

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

ALBA CLEIDE CALADO WANDERLEY

**A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AFROBRASILEIRA
NOS ESPAÇOS DAS IRMANDADES DO ROSÁRIO DO
SERTÃO PARAIBANO**

João Pessoa-PB

2009

ALBA CLEIDE CALADO WANDERLEY

**A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AFROBRASILEIRA
NOS ESPAÇOS DAS IRMANDADES DO ROSÁRIO DO
SERTÃO PARAIBANO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba, como exigência para a obtenção do título de doutor em educação, da Linha de Pesquisa Estudos Culturais da Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a Mirian de Albuquerque Aquino.

João Pessoa-PB

2009

Wanderley, Alba Cleide Calado.

A construção da identidade afrobrasileira nos espaços das irmandades do Rosário do sertão paraibano / Alba Cleide Calado Wanderley. – João Pessoa, 2009.

258f.

Orientadora: Mirian de Albuquerque Aquino.

Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba, Centro de Educação, 2009.

1. Irmandades do Rosário – Sertão Paraibano. 2. Cultura afrobrasileira. 3. Identidade afrobrasileira. 4. Pesquisa Etnográfica. I. Título.

UFPB/BC

CDU 2(043)

ALBA CLEIDE CALADO WANDERLEY

**A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AFROBRASILEIRA
NOS ESPAÇOS DAS IRMANDADES DO ROSÁRIO DO
SERTÃO PARAIBANO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba, como exigência para a obtenção do título de doutor em educação, da Linha de Pesquisa Estudos Culturais da Educação.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Mirian de Albuquerque Aquino
Orientadora (PPGE/UFPB)

Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Junior
Examinador (PPGE/UFCE)

Prof. Dr. Elio Flores Chaves
Examinador (PPGH/UFPB)

Prof. Dr. Jose Antonio Novaes da Silva
Examinador (PPGCR/UFPB)

Prof. Dr. Wilson Honorato Aragão
Examinador (PPGE/UFPB)

A todos os afrobrasileiros e aqueles que lutam cotidianamente pela garantia dos seus direitos humanos, em especial, a Irmandade do Rosário de Pombal e Santa Luzia-PB, protagonistas desta história.

Dedico

AGRADECIMENTOS

Ao listar nomes poderia correr o risco de omitir alguns, mesmo assim, não poderia deixar de agradecer aqueles que junto estiveram nesses quase quatro anos do curso de doutorado e os que me acompanham no cotidiano da minha vida.

Agradeço a Deus que iluminou e ilumina meus caminhos fazendo com que sempre trilhasse na busca de tornar-me uma pessoa melhor enquanto ser humano, que nos momentos de dificuldades Sua presença acalmava-me, acalentava-me, depositando esperanças para continuar na construção desta tese.

Aos meus familiares, que mesmo distantes estavam presentes no meu dia-a-dia, minha mãe, Marilda Calado Wanderley e meu pai, Severino Wanderley Mariz, que sempre me guiaram para que pudesse chegar a onde eles não conseguiram; o amor nos uniu para concretizar esse sonho.

Aos meus irmãos Alberto e Ana Cleide que conduziram meus primeiros passos na educação, sempre me ajudando nas tarefas, nos preparativos do vestibular, nos congressos e encontros científicos, juntos ensinaram-aprenderam a lutar por nossos ideais, dos sonhos de crianças transformados em profissionais, hoje, somos engenheiros e professoras graças ao esforço coletivo da nossa família.

Durante o curso de doutorado também recebi carinhos dos novos membros da família, Pedro Paulo e Ana Sara que chegaram animando os dias e noites; com vocês meus lindos e amados aprendi que a vida renasce ao acordarem, chorarem e brincarem.

Aos meus primos e primas, especialmente, a Nieliton que me fez companhia durante dois anos do doutorado, dividindo as angustias, saudades e alegrias da vida longe da nossa família; a Romélia, Audicélia, Nova, Dindinha, Luiza, Valeska e aos meus tios e tias que sempre me sustentavam com palavras de amor e carinho, principalmente, no momento de passagem da nossa matriarca Dona Honorina, nesse período foram horas e horas ao telefone.

A Família Severo, especialmente, a minha irmã Sulenita Severo e minha segunda mãe Terezinha Severo, que compartilharam as dificuldades de idas e vindas

da vida acadêmica, depositando confiança e participando dos lazeres dos finais de semana.

A Rivaldo Amador e seus familiares pelo incentivo a vida acadêmica, pelo carinho e amor que nos conduz todos esses anos.

A Prof^a Dr.^a Mirian Aquino por compartilhar suas experiências acadêmicas e orientar-me na realização desta tese, pela atenção e dedicação a todos os seus orientandos, muitas vezes, privando-se da sua vida social para nos conduzir na leitura intelectual e de mundo, no entanto, os meus “chororos” bem que foram atendidos e respondidos nesse trabalho.

As Irmandades do Rosário de Pombal e Santa Luzia, bem como, os Congos, Pontões, Reisados e os Pifeiros por se disporem a participar dessa pesquisa, constituindo-se em protagonistas das suas próprias histórias de vida e da cultura afro-brasileira.

Ao GEINCOS por ter mostrado que a vida acadêmica requer dedicação, e que também é espaço de relações humanas.

Ao caríssimo Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha e sua esposa Andréia por terem mostrado que era possível chegar até aqui; lembro das palavras de incentivo e de fé que me transmitiram desde o curso de mestrado.

Aos colegas, professores e funcionários do PPGE dispostos a atender sempre que necessitava, especialmente, a Adelmo, Aline, Guia, Edilene e Niedja; a Jerry, Claurênia, Adelaide, Afonso e Zé Neto; a Rosilene, Mônica e a Dona Graça.

Aos amigos, Paulo de Tarso, Suedja, Eliene, Espedito Abrantes, Descartes, Elizabete Costa, Graça Vieira, Ângela Tavares, Edjanes Almeida, Jeane Felix, Assis Almeida, Silvana Vieira, Luizinho Barbosa, Miguel da Silva, Eunésimo Cardoso, Alba Cilene, Eronides por acreditarem que os verdadeiros laços amizades se entrecruzam e permanecem na nossa história.

A Fundação Casa da Cultura do Município de Pombal-PB, na pessoa de Dijnhonierison França, por ser um dos primeiros incentivadores do projeto de tese, onde realizei atividades de acolhida à pesquisa, sendo o estímulo para além do material.

A Secretaria de Educação do Município de Santa Luzia-PB, Tereza, ainda a Lena, Lenice, Mary e Fabiano que me acolheram durante o período de pesquisa nessa cidade.

A Dr^a Maria da Vitória Lima que me concedeu cópias das Leis Provinciais da Paraíba de 1840 a 1888, fruto de sua pesquisa em várias instituições brasileiras, e por sua dedicação a pesquisa historiográfica sobre os negros na Paraíba.

A CAPES que nos dois últimos anos concedeu bolsa de estudos para pesquisa, sem ela não seria possível a conclusão.

RESUMO

O contexto da sociedade pós-moderna conforma os referenciais das identidades, cujo modelo está emaranhado em novos paradigmas que, apesar da base cultural vão condicionando a identidade que o sujeito pode ter, o que pode ser, e não o que é. O objetivo deste estudo é compreender as Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano como espaços de construção e afirmação das identidades afro-brasileiras, procurando identificar os configuradores dessas identidades; apontar as ações dos afro-brasileiros na construção de suas identidades e descrever os espaços das Irmandades do Rosário de Pombal e de Santa Luzia - PB. A imagem da multidimensionalidade de um cristal permitiu-nos fazer uma ancoragem no domínio dos **Estudos Culturais**, inscrevendo o fenômeno no quadro da **abordagem qualitativa** e nos princípios da **etnografia**. Adotamos a **história oral** e a **observação participante** com o propósito de descrever e interpretar o modo de vida de uma cultura. Com base em autores que reconhecem a multireferencialidade das diferentes teorias, metodologias e abordagens nas práticas de pesquisas em educação. As questões do estudo emergiram à medida que o estudo foi sendo desenvolvido. A visão dos sujeitos sobre a realidade foi obtida a partir de inferências da observação e da pesquisa de campo que tornaram explícito o conhecimento implícito, reconhecendo que o estudo e a observação devem perturbar o menos possível o cotidiano dos protagonistas. A etnografia trabalha com a cultura, que é expressa através da oralidade no seu ambiente natural, permitindo que os sujeitos vivenciassem a História e a história de vida, nos espaços das Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano, e a expressassem por meio da fala, que é a exteriorização natural da memória. Assim, esta tese aponta a possibilidade de construção de uma história viva da cultura afro-brasileira, em que os protagonistas são os próprios membros das irmandades, descrevendo a história de lutas e resistências. Para isso, partimos do argumento de que a educação constituída nos espaços das Irmandades do Sertão Paraibano colabora para a superação dessa "aceitação passiva" da imposição da cultura do outro. A apropriação dos espaços das irmandades significa a afirmação da identidade dos negros, retomando para si o que lhe pertence, conscientizando-se do que é ser negro e ser negra, ser africano, ser brasileiro, ser afro-brasileiro. Conclui que os espaços construídos pelas Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano são dissociados das concessões da Igreja Católica, constituindo-se como espaços de vivências, saberes distintos, práticas culturais e educativas que realimentam a identidade africana e produzem um tipo de saber que fortalece a afirmação da identidade afro-brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Irmandades. Afrobrasileiro. Afirmação da Identidade. Etnografia. Estudos Culturais. Educação.

ABSTRACT

The context of the post-modernity society forms the identities' references, whose model is entangled in new paradigms that, in spite of the cultural base, they are going conditioning the identity that the subject can have, what can be, and not what is. The objective of this study is to understand the Fraternities of Rosary in Paraiba Country town as construction spaces and statement of the Afro-Brazilian identities, trying to identify the formers of those identities; to point the actions of the Afro-Brazilian ones in the construction of its identities and to describe the spaces of the Fraternities of Rosary in Pombal and Santa Luzia - PB. The image of the multi-dimensionality of a crystal allowed doing us an anchorage in the domain of the Cultural Studies, registering the phenomenon in the picture of the **qualitative handle** and in the beginnings of the ethnography. We adopted the oral history and the participant observation with the purpose of to describe and to interpret the way of life of a culture. Based in the authors, that recognize the multi-reference in different theories, methodologies and subjects in the practices of researches in education. The hypotheses and the subjects of the study emerged as the study went being developing. The vision of the subjects about the reality was obtained starting from inferences of the observation and field research, they turned explicit the implicit knowledge, recognizing that the study and the observation should disturb the less possible protagonists' daily. The ethnography works with the culture, that it is expressed through the oral way in its natural atmosphere, allowing that the subject tries the History and the life history, in the spaces of the Fraternities of Rosary, and they expressed it by means of the speech, that is the natural expression of the memory. Thus, this thesis aims the possibility of construction of an alive history about Afro-Brazilian culture, in that the protagonists are the own members of the fraternities, describing the history of fights and resistances. For that, we started with the argument that education constituted in the spaces of Fraternities collaborates for the overcome that "passive acceptance" another's culture imposition. The appropriation of the spaces of the fraternities means the statement of the blacks identity, retaking for itself that it belongs it, becoming aware than it is to be a man black and to be a woman black, to be African, to be Brazilian, to be afro-Brazilian. This work conclude that spaces built by the Fraternities of Rosary in Paraiba Country town are dissociated with concessions of the Catholic Church, being constituted as spaces of existences, different knowledge's, that cultural and educational practices feed the African identity and produce a type of knowing that strengthens the statement of the Afro-Brazilian identity.

KEY-WORDS: Fraternities. Afrobrazilian; Statement of the Identity; Ethnography; Cultural studies; Education.

RÉSUMÉ

Le contexte de la société pós-moderne configure les référentiels des identités, dont le modèle est empêtré dans des nouveaux paradigmes que, malgré la base culturelle vont conditionner l'identité que le sujet peut avoir, ce qu'il peut devenir, et pas ce qu'il l'est. Le but de cette étude, c'est de comprendre les Fraternités du Rosaire de l'Arrière-pays(Sertão) Paraibano en tant qu'espaces de construction et d'affirmation des identités afro-brésiliennes, cherchant l'identification des agents de ces identités ; indiquer les actions des afro-brésiliens dans la construction de leurs identités et décrire les espaces des Fraternités du Rosaire de Pombal et de Sainte Luzia - Pb. L'image de cette multidimension d'un cristal nous a permis de faire un extraordinaire ancrage dans le domaine des **Études Culturelles**, inscrivant le phénomène dans le cadre de **l'abordage qualitatif** et auprès des principes de **l'ethnographie**. Nous prenons **l'histoire verbale** et **l'observation participative** ayant l'intention de décrire et d'interpréter la manière de vie d'une culture. Ayant comme support des auteurs qui reconnaissent la multiréférence des différentes théories, méthodologies et abordages dans les pratiques de recherches auprès l'éducation. Les hypothèses et les questions de l'étude ont émergé au fur et à mesure que l'étude a été développée. La vision des sujets sur la réalité a été obtenue à partir des inférences du commentaire et de la recherche de champ qui ont rendu explicite la connaissance implicite, reconnaissant que l'étude et l'observation doivent gêner le moins possible le quotidien des protagonistes. L'ethnographie travaille avec la culture, qui est exprimée à travers l'oralité dans son environnement naturel, permettant que les sujets puissent vivre intensément l'Histoire et l'histoire de vie , dans les espaces des Fraternités du Rosaire de l'Arrière-pays(Sertão)Paraibano, et qu'eux, ils puissent aussi exprimaient à travers la parole, qui est l'extériorisation naturelle de la mémoire. Ainsi, cette thèse indique la possibilité de la construction d'une histoire vivante de la culture afro-brésilienne où les protagonistes sont les membres, eux-mêmes, des fraternités, décrivant l'histoire de luttes et de résistances. Pour cela, nous partons de l'argument dont l'éducation constuite dans les espaces des Fraternités de l'Arrière-pays(Sertão)Paraibano puisse contribuer pour surmonter de cette « acceptation passive » de l'imposition de la culture de l'autre. L'appropriation des espaces des fraternités signifie l'affirmation de l'identité des noirs, reprenant pour soi-même ce qui lui appartient, prenant conscience du rôle d'être homme et femme noirs , d'être africain, d'être brésilien et d'être surtout afro-brésilien. Ainsi, on peut conclure que les espaces construits par les Fraternités du Rosaire de l'Arrière-pays(Sertão) Paraibano sont dissociés des concessions de l'Église Catholique, constituant en tant qu'espaces d'expériences, des savoirs distincts, pratiques culturelles et éducatives qui vont recharger l'identité africaine et produisent un type de savoir qui fortifie l'affirmation de l'identité afro-brésilienne.

MOTS-CLÉS: Fraternités; Afrobrésilien; Affirmation de l'Identité; Ethnographie; Études Culturelles; Éducation.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - No centro, o Rei e a Rainha, conduzindo o Rosário; à esquerda, um membro da Irmandade do Rosário; à direita, uma devota que procura um “espaço” para ficar próximo ao Rosário.	60
Imagem 2 - À esquerda, homenagem a N. S. do Rosário; mulher vestida de azul, com os pés descalços e a coroa de espinho, simbolizando o sacrifício; à direita, devoto que aproveita a oportunidade da procissão para fazer homenagem a São Francisco.....	69
Imagem 3 - Sentados, o Rei e a Rainha; de pé, um irmão do Rosário.....	71
Imagem 4 - Continuação do ângulo direito da foto anterior (foto três), focando a multidão protegida sob os guarda-sóis.	72
Imagem 5 - Apresentação dos Pontões, frente a Igreja do Rosário, no final da manhã de celebrações ao Rosário. Pombal-PB.	73
Imagem 6 - Casa da Irmandade do Rosário, localizada na BR 230, Cidade de Santa Luzia-PB.	76
Imagem 7 - Pontões realizando um ritual de proteção ao Rosário - Cidade de Santa Luzia-PB.	78
Imagem 8 - Cartaz com mensagem do grupo de Consciência Negra, interligado à Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB.	81
Imagem 9 - Cartaz com mensagem do grupo de Consciência Negra, interligado à Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB.	82
Imagem 10 - À frente, sentados, o reinado-mirim, o juiz e o reinado perpétuo.	86
Imagem 11 - Início da concentração da saída do Tope do Juiz na Fazenda Revensa, zona rural de Santa Luzia-PB.	88
Imagem 12 - Saída do enterro da residência para a Igreja de São Pedro. No centro o morto, o rei dos Congos e os netos do morto.	100
Imagem 13 - Parada frente à casa dos parentes do morto, seguida de cânticos e homenagens ao morto.	101
Imagem 14 - Chegada a Igreja de São Pedro ao som dos maracás e cânticos dos Congos.	102
Imagem 15 - Alguns membros da Irmandade do Rosário de Pombal-PB em reunião ordinária.	170
Imagem 16 - Na parte superior do recorte do jornal, a Igreja do Rosário, antes da reforma; na parte inferior, com a janela lateral.	212
Imagem 17 - Rua do Rosário - à esquerda, as casinhas do Rosário, entre as quais está a Casa do Rosário.	216

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 A ETNOGRAFIA COMO UM MODO DE COMPREENDER A CULTURA AFROBRASILEIRA	21
2.1 ETNOGRAFAR É NÃO DEIXAR ESCAPAR OS SIGNIFICADOS DA VIDA COTIDIANA	27
2.2 UM DIÁLOGO ETNOGRÁFICO COM A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E A HISTÓRIA ORAL	32
2.2.1 O pesquisador-historiador e a interligação com a pesquisa etnográfica	38
2.2.2 O cenário etnográfico	41
2.2.3 A interação da pesquisadora com os sujeitos da pesquisa	43
2.3 INSTRUMENTOS DE COLETA E SISTEMATIZAÇÃO DOS DADOS	45
2.4 O PERCURSO ANALÍTICO	51
3 OS FESTEJOS DO ROSÁRIO NA CIDADE DE POMBAL E DE SANTA LUZIA	54
3.1 ORGANIZAÇÃO DA FESTA DO ROSÁRIO DE POMBAL	55
3.1.1 Ritual de abertura	63
3.1.2 Ritual do Rosário	65
3.1.3 As Novenas	67
3.1.4 Procissão para a Casa do Rosário	68
3.1.5 Procissão de retorno à Igreja do Rosário	69
3.1.6 Ritual do Domingo do Rosário	73
3.1.7 Ritual de despedida	75
3.2 ENQUANTO ISSO EM SANTA LUZIA	76
3.2.1 Ritual inicial dos Pontões	79
3.2.2 Ritual litúrgico	81
3.2.3 Procissão para a Igreja Santa Luzia	84
3.2.4 Ritual no interior da Igreja	85
3.2.5 Procissão do Tope do Juiz	88
3.2.6 Ritual do Tope	91
3.2.7 Ritual de homenagem	92
3.2.8 Ritual de Passagem dos cargos	93
3.3 A FESTA DO ROSÁRIO E A CIDADE	94
3.4 DESPEDIDA COM FESTA	99
4 O CONCEITO DE IDENTIDADE COMO UM LABIRINTO DE SIGNIFICADOS	105
4.1 IDENTIDADE É CONSTRUÇÃO	106
4.1.1 A identidade é cultural	113
4.2 IDENTIDADE E PARADIGMAS: conceitos/contextos	116
4.3 IDENTIDADE E DIFERENÇA	122

4.3.1 Identidade e etnocentrismo	127
4.4 IDENTIDADE ETNICORRACIAL	132
4.4.1 A construção da identidade afrobrasileira	136
4.5 CULTURA, MEMÓRIA E HISTÓRIA COMO SUBSTRATOS DA	
IDENTIDADE	150
	160
4.5.1. Memória e a rede da Identidade	164
4.5.2 Histórias, vivências e lembranças: tecendo fios na construção da	
identidade afrobrasileira	
5 DA ÁFRICA AO SERTÃO DA PARAIBA: A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO	174
AFROBRASILEIRO NAS IRMANDADES DO ROSÁRIO	
5.1 DA EUROPA À “CONVERSÃO” DA ÁFRICA	178
5.2 A IRMANDADE DO ROSÁRIO NO BRASIL	181
5.3 A IRMANDADE DO ROSÁRIO E SUA RELAÇÃO COM A IGREJA	
CATÓLICA	185
5.4 AS IRMANDADES NO SERTÃO DA PARAÍBA	199
5.5 ESPAÇO CONQUISTADO E IDENTIDADE EM CONSTRUÇÃO	
IRMANDADES DO ROSÁRIO DO SERTÃO DA PARAIBA	206
5.5.1 O espaço de apropriação da identidade afrobrasileira no Sertão	
Paraibano	221
5.5.2 O aprendizado escolar e a constituição dos saberes tecidos nos espaços	
das Irmandades	231
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	240
REFERENCIAS	246
APÊNDICE A - RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS	254
APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	255
APÊNDICE C - ROTEIRO PARA ENTREVISTA	257
ANEXO - CERTIDÃO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA	258

1 INTRODUÇÃO

As pesquisas acadêmicas sobre a cultura afrobrasileira não têm dado destaque à cena sociopolítica e religiosa que permeia a sociedade brasileira. Apesar de, no Brasil, terem surgido, nessas últimas décadas, alguns estudos desenvolvidos com base nos trabalhos de Gilberto Freyre (*Casa Grande e Senzala* - 1933), de Nina Rodrigues (*Os africanos no Brasil* - 1937) e de Roger Bastide (*Religiões africanas no Brasil* - 1960) e terem ganhado força com a luta dos Movimentos Negros¹ e, mais recentemente, com a implantação da Lei 10639/03² e a discussão da Lei 11.645/08³, o resultado dessa produção científica leva alguns pesquisadores a conceberem a problemática da população negra como uma grande diversidade cultural.

A insuficiência de uma produção acadêmica sobre as questões etnicorraciais nos programas de pós-graduação do Brasil, principalmente na área de educação, constitui um desafio para pesquisadores que ainda desconhecem a importância de estudos sobre a história dos negros como parte importante da construção da identidade, que caracteriza o povo brasileiro e, em particular, os afrobrasileiros, com vistas a resgatar uma dívida histórica existente no registro nacional e no complexo multicultural da sociedade brasileira.

Tomamos a identidade afrobrasileira como tema de nosso estudo, considerando a problemática de afirmação de negros, nos vários espaços da sociedade brasileira, e a nossa experiência pessoal e profissional, objetivando contribuir para minimizar o risco de reproduzirmos processos discriminatórios e excludentes reforçados, não raras vezes, pelo despreparo dos educadores e pela disseminação e transmissão de conteúdos, veiculados pelo material didático, dentro e fora do espaço escolar.

¹ O “ressurgimento” do Movimento Negro no Brasil fortaleceu-se, principalmente, nas décadas de 70 e 80.

² A Lei 10639, de 09 de janeiro de 2003, altera a Lei 9394 de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e as bases da Educação Nacional e passa a instituir, no currículo oficial da Rede de Ensino, a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afrobrasileira.

³ Complementa a Lei 10639/03, inserindo a história e a cultura Indígena no Currículo Escolar.

O interesse pelo fenômeno das Irmandades antecede a nossa formação em história e cultura de descendentes de africano, iniciando-se com as lembranças de nossa infância, quando ainda residíamos no território pombalense e assistíamos às festas que a Irmandade do Rosário da cidade de Pombal-PB organizava anualmente.

Nessa fase, recebemos a influência da representação estigmatizada que os professores da Escola Estadual João da Mata (Pombal-PB) faziam sobre os negros nas aulas de História. Porém, ao longo do curso primário (atualmente, Ensino Fundamental), uma aversão à imagem dos negros, que dançavam e brincavam nas ruas às vésperas da Festa do Rosário, no mês de outubro de cada ano, foi enraizando o nosso imaginário infantil com a crença de que essas pessoas eram seres inferiores e exóticos. Ao mesmo tempo, essa imagem despertava em nós uma curiosidade e produzia alguns questionamentos: Por que as imagens dos negros representadas nas aulas de História nos incomodavam? Por que os livros didáticos exibiam o negro com imagens caricaturizadas?

À medida que a curiosidade ia aumentando, também nutríamos o desejo de participar das andanças e das festas que os grupos da Irmandade do Rosário faziam anualmente. Quando começamos a perceber que os homens negros e as mulheres negras eram pessoas iguais às outras, diferenciadas apenas pela cor e pelos traços físicos, aos poucos, o medo, que antes nos perseguia, foi desaparecendo. Passamos a compreender que, apesar de essas pessoas serem historicamente marginalizadas, expressavam, na dança e nas brincadeiras, a valorização de sua própria cultura.

Na adolescência, iniciamos uma vivência com a Irmandade do Rosário, motivada pelo interesse de lutar em conjunto. A princípio, sentimos dificuldades para desenvolver um trabalho sistemático com os grupos dessa Instituição, mas, gradativamente, fomos reconhecendo que as lembranças do passado nos suscitavam uma interpretação do fenômeno, a partir de uma fundamentação teórico-metodológica.

O Curso de Licenciatura em História, que concluímos na Universidade Federal da Paraíba, em 2000, permitiu a realização de um estudo sobre as origens e as histórias da Irmandade do Rosário de Pombal-PB, cujas reflexões mais aprofundadas foram consolidadas no Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em

Educação dessa mesma Instituição, estimulando-nos a realizar uma pesquisa sobre as memórias da constituição dessa Irmandade, como uma experiência em educação popular⁴. Por meio dessa pesquisa,⁵ foi possível compreender que, apesar das dificuldades enfrentadas devido às imposições e às proibições da Igreja Católica, os negros sempre tiveram forças para resistir, inventando e reinventando laços de solidariedade e de identidade, com base no fortalecimento de sua autonomia construída mediante um processo de ensino e de aprendizagem, exercitado pelo próprio grupo.

Ao longo dos nossos estudos e reflexões, fomos intuindo que o ato de escrever sobre a origem, a história, a cultura e a memória dessa Irmandade suscitava o compromisso de “devolver os dados” aos informantes, e isso ainda não tinha sido feito, o que transformou a nossa pesquisa numa simples “troca” entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa. Entretanto, nossas experiências acadêmicas começaram a apontar que os resultados da pesquisa só contribuem diretamente para mudar a realidade dos informantes se indicarmos propostas concretas que sejam compatíveis com a sua realidade.

Assim, os problemas⁶ enfrentados pela Irmandade do Rosário e identificados durante a investigação instigaram-nos a nos engajar potencialmente na luta por mais espaço na sociedade pombalense para essa Irmandade e seus três grupos, conhecidos como Congos, Pontões e Reisados, colocando-nos à disposição, como pesquisadora, para organizar e realizar encontros e discussões sobre temas relacionados com identidade, apropriação, resistência, política cultural e educação popular. Dessa forma, pensávamos estar agindo eticamente como pesquisadora no processo de produção e disseminação do conhecimento científico.

A cada encontro com os grupos da Irmandade do Rosário, sentíamos-nos mais incitadas a assumir um compromisso com aquele povo e a aceitar o desafio de

⁴ A dissertação foi orientada pelo Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha e defendida em 2004 nesse Programa.

⁵ Cabe-nos mencionar que esse trabalho foi o primeiro, em se tratando de história local, elaborado com a preocupação de (re) escrever a história da Irmandade do Rosário de Pombal-PB à luz dos seus próprios sujeitos.

⁶ Entre eles: difícil relação entre a igreja católica local e os negros da Irmandade; afastamento dos adultos do grupo; desestímulo das crianças do grupo; insuficiência de recursos financeiros para manutenção do grupo e interesses políticos dos agentes externos.

aprofundar um estudo investigativo em nível de Doutorado. Assim, fomos tomadas por um sobressalto durante as disciplinas do Curso de Doutorado em Educação, porque uma pesquisadora, com identidade afrobrasileira, estava sofrendo discriminação por parte de alunos e de professores despreparados, que ainda viam a questão etnicorracial como um campo folclórico ou um estudo idealizado. Essa reação não nos desmotivou porque, ao assumir o estudo do fenômeno da identidade afrobrasileira, como proposta de tese de Doutorado, já sabíamos dos riscos que iríamos correr, desde a realização da pesquisa de campo até o questionamento acadêmico.

Ao romper as barreiras institucionais, passamos a fazer algumas reflexões sobre a identidade afrobrasileira, entendendo a luta dos afrobrasileiros pela apropriação do espaço das Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano como uma busca da afirmação de sua identidade, pensada, ainda, como um processo em que os negros vão construindo saberes. Nessa relação do sujeito com os outros, há todo um processo de aprendizagem, de trocas e de socialização dos saberes.

Nesse sentido, é possível perspectivar uma construção de saberes. Mas que saberes são esses? Como são construídos? Como os protagonistas das Irmandades vivem as experiências de aprender coletivamente? Tais indagações nos levaram a investigar a identidade afrobrasileira, interrogando como essa identidade é construída e por que o espaço construído pelas Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano é visto por nós como um espaço de afirmação da identidade afrobrasileira.

A partir dessas questões de pesquisa, propusemos a seguinte tese: **Os espaços construídos pelas Irmandades do Rosário do Sertão paraibano são dissociados das concessões da Igreja Católica, constituindo-se como espaços de vivências, saberes distintos, práticas culturais e educativas que realimentam a identidade africana e produzem um tipo de saber que fortalece a afirmação da identidade afrobrasileira.** Portanto, esta tese se sustenta nos argumentos seguintes:

- a) A apropriação desses espaços significaria a afirmação da identidade dos negros, retomando para si o que lhe pertence, conscientizando-se do que é ser negro e ser negra, ser africano, ser brasileiro, ser afrobrasileiro. Contudo, essa apropriação não é algo transmitido de

geração a geração, mas uma necessidade do sujeito de tomar posse de sua identidade e de conviver com os outros;

- b) A educação constituída nos espaços das Irmandades do sertão paraibano colabora para a superação dessa “aceitação passiva” da imposição da cultura do outro. Nesses espaços, a educação se constitui em saberes construídos pela história, pela memória e pela cultura, integrando/formando sujeitos que se apropriam de suas identidades.

Nosso objetivo é compreender as Irmandades do Rosário do sertão paraibano como espaços de construção e afirmação das identidades afrobrasileiras, procurando, especificamente, identificar os configuradores dessas identidades; apontar as ações dos afrobrasileiros para a construção de suas identidades e descrever os espaços das Irmandades do Rosário de Pombal e de Santa Luzia - PB.

A investigação sobre as culturas que circulam no cotidiano dos sujeitos históricos que constroem suas identidades suscita que façamos uma análise da nossa própria identidade, enquanto sujeitos desse espaço sociocultural, considerando que o pesquisador precisa ter curiosidade e desejo pelo fenômeno que vai estudar, para que possa observar todas as possibilidades dessa investigação, descrevendo desde as leituras do material relacionado ao tema até a prática no campo de pesquisa.

Para tanto, o trabalho foi estruturado em cinco partes: A **INTRODUÇÃO**, em que apresentamos o tema a ser investigado, a justificativa pela escolha, os objetivos e o referencial teórico em que o trabalho se apoiará.

No Capítulo 2, intitulado **A ETNOGRAFIA COMO UM MODO DE COMPREENDER A CULTURA AFROBRASILEIRA** - trazemos algumas considerações sobre a abordagem qualitativa, relacionando-a aos Estudos Culturais, indicando esse tipo de abordagem como necessário para o estudo da cultura afrobrasileira. Em seguida, apresentamos os princípios básicos da pesquisa etnográfica, amparada pela história oral e pela observação participante, mostrando como nos auxiliou na construção deste estudo, pois se trata de um tipo de pesquisa em que a cultura dos grupos étnicos assume a cena da história. Assim, elegemos a cultura de matriz africana como ponto de análise das identidades construídas nos

espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano. Para embasar a metodologia da tese, trilhamos os caminhos indicados por Denzin e Lincoln (2006), Geertz (2006), Crizzotti (2006), Bogdan e Biklen (1994), André (1995), Costa (2000), Lozano (2000) e Mello (2005).

No terceiro capítulo - **OS FESTEJOS DO ROSÁRIO NA CIDADE DE POMBAL E DE SANTA LUZIA** - descrevemos o processo de organização da festa, bem como, os seus rituais e a integração dos protagonistas ao cenário da festa, apontando as ações e a produção de sentidos desses protagonistas no cotidiano da festa. Registramos, ainda, a relação entre a festa, a cidade e a comunidade pombalense. Por último, integra-se ao cenário etnográfico deste capítulo a descrição de um funeral de dois membros da Irmandade do Rosário de Pombal, integrantes dos Congos. Portanto, construção deste capítulo foi escrito com os dados coletados através das filmagens, de um caderno de campo, de fotografias, estatutos e das entrevistas concedidas à pesquisadora.

No quarto capítulo - **O CONCEITO DE IDENTIDADE COMO UM LABIRINTO DE SIGNIFICADOS** - tecemos algumas considerações sobre o conceito de identidade, na perspectiva de Stuart Hall e Muniz Sodré, apresentando como é definida na pós-modernidade e como a identidade afrobrasileira é situada nessa noção fragmentada e mutável. A discussão centra-se na identidade cultural dos afrobrasileiros, nos espaços das Irmandades do sertão da Paraíba. Assim, foi necessário focar a relação de identidade e diferença; identidade e etnocentrismo; identidade etnicorracial e, por fim, a opção por se empregar a noção de identidade afrobrasileira nesta pesquisa. Para isso, recorreremos a Hall (2005, 2006), a Sodré (1999), a Silva (2000), a Munanga (2004), a Woodward (2000), a Oliveira (1976), a Freire (2003) e a Castells (2006), dentre outros. Ainda, neste capítulo, trabalhamos os conceitos de cultura, memória e história como substratos da identidade, partindo dos pressupostos teóricos de Williams (2000), Halbwachs (1990), Bosi (1998), Hobsbawm; Ranger (2002), Montegreno (2001), Cuche (2002), Laraia (2005) e Geertz (2006). O interesse pelo estudo desses conceitos surgiu durante a coleta de dados. Portanto, é através da construção da sua cultura, da sua história e da sua memória, que circulam nos espaços das Irmandades do Rosário, que os afrobrasileiros

localizam as identificações e as diferenças para assumir uma postura nesse espaço, apropriando-se da história afrobrasileira como parte da história nacional.

No quinto capítulo - **DA ÁFRICA AO SERTÃO DA PARAIBA: A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO AFROBRASILEIRO NAS IRMANDADES DO ROSÁRIO** - focalizamos as histórias das Irmandades do Rosário do sertão paraibano como espaços de produção de saberes, de apropriação de cultura e de afirmação da identidade, com base nos estudos de Antonil (1967), Freyre (1999), Nina Rodrigues (2004), Bastide (1971), Scarano (1978), Valente (1994), Brandão (1995), Ayala (1996), Mattoso (2001), Pinho (2004), Hall (2005, 2006), Thornton (2004), Souza (2002), Santos (2007), dentre outros. As leituras teórico-metodológicas e a vivência no campo de pesquisa nos levaram a considerar as Irmandades do Rosário do sertão paraibano como espaços de apropriação e afirmação da identidade afrobrasileira e de produção de saberes e de experiências compartilhadas, que contribuem para o fortalecimento da luta pela igualdade de direitos, historicamente trilhada pelos afrobrasileiros. Isso reforça a assertiva de que os espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano não são concessões da Igreja Católica, mas fazem parte de um quadro de lutas e de resistência tecidas historicamente pelos afrobrasileiros.

Com este trabalho de tese, esperamos escrever parte da história desses brasileiros, sem olhares pejorativos e excludentes, incorporando, de maneira positiva, suas contribuições para a história brasileira. Para isso, assumimos a postura definida por Geertz (2006) que, ao indicar os estudos etnográficos, não tenta responder às suas questões, mas coloca à disposição as respostas que o campo de pesquisa proporcionou. Esperamos que esta tese possa indicar caminhos por meio dos quais outros estudiosos da temática encontrem proveito e que eles a analisem com outros olhares, apoiados nos resultados alcançados até aqui.

2 A ETNOGRAFIA COMO UM MODO DE COMPREENDER A CULTURA AFROBRASILEIRA

Fazer a etnografia é como ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais mais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2006, p. 7).

Compreender a identidade afrobrasileira das Irmandades do Rosário do sertão paraibano instigou-nos a lançar mão da imagem de um cristal para captarmos o fenômeno em múltiplos prismas e direções. Essa imagem, que tomamos emprestada dos pesquisadores Denzin e Lincoln (2006, p. 9), asseguram que “os cristais crescem, mudam, alteram-se e refletem externalidades e refratam-se dentro de si mesmos, criando diferentes cores, padrões, exibições que se lançam em diferentes direções”, desenhando uma identidade que, dificilmente, poderá ser identificada por meio de uma lógica inflexível, que tende a dar respostas exatas para perguntas previamente definidas.

A multidimensionalidade do cristal permite-nos fazer uma ancoragem no domínio dos **Estudos Culturais**, inscrever o fenômeno investigado no quadro da **abordagem qualitativa** e nos princípios da **etnografia**, atravessando a **história oral** e a **observação participante**, e comungando com os autores que reconhecem a referencialidade das diferentes teorias, metodologias e abordagens nas práticas de pesquisas em educação.

A perspectiva dos Estudos Culturais (EC⁷), com a qual dialogamos, faz parte de um pensamento que “se opõe ao papel residual e de mero reflexo atribuído ao cultural” (HALL, 2005, p. 141) e está ligada a inúmeros projetos, incluindo aqueles relacionados ao Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), da Universidade de Birmingham, e à obra de Stuart Hall⁸ e colaboradores, que concebem esses estudos como “um conjunto de formações, com as suas diferentes conjunturas e

⁷ Utilizaremos, daqui por diante, a abreviação EC para nos referirmos aos Estudos Culturais

⁸ Durante o período entre 1968 e 1979, dirigiu o Centro com o pensamento voltado para uma política e um projeto que tencionavam consolidar, teoricamente, os textos sobre cultura, que incluíam o foto-jornalismo, os programas de televisão, a ficção romântica consumida pelo público feminino e as culturas juvenis britânicas.

momentos no passado [...] consistindo sempre num conjunto de formações instáveis [...] construídas por um número de metodologias e posicionamentos teóricos diferentes, todos em contenção uns com os outros (HALL, 2005, p. 20).

O conceito de cultura proveniente dos EC não seria, para Hall, concebido como artefato, que os grupos privilegiados da sociedade podem “processar e remodelar ao seu modo”, mas constitui “um padrão de organização [com] características de energia humana passíveis de serem descobertas como reveladoras de si mesmas, dentro de identidades, correspondências descontinuidades inesperadas ou subjacentes a todas as práticas culturais (HALL, 2005, p. 136). Nessa perspectiva, a cultura é o substrato de todas as práticas culturais, que refletem uma forma de atividade humana,, através das quais os homens e as mulheres fazem a história.

Em termos de periodização, é possível situar os EC na década de 1950 como uma inscrição que não se aprisiona a inícios absolutos e poucas continuidades inabaláveis (HALL, 2005), mas um desenvolvimento desordenado, irregular, com rupturas significativas, em que antigas constelações são deslocadas, e elementos novos e velhos são reagrupados em torno de novas premissas e temas.

Os EC iniciais têm estreita relação com três importantes publicações: “As utilizações da cultura” (Richard Hoggart); “Cultura e sociedade -1780-1950 (Raymond Williams) e “A formação da classe operária inglesa” (E. P. Thompson). Esses trabalhos intelectuais antecipavam as questões relacionadas à problemática dos EC, não se constituindo ainda “livros-textos para a fundação de uma nova subdisciplina acadêmica”, mas se caracterizavam como textos seminais para formação⁹, instigando seus leitores a verem que, no conceito de cultura, “existem questões diretamente propostas pelas grandes mudanças históricas, com repercussões na indústria, na democracia e nas classes sociais “e às quais a arte responde, também, de forma semelhante” (HALL, 2005, p. 133). Contudo, em conjunto, esses trabalhos corroboram para a ruptura e a definição de “um novo espaço em que uma nova área de estudo e prática brotou”, e cujas “marcações e

⁹ Em sua obra, *The Future of cultural studies* (1989), Raymond Williams coloca a origem dos Estudos Culturais na educação de adultos.

ênfases intelectuais registram o momento de refundação dos Estudos Culturais (HALL, 2005, p.134), ocorrendo a sua institucionalização, na década de 1960”.

Longe de constituir-se como uma “grande narrativa ou um meta-discurso” ou, ainda,, reduzir-se a um “pluralismo simplista”, os EC consistem

num projeto aberto ao desconhecido, ao que não se consegue nomear. Todavia, demonstra vontade em conectar-se; têm interesse em suas escolhas. É importante chegar-se a uma definição dos estudos culturais; não podem consistir apenas em qualquer reivindicação que marcha sob uma bandeira particular. É uma iniciativa ou projeto sério, o que se inscreve no aspecto ‘político’ dos estudos culturais [...] Registra-se aqui uma tensão entre a recusa de se fechar o campo, de policiá-lo e, ao mesmo tempo, uma determinação de se definirem posicionamentos a favor de certos interesses e de defendê-los (HALL, 2006, p. 201).

A face eminentemente política dessa abordagem é acentuada nas reflexões de Costa (2000, p.23), que a entende como a emergência de “um conjunto de análises identificado [como] o corolário de uma movimentação teórica e política que se articulou contra concepções elitistas de cultura” (COSTA, 2000, p.23), e cuja inserção no espaço acadêmico ocorreu, polemicamente. Essa observação tem relação com as palavras de Hall, para quem o trabalho intelectual consistia em um ruído teórico, acompanhado por “sentimentos negativos, discussões, ansiedades instáveis e silêncios irados” (HALL, 2006, p. 21).

Além disso, os Estudos Culturais propunham deslocar a reflexão sobre a cultura centrada no vínculo-nação, para uma abordagem da cultura dos grupos sociais, abrangendo objetos (consumo, moda, identidades sexuais, museus, turismo, literatura) até então tratados pelas ciências sociais e humanas. Costa (2000, p. 13-14) define os EC como

saberes nômades e migratórios nas disciplinas, na cultura, que migram de uma disciplina para outra, de uma cultura para outra, que percorrem países, práticas, tradições e que não são capturados pelas cartografias consagradas que têm ordenado a produção do pensamento humano.

Trata-se, pois, de um novo campo de estudo, que se conecta às múltiplas concepções e práticas desenvolvidas na atualidade e “compartilham com outras formas de investigação qualitativa, que se preocupam com a constituição e o

funcionamento do sistema de relações” (FROW; MORRIS, 2006, p. 316) e consideram que nela o pesquisador interage com o conhecimento, baseando-se nos significados múltiplos das experiências individuais, sociais, historicamente construídos (CRESWELL, 2007).

Comungamos com o pensamento que defende os EC como um “campo interdisciplinar e transdisciplinar e, às vezes, contradisciplinar, que atravessa as humanidades, as ciências sociais e as ciências físicas [tendo um] foco multiparadigmático” (DENZIN; LINCOLN, 2006, p.21),, multirreferencial e multi-métodos, que permitem uma relação com a pesquisa qualitativa, que é “historicamente auto-reflexiva, crítica, interdisciplinar, familiarizada com teorias influentes e concentrada no global e no local, levando em consideração discursos históricos, políticos, econômicos, culturais e cotidianos” (DENZIN; LINCOLN, 2006, p.166).

A relação dos EC com a pesquisa qualitativa está presente nas décadas de 1920 e 1930, quando a Escola de Chicago determinou a importância da investigação qualitativa para o estudo da vida de grupos humanos e de culturas. Na mesma época, os estudos antropológicos de Boas traçaram os contornos do trabalho de campo, em que “o observador partia para um cenário estrangeiro a fim de estudar os costumes e os hábitos de outra sociedade ou cultura” (DENZIN; LINCOLN, 2006, p. 15).

Em pouco tempo, a pesquisa qualitativa passou a ser empregada em outras disciplinas das ciências sociais e comportamentais, incluindo a educação, a história, a ciência política, os negócios, a medicina, a enfermagem, a assistência social e as comunicações. Em seus primórdios, essa pesquisa norteou os estudos sociológicos e os antropológicos, emergindo de uma preocupação do pesquisador em entender o outro como um ser exótico, primitivo e não-branco, que provinha de uma cultura considerada menos civilizada do que a sua (DENZIN; LINCOLN, 2006).

A pesquisa qualitativa tem sua origem no final do Século XIX, na área das ciências sociais, quando se propôs a estudar o homem no ambiente de produção cultural, recebendo a contribuição de Max Weber, que destacou a compreensão como o objetivo que diferencia a ciência social das ciências físicas e naturais, já que o foco

da investigação deve se centrar na compreensão dos significados atribuídos pelos sujeitos às suas ações, colocando-os dentro de um contexto.

Na América do Norte e demais países do Continente Americano, a pesquisa qualitativa opera em um campo histórico complexo, que atravessa sete momentos “que se sobrepõem e funcionam simultaneamente no presente” (p. 16): o tradicional (1900-1950); o modernista (1950-1970); o dos gêneros obscuros (1970-1986); a crise da representação (1986-1990); o pós-moderno - etnografias novas e experimentais (1990-1995¹⁰); o da investigação pós-experimental (1995-2000) e o futuro – discurso moral, com o desenvolvimento de textualidades sagradas, suscitando das ciências sociais e das humanidades a construção de um terreno para reflexões críticas em torno da democracia, da raça, do gênero, da classe, dos Estados-nação, da globalização, da liberdade e da comunidade (2000). Esses momentos convivem com uma “teorização epistemológica”, ora se adotando o positivismo e o fundacionalismo, ora se adotando a hermenêutica, o estruturalismo, a semiótica, a fenomenologia, os estudos culturais, o feminismo, a teoria crítica e a interpretativa. Em cada um deles, a pesquisa qualitativa tem um significado diferente, que confere uma definição mais genérica,

uma atividade situada que localiza o observador no mundo. Consiste em um conjunto de práticas materiais e interpretativas que dão visibilidade ao mundo. Essas práticas transformam o mundo em uma série de representações, incluindo as notas de campo, as entrevistas, as conversas, as fotografias, as gravações e os lembretes. Nesse nível, a pesquisa qualitativa envolve uma abordagem naturalista, interpretativa para o mundo, o que significa que seus pesquisadores estudam as coisas em seus cenários naturais, tentando entender ou interpretar os fenômenos em termos de significados que as pessoas a eles conferem (DENZIN; LINCOLN, 2006, p. 17).

A possibilidade de situar o fenômeno ora estudado converge para o estudo do uso e da coleta de uma multiplicidade de materiais empíricos, tais como o estudo de caso, a experiência pessoal, a introspecção, a história de vida, a entrevista, os artefatos, os textos, as produções culturais e os textos observacionais, interativos e visuais. Essa multiplicidade de métodos ou triangulação consiste numa “estratégia de validação” (DENZIN; LINCOLN, 2006) os quais “reflete uma tentativa de assegurar uma compreensão em profundidade do fenômeno em questão” (DENZIN;

¹⁰ Nosso objeto de estudo insere-se nessa abordagem.

LINCOLN, 2006, p.19), com a contribuição de diferentes materiais empíricos, técnicas e instrumentos em um único estudo. Essa estratégia permite “rigor, fôlego, complexidade, riqueza e profundidade”.

As pesquisas qualitativas, segundo André (1995), desenvolvem-se em um ambiente natural, e se caracterizam por dados descritivos, numa perspectiva aberta e flexível, em que o fragmento da realidade é visto de forma complexa e contextualizada. Compreender e interpretar a conduta e os processos socioculturais da sociedade, além dos fundamentos nos valores e nas atitudes de que depende a participação individual e coletiva na vida social, é o objetivo da pesquisa qualitativa. Essa abordagem tem se assegurado como promissora possibilidade de se desenvolverem estudos em pesquisas realizadas em comunidades, em que se observa o fato no meio natural, razão por que é também denominada pesquisa “naturalista” (ANDRÉ, 1995, p. 17).

Assim, a *etnografia*¹¹ tem como principal preocupação o significado que têm as ações e os eventos para as pessoas ou os grupos estudados. É a tentativa de descrever a cultura. A tarefa do etnógrafo consiste em se aproximar, gradativamente, do significado ou da compreensão dos participantes. Essas concepções nos permitem perceber que o componente subjetivo é um aspecto relevante na pesquisa qualitativa. Porém, embora a pesquisa quantitativa seja considerada objetiva, nela também existe o componente subjetivo, pois, apesar de todos os controles metodológicos, ela e suas descobertas são inevitavelmente influenciadas pelos interesses e pelas formações social e cultural dos envolvidos (ANDRÉ, 1995).

¹¹ Na abordagem qualitativa de pesquisa, também estão presentes as ideias do interacionismo simbólico, da etnometodologia e da etnografia (ANDRÉ, 1995). O interacionismo simbólico assume o pressuposto de que a experiência humana é mediada pela interpretação, a qual não se dá de forma autônoma, mas à medida que o indivíduo interage com o outro, e o fenômeno de investigação do *interacionismo simbólico* é constituído pelo modo como se desenvolvem os significados. Outro ponto importante nessa linha de pensamento é a concepção do *self*, que significa a visão de si mesma que cada pessoa vai criando a partir da interação com os outros. A *etnometodologia* não se refere ao método que o pesquisador utiliza, mas ao campo de investigação. É o estudo de como os indivíduos compreendem e estruturam o seu dia-a-dia, isto é, o pesquisador procura descobrir “os métodos” que as pessoas usam no seu cotidiano para entender e construir a realidade que as cerca.

2.1 ETNOGRAFAR É NÃO DEIXAR ESCAPAR OS SIGNIFICADOS DA VIDA COTIDIANA

Construir a identidade afrobrasileira implica (re) escrever a história das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, “dando voz” aos que, historicamente, foram silenciados, não só trazendo novos enfoques, mas construindo uma visão mais ampla da memória dos negros. Isso significou captar a história afrobrasileira com base nas experiências de um grupo, articuladas ao seu fazer, a sua prática e ao seu contexto, para tentar compreendê-las.

Compreender os fenômenos, os eventos e as situações dos espaços das Irmandades do sertão paraibano, que apresentam características de ações em construção (identidade, práticas culturais e as formas de aprender-e-ensinar), constitui o fenômeno que se adéqua ao método etnográfico. Essa escolha metodológica centra-se no fato de que a pesquisa do tipo etnográfico permite que o pesquisador tire grandes conclusões a partir de fatos pequenos e apoie amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção das *identidades afrobrasileiras*, empenhando-as exatamente em especificações complexas (GEERTZ, 2006).

Etnografar é descrever sem deixar “escapar” nenhum momento, nem qualquer “dado”, porque, segundo Bogdan e Biklen (1994), tudo tem potencial para constituir uma pista que nos permita compreender melhor o fenômeno em estudo. Etnografar é estudar os significados da vida cotidiana. É uma atitude metodológica, que se opõe aos modos tradicionais de manipular os problemas de ordem social, como alguém que “vê de fora”. É um processo interativo em que o pesquisador busca uma forma nova de apreender a realidade, sabendo, de antemão, da impossibilidade de apreendê-la em sua totalidade. Nesse tipo de abordagem, o conhecimento é produzido e vivenciado pelos sujeitos da pesquisa e pela interpretação do pesquisador, que também passa a vivenciar e, não, apenas, experimentar.

Para Chizzotti (2006, p. 65), a etnografia consiste em “descrever pequenas comunidades humanas, recriando para o leitor as crenças, os artefatos, os conhecimentos populares e os comportamentos de algum grupo”. Assim, nossa

pretensão, como pesquisadora, não é a de “descrever” para “registrar” a cultura dos afrobrasileiros, na compreensão de sua identidade, mas fazer uma descrição que vise trazer à tona uma cultura que, historicamente, é desqualificada. E como essa descrição pode contribuir para a cultura afrobrasileira? Certamente, não pretendemos transferir uma cultura oral para o registro escrito, porque o trabalho de escrita de uma tese não traz contribuições diretas para os sujeitos da pesquisa, mas apresenta as diferenças culturais como possibilidades de se conviver em espaços iguais, espaços de direitos conquistados e assegurados pela história de luta e de resistência da população negra. Trata-se de desnovelar a história e a cultura afrobrasileira, a partir da memória e das experiências dos mais velhos integrantes das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, construindo uma nova visão a respeito dela, como algo que se conquista não passivamente, mas que resiste, sem se adaptar a padrões culturais, porquanto é uma cultura que também produz um modo de fazer cultura.

A escolha da pesquisa etnográfica é relevante porque esse tipo de pesquisa produz um conhecimento do contexto em que está inserido o fenômeno, permitindo que o pesquisador observe a conduta do eu e dos outros, compreenda os mecanismos dos processos socioculturais e explique porque os atores e os processos são como são. Esses pilares que sustentam a pesquisa são adequados por possibilitarem uma descrição detalhada da identidade afrobrasileira, construída pelas Irmandades do sertão paraibano. Nesse sentido, é pertinente a observação de Geertz (2006), quando enuncia que, se o pesquisador pretende compreender a ciência, “deve olhar, em primeiro lugar, não para as suas teorias ou suas descobertas, e certamente, não para o que seus apologistas dizem sobre ela; deve ver o que os praticantes da ciência fazem” (GEERTZ, 2006, p. 4).

Essas são, pois, as razões pelas quais faremos uso desse tipo de investigação, porquanto a prática etnográfica auxilia o pesquisador a montar um cenário, estabelecendo relações, e levantar um maior número de matéria-prima que possa ajudar na explicação do fenômeno em estudo, “descrevendo densamente” (GEERTZ, 2006) o contexto e os significados produzidos pelos sujeitos da pesquisa. São formas e possibilidades de dialogar com um método que se “vincula” a outros métodos,

permitindo uma maior abertura e flexibilidade na pesquisa, deixando o pesquisador sentir-se mais “livre” no universo da sua investigação.

A etnografia tem a cultura como base de interpretação, porque, sem isso, esse tipo de pesquisa não deve ser realizado e tem o escopo de desvendar a realidade através de uma perspectiva cultural, considerando que, quando as realidades sociais são estudadas sob a ótica de um sistema-padrão, as culturas de grupos na construção dos significados mostram-se distorcidas e apagadas. Esse ponto de vista coaduna com Cançado (1994), que parte da linguagem para asseverar que a etnografia trata da “descrição” de culturas, compreendidas, nesta tese, como portadoras de certo grau de integração cultural.

Enquanto método de pesquisa, a etnografia pode elucidar o comportamento dos sujeitos, apelando para a descrição das informações que lhes permitem agir de forma apropriada, devido às regras de senso comum que são concernentes às comunidades investigadas. O etnógrafo se preocupa com uma descrição profunda, deparando-se com uma variedade de interpretações e representações de vida, deixando clara a influência epistemológica da fenomenologia.

A relação entre identidade e cultura requer uma plasticidade teórico-metodológica compatível com o fenômeno e que torne o pesquisador mais próximo dos sujeitos pesquisados. Nessa relação, os saberes populares são valorizados na compreensão do social e do cultural, e o pesquisador procura interpretar aquilo que o sujeito já havia interpretado e vivenciado dentro do seu universo cultural e simbólico.

Através deste estudo, situamo-nos no campo da pesquisa, com o propósito de experimentar e vivenciar o fenômeno investigado, isentando-nos da visão romântica de nos tornarmos nativa, mas de ampliar o olhar sobre a identidade afrobrasileira, enxergar o que a “poeira” das dicotomias sociais e dos preconceitos etnicorraciais não nos permite perceber isoladamente. Além do mais, possibilitou-nos descobrir a maneira de viver as experiências das pessoas, suas visões de mundo, os sentimentos, os ritos, os significados, as atitudes e os comportamentos.

Trata-se de um estudo assentado em um tipo de pesquisa segundo a qual a compreensão dos fenômenos socioculturais, através da interpretação do sentido, da

experiência e da vivência humana, é o centro de seu desenvolvimento. Partindo dessa compreensão, o pesquisador deve se despir dos “preconceitos¹²” para interpretar os fatos, distanciando-se dos conceitos estabelecidos, para vivenciar a construção da identidade conjuntamente com os sujeitos. Ora, se os fatos e as teorias falassem por si sós, a pesquisa não seria necessária, posto que tudo estaria pronto, a identidade, acabada, e a história seria uma coisa morta.

A etnografia se propõe a tomar a cultura como análise, porquanto nos “auxilia a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos” (GEERTZ, 2006, p. 17) de forma que podemos, em um sentido um tanto mais amplo, conversar com eles. Nesse sentido, a teoria auxilia o pesquisador a compreender coerentemente os dados, no processo de idas e vindas da teoria para o campo de pesquisa, e do campo de pesquisa, para a teoria. Assim, o pesquisador etnográfico compreende a prática da vida cotidiana e descreve o comum, o mágico, os rituais, os tabus etc.

Há que se ressaltar que, no interior da prática cultural, há todo um conjunto de códigos e de convenções simbólicas pelos quais as mediações são feitas, fundamentando relações de sentidos explícitos e implícitos, segundo os significados dados em cada momento. É em função disso que a cultura pressupõe que um campo semântico seja partilhado para que possa ser lido e os sentidos interpretados, mesmo numa leitura de segunda mão, por sobre os ombros, isto é, a leitura de uma leitura. Assim, a vocação essencial da antropologia interpretativa “não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram [...] e incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou” (GEERTZ, 2006, p. 21).

Para o autor, não interessa perguntar qual o status ontológico de um fenômeno, mas o que foi transmitido com a ocorrência de cada teia dentro do sistema simbólico. Onde e para quem cada teia diz o que, em que momento, com qual intenção? Nesse caso, a cultura - a totalidade acumulada de padrões culturais - em vez de ser acrescentada a um animal acabado, é um ingrediente essencial na

¹² Preconceito é a formação de um conceito errôneo, anterior a um julgamento mais apurado da situação, mas não é necessariamente expresso, por causas éticas, de educação ou de busca por um convívio civilizado, uma vida em sociedade.

produção desse mesmo animal. A cultura estabelece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que cada um efetivamente se torna.

Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significação criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas [...] Assim como a cultura nos modelou como espécie única - e sem dúvida ainda nos está modelando - assim também ela nos modela como indivíduos separados. É isso o que temos realmente em comum - nem um ser subcultural imutável, nem um consenso de cruzamento cultural estabelecido (GEERTZ, 2006, p.64).

Por isso, a cultura é vista como um sistema simbólico, oriundo da concepção simbólica da linguagem, por considerar que a presença do sujeito no mundo não é imediata, mas mediatizada pela linguagem. Nesse sistema, a linguagem desempenha funções de significação que estão na origem das elaborações dos sentidos do sujeito no mundo ao expressar as diferentes maneiras de sua relação com uma mesma realidade e ao expressar, da mesma maneira, a sua relação com realidades diferentes.

O sujeito não se limita a designar e a significar a sua relação com um mundo preexistente; constrói também sentidos novos já que as palavras não são etiquetas coladas em uma realidade singular, mas construções culturais destinadas a mediatizar a relação do sujeito com o mundo. Por isso, é possível que uma abordagem cultural e etnográfica se preste a esse tipo de pesquisa, por seu caráter qualitativo, pela temática abordada e pela possibilidade de acompanhar a cultura dos espaços das Irmandades, observando *in loco* sua realidade concreta.

Nessa direção, a observação participante e a história oral, como técnicas de análise acerca das identidades afrobrasileiras, nas Irmandades do Rosário do sertão paraibano, poderão elucidar aspectos da intricada teia que envolve os afrobrasileiros na luta pela afirmação das suas identidades e dos seus direitos.

2.2 UM DIÁLOGO ETNOGRÁFICO COM A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E A HISTÓRIA ORAL

Em etnografia, é possível empregar uma variedade de técnicas de pesquisa. Para esta, adotamos a observação participante e a história oral, com o objetivo de descrever e interpretar o modo de vida de uma cultura. De modo geral, as observações feitas são contextualizadas, e as hipóteses e as questões do estudo emergiram à medida que o estudo foi se desenvolvendo; a observação foi prolongada e repetitiva; a visão dos sujeitos sobre a realidade foi obtida a partir de inferências da observação, e a pesquisa de campo tornou explícito o conhecimento implícito, reconhecendo que o estudo e a observação devem perturbar o menos possível.

A observação etnográfica (doravante observação participante) significou a tentativa de nos aproximarmos do modo como os afrobrasileiros vivem a experiência da produção cultural, mesmo já conhecendo os locais das reuniões das Irmandades, os grupos folclóricos e a festa realizada por esse grupo. Passamos a manter um contato mais direto e aberto, visto que se tratava de uma modalidade de pesquisa em que a compreensão dos fenômenos sociais, através da interpretação do seu sentido, na experiência humana, é o eixo central de seu desenvolvimento.

Considerada como um recurso metodológico privilegiado na pesquisa qualitativa, a observação possibilitou-nos uma imersão no cotidiano dos membros da comunidade pesquisada, para que pudéssemos nos relacionar com eles e construir o cenário da pesquisa. Esse processo contribuiu, ainda, para evitar que rejeitassem nossa presença e para procedermos a uma comparação entre suas práticas e seus discursos sobre certos processos e situações e conhecer sua organização interna.

Como um método, a observação participante impele a relação direta com o fenômeno de estudo e estimula essa relação através de sua ambivalência. Guber (2001, p. 56) a define como “uma forma apropriada de utilizar esse repertório empírico já presente na realidade da pesquisa e estimular um contato mais aprofundado com o campo”, planejando sistematicamente a pesquisa. Mello (2005) afirma que a observação participante

[...] permite ao educador-pesquisador penetrar no cotidiano da vida da comunidade. Todavia, se a descrição densa revela mais o dia-a-dia, o ordinário, o costumeiro, a Observação Participante traz o extraordinário, o eventual, o esporádico: festas, rituais, reuniões associativas, mutirões, mobilizações coletivas, etc. Esse trânsito entre o cotidiano e o eventual possibilita que se possam compreender os vários significados da realidade e a presença da ordem simbólica partilhada coletivamente (MELLO, 2005, p. 64).

A escolha da observação participante foi motivada por alguns fatores particulares do desenvolvimento desta tese, que pedem uma relação mais imediata com o fenômeno para a contextualização das observações no campo de pesquisa. O principal deles foram as motivações das experiências pessoais da pesquisadora, enquanto participante não-oficial da Irmandade do Rosário. Por essa razão, trazemos, nesta tese, uma série de vivências e experiências já realizadas, que serão úteis para se compreender a construção da identidade dos afrobrasileiros, como elementos empíricos. Do nosso ponto de vista, a observação participante será um ponto de apoio à análise para que possamos apontar, nos espaços das Irmandades do Rosário, os valores cristalizados na cultura dos afrobrasileiros e como as tradições africanas têm sido percebidas pelos sujeitos da pesquisa.

Para Bogdan e Biklen (1994), é importante que, nos estudos de observação participante, os investigadores conheçam os sujeitos de forma pormenorizada. Para isso, a entrevista - que pode ser semi-estruturada¹³, estruturada ou aberta - deve ter a conotação de uma conversa entre amigos. Ela é um instrumento de grande importância na relação do pesquisador com o mundo dos sujeitos e, durante sua aplicação, ele deve manter uma postura de quem está de fora. Assim, as entrevistas podem ajudar o pesquisador a perceber outros temas ainda não questionados na investigação. E para compreender o sentido complexo da situação, precisa penetrar nela e apreendê-la nas interações entre os diferentes sujeitos, para que não tenha prejuízos.

Nosso propósito, ao empregar o método da história oral, é o de descrever e interpretar o fenômeno de forma menos “defeituosa”. Concordamos com Thompson (1992, p. 137), para quem o uso da história oral, na interpretação da cultura, pode ser

¹³ Especificamos o tipo de entrevista usado nesta tese no item Instrumento de coleta de dados.

uma forma mais completa de captar essa realidade, pois “a evidência oral, transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não só é mais rica, mas viva, comovente e real”. Enquanto os pesquisadores estudarem os sujeitos da história a distância e a caracterização e a interpretação que fazem de sua cultura, dos valores e dações, as pesquisas sempre estarão sujeitas a ser “descrições defeituosas”, proeminência da imaginação do próprio pesquisador: “uma forma erudita de ficção”.

A história oral é uma estratégia que o pesquisador pode utilizar para montar o cenário etnográfico, a “descrição densa”, abrindo espaço para uma maior interação entre ele e os sujeitos da pesquisa. Sua matéria-prima principal de análise são as experiências e as “vozes” desses sujeitos, e a sua interpretação tem como base a cultura, o que permite o uso de vários métodos no procedimento metodológico. Portanto, para trabalhar com os sujeitos que produzem expressões da cultura afrobrasileira, foi necessário investir na história oral, enquanto método, pois as fontes documentais sobre a temática não foram suficientes para responder às nossas inquietações ou trazer outra visão sobre o fenômeno.

A articulação do método etnográfico com a história oral é relevante porque a etnografia trabalha com a cultura, que se expressa através da oralidade no seu ambiente natural, permitindo que os sujeitos vivenciem a História e a história de vida, nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, e a expressassem por meio da fala, que é a exteriorização natural da memória.

Como esta investigação está relacionada à história, com base nas experiências de grupos, entendemos que, hoje, essa história está articulada à prática desses grupos, aliada às questões colocadas no nosso cotidiano, na busca de tentar compreendê-las. Esse “fazer e praticar” levaria à construção do conhecimento histórico. A história, aos olhos de Certeau (2002), principia com a interpretação:

Fazer história é uma prática. Sob esse ângulo, podemos passar para uma perspectiva mais pragmática, considerando os caminhos que se abrem sem se prender mais à situação epistemológica, a história não começaria senão com a nobre palavra da interpretação (CERTEAU, 2002, p.78).

Várias são as formas de interpretar a história, e isso pode ser feito por meio de uma infinidade de materiais que dizem respeito à experiência do homem, enquanto ser histórico (CERTEAU, 2002). O pesquisador trabalha com um dado material para transformá-lo em história, que é uma produção humana e só existe porque existe alguém que a produz, assim como a pintura só existe porque existe o artista. Essa existência está ligada ao registro¹⁴ da história.

Em seu trabalho de campo, o pesquisador-etnógrafo registra a fala, as expressões da cultura, incorporando também habilidades pertinentes à pesquisa histórica e ao historiador. Nossa ida ao campo para construir os dados empíricos deste estudo implicou ir para ver, ouvir, observar e comunicarmos com os membros das Irmandades.

Consideramos que o pesquisador que trabalha com a pesquisa etnográfica e o historiador que investe em sua pesquisa não se podem prender a uma única fonte de investigação, determinando e singularizando o seu caminho metodológico. Hoje, o pesquisador/historiador e outros pesquisadores sociais podem usar vários materiais como fonte para a interpretação do seu problema de estudo.

Segundo Thompson (1992), a história oral não é, necessariamente, um instrumento de mudança, visto que isso depende do espírito com que seja utilizada. Não obstante, pode, certamente, ser um meio de transformar o conteúdo e a finalidade da história, ser empregada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação.

Um dos aspectos mais polêmicos das fontes orais diz respeito a sua credibilidade. Para alguns historiadores tradicionais, os depoimentos orais são tidos como fontes subjetivas por se nutrirem da memória individual que, às vezes, pode ser falível e fantasiosa. No entanto, a subjetividade é um dado real, em todas as fontes históricas, sejam elas orais, escritas ou visuais. O que interessa, em história oral, é saber por que o entrevistado foi seletivo ou omissivo, pois essa seletividade tem o seu significado. Além disso, este século é marcado pelo avanço sem precedentes nas tecnologias da comunicação, o que abalou a hegemonia do documento escrito.

¹⁴ O termo registro se refere a uma variedade muito grande de manifestações do ser humano, que evidencia a ampliação do foco de atenção do historiador interessado em (re) escrever a trajetória dos homens, vivendo as várias dimensões do social.

Os historiadores orais podem escolher exatamente a quem entrevistar e a respeito de que perguntar. A entrevista propiciará, também, um meio de descobrir documentos escritos e fotografias que, de outro modo, não teriam sido localizados. A fronteira do mundo acadêmico já não são mais os volumes tão manuseados do velho catálogo bibliográfico. Os historiadores orais podem pensar agora como se eles próprios fossem editores: imaginar qual a evidência de que precisam, ir procurá-la e obtê-la (THOMPSON, 1992, p. 25).

Em um documento oral, não se deve pretender achar uma “verdade única”, uma vez que atuam nesse tipo de documento “diversas verdades”. Tudo o quanto se narra oralmente é história - seja história de alguém, história de um grupo, história real ou mítica. Essa também é a opinião de Portelli (1997, p. 30), que refere: “As narrativas históricas, poéticas e míticas sempre se tornam inextricavelmente misturadas”, razão por que não devemos nos prender ao que é narrado, mas sim, à forma de se construir a narrativa. Isso significa dizer que os significados são mais importantes que os fatos narrados, pois é da simbologia presente na narrativa que se consegue perceber não apenas o que efetivamente ocorreu, mas também aquilo que se desejou que ocorresse.

Assim, os historiadores, em trabalho de campo, ainda que mantenham, sob muitos aspectos, próximos dos documentos escritos, as vantagens da história oral, veem-se também longe de sua mesa de trabalho, compartilhando de experiências em nível humano. Esse tipo de postura também é assumido pelo etnógrafo. Além disso, especialmente, se o projeto focar as raízes históricas de alguma preocupação contemporânea, demonstrará muito bem a importância do estudo histórico para o espaço pesquisado.

As experiências de vida das pessoas podem ser utilizadas como matéria-prima, conferindo à história uma nova dimensão (THOMPSON, 1992). Neste estudo, a oralidade será abordada como registro da história, um aspecto central da vida dos sujeitos, que se articula diretamente com o processo de comunicação e das produções dos sujeitos. Nessa mesma direção de Certeau (2002), a pesquisa com base na oralidade é enfocada por Lozano (2000, p. 16):

Diria que é antes um espaço de contato e influência interdisciplinares; sociais, em escalas e níveis locais e regionais; com ênfase nos fenômenos e eventos que permitem, através da oralidade, oferecer

interpretações qualitativas. Para isso, conta com métodos e técnicas precisas, em que a constituição de fontes e arquivos orais desempenha um papel importante. Dessa forma, a história oral, ao se interessar pela oralidade, procura destacar e centrar sua análise na visão e versão que dimanam do interior e do mais profundo das experiências dos atores sociais.

As fontes orais serão complementadas com a observação participante e a análise de documentos escritos, visuais e sonoros - oficiais e não-oficiais - considerados relevantes para a compreensão da identidade afrobrasileira nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano. Essas fontes foram recolhidas através de conversas que tivemos com os depoentes das Irmandades, as quais nos possibilitaram ter acesso a outras fontes.

Em sua prática de pesquisa, os pesquisadores etnográficos se envolvem em uma dinâmica de investigação que não se satisfaz com “um único método e uma única técnica, mas as complementam e as tornam mais complexas” (LOZANO, 2000, p. 23). Nesse processo de investigação, em que lançamos mão da integração de várias fontes, entendemos, como Jick (1979), que “cada fonte, por si só, não possui elementos mínimos para responder às questões que uma investigação específica suscita”. Essa ideia é compartilhada por Denzin (2006), para quem o uso de vários instrumentos de coleta permite iluminar a realidade sob vários ângulos, proporcionando “maior clareza teórica” e aprofundamento de uma discussão interdisciplinar interativa e intersubjetiva.

São as “vozes”, emergidas da história oral e de outras fontes que ela revela, que possibilitam colher e ordenar o maior número de dados possíveis para compreender a cultura afrobrasileira, numa análise qualitativa, tornando a montagem do cenário etnográfico mais completa, enquanto o pesquisador incorpora a postura do analista “completo”, seguindo uma “descrição densa”.

De posse dessas fontes orais e das fontes documentais, que revelam um modo interessante de se pensarem os novos caminhos da história, os novos caminhos da produção histórica e da cultura afrobrasileira e de novas tendências discutidas por especialistas que trazem uma teoria da apresentação do trabalho histórico, que não exclui as teorias de longo alcance, o pesquisador passa a pensar a História de forma

operacional e permite transformar o que encontramos no cenário - as matérias-primas - em interpretações explicáveis do fenômeno em estudo a partir da cultura (BURKE, 1992). Assim, neste estudo, todas as matérias-primas partem da produção cultural dos afrobrasileiros.

Na visão de Burke, o recurso à narrativa é, muitas vezes, essencial para a apreensão do fluir temporal. Entretanto, essa narrativa tem de ser outra, e não, a tradicional, uma forma de narrativa que consiga escapar da superficialidade do acontecimentalismo e da rigidez temporal de um discurso analítico. Para tanto, é necessário densificá-la, recorrendo, segundo Burke, a quatro soluções encontradas nas obras de outros historiadores: a micro-narrativa, a narração da história de populares no tempo e no espaço, observando-se a presença das estruturas; a utilização de várias vozes, a fim de captar os conflitos e as permanências; a redação de trás para a frente, mostrando o peso do passado; e, finalmente, o encontro do relacionamento dialético entre acontecimento e estrutura.

Essa “densificação da narrativa” que Burke (1992) apresenta se assemelha à “descrição densa” trabalhada por Geertz (2006), já que ambos os autores propõem a interpretação dos pormenores (da cultura) que compõem o cenário onde estão inseridos os sujeitos da pesquisa.

Em relação ao nosso trabalho, é esse espaço onde se encontra e é produzida a identidade afrobrasileira que necessita ser descrito. Assim, as instruções etnográficas contribuem para que possamos montar o cenário da cultura afrobrasileira. Para isso, é preciso que nos interacionemos com esse espaço para participar dele, sentir, experimentar e vivenciar a sua cultura. Nesse sentido, o pesquisador não pode olhar através de “lentes telescópicas”, mas ser participante.

2.2.1 O pesquisador-historiador e a interligação com a pesquisa etnográfica

O pesquisador etnográfico considera, em sua análise, todos os aspectos do ambiente em que se realiza a pesquisa. Portanto, deve captar esses aspectos através

de inúmeros meios, recorrendo a impressões de sons, de imagens, de expressões corporais, do ambiente físico e até mesmo do que não se realiza explicitamente. Em função disso, precisa dotar-se de “um mínimo de habilidades em técnicas e estratégias de observação e gravação, habilidade para a transcrição” (CANÇADO, 1994, p. 57).

O perfil do pesquisador etnográfico que Cançado (1994) expõe se aproxima da imagem de “historiadores completos” a que Lozano (2000, p. 23) se refere:

Eles colhem, ordenam, sistematizam e criticam o processo de produção da fonte. Analisam, interpretam e situam historicamente os depoimentos e as evidências orais. Complementam suas fontes orais com as outras fontes documentais tradicionais do trabalho historiográfico. Não se limitam a um único método e a uma única técnica, mas as complementam e as tornam mais complexas. Explicitam sua perspectiva teórico-metodológica da análise histórica e, sobretudo, estão abertos e dispostos ao contato com outras disciplinas.

Essa familiaridade não é incomum, pois os estudos etnográficos são dotados de uma abertura metodológica que caracteriza também as técnicas da história oral, visto que os etnógrafos e os historiadores buscam compreender fenômenos sociais e culturais, com o uso de várias fontes de pesquisa.

Para Bogdan e Biklen (1994, p. 86), a interação do pesquisador com o seu lócus pode se tornar um problema, pois o seu envolvimento direto com os sujeitos e com o ambiente da pesquisa pode influenciar nos resultados. A admiração, o espanto, as interrogações sobre um novo espaço de pesquisa contribui para melhor entender o que queremos pesquisar. Em outras palavras, nem sempre, o local de pesquisa deve ser aquele que já conhecemos. Por outro lado, os espaços estranhos ao investigador podem levá-lo a enfrentar grandes dificuldades; o percurso do investigador até as fontes nos ambientes desconhecidos passa por processos burocráticos que podem demorar e desestimulá-lo.

As relações entre o fenômeno de investigação e o investigador, no que diz respeito aos estudos etnográficos, não se dão de forma completamente neutra, pois o próprio ato de escolher um fenômeno de estudo já está imbuído da subjetividade humana. Entretanto, o pesquisador precisa assumir uma postura de estranhamento que,

ao ser observada pelo pesquisador na relação sujeito/objeto, não se reduz à neutralidade e à objetividade da ciência que fundamentam a estratégia quantitativa, mas permite lidar com o objeto, sem necessariamente negligenciar o vínculo entre discurso, subjetividade e história (AQUINO, 1998, p. 168).

Os estudos etnográficos contribuem para que o pesquisador se aproxime mais do fenômeno, e as pesquisas podem se fundamentar na educação e na história, cujas finalidades estejam voltadas para uma construção democrática, embasada na convivência entre identidades culturais e sociais múltiplas.

Esses estudos oferecem uma flexibilidade metodológica que abre oportunidades para que o pesquisador possa trabalhar com todas as suas habilidades, construindo uma plasticidade de como pesquisar nas ciências sociais e humanas e, principalmente, na educação.

É importante considerar que, na pesquisa etnográfica, as relações não são unilaterais, porquanto pesquisador e sujeitos vão construindo conjuntamente o conhecimento. Por essa razão, é vantajoso que a pesquisa etnográfica seja aplicada ao estudo da identidade de um grupo, em que sujeitos e pesquisadores caminham na perspectiva do conhecimento coletivo do fenômeno analisado.

De acordo com Aquino, o pesquisador etnográfico deve seguir as seguintes pistas:

a) identificar o problema de pesquisa no campo, envolvendo-se com a situação para rever e aprimorar o problema inicial de pesquisa; b) realizar a maior parte do trabalho pessoalmente, o que significa ter uma experiência direta com a situação em estudo, e coletar dados durante o período escolar; c) ter uma experiência anterior com outras situações investigadas; d) combinar vários métodos de coleta; e) produzir um relatório com um maior número de informações possíveis (AQUINO, 1998, p. 159).

Em uma pesquisa de metodologia etnográfica, o pesquisador é o instrumento principal na coleta e na análise de dados, o que lhe permite responder ativamente às circunstâncias que o cercam, modificar técnicas de coleta, rever as questões que orientam a pesquisa, quando for necessário, localizar novos sujeitos e rever toda a metodologia ainda durante o desenrolar do estudo. Portanto, os estudos etnográficos lhe permitem interagir com o fenômeno em estudo abertamente, e os passos metodológicos são construídos de forma indutiva, à medida que ele vai se deparando

com outras possibilidades de caminhar e “compreender” o fenômeno da pesquisa, para que introduza novos conceitos a fim de interpretar a realidade.

2.2.2 O cenário etnográfico

O princípio básico da antropologia sintetizado por Geertz (2006) busca, com base no estudo de um contexto microsocial, fazer projeções e compreender a realidade social mais ampla. Tem sido comum, no pensamento social brasileiro, a realização dessa passagem. Gilberto Freyre descreveu o Brasil através das plantações de cana-de-açúcar do Nordeste. Para citar um exemplo mais recente, Roberto Da Matta fez profundos estudos sobre o Brasil, com base na realidade urbana do Rio de Janeiro. Porém, os próprios autores não reconheceram tratar-se de uma generalização que desconsiderava a diversidade do país. Pelo fato de o Brasil ser composto por vários complexos regionais, cuja cultura e modo de vida pouco se assemelham entre si, segue-se que as reflexões construídas através do estudo dessas realidades locais podem ou não ser aplicadas a uma unidade chamada Brasil, se é que tal unidade já foi atingida.

A primeira limitação e, talvez, a originalidade do estudo que realizamos partiu de um ponto geográfico ainda pouco explorado – o sertão¹⁵ paraibano. Uma das principais características da etnografia é possibilitar reflexões sobre questões mais amplas por meio da observação de realidades específicas, e o trabalho de campo é o ponto de partida para o enriquecimento da teoria e da revisão de conceitos. Através da etnografia, verificamos a aplicabilidade de nossos conceitos à realidade nativa, contrastando-os com a forma de pensar do grupo estudado. Também por meio dos relatos etnográficos surgem as contribuições da realidade afrobrasileira nos espaços das Irmandades para nossas generalizações teóricas. Esse movimento de feedback

¹⁵ A palavra sertão é um termo oriundo de *desertão, de deserto*: Não o deserto físico, mas o espaço onde há um vazio de súditos da Coroa portuguesa. Palavra talvez originada no Século XV, que significa também espaço longe da costa. Esse conceito é descrito na carta de doação de Duarte Coelho.

entre a realidade e a teoria, articulado através da pesquisa etnográfica, está entre as mais profícuas de suas contribuições.

A descrição do cenário da pesquisa abrange o contexto micro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da cidade de Pombal-PB, e de Santa Luzia-PB e dos seus grupos, que constroem a história dos afrobrasileiros do sertão paraibano.

A cidade de Santa Luzia-PB está localizada no sertão paraibano, na região do Sabugi (vocábulo indígena denominado de Eça-ponji, que significa olho d'água rumoroso), com cerca de 14.000 habitantes. Sua economia é gerada pela extração de minério e pelo artesanato fabricado nos remanescentes de quilombos.

Os desbravadores dessa região foram o sargento-mor, Matias Vidal de Negreiros, o alferes, Marcos Rodrigues Cabral, e Manuel Monteiro, no ano de 1702, quando ocupavam, “pacificamente”¹⁶, uma vasta gleba de terra, em cuja extremidade sul se localiza, atualmente, o Município de Santa Luzia-PB que, na época, denominava-se Data de Moicó ou Monóico. O primeiro desbravador a situar-se no município foi Isidoro Ortins, por volta da primeira década do Século XVII. Em seguida, Geraldo Ferreira Neves Sobrinho construiu a capela de Santa Luzia, cujo primeiro capelão foi o Padre Teixeira. Em 1871, a Lei Provincial nº 410 criou a Vila de Santa Luzia, desmembrando-a do Município de Patos-PB. Nesse mesmo dia, através da Lei 414, foi aprovado o compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

A cidade de Pombal-PB está localizada no alto sertão, onde há cerca de 33.000 habitantes. O algodão e a pecuária eram a sua principal fonte de renda, no período em que foi fundada, o que exigia mão-de-obra escrava. Foi desbravada por Teodósio de Oliveira Ledo, por volta de 1695. Após a denominação Arraial de Píancó, posteriormente, Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso de Píancó, através da Carta Régia de 26 de julho de 1766, eleva-se à categoria de Vila de Pombal, em homenagem a Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, que era Ministro de D. José I, Rei de Portugal. Mas a vila só foi instalada, oficialmente, em 04 de maio de 1772. Pombal foi, então, a primeira vila que se fundou no sertão da Paraíba. Antes somente se conheciam as Vilas de Pilar (1758), de Alhandra (1765) e

¹⁶ Expressão divulgada no Jornal “O Rosário”, Ano I, outubro de 2006, Santa Luzia-PB.

de Conde (1768), todas próximas ao litoral. Em 21 de julho de 1862, de vila, Pombal eleva-se à categoria de cidade com a mesma denominação.

As imagens, as falas, os sons, as festas, as reuniões das Irmandades e dos grupos dessas duas cidades sertanejas compuseram o cenário etnográfico da pesquisa, em que a história, a memória e a cultura dos afrobrasileiros contribuíram para a compreensão da identidade afrobrasileira nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano. São elementos construídos e apropriados por esses sujeitos que vivenciam experiências coletivas da produção cultural. Esses espaços também abrangem outros grupos relacionados¹⁷ a essas Irmandades, constituindo um número de 150 (cento e cinquenta) pessoas em cada cidade.

Na composição dos dados da pesquisa, as fontes orais constituíram documentos importantes, por meio das quais entrevistamos alguns dos integrantes ligados à Irmandade do Rosário de Pombal-PB e de Santa Luzia-PB, com o objetivo de obter experiências, sentimentos, práticas e percepções dos entrevistados sobre a cultura e a história afrobrasileiras no sertão paraibano.

O critério de seleção dos entrevistados incluiu sua disponibilidade, o grau de relação com a Irmandade, os trabalhos desenvolvidos e o tempo de vivência, o que resultou em oito pessoas selecionadas nas duas cidades, cujos nomes fictícios aparecem na análise dos dados.

2.2.3 A interação da pesquisadora com os sujeitos da pesquisa

Os contatos mantidos com a Irmandade do Rosário de Pombal-PB já foram justificados no Capítulo I desta tese. Em relação à Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB, os contatos iniciaram de forma cautelosa, pois se tratava de uma pessoa estranha, que chegava à cidade para “coletar alguns dados”. Comunicamo-nos também com a professora Tereza, secretária de Educação da cidade, que atua com o Movimento Negro e é considerada uma das lideranças das comunidades

¹⁷ Congos, Pontões, Reisados e Consciência Negra

quilombolas da região. Aos poucos, fomos lhes informando sobre nossos interesses em relação à pesquisa e as contribuições que poderia trazer para a história da Irmandade. Durante esses encontros, obtivemos informações sobre a organização da Irmandade do Rosário e os possíveis entrevistados para a pesquisa.

A secretária de Educação e seus assessores, apesar de não participarem como sujeitos da pesquisa, foram incentivadores e sempre nos acompanhavam nas andanças pela cidade, quando visitávamos os informantes. Nessa ocasião, também entramos em contato com outras comunidades negras, remanescentes de quilombos, e com outros estudiosos que estavam na cidade para desenvolver pesquisas sobre os quilombolas¹⁸.

Na interação com os sujeitos que iriam ser entrevistados e com a responsável pela Irmandade do Rosário, solicitamos a assinatura do Termo de Esclarecimento e Livre Consentimento do Comitê de Ética da UFPB. Essas pessoas não mediram esforços para ajudar na história do nosso povo. Assim, informamos-lhes quais eram os objetivos do estudo e a autorização para a captura de imagens, sons e entrevistas para compor o quadro de dados do estudo.

Em relação aos membros mais idosos do grupo, fizemos contatos com alguns dos seus familiares e pessoas próximas para esclarecer a nossa pretensão. No momento da entrevista, tivemos o cuidado de observar as condições físicas dos entrevistados, pois poderiam apresentar “falhas na memória”, motivadas pela pressão causada pela sucessão de perguntas. A nosso ver, o respeito pelo indivíduo é uma das premissas do trabalho em História Oral. Cada conversa-entrevista é importante, por ser diferente de todas as outras, não por confirmar alguma regra, lei ou método, mas por garantir a importância dos indivíduos como sujeitos históricos e nos ajudar a reconhecer a igualdade, a diferença e a liberdade (MONTENEGRO, 2001).

Em vinte e oito de setembro de dois mil e sete, retornamos à cidade para a abertura da Festa do Rosário, tendo em mãos uma câmera digital para capturar

¹⁸ Nas “paradas” para almoço e jantar, sempre nos reuníamos e trocávamos informações sobre nossos objetos de estudo. A professora Mary Lorena Kenny, Ph.D. da Eastern Connecticut State University, dos EUA, que estava na cidade, tornou-se companheira das nossas discussões. Apesar de seu foco de pesquisa serem os quilombolas, algo nos unia: a identidade afrobrasileira.

algumas imagens e informações sobre esse evento, já que é considerado de grande importância para a Irmandade do Rosário. Nessa data, vivenciamos momentos diferentes, em que nos sentimos como o “outro”, pois conhecíamos apenas os membros da Irmandade e algumas pessoas da cidade. Mas o fato de andar com a câmera e o gravador provocou comentários, porque alguns moradores não sabiam do que se tratava e interrompiam nossa caminhada querendo saber o que havia naquela bolsa. Tendo satisfeito essa curiosidade, fomos conseguindo maior apoio para o desenvolvimento da pesquisa.

Assim, a relação com os moradores da cidade também foi sendo construída, com a presença de várias crianças¹⁹, que nos acompanhavam, alegremente, interpretando o processo como uma brincadeira. Aproveitamos essa oportunidade para formar um círculo com elas e falar da importância de se construir e reconstruir a história da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Esse fato nos fez lembrar das rodas de história de que participávamos quando criança na cidade de Pombal-PB. A troca de experiências com essas crianças também foi de grande valia para refletirmos que a identidade e a cultura afrobrasileiras não devem ser impostas, mas construídas nas relações sociais, pois muitas crianças negras não as conhecem ou se negam a conhecê-las por causa dos estigmas e dos preconceitos em relação à raça negra.

Na primeira noite de captura de imagens e de informações, a cidade nos acolheu de forma cordial, o que fez surgir um sentimento de familiaridade com o espaço a ser pesquisado. Assim, nossa aproximação com o campo de pesquisa foi fundamental para a coleta de dados.

2.3 INSTRUMENTOS DE COLETA E SISTEMATIZAÇÃO DOS DADOS

Os dados da pesquisa foram coletados de fontes orais e escritas, originadas das entrevistas e da observação participante. Para isso, utilizamos um roteiro de entrevista (anexo) e as anotações do caderno de campo. Como argumenta Penn

¹⁹ A maioria afrobrasileira

(2002), não existe um modo perfeito e ideal para coletar, transcrever e codificar um conjunto de dados, nem todos os dados podem ser coletados e descritos.

Elaboramos o roteiro de entrevista, semiestruturado, partindo de dois tipos de enfoques da história oral: a história temática e a história de vida, com a finalidade de compreender não só a cultura afrobrasileira, mas também os sujeitos que a produzem essa cultura. Nesse sentido, a experiência de vida e a visão de mundo dos sujeitos foram relevantes. O roteiro foi elaborado com questões sobre a história e a vida dos membros da Irmandade do Rosário, para que conhecêssemos sua história através de sua própria versão, garantindo a liberdade e a espontaneidade dos informantes. No momento da realização das entrevistas, não direcionamos, rigorosamente, as sequências das questões, muitas das quais foram respondidas sem que fossem perguntadas, pois, não raras vezes, a resposta do entrevistado já contemplava a questão seguinte.

O caderno de campo foi um instrumento de apoio para o registro de alguns detalhes, como as falas dos depoentes, as impressões dos lugares e as indicações de outros materiais e de outras pessoas, que brotavam das conversas com eles. Isso nos auxiliou no registro de informações e de reflexões sobre o estudo de campo.

A opção pela entrevista semiestruturada e pelas anotações de campo se justifica devido ao propósito de compreender a cultura com base na visão do próprio grupo, para que os informantes se sentissem à vontade para expor sua fala e, conseqüentemente, sua visão de mundo, enquanto membros do grupo.

O registro das falas dos entrevistados exigiu o uso de um pequeno gravador digital portátil, sendo pouco perceptível pelos entrevistados, o que os ajudou a não se sentirem constrangidos. A captura das imagens foi feita por uma câmera digital portátil, ora conduzida por nós, ora instalada sobre um tripé. Esse processo não foi realizado com técnicas profissionais. Assim, recolhemos imagens que a memória não seria capaz de armazenar e que serviriam para uma consulta mais detalhada. Essas imagens, que se moviam como bolhas de sabão, provocavam sentidos e se dispersavam no ar. Elas serviram para auxiliar na coleta de dados desta pesquisa e servirão para a consulta de futuros pesquisadores. Para Loizos (2002), esse tipo de registro deve ser usado sempre que algum conjunto de ações humanas é complexo e

difícil de ser descrito, compreensivamente, por um único observador, enquanto ele se desenrola.

Esse procedimento colaborou para que prosseguissem as reuniões e as festas de forma espontânea. Utilizamos, ainda, um computador portátil para reproduzir as imagens e os sons das gravações em DVD, o qual estava sempre ao nosso alcance.

O contato com os entrevistados, no momento da entrevistas e em outros, possibilitou a aquisição de outros materiais de auxílio à pesquisa. Então, analisamos, em conjunto, tanto as fontes orais quanto as escritas. Por meio da fala dos depoentes, identificamos conceitos norteadores comuns aos entrevistados, o que serviu para definir palavras como identidade, memória, história e cultura, que fundamentam a pesquisa.

Geertz (2006, p. 8) assevera que “os dados são nossa própria construção das construções de outros, uma vez que constituem explicações; explicação das explicações”. Depois de procedermos às entrevistas e de capturarmos as imagens dos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, nas cidades de Santa Luzia e de Pombal, passamos a sistematizar os dados coletados, compreendidos como matéria-prima da pesquisa etnográfica, produção do conhecimento construído no espaço da pesquisa.

As entrevistas foram catalogadas numa ficha técnica, contendo as informações sobre cada uma delas. De cada material coletado, foram feitas quatro cópias: uma, para consulta, outra, para arquivo, a terceira, que foi entregue aos entrevistados, e uma última, com a permissão dos entrevistados e a finalização do trabalho de tese, doada ao museu de cada cidade, lócus da pesquisa, para futuras consultas de pesquisadores.

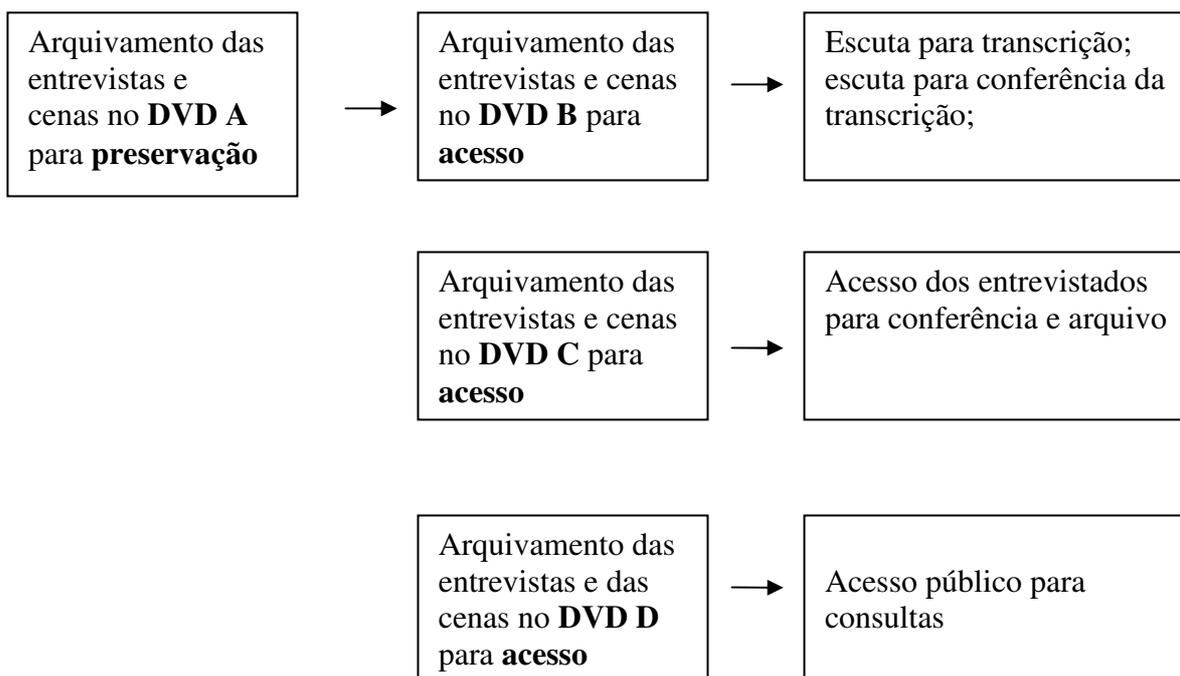


Figura 1 - Esquema de organização dos dados da pesquisa

Passamos a ouvir as entrevistas, por várias vezes consecutivas. Os primeiros momentos da escuta tiveram o objetivo de nos familiarizarmos com as expressões e os dialetos dos entrevistados. No segundo momento, usando um caderno de campo, transcrevemos as entrevistas. Essa transcrição também passou por etapas como: descrição fiel, marcação e conferência da escrita da fala dos entrevistados. Segundo Penn (2002), o objetivo da transcrição é gerar um conjunto de dados que se prestem a uma análise cuidadosa e contextualizada.

Para transcrevê-las, organizamos uma tabela de marcadores textuais, com base no procedimento elaborado por Marcuschi (1986), visando evidenciar as expressões do contexto dos entrevistados no momento da entrevista.

TABELA DE MARCADORES TEXTUAIS		
SIMBOLO	DESCRIÇÃO	SIGNIFICADO
PALAVRA	Escrita maiúscula	Ênfase ou acento forte
(+)	Sinal de + entre parênteses	Pausas
(++)	Sinal de + duplicado entre parênteses	Pausa longa (silêncio)
:	Dois pontos	Alongamento de vogal
[...]	Reticências entre colchetes	Supressão do texto
(())	Parênteses duplos	Comentários do analista
EE ou GU GU	Duplicação de letras	Repetições
()	Parênteses simples	Sobreposições localizadas
/	Barra oblíqua	Truncamento brusco
[[Dois colchetes	Falas simultâneas
“	Aspas duplas	Subida longa
‘	Aspas simples	Subida leve
’	Aspas simples subscritas	Descida leve ou brusca
----	Hífens	Silabação
[Colchete simples	Sobreposição de voz

Quadro 1 - Marcadores textuais usados na pesquisa
 Fonte: MARCUSCHI, 1986.

Transcritas as entrevistas, iniciamos uma leitura densa, tentando compreender as falas dos entrevistados, refletindo sobre a questão etnográfica em estudo: Como são construídas as identidades nos espaços das Irmandades do sertão paraibano e como são espaços de afirmação da identidade afrobrasileira? Nesse momento, selecionamos palavras-chave que surgiram das falas dos entrevistados, as quais poderiam auxiliar a responder tais questões e passaram a constituir os conceitos inspiradores da pesquisa etnográfica, como identidade, memória, história e cultura, que foram discutidas à luz de alguns teóricos, no texto do trabalho de tese.

As cenas capturadas durante a pesquisa etnográfica foram arquivadas com o mesmo procedimento das entrevistas. Assistimos a elas por repetidas vezes, sistematizando-as em unidades e em cenas. As unidades referem-se à temática do DVD registrado, com data, local e hora; já as cenas são imagens capturadas em movimento, pequenos fragmentos, nos quais observamos os seguintes aspectos: cenário, elementos de integração do cenário, relações dos elementos entre si e relações dos elementos com o contexto do cenário. Esse procedimento foi baseado nas indicações de Penn (2002), segundo o qual, quando uma câmara muda o conteúdo, surge uma nova unidade de análise.

Como o fenômeno estudado nesta tese se insere em um processo histórico, foi necessário efetuar um corte temporal no estudo, tomando como referência o tempo presente, para facilitar a identificação e a compreensão das atuais manifestações culturais dos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano. Por outro lado, fizemos uma leitura do passado, com o intuito de identificar o período da constituição oficial dessas Irmandades. Esse retorno serviu para entender o presente, constituindo uma dialética do presente-passado/passado-presente. A trilha aqui proposta objetivou resgatar os registros das memórias e a forma como atuam na compreensão do presente, sabendo-se que a memória trabalha com o vivido e com o que ainda está presente no grupo.

No que concerne à temporalidade, esta pesquisa foi embasada no que chamamos de “história do tempo presente”, uma dialética do presente-passado/passado-presente, uma história que estuda os problemas, e não, os períodos. Portanto, para compreender a construção da identidade afrobrasileira, nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, recorreremos aos depoentes do presente, com o intuito de (re) escrever, à luz de seus saberes, as suas histórias e a dos seus antepassados.

Os procedimentos da pesquisa não seguiram uma forma linear. Trabalhamos por etapas, conectadas uma à outra, de modo que pudéssemos retornar ao ponto de partida. Não nos recolhemos para fazer as leituras. Elas foram realizadas a partir das inquietações do campo, que foi definido nas inteirações com as leituras. Assim, sistematizamos o estudo com as seguintes etapas:

- a) Leitura de material teórico referente ao tema e observação dos espaços das Irmandades;
- b) Levantamentos de documentos nos cartórios, institutos históricos, nas secretarias das igrejas e outros arquivos referentes à constituição das Irmandades do Rosário;
- c) Leitura dos documentos encontrados nos arquivos;
- d) Captura de imagens e leitura das cenas;
- e) Releitura e descrição das cenas;

- f) Entrevistas com membros das Irmandades e pessoas ligadas a elas;
- g) Transcrição e releitura das entrevistas;
- h) Seleção das palavras-chave das entrevistas e das cenas, discutindo seus conceitos;
- i) Construção do corpo do trabalho, levando em consideração os temas e as palavras-chave identificadas nas conversas com os depoentes, nas leituras das entrevistas e na descrição das cenas.

Essa abertura metodológica proporcionada pela etnografia nos permitiu conhecer a cultura, compreendê-la e dialogar com ela e com os sujeitos que produzem a cultura afrobrasileira. O plano de trabalho desta tese foi “flexível”, mas sem perder de vista a visão sistemática da pesquisa, procurando empregar todas as fontes que pudessem contribuir para o trabalho. Assim, não correríamos o risco de direcionar apenas um olhar para o que estudamos, mas múltiplos olhares, o que contribui para se compreender melhor o fenômeno em estudo.

2.4 O PERCURSO ANALÍTICO

O pesquisador etnográfico coleta e analisa os dados, simultaneamente, com a pretensão de responder às questões norteadoras da pesquisa, que se expandem no momento da coleta de dados. Todo o procedimento da pesquisa foi realizado, concomitantemente, sem nos esquivarmos das reflexões possíveis à compreensão do fenômeno em estudo. Assim sendo, temos em mãos os dados coletados no campo e descritos, com o intuito de organizá-los.

Bogdan e Biklen (1994, p. 50) asseveram que “não se trata de montar um quebra-cabeça, cuja forma final conhecemos de antemão. Trata-se de um quadro que vai ganhando forma à medida que se recolhem e se examinam as partes”. Assim, foi possível “descobrir”, nas falas dos entrevistados e nas anotações de campo, as

“categorias” identidade, memória, cultura e história, que auxiliarão a interpretação e a análise do fenômeno que ora estudamos.

O percurso metodológico esquadrihado por Ludke e André (1986, p. 45) indica que o pesquisador deve iniciar a análise qualitativa dos dados [...] “ao longo de toda a pesquisa, quando são realizadas a delimitação progressiva do foco, a formulação de questões analíticas, o uso de comentários e a especulação e o aprofundamento da pesquisa bibliográfica”.

A análise de dados proposta para esta tese é de cunho interpretativista²⁰ de base etnográfica, apresentada por Geertz (2006) e Ludke e André (1986), seguindo um processo indutivo (André, 1995). Diferentemente da análise que classifica e quantifica, entendemos que as “categorias” do estudo não visam confirmar hipóteses, mas decorrem do próprio processo de investigação. Nesta tese, as “categorias” surgem a partir da interação da pesquisadora com os dados e as discussões teóricas. Assim, na análise dos dados, teceremos um diálogo entre os documentos encontrados na pesquisa, as cenas descritas, os entrevistados e os teóricos.

Com isso, teremos variadas interpretações sobre o fenômeno. Nessa interlocução, as vozes dos entrevistados descrevem a cultura afrobrasileira, tecendo os fios que constituem a cena de discussão. Tal descrição encontra respaldo nestas palavras de Geertz (2006, p. 24):

Os sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade.

O trabalho de campo e a análise dos dados obrigam-nos a considerar e apreender a cultura do grupo observado. Devido a isso, a observação participante é

²⁰ A antropologia interpretativa de Clifford Geertz se fundamenta na semiótica de Charles Peirce para estudar a semântica do texto, numa perspectiva próxima à de Ricoeur. Geertz utiliza o par intuição/emoção para analisar os sentidos produzidos pelo texto, já que, em sua opinião, o sentido é sobredeterminado, ou seja, constitui-se na proporção de um acréscimo de significado àquele definido pelo código. Ele se diferencia da descrição quando propõe a totalização do significado, em que os sentidos ganham uma dimensão ontológica e geneticamente humana, pois generalizam sobre a experiência da vida dos homens. Estamos considerando que a “interpretação dos dados” é a nossa própria construção da construção das outras pessoas (Geertz, 2006).

importante, visto que permite, em um movimento pendular metodológico entre o ponto de vista do pesquisador e o dos atores, que se reconheça uma multivetorialidade da análise. Concordamos com Geertz (2006, p. 15), para quem a análise da cultura, “como uma ciência interpretativa, à procura da pesquisadora, entra na cena da pesquisa, onde as experiências vividas no campo de pesquisa se tornam importantes”.

Com essa escolha, a análise qualitativa dos dados persegue perguntas etnográficas construídas no campo e nas leituras da literatura afrobrasileira e desdobradas no roteiro de entrevista, a saber:

- a) Como a identidade afrobrasileira é construída nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano?
- b) Por que o espaço construído pelas Irmandades do Rosário do sertão paraibano seria visto como espaço de afirmação da identidade afrobrasileira?

Nesse sentido, a descrição e a interpretação dos dados dependem das observações e da postura do pesquisador em dar a voz aos entrevistados, do conhecimento estudado e da imaginação científica do pesquisador/etnógrafo e de suas experiências.

3 OS FESTEJOS DO ROSÁRIO NAS CIDADES DE POMBAL E DE SANTA LUZIA

A força de nossas interpretações não pode repousar, como acontece hoje em dia com tanta frequência, na rigidez com que elas se mantêm ou na segurança com que são argumentadas. Creio que nada contribuiu mais para desacreditar a análise cultural do que a construção de representações impecáveis de ordem formal, em cuja existência verdadeira praticamente ninguém pode acreditar (GEERTZ, 2006, p. 13).

O objeto da etnografia está na *descrição densa* do que os protagonistas desta pesquisa estão fazendo no seu ambiente natural – as Irmandades do Rosário do sertão paraibano - onde esses afrobrasileiros constroem os *significados* que norteiam sua identidade e se identificam com a Festa do Rosário de Santa Luzia e de Pombal.

As Irmandades do Rosário do sertão paraibano organizam, anualmente, uma festa para a santa devota, a qual se estende por mais de uma semana do mês de outubro. Essa festa não representa, propriamente, momentos de lazer, mas de trabalho, aprendizagem, criação e recriação da cultura de matriz africana, sendo considerada por seus organizadores também como momento de solidariedade dos afrobrasileiros. Se, antes, a festa mostrava o desejo do negro escravizado de ser livre, hoje, esse evento se tornou espaço de construção e de afirmação da identidade afrobrasileira, posto que se caracteriza pelo grande número de festas que acontecem.

O esplendor e o brilho das festas do Rosário de Pombal e de Santa Luzia devem-se à força organizacional das Irmandades, com seu poder de mobilização, posto que abrigam um número significativo de membros em seus quadros, os quais, além de pagarem as anuidades e fazerem ofertas, também desenvolvem na Irmandade obrigações quer no interior dessa organização, quer exteriormente. Os laços afetivos, movidos pelo sentimento de pertença, vão construindo a solidariedade entre os membros. Assim, o esplendor e o brilho significam para os africanos a manutenção viva de suas raízes, reportando-se também ao sentido de sucesso obtido

na realização da festa. Esse sentido é asseverado por Raimundo²¹ - protagonista da festa – “a festa é brilho, a festa é nossa vida, quando é de sucesso, também nossa vida tem sucesso, mas tudo isso depende da união dos irmãos”.

Durante três anos²², vivenciamos a Festa do Rosário da cidade de Pombal-PB e, num tempo menor²³, presenciamos²⁴ a realização dessa festa também na cidade de Santa Luzia-PB. Foram idas e vindas entre essas duas cidades, bem próximas territorialmente, o que exigiu o registro de dois eventos similares concomitantemente.

3.1 ORGANIZAÇÃO DA FESTA DO ROSÁRIO DE POMBAL

A organização da Festa do Rosário de Pombal representa um dos maiores momentos de solidariedade e de socialização da Irmandade do Rosário. A festa é realizada no primeiro domingo de outubro, antecedido por nove dias de festividades, começando com a realização de missas e de apresentações de grupos de matriz africana, formados por negros (Pontões, Congos e Reisados). Durante todos os dias, os membros dos grupos, conjuntamente com a Irmandade do Rosário, circulam por toda a cidade em busca de donativos para a Igreja. Na véspera da concretização da festa, todos os grupos culturais, de matriz africana, devidamente uniformizados, reúnem-se na capela-mor (Igreja do Rosário), paralelamente com a Irmandade, para assistirem à missa. Após a parte litúrgica, o Rei e a Rainha da festa conduzem o Rosário em uma procissão.

Através desse evento, em Pombal, os devotos do Rosário vão tecendo um registro histórico entre eles. A festa constrói uma memória coletiva que elabora

²¹ **Raimundo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado, analfabeto, membros dos congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sua residência em 02 de janeiro de 2007. Entrevista transcrita em 18 de julho de 2007. Falecido em janeiro de 2008.

²² Com objetivos acadêmicos, pois a nossa vivência na festa antecede esse período.

²³ Só foi possível participarmos da Festa do Rosário em Santa Luzia em 2007.

²⁴ A expressão “presenciamos” foi usada aqui para diferenciar do registro da Festa da cidade de Pombal-PB, onde a pesquisadora, além de presenciar, pôde vivenciar a festa com maior intimidade com ela.

algumas normas, com o propósito de mantê-la, realizá-la e reinventá-la. Para executar essas funções, eles discutem a organização da festa entre si a cada ano.

No final do mês de setembro de 2006, 2007 e 2008, presenciamos o início da “Grande Festa”, com a protagonização, às cinco horas da manhã, de uma alvorada festiva, com explosão de fogos, batuques e danças dos congos, reisados e pontões. Esse é um dos importantes momentos vivenciados pelos homens negros que compõem a Irmandade. Deixando as suas obrigações cotidianas, como trabalho e família, agrupam-se em frente à Igreja do Rosário para dar início à homenagem à sua Santa de devoção. A expressão facial desses homens transborda de alegria em meio à dança, ao canto e à reza dirigidos a ela. Como Sodré (1999, p. 212), entendemos que esse momento vivenciado pela Irmandade do Rosário se constitui “mais do que meras expressões de um desejo de evasão do cotidiano. Barreiras sociais fortemente estabelecidas são relativizadas”. Assim, essa Irmandade vivencia um processo de afirmação cultural marcado pela exibição da pujança de formas e da vitalidade corporal apresentadas nas danças, nos cânticos da festa e no sentimento festivo-devocional que os religam aos seus antepassados.

Esse ritual traz para a cena Sr. Manoel²⁵, com quem convivi por mais tempo, na época do trabalho de campo. Ele incorpora o papel do Rei da Festa, durante os festejos, e não se contenta enquanto tudo não estiver devidamente organizado para fazer uma homenagem digna à Santa. Ele demonstra sua dedicação aos trabalhos da festa e recebe o reconhecimento da população pelo que faz. Sr. João demonstra entusiasmo, quando expressa: “Todo dia da festa a gente solta os fogos, três vezes ao dia, eu me acordo quatro horas e saio sozinho, os guarda já me conhece ‘lá vem o veio... lá vem o veio!...’”. (MANOEL). O respeito que a população tem por Manoel não reside no fato de ele ser uma pessoa idosa, mas por ser reconhecido pela comunidade como Rei da Festa, Juiz da Irmandade e por sua afirmação identitária. A nosso ver, o respeito e a autoridade que a comunidade lhe devota foram criados para substituir o régulo negado aos negros, originando, assim, a formação de uma liderança que tendia a ser mais forte do que a imposição da igreja católica local.

²⁵ **Manoel**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado e zelador da Igreja do Rosário, analfabeto, Juiz da Irmandade e Rei da Festa do Rosário. Foi entrevistado na sua residência em 20 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 30 de dezembro de 2007.

A festa, sublinha Néri²⁶ (2001), significa a vitória da religião, o momento de comemorar as lutas erguidas pelos homens negros à paz. E, apesar de “ser dos negros”, a população inteira participa dela, aplaudindo os organizadores e aqueles que a vivenciam.

Festa de paz, respeito e amor
que a população muito quer,
ignorando o cansaço e o calor
o coração dizendo como é,
numa vitória de nossa religião
com aplausos, abraços e união.
Assim é: Festa do Rosário, Tradição e Fé.

A festa traz aos fiéis as lembranças de sua devoção, de suas ações e de objetos que foram vistos e ensinados nos anos anteriores, mesmo que os participantes passem pelo cansaço e pelo desconforto do espaço em que a festa acontecia. A cada ano, a realização da Festa do Rosário de Pombal traz para seus organizadores uma negociação com os demais devotos, constituindo-se em práticas que fazem os membros da Irmandade repetirem toda essa tradição ou reinventarem novos valores do tempo presente. Essa tradição da Festa do Rosário se aproxima, segundo Halbwachs (1990) defende, de práticas contínuas dessa construção. Portanto, podemos pensar que, em Pombal, a Festa do Rosário torna-se um memorial nas consciências dos protagonistas, funcionando como motor de uma memória coletiva e de um espaço a ser transformado e transmitido continuamente na dinâmica do presente.

Ao despertar a cidade de Pombal do sono, para as manifestações religiosas e culturais, os homens negros voltaram do trabalho para organizar a abertura “oficial” da festa noturna, fazendo dela um marcador na vida e na identidade dos afrobrasileiros. Para os protagonistas, a superação do cansaço é um tipo de resistência, que deve ser entendida como “prova” de sua devoção à Santa protetora dos afrobrasileiros. Portanto, organizar e realizar a festa são formas de manter as memórias vivas, visto que, presentificando a matriz africana e a ancestralidade esse retorno tem sido um processo importante na construção da identidade afrobrasileira.

²⁶ Antonio, membro da Irmandade do Rosário, aqui citado como autor de livro poético.

Durante as manifestações, a Irmandade consegue reunir um grande número de fiéis da Santa, que saem com o “Rosário” em procissão, de uma residência, cujos familiares contribuem financeiramente para a festa, em direção à Igreja do Rosário. Essa residência é transformada em um templo religioso, onde se organiza um altar para acolhê-lo, sem que se percam o aconchego e a estrutura característica da residência familiar. A parte externa é cercada por grades de ferro, que protegem a entrada principal da casa, em cujo interior há um terraço e uma garagem que comportam um carro de cor branca, com adesivos religiosos da Festa do Rosário, demonstrando, ao que parece, o orgulho dos seus moradores em participar da festa. Nesse terraço, encontram-se algumas cadeiras de balanço e de bambu, que aconchegam algumas pessoas. Como o número de cadeiras existente no terraço não é suficiente para acomodar as demais pessoas, a solidariedade e a fé que as unem ajudam a superar as dificuldades de acomodação. No terraço, há, ainda, um altar organizado para acolher o rosário, formado por uma pequena mesa quadrada de madeira, coberta com uma toalha de tom dourado, e outra, de tecido transparente.

O altar acolhe uma cesta de palha, em formato redondo, coberta com um tecido de seda azul, sob outro de renda branca, onde se encontra o Rosário de cristal, com um crucifixo e uma bola de ouro entrelaçados por um material que se aproxima de arame. Diante da claridade de duas velas, colocadas ao lado da cesta que comporta o Rosário, podemos observar um brilho, com efeito de ouro, que encanta mais ainda quem o visita. Para os afrobrasileiros, protagonistas da festa, o significado do brilho faz parte da construção de um sentimento festivo, de uma memória festiva.

Por trás da cesta de palha, vemos um crucifixo, banhado de um material de ouro envelhecido, que indica um cenário de proteção ao Rosário, perto do qual se uma bíblia aberta, adotada pela igreja católica, sustentada por um tripé de cor prata, em formato de livro, rodeado por velas e lâmpadas do terraço, o que aumenta o efeito incandescente do prata. Esses símbolos entram como signos que indicam devoção a Nossa Senhora do Rosário e nos remetem à cultura africana pelo brilho e alegria que transmitem. Ao mesmo tempo, dividem espaço com signos que representam a cultura católica. Com isso, registramos a circulação de símbolos

católicos no espaço de construção de uma cultura de matriz africana. Para os afrobrasileiros da Irmandade do Rosário de Pombal, isso significa, hoje, a possibilidade de convivência de várias culturas mantidas por uma relação de respeito, sem a ideia de submissão.

A vivência do sagrado representa, para a história dos negros em diáspora, um forte indicativo de resistência e sobrevivência cultural, tecido pelas contas e pelos fios das miçangas africanas. O relacionamento identitário entre negros de etnias diversas foi vivenciado no Brasil, mesmo quando o sistema colonial ensinava que as mesmas contas se prestavam à devoção católica. Os negros desafiaram os cristãos, apontando a possibilidade de vivências. Teceram as suas histórias de lutas, preservando sua cultura de matriz africana e seus vínculos identitários. Podemos dizer, então, que a Igreja Católica forneceu os elementos da devoção à Senhora do Rosário, enquanto os afrobrasileiros, de posse desses ingredientes, deram forma ao culto e à festa.

Defronte ao altar, em sua parte inferior, encontra-se um ramalhete de flores vermelhas, com alguns galhos verdes e amarelos, que expelem um aroma suave, tornando o ambiente mais agradável para as visitas. Essa decoração demonstra o sentimento de festa entre os protagonistas, pois é por meio da memória festiva, realizada e organizada há mais de um século, que a Irmandade busca fazer com que a Festa do Rosário preserve a sua continuidade e tradição. É com as representações registradas em suas memórias que os indivíduos mantêm, de forma criativa, a memória desse ritual.

As pessoas que circulam no lugar onde se localiza o Rosário são jovens e adultos, mulheres e homens; veem-se idosos, acompanhados por crianças, provavelmente, seus netos e filhos; algumas dessas pessoas vestem camisetas, confeccionadas com nomes e imagens da Festa do Rosário ou da Santa do Rosário, confirmando, assim, o símbolo de sua devoção e a valorização da cultura de matriz africana.

Do terraço da casa, além das orações dos fiéis, é possível escutar algumas conversas paralelas de reencontro entre amigos e parentes que não se viam durante o ano ou talvez alguns anos. É possível entender que, em parte, os temas dessas conversas retratam o trabalho de cada um, os estudos, a economia, a situação da

política brasileira e local, porém um dos temas mais comentados é a Festa do Rosário e a satisfação de se estar participando dessa festa, mesmo depois de um ano de dificuldades. A maioria das pessoas vigia e segue o Rosário como forma de agradecer as graças alcançadas e as conquistas concretizadas. Nesse momento, clamam a garantia de esperanças para continuarem lutando pela sobrevivência e por melhorias de vida.

Do ângulo do terraço, ainda é possível observar, em frente a casa, outras pessoas que se cumprimentam, conversam, cantam e rezam sob os sons dos maracás e das lanças dos Pontões e dos Reisados. Esses sons conduzem as pessoas a dançarem e a cantarem, mesmo estando cansadas depois de um dia de trabalho. Elas se reúnem por um objetivo comum: a proteção do Rosário, que fica na residência até ser conduzido à Igreja do Rosário, e pela fé, que atesta a força da Santa como uma possibilidade de realização de milagres.

Os membros da Irmandade do Rosário, o padre e os fiéis se aproximam do altar para acolher o Rosário, conduzido pelo Rei e pela Rainha, que enfrentam algumas dificuldades para deslocá-lo até a saída da residência, devido ao fluxo de pessoas que ainda tentam vê-lo de perto. O Rei, a Rainha e os membros da Irmandade organizam o ritual de forma que todas as pessoas interessadas possam tocar o Rosário para agradecer e fazer preces. Essa atitude assevera uma aproximação maior com o sagrado, um contato com sua essência e seus antepassados africanos. Assim, no momento desse toque, esses praticantes vivenciam também um tipo de união do corpo (matéria) com o espírito.

Dois membros da Irmandade conduzem luminárias azuis e um crucifixo de madeira, preservando a passagem do Rosário, e deixam transparecer o respeito à festa e o orgulho de participar desse evento. O brilho desse olhar tenta dizer aos visitantes e aos participantes o motivo de estarem ali, justificado pelo pertencimento à Irmandade. Isso aponta o lugar que eles ocupam fisicamente e o que representam, mesmo em um espaço curto de tempo, ou seja, a conquista de um espaço social na vida da cidade. Na noite de abertura da festa, o Rei da Irmandade usava uma calça branca, uma camisa de tecido de seda azul, enfeitada com fios e botões dourados e, na cabeça, uma coroa grande, pintada de dourado, revestida por brilhos e pedras

dourados. Raimunda, a Rainha da Festa, usava vestido de seda e renda branca, tendo na parte superior do vestido um brilho discreto, mangas fofas. A saia do vestido era longa e acolchoada por outra de renda, que aparecia um pouco por baixo da segunda saia. Sobre a cabeça, usava uma coroa pequena e simples, feita com pérolas e arame. Todos esses traços de “luxo”, incorporados no reinado da festa, expressam “o desejo de participarem da vida social, ocuparem lugares de destaques”²⁷. Neste caso, a riqueza não é a incorporação de bens, ela expressa a aspiração de compartilhar dos mesmos direitos de ser cidadão numa sociedade fragmentada por classes e discriminações.



Imagem 1 - No centro, o Rei e a Rainha, conduzindo o Rosário; à esquerda, um membro da Irmandade do Rosário; à direita, uma devota que procura um “espaço” para ficar próximo ao Rosário.

Fonte: Arquivo da pesquisadora.

Esse recorte da Irmandade, privilegiado pela fotografia acima, enfoca a postura orgulhosa dos membros da Irmandade, na condução do Rosário, nas práticas de manutenção da tradição africana. Esse orgulho, expresso na pose para a fotografia, demarca também um lugar social ocupado na festa. O registro fotográfico confirma o fato de que a Irmandade é formada por uma maioria de membros do sexo

²⁷ Fala de Raimundo, caderno de campo.

masculino, idosos e negros que vestiam calças brancas, camisas azuis e pequenas becas com o nome da Irmandade. Essa maioria dos membros, registrada pela foto, usava tênis de cor branca, confortáveis para ajudar a resistência aos passos da procissão e às danças animadas pelos Pontões, pelos Congos e pelos Reisados.

Na rua, o trânsito era organizado em função da caminhada dos fiéis, tornando nítido um poder de organização dos grupos, que trabalhavam coletivamente para que a festa do Rosário fosse realizada.

Os diversos grupos que se organizavam e acompanhavam a procissão eram formados pelo apostolado da oração, por grupo de casais, pelas bandas musicais das escolas municipais e estaduais, e pelo grupo do terço dos homens, em parceria com os grupos tradicionais: Pontões, Congos e Reisados. A presença desses grupos na caminhada respondia ao reconhecimento da importância do Rosário para a população da cidade, que participava declarando suas homenagens e agradecimentos.

Os líderes dos grupos organizavam espaços e filas para sair em procissão e convocavam os integrantes, pronunciando avisos por meio do carro de som, com microfone sem fio, apontando o envolvimento da população com a festa.

Os Pontões, os Congos e os Reisados alegravam a festa. Os membros dos Pontões vestiam calças brancas, camisas de seda azul, com um lenço vermelho, que envolvia o pescoço, e um chapéu de palha; eles conduziam um maracá de alumínio, contornado no seu topo por fitas coloridas; outros tocavam sanfona, zabumba e triângulo, exibindo o caráter de renovação desses grupos, por estarem unindo diversos ritmos e tradições em tempos e espaços diferentes. Os Reisados vestiam calça preta, camisa azul e vermelha e usavam um pequeno chapéu de tecido com o nome Reisados pintado à mão; eles erguiam uma espada, como um sinal de guarda do Rosário, que era protegido por todos os grupos. Porém foram os Pontões e os Reisados que, no primeiro plano, abriram a passagem para o Rei e a Rainha, que mantinham o Rosário sob sua guarda, cantavam e dançavam, pois, através da dança, eles mostravam sua capacidade, habilidades, elegância, beleza e o orgulho de serem negros, por isso, tudo devia estar perfeito e sincronizado para transmitir ao participante da festa um retorno ao mundo africano. Essa vivência reconstitui a

história do negro, atrelando-se à herança que lhes é deixada, novos signos e atribui nova significação a essa que ainda é marco de resistência e de luta. No entanto, essa luta traz, agora, novos significados: a luta pela identidade, pela apropriação da cultura de matriz africana. Assim, fica claro que, a partir dessa festividade devocional, o protagonista Raimundo²⁸ expressa sua fé e realiza atos, em sincronia com a festa, que passa a construir o sentido da sua vida. Em relação a esse aspecto, ele afirma:

A Festa do Rosário para mim é uma festa com bastante acendimento como você já assistiu com a gente. É pobre, porque nós não temos dinheiro igual aos brancos. Aqui dançamos, cantamos e ficamos alegres do jeito que pudemos realizar a festa. Uma festa simples, mas você sabe que muita gente participa, mas não tem confusão, briga, todos festejamos com alegria. A festa para mim faz lembrar que estou vivo.

Com base nesse depoimento, podemos pensar tanto a festa do Rosário quanto a memória coletiva como eventos que ultrapassam as fronteiras específicas do espaço em que são realizadas. A festa não se restringe a um grupo. Sua função é a de ultrapassar os limites espaciais, mas convertendo-se em práticas e trocas de experiências entre os membros.

3.1.1 Ritual de abertura

A procissão de abertura é a primeira caminhada festiva da Irmandade no ciclo da festa do Rosário. Para a Irmandade do Rosário de Pombal, as procissões são uma manifestação pública em que se usa o sacrifício do corpo como prova de devoção. Durante a procissão, o corpo é conduzido ao cansaço por longos trajetos percorridos,

²⁸ **Raimundo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado, analfabeto, membro dos congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sua residência em 02 de janeiro de 2007. Entrevista transcrita em 18 de julho de 2007. Falecido em janeiro de 2008.

transmitindo alegria por meio da dança e da música, que acompanham todo o percurso, lembrando a história de luta e de resistência da população negra.

Em torno dessa dinamicidade festivo-devocional a Nossa Senhora do Rosário, caminhos são trilhados, movidos pela fé de um povo em um determinado santo ou pelas diferentes formas de atualização dessa fé em gestos e atitudes, o que passou a expressar e a construir o sentido da vida, dos mistérios e da força que move os afrobrasileiros, trabalhadores que, no dia-a-dia, buscam forças para se manterem vivos, regrado de esperanças o futuro, fazendo dele não só um universo de incertezas, mas também de esperança.

O ritual da procissão de abertura da Festa do Rosário, apesar de pouca luminosidade, mostra que o percurso da rua estava alegre devido à mistura de cores e de ritmos, de músicas e hinos, e das conversas que surgiam tanto no interior da caminhada quanto no público que esperava o Rosário nas calçadas por onde passava. Dentre as músicas que ali tocavam, destacava-se a referente ao Rosário e a Nossa Senhora do Rosário, as quais ganhavam espaço à medida que as pessoas as entoavam. O Rosário era aplaudido por adultos, jovens, idosos e crianças, que se encantavam com a festividade que a Irmandade exibia no momento de condução do Rosário até a Igreja.

Os membros da Irmandade, os Pontões e os Reisados que conduziam o Rosário ficavam bem próximos do carro de som. Essa guarda representa os guerreiros africanos que vão à frente abrindo e limpando o caminho, abrilhantando a caminhada.

Na Rua Vicente de Paula Leite, percurso da procissão, havia alguns prédios e casas de primeiro andar, onde os turistas e pesquisadores disputavam as melhores posições para fotografias e filmagens, com a permissão dos moradores. Poucos fiéis fotografavam e filmavam, pois preferiam não perder tempo e participar ativamente da festa. Assim, a Festa do Rosário, ao ultrapassar seus objetivos iniciais de devoção, atinge também outros interesses, como as questões acadêmicas e o turismo religioso. A permissão da Irmandade do Rosário para fotografar revela o orgulho de ser negro, a afirmação identitária, ao revelar suas imagens e identidade.

Chegando a sua parada final, a procissão foi conduzida até a Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Pombal, que representa um raio da colonização do sertão, construída em pedra e cal em 1721. Ao adentrar no seu espaço, é possível perceber cada esforço do trabalho braçal de quem a construiu. A fachada era bastante simples. No frontispício, encontrava-se a porta principal, em madeira almofadada, com vergas em cantaria, duas janelas em madeira, com vergas também em cantaria e um nicho em arco pleno vazio, onde se localiza uma imagem. Existiam, ainda, duas colunas de sustentação, coroadas por pináculos; a cimalha arrematava a parte superior, recebendo o frontão ondulado, onde fica uma tarja com a data da construção da igreja, detalhada de vidro prata, encimado pelo acrotério, que sustenta uma cruz em madeira.

3.1.2 Ritual do Rosário

Ao voltarmos à Igreja, observamos que o centro da cidade se organiza em função da festa, recebendo uma iluminação especial. A coluna da hora, a Igreja e o Cruzeiro são decorados com mais brilho para o evento. Cercando todo o Largo do Centenário, veem-se barracas de comidas e de bebidas, jogos de diversão e vendedores negociando produtos. Em direção à Praça Getúlio Vargas, encontra-se inúmeros parques de diversão, que não param de se movimentar. Crianças, jovens e adultos entram e saem dali. Provocando choros e risos com a emoção de se estar no parque, esses brinquedos tendem a criar um mundo de sonhos para a criançada e para os adultos; os jogos de roleta e de azar criam, nas pessoas, uma ansiedade de ganharem alguma coisa ou dinheiro, fazendo com que os barraqueiros, munidos de discursos, animassem, cada vez mais, os jogadores para deixarem o dinheiro, fruto de seu trabalho diário, e irem para outra direção - para a caixa do barraqueiro. Esses personagens, que sustentam o mundo dos afrobrasileiros, estão sempre dispostos a retornar no próximo ano, para, novamente, fazer viver esse universo religioso que está presente nos festejos populares quando se homenageiam os santos.

Para DaMatta (1985) os rituais são de caráter extraordinários, ou seja, fogem à cotidianidade, mesmo considerando que também o dia-a-dia encontra-se repleto de comportamentos sociais ritualizados. Existe toda uma série de atividades preparatórios dos lugares onde os mesmos serão executados e após a sua realização, também uma reorganização do lugar.

Paralelamente a isso, frente à Igreja do Rosário, formam-se dois cordões de proteção ao Rosário. De um lado, os Pontões, e de outro, os Reisados, seguidos de três guardiões da Irmandade. O Rosário, conduzido pelo Rei e pela Rainha até o palanque, em seguida, é exibido no pescoço da estátua de Nossa Senhora do Rosário. Os membros dos Pontões retiram os chapéus da cabeça como um sinal de respeito ao Rosário. As lanças entrelaçam-se à frente do percurso e, junto com os batucos dos tambores, provocam ritmos que permitem a população se exibir por meio da dança. O ritmo aumenta na mesma intensidade dos aplausos. O tambor, instrumento simbólico de afirmação étnica, indica a ligação do negro com a África, ao invocar, mediante o canto e a dança, os rituais sagrados, evocando a memória dos ancestrais e fazendo soar, através dos toques, os cantos guerreiros dos negros pelo tempo de escravidão, exílio e lutas pela libertação colonial.

O número excessivo de pessoas que aplaudiam a chegada da procissão, fervorosamente, vibrava de alegria. Parecia que seus corações estavam preenchidos de sensações de harmonia e de solidariedade com os que vivenciavam esse momento, entrando em clima de festa, mesmo que alguns se utilizassem dela para produzir alguma renda extra e ajudar nas despesas familiares. Muitos fiéis aproveitavam o momento para agradecer pelas conquistas alcançadas. O Rei e a Rainha pareciam conversar com a Santa, emitindo um sorriso, provavelmente, de reconhecimento e de agradecimento à Santa, ou, ainda, de reencontro com as raízes africanas. A crença numa ideia de pertencimento é reinstaurada nesse momento na Festa do Rosário e, a partir dela, a cultura africana pode ser reinterpretada e atualizada.

Essa parte inicial da Festa do Rosário tem como palco principal um palanque, com uma base de ferro e piso de madeira, que comporta os protagonistas do evento: a estátua da Santa do Rosário; o Rei e a Rainha, alguns membros da Irmandade, o

Coral Virgem do Rosário e o Padre. Serve, ainda, de apoio para alguns pesquisadores registrarem a Festa do Rosário.

Desse ângulo, foi possível observar uma grande multidão, ora parada, ora circulando. A presença das pessoas criava um clima de festa. Quem participava do momento vivenciava uma manifestação de alegria que revigorava as forças dos que participavam.

Após a devolução do Rosário à santa, inicia-se o processo de Abertura Oficial da Festa do Rosário. Todos se posicionavam nos lugares escolhidos. O Rei e a Rainha ficavam sentados ao lado do altar onde estava a Santa, e uma parte dos membros da Irmandade se aproximava, aparentando estar solicitando conselhos ao Rei. O padre e os colaboradores da festa iniciam os preparativos para as primeiras palavras da noite.

Na frente do palanque, foi erguido um mastro, comportando a bandeira do Rosário, que foi hasteada lentamente, sob o som dos cânticos, dos aplausos e das fortes entoadas do sino da Igreja do Rosário. Ali houve o hasteamento da bandeira do Rosário, que representa um ponto de referência da manifestação da cultura de matriz africana, conjuntamente com os cantos e os tambores que evocavam a memória dos antepassados africanos, prosseguindo até o primeiro domingo de outubro. Essa foi a primeira noite da festa. Na noite seguinte, iniciam-se as novenas, que se estendem até o sábado, véspera do encerramento da festa.

3.1.3 As novenas

As novenas representam uma cadeia de orações a Nossa Senhora do Rosário. Durante nove dias, os afrobrasileiros rezam e dialogam com a Santa, revelam seus sofrimentos e pedem proteção. Esse ritual também era praticado pelos negros escravizados, que recolhiam as sementes de um capim, coberto com contas grossas, denominadas “lágrimas de Nossa Senhora”, e montavam terços. Os rituais são partes da vida humana, uma necessidade de homens e mulheres, tendo os significados destilados, encarnados em ritmo e gestos (MACLAREN, 1992).

Para Raimundo²⁹, a prática da novena, na Festa do Rosário de Pombal, está relacionada à história de Manoel Cachoeira³⁰ que, ao se perder, quando criança, a Santa teria lhe ensinado a rezar e a trançar cipós coloridos e lhe deu como missão a continuidade dessa prática.

Durante nove dias, a novena garante aos afrobrasileiros-membros da Irmandade um encontro mais caloroso com a Santa de devoção. Com isso, eles se distanciam da rotina do cotidiano, dando a entender que criaram um cenário de símbolos que fazem lembrar a história de seus antepassados. Portanto, uma compreensão da dinâmica do ritual desvela possibilidades para o entendimento de como a realização da Festa do Rosário provoca uma mudança no cotidiano dessa Irmandade.

3.1.4 Procissão para a Casa do Rosário

No sábado de abertura da festa, o Rosário é conduzido até a casa da Rainha da Irmandade, localizada na Rua do Rosário. Depositado em um altar, é vigiado pela Irmandade à noite. No dia seguinte, realiza-se a grande procissão de retorno à capela-mor, onde é celebrada uma missa campal, com a bênção do Rosário e dos fiéis. Esse é, portanto, o ponto culminante da festa. Assim, os afrobrasileiros acabam definindo a Festa do Rosário não pelo ponto de vista meramente religioso, mas pela forma como se movimentam, criando formas e sentidos para as coisas e, por que não, um norte e suporte para as relações sociais.

A Casa do Rosário é pequena, de cor verde, com portas e janelas de madeira bem simples, localizada numa das ruas mais antigas da cidade, denominada Rua do Rosário, no centro da cidade de Pombal-PB.

²⁹ Em entrevista concedida em janeiro de 2007

³⁰ Fundador da Irmandade do Rosário, segundo o depoimento de Manoel.

3.1.5 Procissão de retorno à Igreja do Rosário

No domingo, o último dia de festa, defronte à casa do Rosário, a comunidade tentava se organizar na pequena e estreita rua. O carro de som estava estacionado próximo à Casa do Rosário, anunciando sua saída. Ao mesmo tempo, fazia com que todos se organizassem para a procissão. Era incalculável o número de fogos que explodiam no céu azul da manhã pombalense. A explosão de fogos representa o fogo usado pelos guerreiros africanos contra seus adversários ou suas vítimas e enfoca o ardor, a iniciativa, o espírito de luta, a vontade e a capacidade dos afrobrasileiros em satisfazer aos seus desejos, atingindo o objetivo de suas aspirações, através das homenagens e dos sacrifícios à Santa.

Durante o percurso da procissão do Rosário, nas ruas que conectam a Casa do Rosário à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, seguia à frente da procissão um belo cordão azul e vermelho, formado pelos Congos, Pontões e Reisados. Os Congos caminhavam balançando os maracás, com uma mão, e, com a outra, flexionada para trás, seguiam silenciosos e simpáticos. O Rei dos Congos se posicionava no centro do grupo, conduzia um guarda-sol que servia tanto para amenizar os raios solares sobre seu corpo quanto para a coreografia do grupo. Esse guarda-sol ainda detém um significado sincrético importante, pois é um elemento que simboliza o poder do rei em guiar o seu grupo durante os ensaios e a festa.

Silenciosas, as pessoas olhavam, a certa distância, o Rosário, que era conduzido pelo Rei e pela Rainha da Irmandade. Ele ficava invisível em meio ao tumulto, mas, ao mesmo tempo, era protegido. Alguns procuravam posições nos lugares mais altos das ruas para melhor visualizar a passagem do Rosário. Eram árvores, residências e casas comerciais, que serviam como ponto de apoio para se assistir ao evento. Aquelas que conseguiam ficar em lugares mais altos observavam uma multidão que se transformava numa porção de formiguinhas, que caminhavam em uma mesma direção, com movimentos lentos e persistentes. Muitas pessoas usavam roupas brancas; outras, descalças, carregavam pedras sobre a cabeça e coroas de espinhos.

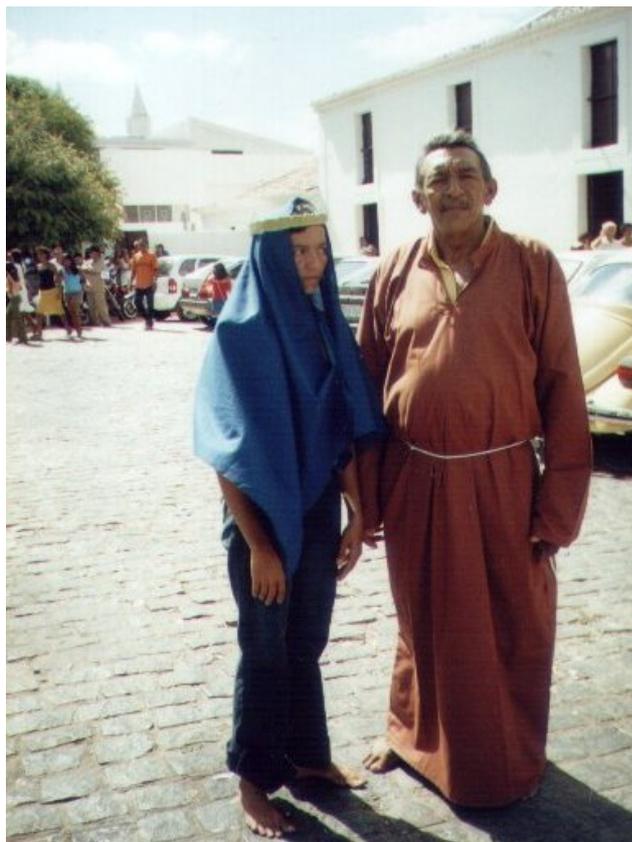


Imagem 2 - À esquerda, homenagem a N. S. do Rosário; mulher vestida de azul, com os pés descalços e a coroa de espinho, simbolizando o sacrifício; à direita, devoto que aproveita a oportunidade da procissão para fazer homenagem a São Francisco.
Fonte: Arquivo da pesquisadora.

Com a realização da Festa do Rosário pela Irmandade de Pombal a inserção de práticas religiosas e a devoção à “Santa do Rosário” tornaram-se mais visíveis, levando um número maior de pessoas a partilhar dessa festa, inclusive as pessoas brancas. Parafraçando os “negros do Rosário”, podemos dizer que suas práticas religiosas se transformaram em uma espécie de “catolicismo dos negros”, diferente do “catolicismo dos brancos”. Portanto, a “força da Santa” é a explicação dos negros do Rosário para o volume de dinheiro adquirido durante a festa e o prestígio de que gozam os irmãos. São as graças alcançadas que levam os fiéis a agradecerem à Santa. Essa retribuição se dá através de donativos. “Sabe, menina, que todo esse dinheiro da festa é devido à força da santa, a santa obra muitos milagres, e as doações são formas de agradecer, também, porque os negros do rosário e o povo quer fazer uma festa

bonita” (RAIMUNDO)³¹. A expressão “força da santa” indica não só a intensidade da devoção ao Rosário, mas o fator que a justifica – a capacidade que ela tem de fazer “milagres”, que são agradecidos através de donativos e, outras vezes, de sacrifícios.

Existe, aí, uma relação de troca entre os devotos e a Santa: dar, receber e retribuir. Essa função de aproximação, proporcionada pela Festa do Rosário, é uma característica comum das práticas religiosas dos afrobrasileiros, em que as entidades sobrenaturais não se encontram distantes dos homens e das mulheres negras e de seus interesses.

Essa caminhada de homenagem e de retribuição era realizada sob uma temperatura de 37 graus (média), e o sol parecia queimar a alma dos sertanejos, calejados do trabalho da roça e esgotados pela burocracia dos trabalhos da cidade. Crianças e adultos vestiam roupas brancas, marrons e azuis, como sinal do pagamento de promessas feitas aos santos de devoção. Para Antonio³², “a procissão é como o caminho de Manoel Cachoeira, a gente se expõe a poeira, a calor, a chuva. Mais a gente procura, além da fé, segui o caminho de Manoel Cachoeira, é como ele tivesse aberto o caminho para gente”³³

Direcionando nosso olhar para a dinamicidade da festa, em frente à Igreja do Rosário, observamos o altar, organizado, provisoriamente, em um palanque de ferro e de madeira, com teto de lona azul, coberto com uma toalha de renda branca, sobre o qual havia uma Bíblia da Igreja Católica, um cálice, uma bandeja de ouro, um pequeno sino e um microfone. Ao lado do altar, a estátua de Nossa Senhora do Rosário, decorada com fitas para serem oferecidas aos fiéis. Na parte posterior do altar, algumas cadeiras de madeira com ferro vermelho, colocadas para o padre. Ao lado da estátua de Nossa Senhora do Rosário, duas cadeiras de madeira, acolchoadas com tecido vermelho, serviam de assento para o Rei e a Rainha da Festa. Do outro

³¹ **Raimundo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado, analfabeto, membros dos congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sua residência em 02 de janeiro de 2007. Entrevista transcrita em 18 de julho de 2007. Falecido em janeiro de 2008.

³² **Antonio**, negro, nasceu em Pombal-PB, segurança bancário e poeta, ensino médio completo. Tesoureiro e Escrivão da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistada na residência dos familiares da pesquisadora em 21 de dezembro de 2007. Entrevista transcrita em 10 de janeiro de 2008.

³³ **Manoel Cachoeira** foi um negro devoto de Nossa Senhora do Rosário, fundador da Irmandade. Ele é visto pelos membros da Irmandade como um homem religioso, de fé, honesto e trabalhador, e é comparado com um herói, devido as suas conquistas, cujos exemplos deveriam ser seguidos.

lado do altar, estava o Coral Virgem do Rosário, uniformizado e guiado por um livro de cânticos, organizados para a Festa do Rosário.



Imagem 3 – Sentados, o Rei e a Rainha; de pé, um irmão do Rosário.

Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

Do ângulo do palanque do Rosário, podíamos observar que o reinado tinha posição de destaque na festa. A eles eram atribuídos lugares não apenas simbólicos, mas de respeito e de reconhecimento identitário. Os reis pareciam estar emocionados com a multidão, que não os cultua, vincula-se pela fé à santa e à lembrança dos seus antepassados. No entanto, a presença do reinado é um elo entre os devotos e os antepassados. Para os devotos, a figura dos reis expressa a possibilidade de aproximação com sua ancestralidade e espiritualidade, mas eles não atestam a causa primeira da presença dos devotos na festa.

Ainda, de cima do altar, direcionamos a câmera a outro ângulo, possível de observar o lado mais quente do ambiente. Quase não se viam as pessoas, pois uma grande quantidade usava guarda-sol de diversas cores e modelos para suportar a temperatura, parecia uma grande colcha de retalhos coloridos em frente ao palanque.



Imagem 4 - Continuação do ângulo direito da foto anterior (foto três), focando a multidão protegida sob os guarda-sóis.

Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

O uso dos guarda-sóis pelos devotos indica um planejamento da procissão, que passa por toda uma preparação para a caminhada, a parada e a finalização, com amparos para a sustentação do corpo aos rituais. Portanto, a procissão é um conjunto de ações que representam uma realidade local de festividade devocional, entre elas, o alcance de uma graça, o pagamento de promessas e as homenagens e os atuais pedidos à Santa.

3.1.6 Ritual do Domingo do Rosário

Aplausos, sorrisos e choros formam um som inexplicável em sintonia com as músicas do Coral do Rosário. São sons que conclamam esperanças e enchem de alegria os corações dos espectadores sob o sol sertanejo. A cada aplauso, a cada expressão das pessoas e explosão de fogos, os Congos, os Pontões e os Reisados

erguiam seus maracás e lanças, festejando juntos e agradecendo o momento de união entre a comunidade. Assim, a Festa do Rosário constrói memórias coletivas que são transmitidas em narrativas pelos protagonistas em ação na festa. Essas memórias são constituídas pelas expressões culturais e pelas experiências de vida de pessoas que querem dar um sentido à festa: a lembrança. Essas ações fazem com que ela se torne um evento de vidas, construído, continuamente, no presente.

A encenação da missa campal incorporava alguns rituais da Igreja Católica e ganhava vida com a participação dos Congos, dos Pontões, dos Reisados e da Irmandade. Esses grupos circulavam o altar, dançando e cantando, expressando a cultura afrobrasileira. Alguns fiéis também subiam ao palanque para agradecer a Nossa Senhora do Rosário e homenageá-la; outros chegavam para cumprimentar a Irmandade do Rosário.



Imagem 5 – Apresentação dos Pontões, frente a Igreja do Rosário, no final da manhã de celebrações ao Rosário. Os Pontões vestem calças brancas, camisas vermelhas e azuis. Entrelaçando os Pontões, estão alguns membros da Irmandade do Rosário de Pombal-PB.

Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

Os Pontões, na imagem acima, realizam um ritual de proteção ao Rosário, organizados em dois cordões de proteção. Essa proteção representa a demarcação de um espaço afrobrasileiro, através desse ritual os afrobrasileiros retomam a idéia de

África, conjuntamente com sua cultura, historicamente negada. Esse ritual era realizado também pelos guerreiros africanos em proteção aos reis da África.

Os Pontões³⁴ são, segundo a tradição oral, um dos mais antigos da Irmandade que ainda estão em cena no plenário cultural de Pombal-PB. Não se tem um número fixo de seus integrantes, variam entre 22 e 24 membros, usam um traje simples, que renovam todos os anos, acompanham suas apresentações às lanças com pontas de maracás, enfeitadas com fitas de diversas cores. Dançam ao som do próprio grupo, com a sinfonia de fole, pífano, caixa, tambor e pratos, que para os seus membros são meios de simbolizar a comunicação e a expressão do grupo.

Uma grande parte desse ritual litúrgico é realizado dentro dos moldes católicos, embora, em alguns momentos paralelos, as músicas e as danças dos Congos, Pontões e Reisados sejam introduzidos no ritual africano. Após a missa campal, esses grupos realizam suas apresentações e, mesmo sob o sol forte do sertão, tentam dar conta de todas as apresentações, obedecendo a uma ordem: primeiro, os Congos; segundo, os Reisados e, por último, os Pontões. No final, todos se unem para clamar “Vivas” a Nossa Senhora do Rosário. Essa parte do ritual é vista por um número menor de pessoas, pois muitas crianças e idosos não suportam o final das apresentações devido ao calor sertanejo. Isso nos fez notar que todas essas atitudes expressam a fé particular de cada um; a crença de que é por meio desses atos que podem agradecer as bênçãos recebidas e de que elas se concretizem.

3.1.7 Ritual de despedida

Presenciamos outro ritual, apresentado como forma de despedida. Quando todos voltam ao palco principal da festa, em frente à Igreja do Rosário, vê-se, em seus semblantes, um sentimento de alegria e de saudade, pois sabem que o fenômeno só é realizado uma vez por ano. As atividades da tarde parecem ser realizadas de forma

³⁴ Segundo Wanderley (2006) os membros dos Pontões, em sua maioria, moram na zona rural, são agricultores, analfabetos e quase todos são da mesma família.

mais pormenorizada. Após a missa campal, o padre anuncia a despedida da santa, e a Irmandade se despede, enfeitando-a com laços de fitas coloridos e bilhetes de pedidos de fiéis, parecendo existir uma correspondência entre a Santa e eles, tendo a Irmandade como intermediária.

A imagem de Nossa Senhora do Rosário é devolvida à Igreja, acompanhada pela Irmandade e seus grupos, como para protegê-la. Em seguida, a Irmandade, juntamente com alguns fiéis, segue com o Rosário para a casa onde o Rosário permanecerá até a noite de abertura da próxima festa.

Outro aspecto que achamos importante registrar é que, no período da festa, os folguedos, as danças, os cânticos e o sentimento de liberdade representam e reforçam o caráter dialógico dentro do contexto geral da festa, constituindo-se uma forma de comunicação. Com a presença desses elementos, os membros da Irmandade conseguiram expandir a Festa do Rosário para além do religioso, visto que ela adquiriu também um caráter lúdico.

A encenação do ritual religioso de despedida leva a cidade a viver uma noite de diversões, com passeios nos parques instalados nas vias próximas da Igreja do Rosário, visitas às barracas de jogos, artesanato, brinquedos, bebidas e comidas.

Do lado social da festa, o que nos chamou a atenção, também, foi o reencontro das pessoas da cidade que estão ou estavam fora ou que demoravam a se encontrar. A Praça do Centenário, reformada para a comemoração dos cem anos de emancipação política da cidade de Pombal-PB, ligada à Praça Getúlio Vargas pela Coluna da Hora, em 2002, tornou-se palco em que os filhos de Pombal e os visitantes circulam durante a noite para comemorar e relembrar as memórias da infância na sua terra.

3.2 ENQUANTO ISSO, EM SANTA LUZIA...

A Festa do Rosário é, para os seus organizadores, a expressão da identidade cultural e de afirmação de valores da população negra, que reconhece a cultura de

matriz africana. Por isso, essa festa pode ser considerada como um forte elemento constitutivo do modo de vida dos afrobrasileiros, membros da Irmandade do Rosário, pois as festas eram momentos ímpares para a observação das estratégias identitárias das Irmandades. Como notou Reis (1991, p. 68), a manutenção do espaço, do prestígio e a capacidade de recrutar novos membros dependiam da competência lúdica de cada confraria, uma vez que a grandiosidade das celebrações e o papel das Irmandades eram requisitos determinantes para a adesão de novos membros.

A primeira noite da Festa do Rosário é realizada na Casa da Irmandade do Rosário, uma casa simples e pequena, que demarca seu espaço de reuniões e manifestações culturais, pois não possui igreja³⁵, como a Irmandade do Rosário de Pombal. Por outro lado, essa casa representa o poder que os membros da Irmandade do Rosário de Santa Luzia detêm para construir uma sede própria distante dos olhos da igreja católica. Porém, a Casa da Irmandade, no período da festa, passa a ser mais frequentada pelos membros da Irmandade e pela população.



Imagem 6 – Casa da Irmandade do Rosário, localizada na BR 230, Cidade de Santa Luzia-PB.
Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

³⁵ No ano de 2008, iniciou a elaboração do projeto e campanha para construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário com recursos dos devotos e da Irmandade.

A Casa da Irmandade de Santa Luzia tem um piso de cimento antigo, que ajuda a deslizar os passos da dança, embalada pelos batuques dos Pontões. O piso permanece limpo, mesmo depois das idas e vindas das pessoas que caminhavam por ali, deixando transparecer o teor de organização e de colaboração dos membros da Irmandade e dos que participavam da Festa.

No escritório da Irmandade, encontram-se uma escrivaninha, arquivos e um mural com fotos dos prováveis primeiros Reis e Rainhas desse grupo, teimando em manter viva a lembrança desse reinado. Na sala do almoxarifado, há uma mesa de madeira, tambores confeccionados pela comunidade negra, cujo projeto foi financiado pela Fundação Palmares, um armário de madeira, que guarda as roupas, as bandeiras e as faixas usadas pela Irmandade. Esses aspectos de cada cômodo indicam o poder de organização da Irmandade. Como uma tentativa de manter um arquivo e almoxarifado, revela a pretensão de construir um tipo de patrimônio cultural que pudesse representar a história africana na cidade de Santa Luzia-PB.

Do interior da Casa da Irmandade do Rosário, era possível ouvir sons dos tambores, sanfonas e triângulos dos Pontões e Pifeiros, que só cessavam de tocar e dançar no momento da celebração da missa, pois esses protagonistas da festa percebem essa ocasião como um momento de reflexão da vida, e o silêncio, como num momento de profunda busca da essência africana. Além disso, o espaço reservado às preces cumpre seu verdadeiro papel: tornar-se um recipiente de bênçãos. Assim, o silêncio é uma forma de oração e de reencontro com suas raízes.

A maioria das pessoas que circulam na Casa da Irmandade do Rosário é negra e, aparentemente, de classe baixa; sua faixa etária varia, e o público feminino é predominante. As pessoas expressam alegria e satisfação por estarem no espaço em que podem se sentir como os protagonistas da história, sem que haja exclusão ou preconceitos.

3.2.1 Ritual inicial dos Pontões

Os Pontões se apresentam na parte externa da Casa do Rosário. Esse espaço tem pouca luminosidade, por receber o reflexo de apenas duas lâmpadas na calçada deteriorada da Casa da Irmandade, onde se ergue um mastro para o hasteamento da bandeira.

Na maioria das vezes, as pessoas que assistem à apresentação dos Pontões são negros, vestem roupas típicas da Festa do Rosário, camisetas com imagens da festa e da Santa. Os Pontões conduzem uma lança de madeira, com o topo envolvido por fitas de cor azul, vermelha e rosa.

O grupo dos Pontões é composto por homens adultos, crianças e alguns pifeiros, que vestiam calças jeans e camiseta branca, e se encarregavam de “tocar” o som para animar os passos dos Pontões, como também o corpo e o coração de quem assistia a eles. Esses pifeiros se posicionavam bem próximo ao mastro e se aproximavam um do outro em forma de círculo, exprimindo o caráter de coletividade do grupo.



Imagem 7 - Pontões realizando um ritual de proteção ao Rosário - Cidade de Santa Luzia-PB.
Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

Os Pontões iniciavam as danças em forma de um círculo³⁶, unindo-se à comunidade, por meio de círculos maiores, perpassando suas lanças entre a comunidade, em um ato de proteção, e as cabeças e os corpos dos que participavam do momento. Esse mesmo movimento também é realizado com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, como demonstra a foto acima, o que caracteriza, mais ainda, a coletividade, a interação e a interligação entre o grupo, a comunidade e a Santa do Rosário.

Os passos realizados pelos Pontões não obedecem a uma coreografia rígida. Simultaneamente, essa coreografia também é realizada por sub-grupos ou individualmente, no tempo paralelo. Uns circulavam as lanças pelo próprio corpo, com os pés cruzavam em forma de tesoura; outros jogavam as lanças no movimento de vai-e-vem, da direita para a esquerda, e vice-versa, mantendo o corpo agachado, com saltos suaves, e embalados pelos ritmos dos tambores e dos aplausos da comunidade. Outro sub-grupo movimentava lanças na forma de um catavento, no sentido vertical, e os pés seguiam passos de tesourinha³⁷. Alguns pontões cumprimentavam a comunidade com gestos de flexão, sem soltar as lanças nem perder o ritmo. Outros fraquejavam nos passos, mas voltavam, rapidamente, ao ritmo da dança.

As crianças, acompanhadas dos pais, tentavam, algumas vezes, entrar no círculo da dança dos Pontões, mas só conseguiam realizar alguns passos. Assim, alegravam a comunidade, tanto por assisti-las dançar quanto pela esperança de continuidade do grupo através delas.

Dona Ana Maria³⁸, a presidente da Irmandade do Rosário, paralelamente a esse momento, explicava as cores das vestimentas, das faixas e das bandeiras da Irmandade. Para ela, a cor vermelha simbolizava o sangue da luta dos negros escravizados, o amor e a cor da África; o branco, a paz esperada por eles; a cor rosa,

³⁶ Entendemos que a foto congela o movimento da cena, no entanto, essa descrição foi construída através da observação da imagem em movimento, por meio da filmagem, que nos proporcionou condições de descrevê-la com mais detalhes.

³⁷ O passo da tesourinha também é usado pelos Congos de Pombal. Nesse passo, o movimento realizado com as pernas é bastante rápido, entrecruzando-as soltas no ar. Esse passo é bastante difícil, sendo usado também como prova de resistência do corpo à dança.

³⁸ **Ana Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, professora com formação em história e música. Presidente da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário, em 27 de dezembro de 2007. Entrevista transcrita em 16 de janeiro de 2008.

Nossa Senhora do Rosário, e o dourado, alegria, brilho e riqueza. Percebemos, portanto, que a “comunidade litúrgica”³⁹ constrói um cenário pomposo, festivo-devocional, para expressar a cultura de matriz africana. Ao mesmo tempo, essa “riqueza” é uma forma de denunciar o que lhes foi negado, historicamente.

3.2.2 Ritual litúrgico

Nos fundos da Casa do Rosário, o Coral é conduzido pela regente Dona Ana Maria, que alegrava a celebração e o culto a Nossa Senhora do Rosário. O padre, envolvido pelas músicas do coral, acompanhava com gestos a regência de Dona Ana Maria, que liderava o coral, demonstrando seu amor pela Irmandade e pela música, respeitando a participação das demais cantoras.

Nas laterais do salão da casa da Irmandade, viam-se quatro cartazes, confeccionados pelo grupo de consciência negra (subgrupo da Irmandade), cujos integrantes também são membros da Irmandade. Em um desses cartazes, estava escrito: “Maldito seja todo chicote, todo salário mínimo, todo envenenamento dos rios. Maldito seja toda constituição violada dos direitos culturais e humanos. Maldito seja toda terra roubada e até hoje negada”. O segundo cartaz dizia: “Bendito seja Deus, por todos os negros, negras, índios e índias que hoje continuam lutando pela construção de novas malocas, de novos quilombos”. E o terceiro cartaz trazia a seguinte mensagem: “Acreditamos que o nosso Deus é o Deus da vida, da dança, do canto e do atabaque. É o Deus de todos os louvores. Por isso, dizemos: madjumbá axé-imaira”.

³⁹ Expressão usada por Muniz Sodré. Ver. SODRÉ, Muniz. Claros e Escuros. 2 ed. Petrópolis: vozes, 1999.

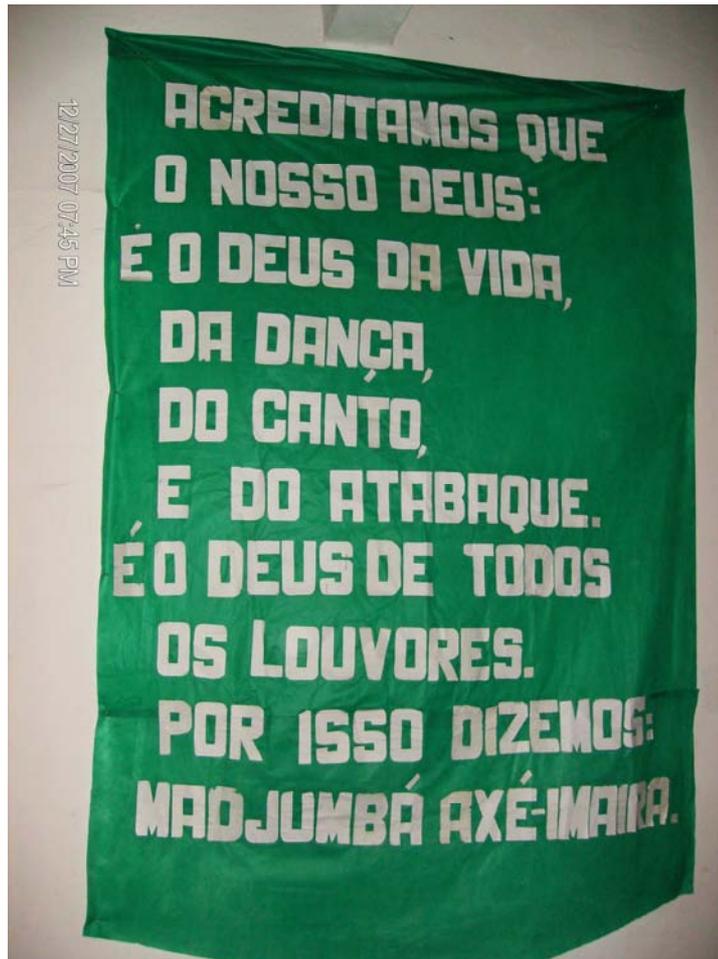


Imagem 8 - Cartaz com mensagem do grupo de Consciência Negra, interligado à Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB.

Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

O último cartaz enunciava: "Bendito seja Deus pelo reisado, congado, tambor de minas, capoeira e candomblé. E todas as manifestações do nosso povo **NEGRO**".



Imagem 9 - Cartaz com mensagem do grupo de Consciência Negra, interligado à Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB.

Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

Esses enunciados nos levaram a entender que a importância do espaço da Irmandade não é apenas religiosa, mas parece revelar um leque de preocupações com questões sociais, políticas e identitárias da população negra. Essa dupla significação é entendida por Sodré (1999) como um espaço conquistado pelos afrobrasileiros, visto apenas numa dimensão simbólica: é “miopia teórica”, pois, ao lado dos fenômenos religiosos, impulsionam-se as questões de reivindicações e afirmações identitárias. Enxergamos, aqui, a construção de uma identidade política, que apela para a instituição de uma luta pela igualdade de direitos. Nesse sentido, Sodré (1999, p. 170) amplia o significado ao reconhecer que isso “implica, antes de mais nada, a ideia de um corpo grupal forte o suficiente para dar proteção contra as diversidades”.

Do ambiente festivo-devocional fazia parte o padre da paróquia local, que realizava a celebração a certa distância do altar, para se aproximar da comunidade e fazer seu discurso. A celebração integrava algumas características do culto católico, mas, nessa ocasião, incorporava a cultura negra, lembrando a chegada dos negros escravizados no Brasil.

A comunidade conduzia um livro-guia nas mãos, confeccionado especialmente para a celebração. Escutava, atentamente, as palavras proferidas pelo padre e alguns informes dos organizadores do evento. Cantavam, aplaudiam e se deslocavam lentamente do seu lugar, produzindo alguns movimentos similares à dança. A comunidade acompanhava as partes da celebração e dos cânticos conduzindo um livro-guia nas mãos, confeccionado, especialmente, para a celebração.

De mãos-dadas, todos rezavam alto, abraçavam-se e se cumprimentavam, exprimindo amizade e paz. Essa celebração, no interior da Casa da Irmandade, era encerrada com aplausos e gritos, que ecoavam: Viva a Nossa Senhora do Rosário! Viva! Viva!, Viva a Irmandade do Rosário! Viva! Viva!, Viva, viva ao povo negro! Viva! Viva! Viva!

3.2.3 Procissão para a Igreja de Santa Luzia

No segundo momento da festa, a procissão do Rosário percorria a avenida principal da BR-230, quase sem iluminação. A escassa luminosidade escondia a possibilidade nítida de identificar as pessoas no meio da procissão. Essa rodovia é reorganizada em função da procissão. Assim, a Polícia Rodoviária Federal seguia à frente, abrindo passagem para os pedestres. A procissão era auxiliada por um carro de som, que alegrava a comunidade. Ao caminhar junto dele, tivemos a sensação de que as batidas do coração estavam mais fortes, e o seu ritmo aumentava na medida dos ritmos das músicas. Seguia, também, uma caminhonete D-10, que foi transformada, provisoriamente, em um altar móvel, para acolher a imagem de Santa Luzia. Já a imagem de Nossa Senhora do Rosário era transportada por um pequeno altar de madeira, conduzido por alguns membros da Irmandade e da comunidade. A

condução da Santa pelos fiéis é uma forma de lembrar o início da devoção dos negros a ela⁴⁰.

Uma grande e bela explosão de fogos tornava a noite mais estrelada. As pessoas se encantavam com a cena, erguiam a cabeça, e seus semblantes demonstravam alegria. Era a vida que explodia de alegria junto com as buzinas dos carros que acompanhavam a procissão, formando uma grande sinfonia que se alastrava, difundindo entusiasmo à comunidade.

As crianças participavam da procissão, acompanhadas dos pais e de familiares, e se encantavam com a quantidade de pessoas reunidas; outras choravam de espanto por não estarem acostumadas com tantas pessoas que caminhavam juntas. Elas não tinham a ciência do real sentido da reunião, mas sabiam que se tratava de um momento diferente. Essa admiração, encantamento e espanto não aconteciam apenas com as crianças, porquanto os turistas e os pesquisadores também eram tomados por essa sensação.

Em seguida, a procissão chegou à Igreja de Santa Luzia. Externamente, a igreja tinha uma arquitetura moderna, pintada de amarelo e branco, com detalhes de vidro colorido; havia duas torres; em uma delas, via-se um sino que entoava fortes badaladas, comunicando aos fiéis e à comunidade a contagem regressiva para iniciar o evento. Descendo, no sentido vertical dessas torres, entre as quais havia um crucifixo branco, encontravam-se duas janelas bem extensas de comprimento, confeccionadas com vidro colorido.

3.2.4 O ritual no interior da Igreja

No frontal central da parte superior da igreja, encontrava-se um orifício com a imagem de Santa Luzia estampada em vidro colorido. Ao lado dessa imagem, duas janelas de vidro colorido. Na parte inferior, havia três portas de vidro. A do meio era

⁴⁰ Segundo entrevista concedida por Dona Ana Maria, a devoção a Nossa Senhora do Rosário se originou devido ao fato de os negros terem conseguido trazer a Santa até a capela, onde ficou, enquanto os homens brancos já tinham tentado várias vezes, não obtendo sucesso.

a entrada principal da igreja. A calçada era constituída por um piso de cimento sobre vários degraus, o que dificultava a entrada dos fiéis mais idosos.

Sobre a calçada, três mastros exibiam as bandeiras de Nossa Senhora do Rosário, de Santa Luzia e a do Município de Santa Luzia. O brilho provocado pelo tecido de seda das bandeiras acendia mais ainda diante dos reflexos das luzes. Na frente dos mastros, estavam Reis, Rainhas, Juízes, Juízas, a Princesa, o Guardião, a Irmandade, os Pontões e a comunidade, que aplaudiam e se alegravam com o momento. Enquanto isso, os Pontões faziam um círculo em volta das bandeiras, erguendo as suas lanças, e os pifeiros tocavam uma melodia que provocava um clima de solidariedade na comunidade. Com isso, entendemos que a conservação de reis, de rainhas e de toda uma corte demonstra o desejo de manter alguma relação com a África. Os reis são importantes até hoje, pois representam tanto as nações africanas quanto os reinos sagrados, reconhecendo na vivência religiosa um índice importante de resistência cultural. Como refere Sodré (1999), a principal característica do jogo negro é a insistência de conviver com a diversidade e agregar as diferenças sem perder a essência da cultura de matriz africana.

Os membros da Irmandade comportavam uma bandeira que a representava, erguendo-a na hora do hasteamento das outras bandeiras. A comunidade, os Pontões e a Irmandade olhavam em direção ao mastro, com brilho de alegria. Parecia que todos estavam em clima de paz coletivo.

No interior da igreja de Santa Luzia, a festa continuou, com a celebração da missa. Seu teto era de alumínio, e as paredes pintadas de branco e cinza; ali havia imagens de alguns santos católicos, bancos de madeira, de variados modelos, sistema de som e ventiladores distribuídos nas laterais, iluminação adequada e uma boa ventilação, já que havia algumas janelas e portas; o piso era mesclado de branco e marrom, com muitas flores no altar.

Os membros da Irmandade sentavam-se nos primeiros bancos. O Rei Perpétuo usava capa vermelha, com fios dourados, e uma coroa dourada; o Juiz Perpétuo vestia um terno elegante, de cor preta, com camisa de tecido branco e uma faixa branca com o nome dourado. A Rainha-mirim usava um vestido branco e uma faixa

vermelha com letras douradas, e o Rei-Mirin, uma capa vermelha e coroa também dourada.



Imagem 10 – À frente, sentados, o reinado-mirim, o juiz e o reinado perpétuo.

Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

O Rei do ano vestia uma capa vermelha e usava coroa dourada; o Juiz, roupa esporte fino, calça clara e camisa azul, com uma faixa azul e letras douradas. A Juíza estava com um vestido colorido, com uma faixa cor de rosa e com a pintura do nome de Juíza de cor azul. Todos esses detalhes do “luxo” do reinado demarcam a necessidade dos afrobrasileiros de se integrarem socialmente, para conquistar uma posição no espaço social. Ao mesmo tempo, a apropriação dessa “riqueza” é uma manifestação do que lhes fora negado.

Os reis, as rainhas, os juízes e as juízas da Irmandade eram acompanhados por um senhor negro, com roupa verde de policial militar, que conduzia uma espada de madeira, representando um guardião protetor da Irmandade. Ao lado do altar, o Coral cantava para alegrar a festa e, ao seu lado, os Pontões e seus Pifeiros tocavam e dançavam.

Depois das noites de novena, das apresentações dos Pontões e dos Pifeiros e dos jantares coletivos na praça que ficava em frente à Igreja de Santa Luzia e de ir aos parques de diversão, a Irmandade se preparava para realizar uma grande cavalgada denominada de Tope do Juiz.

3.2.5 Procissão do Tope do Juiz

A Festa do Rosário de Santa Luzia manifestava-se de acordo com os acontecimentos do cotidiano, diferenciando-se, assim, de outras localidades. Segundo Dona Ana Maria, o tope do Juiz⁴¹ foi criado em virtude do desencontro das pessoas para aguardarem a saída do Juiz da festa, numa localidade da zona rural. Por causa disso, todos os anos o fato ficou sendo lembrado pela Irmandade.

Na primeira missa em mil oitocentos e setenta e um quando eles vieram que passava em Pitombeira, passava para pegar as pessoas que vinham da Trindade, eles vinha quando foi no ano seguinte em mil oitocentos e setenta e dois esqueceram de onde saia a procissão, ((risos)) então saíram as comitivas, o povo ficou esperando pelo Juiz, então saíram, salvo me engano já ouvir os mais velhos falar assim, que saiu uma pessoa de lá pra avisar que o juiz estava em uma certa localidade, então eles vinham a pé, à cavalo, os negros vieram de Trindade, então esse primeiro encontro fizeram no alto da Boa Vista, então lá foi o primeiro encontro, eles trouxeram o juiz para a rua. Então, daí continua o Tope do Juiz. É uma relembração do que aconteceu (ANA MARIA)

Entendemos, então, que a Festa, também, é a memória do que os homens praticaram no seu cotidiano, inclusive as rupturas desse cotidiano. Essa possibilidade de reviver o passado não é uma mera repetição, mas uma construção continuamente realizada no presente, em que os protagonistas se posicionam como seres ativos e sujeitos a transformações. As lembranças conduzem os protagonistas do tope do Juiz a cenas vivenciadas em conjunto, em que tempo e espaço se apresentam como meios

⁴¹ O tope do Juiz é um percurso realizado por homens trajados de vaqueiros.

de concretizá-las. Assim, a protagonista recorre às histórias narradas por seus antepassados para descrever sua afirmação sobre a história do Tope do Juiz.

No ano de 2007, registramos esse fenômeno numa localidade à margem da BR-230, denominada de Fazenda Revensa, que era demarcada, territorialmente, por uma cerca de arame e madeira. A entrada da fazenda era protegida por um portão de madeira. Defronte à Casa Grande, reuniam-se pessoas a cavalo, a pé, de automóvel e de carroça de burro, com o objetivo de acompanhar o Tope do Juiz. O proprietário da fazenda e seus familiares ofereciam bebida, comida e água aos visitantes e condutores do Tope do Juiz, demonstrando a cordialidade do povo sertanejo.

Os cavaleiros, mesmo desfilando a cavalo, conversavam e cumprimentavam os familiares e amigos; faziam as boas vindas aos visitantes. Paravam para pose de fotografias, registrando o evento para as futuras gerações.

Havia, também, vendedores que usavam carroça de burro como meio de transportar os seus produtos, como água mineral, bebidas, balas, amendoim e pipocas, que serviam de entretenimento para amenizar a fome até a oferta do almoço após o Tope do Juiz.



Imagem 11 – Início da concentração da saída do Tope do Juiz na Fazenda Revensa, zona rural de Santa Luzia-PB.

Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

No interior e/ou fora da Casa Grande, a Família recebia os participantes com bom acolhimento. Todos se preparavam, esperando a hora de se posicionar para saída do Tope do Juiz. Cavaleiros exibiam suas roupas, botinas e chapéus de couro. Lançavam chicotadas ao ar. Recebiam orientações e organizavam a saída do Tope do Juiz. Era o velho faroeste em pleno sertão paraibano.

Em seguida, na BR-230, o trânsito foi organizado pela Polícia Rodoviária Federal, que abria o percurso com seus carros-viaturas, sinalizando para a liberação da rodovia. Organizados em filas, os cavaleiros cavalgavam lentamente, mas sempre conversando com seus companheiros, cumprimentando, simpaticamente, as pessoas que estavam paradas observando o grande desfile do Tope do Juiz. Eles recebiam aplausos fervorosos e constantes, o que aumentava o orgulho do desfile. Os condutores dos carros que trafegavam pela BR-230 também prestigiavam o desfile, mesmo não compreendendo do que se tratava.

Os turistas e visitantes filmavam e fotografavam o percurso do Tope do Juiz para registrar em arquivos as imagens imediatas que a memória não era capaz de armazenar fielmente. Alguns deles aproveitavam o momento e aceitavam as caronas dos cavaleiros para sentir os bons galopes dos cavalos sob o sol sertanejo, ou por não suportarem caminhar a pé, pois a resistência ao sol está ligada à devoção dos fiéis - o sacrifício do corpo para aproximação de sua essência e ancestralidade.

A comunidade também participava, cantando e dançando entre os cavaleiros, lanceiros e pifeiros. Algumas crianças simulavam que suas bicicletas eram os cavalos, e elas, os belos cavaleiros. Essa cena nos fez conceber que essa tradição constrói um imaginário infantil e que a participação das crianças no evento é um momento de construção do sentimento de pertença às práticas culturais.

À frente do Tope do Juiz estavam os grupos de pifeiros e lanceiros de Santa Luzia-Paraíba e da Cidade de Jardim do Seridó-Rio Grande do Norte. Ambos vestiam calças jeans e camisetas brancas, caracterizadas com o nome de cada Irmandade do Rosário de sua localidade. Portavam lanças com fitas coloridas; os pifeiros portavam sanfonas, zabumba, maracás e triângulos, que auxiliavam na produção de belos sons e na coordenação de suas coreografias. Esses pifeiros se uniam, construindo um ritmo diferente dos que são tocados em seu lugar de origem.

A cavalgada chegou à Igreja Matriz de Santa Luzia, onde houve o encontro dos cavaleiros e da população com o Juiz, que estava acompanhado pela Juíza, pelo Rei, pela Rainha, Rei-Mirin e Rainha-Mirin. No grupo, estava também um senhor negro, vestido de roupa militar, que simbolizava proteção à Irmandade do Rosário.

3.2.6 Ritual do Tope

Em frente à Igreja, foi construído um semi-círculo, constituído na primeira linha, do sentido interno para o externo, pelos Reis, Rainhas, Juizes e Juizas. Em seguida, os lanceiros e pifeiros, posteriormente, a comunidade e por último os cavaleiros ainda sobre os cavalos.

Reis, Rainhas, Juizes e Juizas se cumprimentavam e cumprimentavam a comunidade, que organizou faixas homenageando a Irmandade do Rosário. Algumas pessoas da comunidade tentavam se proteger do sol forte, usando chapéu, boné e guarda-sol.

O padre da paróquia, o coral do Rosário e alguns organizadores do evento estavam sobre os degraus mais altos da calçada da Igreja, local onde foi emitido o discurso do Padre e de Dona Ana Maria, presidente da Irmandade. A comunidade, a Irmandade e o padre homenageavam Nossa Senhora do Rosário, emitindo, em voz alta, as frases: “Viva a Nossa Senhora do Rosário! Viva! Viva a Irmandade! Viva! Viva o negro! Viva!” As crianças e os idosos que acompanhavam o Tope do Juiz estavam cansados e inquietos devido à trajetória percorrida sob o sol quente⁴².

Depois desse momento, a cavalgada seguiu para a casa da integrante da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB, Senhora Laura Maria⁴³ da Silva, localizada ao lado da Rodoviária.

⁴² A repetição de trechos que descrevem a temperatura da região do sertão é apontada por nós pela impressão que essa variável nos marcou, pois isso mostra a resistência do corpo à temperatura e atesta o grau de devoção da população sertaneja.

⁴³ **Laura Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, na localidade de Pitombeira, (quilombolas), professora com Ensino Superior e Pós-Graduação, membro da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na sua residência, em 26 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 12 de janeiro de 2008

3.2.7 Ritual de homenagem

No frontal principal da parte externa da Casa pertencente à família Silva, foi fixada uma faixa de tecido de cor branca, pintada a mão, com as cores azul e vermelho, enunciando: “A Família de João Pedro da Silva agradece à Confraria do Rosário santaluziense e aos irmãos de Jardim-RN pela homenagem à Família e a Memória de João Pedro, pelo seus 80 anos de idade e pelos 41 anos de amor e dedicação à Virgem do Rosário”. Em forma de destaque, as palavras João Pedro da Silva, Rosário, 80 anos, 41 anos, amor e Virgem do Rosário estavam pintadas de vermelho. Isso demonstra a circularidade da devoção e da cultura de matriz africana na família através das gerações.

Do lado externo da casa, encontravam-se os lanceiros e os pifeiros de Santa Luzia e do Jardim de Seridó-RN, a Irmandade do Rosário, os cavaleiros e a comunidade. A Irmandade posicionava-se no centro de um semicírculo formado pelos pifeiros e lanceiros, posteriormente, pela comunidade e, por último, pelos cavaleiros. No interior desse semicírculo, a família Silva, representada por Laura Maria, recebia das mãos do Rei e da Rainha da Festa do Rosário uma pequena estátua, sobre uma base de madeira, de Nossa Senhora do Rosário, em forma de homenagem à família. Alguns membros da família Silva dançavam e cantavam ao som dos batuques dos pifeiros e lanceiros, acompanhados pela comunidade. O posicionamento dos dançantes em forma de círculo ou semicírculo dá-se por uma necessidade de aproximação “da parte e do todo” das pessoas envolvidas na dança. Isso reforça os laços de solidariedade e de socialização dos dançantes em grupo.

Devido à homenagem da Irmandade à família Silva, a Senhora Laura Maria⁴⁴ fez um discurso para agradecer à Irmandade; ao seu lado, uma integrante da Irmandade, Lenice, proferiu um discurso justificando o motivo da homenagem.

Os passos dos lanceiros de Jardim do Seridó -RN- eram mais simples em relação aos de Santa Luzia. Eles dançavam com o tronco inclinado para a frente, em

⁴⁴ **Laura Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, na localidade de Pitombeira, (quilombolas), professora com Ensino Superior e Pós-Graduação, membro da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na sua residência, em 26 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 12 de janeiro de 2008

círculo, e suas lanças se declinavam, formando um belo cordão de fitas coloridas sobre o piso da calçada da casa da família Silva. Esses vestiam calças jeans, camiseta e boné brancos e portavam lanças com fitas coloridas. Isso aponta a variação dos grupos constituídos pela cultura de matriz africana.

3.2.8 Ritual de passagem dos cargos⁴⁵

No dia seguinte, à tarde, paralelo à feira da “pechincha⁴⁶”, organizada pela Irmandade, ocorre a passagem dos cargos de Juiz, Juíza, Rei e Rainha do ano. Lembramos que esse fato não acontece na Irmandade do Rosário de Pombal-PB, pois, segundo seu Estatuto, as eleições devem se proceder de quatro em quatro anos.

Na passagem dos cargos, percebemos pouca participação da comunidade, o que nos leva a entender que esse momento é de maior importância para a Irmandade, reservando-se em um momento de encontro entre os seus membros. A passagem do rei é marcada pelo uso da coroa. Essa pode ser lida como signo indiciário da cultura africana, visto que tal objeto indica por contiguidade a evidência do ritual de coroação de reis negros na África, presentes no Brasil, desde os primórdios, e vinculados à devoção aos santos católicos cultuados pelas Irmandades religiosas negras. A coroação de reis negros foi incorporada como um meio de controle do africano, no período escravista, contudo, esse ritual possibilitou ao negro reconstruir, simbolicamente, um elo com a sua memória ancestral e com formas de organização social fragmentadas, quando deslocadas de sua cultura.

Essas observações e descrições da Festa do Rosário de Pombal-Pb e de Santa Luzia-PB nos mostram que sua organização e símbolos reproduzem uma realidade vivida pelos negros na África de antes, que se completa com a realidade do sertão paraibano. Os símbolos, as imagens, os gestos, os instrumentos musicais e o corpo se transformam em um rito de libertação, em armas sociais. A festa remete os negros ao passado, aos seus ancestrais, às suas raízes, e esse estado de espírito e de

⁴⁵ Transferência dos cargos de reis e rainhas eleitos, anualmente.

⁴⁶ Organizada para angariar recursos financeiros para a realização da festa.

reavivamento de memória os fortalece e reforça a sua identidade afrobrasileira no sertão da Paraíba.

Dessa forma, as festas do Rosário dessas duas cidades apresentavam à sua população uma “roupagem cultural africana”, com os seus ritos, suas músicas e instrumentos musicais, coreografias e luminosidade. Os espaços da cidade (urbano e rural) iam sendo enegrecidos com a participação, cada vez maior, da população negra, propiciando, assim, uma reconstrução do universo simbólico atualizado em terras da diáspora do sertão paraibano. De fato, o exercício da memória, a sua recuperação e atualização se fizeram notar. Ela surge refeita, ressignificada, porque é evocada num novo contexto; porque, à medida que os membros de um grupo vão se distanciando, a probabilidade de uma diluição da memória se torna eminente. Mas, ao contrário, muitos grupos unidos entre si, exemplos das Irmandades do Rosário de Pombal e de Santa Luzia, podem imprimir a sua marca sobre o solo, exercitando as suas lembranças coletivas no interior do quadro social.

3.3 A FESTA DO ROSÁRIO E A CIDADE

A Festa do Rosário de Pombal e a de Santa Luzia-PB não são da padroeira, pois a padroeira é Nossa Senhora do Bom Sucesso e Santa Luzia, respectivamente, o que proporciona a essas cidades um grande impulso religioso, cultural e socioeconômico. Durante os meses que antecedem a festa e os primeiros dias de outubro, as cidades e as Irmandades do Rosário vivem em função da festa.

Em Pombal e em Santa Luzia, a Festa do Rosário tomou uma dimensão maior do que a das festas das padroeiras dessas cidades. Esse fato serve para demonstrar o caráter de organização dos negros, pois, mesmo que, durante o período da festa, ocorram alguns atritos entre os párocos e a Irmandade e haja dificuldades financeiras para realizá-la, a Irmandade não perde a luz dos seus objetivos, e ela ganha uma

dimensão maior do espaço religioso. Nas palavras de Francisco⁴⁷, podemos perceber o quanto a Irmandade se dedica à Festa do Rosário e se compromete com ela.

É porque a gente tem assim, a gente tem aquele compromisso com a festa na padroeira, mas a Festa do Rosário chama mais atenção da gente, por ser uma festa nossa. Está no sangue, a gente tem mais preocupação, a Festa do Rosário depende da gente. É uma festa maior (FRANCISCO).

Em Pombal-PB, a dinâmica da festa entra em ebulição, tendo em vista o tempo de férias dos pombalenses que residem em outras cidades e aproveitam o mês de outubro para o reencontro da sua memória com a cidade. Para aqueles que residem na zona rural, são momentos de estar na cidade, de conhecer o urbano por meio da religiosidade. Assim, a Festa do Rosário, além do seu caráter de religiosidade e de aprendizagem, é um fator de regulação do tempo de ausência na terra natal para os que emigraram para o sul e o norte do país, em busca de emprego.

Os parques de diversão, as barracas de artesanato, bebidas e comidas, as apresentações voluntárias de artistas, banhos aquáticos e as exposições solares nos rios e nos clubes de lazer são organizados em função da festa⁴⁸. Nesse prisma, a Festa do Rosário, enquanto criação dos afrobrasileiros, assume uma multifuncionalidade que, mesmo com a chegada da modernidade e da luz elétrica, o sentido de se estar nela e com ela não muda. Para Manoel, as configurações da festa mudaram, preservando o desejo de participar.

Antes eu ia com minha mãe para missa, quando eu entrei na igreja de devoção, quando eu vinha para a Festa do Rosário era tudo na minha vida, sentia muito prazer, quando não vinha eu começava a chorar. Todo mundo se reunia para festa, as barracas era de folha de mufumbo, não tinha energia era aquele motozinho, mais quando dava dez horas tava tudo acabado. Já tinha os parques a braço, era

⁴⁷ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

⁴⁸ Essa descrição foi construída tendo em vista as nossas lembranças da Festa do Rosário. Quando criança, portanto, essas lembranças alimentam o desejo de voltarmos a participar ativamente do cotidiano da Festa do Rosário da cidade de Pombal.

empurrado, aí também tinha os candeeiros, em cada barraca tinha um candeeiro (MANOEL⁴⁹).

A festa tem o poder de proporcionar aos fiéis lembranças de sua devoção, de suas ações e de objetos que foram presenciados e ensinados anos atrás. Ela traz para seus organizadores, a cada ano, uma negociação com os demais devotos, visando apenas a um objetivo concreto: realizá-la. Essas práticas fazem com que os indivíduos repitam, todos os anos, uma tradição, a festa, ou a reinventem diante de novos valores e imposições do presente.

Nesse sentido, o desejo de participar da festa permanece, mesmo para aqueles que se encontram distantes de sua cidade natal, pois, no contexto de expatriação e deslocação no seio dos fluxos migratórios, a Festa do Rosário tem a função de regular e reativar o processo de reconstrução da identidade dos pombalenses e santaluzienses fragmentadas pela situação de imigração.

Como elementos estruturantes desse processo, salientamos: a (re) fundação dos laços sociais nas suas diferentes malhas, como a família, os grupos de amigos e comunidade local. Através do encontro, em um contexto de efervescência coletiva da Festa do Rosário, os pombalenses e os santaluzienses refazem e vivem relações e interações sociais que são destruídas no dia-a-dia, pelo fato de estarem distantes dos familiares e amigos da cidade natal. Portanto, a Festa do Rosário, em toda a sua complexidade, aparece-nos como um dispositivo exponencial para construir a identidade afrobrasileira, pombalense e santaluziense.

Além de proporcionar o revigoramento da identidade afrobrasileira, pombalense e santaluziense, essa Festa colabora para o desenvolvimento do comércio local. Durante os meses que a antecedem, as vendas do comércio ganham um aquecimento, porque o número de pessoas que circulam à procura de novas peças de vestimentas e calçados para usar nos dias da festa e de Hotéis e Pousadas para se hospedar cresce significativamente.

⁴⁹ **Manoel**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado e zelador da Igreja do Rosário, analfabeto, Juiz da Irmandade e Rei da Festa do Rosário. Foi entrevistado na sua residência em 20 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 30 de dezembro de 2007.

Convém enfatizar que o cotidiano da Festa do Rosário, construído entre as pessoas, denota o seu dinamismo. Nesse sentido, o Escrivão da Irmandade do Rosário e poeta, Néri (2001), afirma que é no interior da festa que podemos perceber a própria festa, não só dos negros da Irmandade do Rosário, mas das pessoas da cidade e dos visitantes.

Nesse encontro social propiciado pela Festa do Rosário, as pessoas, principalmente os jovens, conquistam certa liberdade ou esquecem das obrigações e responsabilidades, deixando-se erguer pela emoção, pelos desejos, pelos sonhos e pelas paixões platônicas que antes estavam inibidas. Os dias da Festa do Rosário são dias dia de tudo: de namoro, de ouvir músicas do passado, de reencontrar os amigos, de refazer os laços familiares, de degustar as comidas do tempo de criança. Não sabemos se são “promessas” alcançadas ou se são desejos inibidos, mas que todos tentam expressar o que sentem e o que gostam. Podemos perceber esses momentos do cotidiano da Festa do Rosário, através dos poemas de Néri (2001, p. 26):

A praça Getúlio Vargas
é cenário do amor,
na festa não fica vaga
é passarela que tem valor.
Com a paixão ganhando brilho
e a juventude seguindo os trilhos
que desvendam o mistério da flor.

Alguns jovens de braços dados
outros tantos a se abraçarem,
os bancos sempre lotados
Com aspirantes a namorar.
aquele, talvez, de seus sonhos
com semelhantes risonhos
que se dão a conquistar.

Se os momentos da Festa do Rosário, para Pombal e Santa Luzia, significam a rearticulação de identidade, o resgate de suas origens, de lazer e de refúgio das atividades rotineiras, do aquecimento do comércio e de realizações e conquistas dos sonhos e desejos inibidos, para os negros que a realizam e que dela participam, ela é um espaço de aprendizagem, tanto na Irmandade, através dos seus grupos de consciência negra ou os culturais, como congos, reisados e pontões, quanto com a

convivência com as outras pessoas que a visitam e os membros da Irmandade. É aprendizagem porque se refere à troca e à vivência de experiências das histórias de cada um, que surgem nas conversas entre amigos.

Assim, os elos estabelecidos entre o festejar e o rezar contribuiu para que a Festa do Rosário se tornasse um acontecimento coletivo, vislumbrado como um meio de aproximar as pessoas, independentemente de suas condições sociais, econômicas e ideológicas. Viver a festa passou a ser também uma forma de festejar a vida. Em outra dimensão, podemos destacar que o sentido da festa ultrapassa a simples comemoração e passa a reforçar laços afetivos e religiosos, a transcender o homem comum a um plano superior daquele vivenciado no dia-a-dia, a aflorar desejos, a atualizar e revigorar contradições sociais e jogos de interesses escamoteados nos momentos festivos. Tudo isso redimensiona as vivências e as experiências dos diferentes protagonistas às suas práticas culturais.

É na vivência dos rituais dessa natureza que se recria a vida, renova-se a ordem e se refazem os laços essenciais para a existência humana; são práticas de aprendizagens imersas nessas relações religiosas, culturais e sociais. Assim, a partir dessa observação e da descrição das festas do Rosário das cidades aqui referidas, compreendemos que elas são espaços propiciadores para a afirmação da vida e da identidade dos afrobrasileiros. Ela nos possibilita a quebra da rotina, o encontro conosco mesmos, com a comunidade, com a vida, numa dimensão libertadora, porque promove ações fundantes da vida e mudanças no cotidiano dos sujeitos (FREIRE, 1980). Assim, cada festa pode favorecer a reconstrução do sonho e da possibilidade de um novo começo, de uma nova perspectiva.

A Festa também contribui para que os protagonistas se tornem parte de uma comunidade, cujos integrantes buscam não esquecer as memórias que são transmitidas e modificadas ao longo do tempo e que a experiência da idade conta e experimenta em narrativas e práticas com seus conterrâneos ou transmite à geração posterior.

3.4 DESPEDIDA COM FESTA

Em janeiro de 2008, estávamos em Pombal, ainda em trabalho de campo, quando fomos surpreendidas pelo falecimento de dois membros da Irmandade do Rosário, integrantes dos Congos⁵⁰. Esse fato nos revelou a concepção de morte para a cultura afrobrasileira. A morte não é um fato aceito, pois a cultura africana concebe a vida e, com a morte, a energia vital é dissipada. Para que isso não aconteça, é necessário energizar aquele que morre, realizar um ritual para preservar a energia vital mesmo após a morte.

Esse ritual – funeral - dividiu-se em três momentos: velório, enterro e luto. Os corpos dos mortos permaneceram nas suas residências, sendo visitados por familiares, amigos e pela comunidade. Os corpos foram zelados desde a higienização até a boa aparência do morto. Estavam vestidos com roupas novas e, ao lado do ataúde, estava exposta a roupa tradicional dos Congos. Todos esses cuidados com os mortos demonstram a sua importância para a cultura afrobrasileira. Nesse sentido, assevera Reis (1991, p. 114):

O cuidado com o cadáver era da maior importância, uma das garantias de que a alma não ficaria por aqui pensando. Cortavam-se cabelo, barba, unhas. O banho não podia tardar, sob pena de o cadáver enrijecer, dificultando a tarefa. Os nagôs acreditavam que a falta dessa cerimônia impedia o morto de encontrar seus ancestrais, tornando-o um espírito errante.

Assim, para a Irmandade do Rosário, o morto é muito importante, não só porque é um elo entre os homens e a sua existência, mas também porque é um símbolo de aprendizagem para os vivos. O morto deixa uma lição, uma herança cultural aos seus descendentes. Portanto, a roupa tradicional dos Congos exposta ao lado do ataúde representa esse bom exemplo de vida.

Como se tratava de dois mortos que residiam em localizadas diferentes, os Congos realizaram dois trajetos para a condução dos corpos até a Igreja de São Pedro, localizada no Bairro dos Pereiros. Esses trajetos seguiram uma estrutura

⁵⁰ Esse fato diz respeito ao falecimento de Raimundo e de Ninon (primos). Ambos faleceram no mesmo dia, com causas-morte diferenciadas.

padrão, pois, o cortejo ao morto é uma prerrogativa assegurada pelo Estatuto da Irmandade do Rosário de Pombal, em que aponta o “Art. 43 – O irmão que, pelo estado de verdadeira indigência, não puder ser sufragado pela sua família, será enterrado modesta e decentemente pela Irmandade” (COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DA CIDADE DE POMBAL, 1913, p. 7)⁵¹. É também obrigação do Juiz e dos irmãos fazer gestão para a preparação e o acompanhamento do enterro. Isso também assinala o poder de organização e de comunicação do grupo.

Art. 29. Ao juiz compete: [...] § 6º. Empregar todos os meios para que os irmãos mortos sejam acompanhados, sepultados e sufragados [...]
Art. 40. Os irmãos em geral, são restrictamente obrigados: § 1º. A acompanhar os irmãos mortos a sepultura, quando disto tiverem noticia, e a suffragar as suas almas rezando um terço do Rosário de Nossa Senhora (COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DA CIDADE DE POMBAL, 1888, p. 5-7).⁵²

Seguindo o trajeto do enterro, os Congos, organizados em duas filas (azul e vermelha), saíram das residências do velório na frente; em seguida, os parentes e amigos conduziam o corpo do morto. As crianças (netas dos mortos) seguiam com flores, com o chapéu e a roupa tradicional dos Congos. Esses aparatos simbolizam a herança deixada para os netos.

⁵¹ 2 Compromisso da Irmandade.

⁵² 1 Compromisso da Irmandade.



Imagem 12 – Saída do enterro da residência para a Igreja de São Pedro. No centro o morto, o rei dos Congos e os netos do morto. Nas laterais os membros dos congos organizados em duas filas.
Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em janeiro de 2008.

Durante o trajeto, ouvíamos dois sons: um eram as badaladas do sino da igreja, anunciando a chegada dos mortos e convidando a população para o ritual de despedida. O outro era emitido pela vibração dos maracás⁵³, dividido apenas por dois toques. Mesmo assim, o trajeto foi conduzido por um grande silêncio. O silêncio dos afrobrasileiros que assistem à morte visa, simbolicamente, a uma suspensão dos acontecimentos do mundo. O fluxo de existência é provisoriamente parado em testemunho da dor sentida. O ritual é uma obrigação cultural em relação à lembrança, mantendo os corpos e as palavras na mesma postura.

O trajeto é interrompido, algumas vezes, ao passar em frente à casa dos familiares do morto, onde é realizada uma parada para despedida e para que o corpo possa visitar, pela última vez, a residência, pois a visita aos familiares é um costume do morto em vida. Os familiares mantêm um diálogo com o morto, falam com ele, interiormente ou em voz alta, recordam momentos especiais, lamentam os mal-

⁵³ Instrumentos usados pelos congos nas apresentações, construído de flandre e chumbo.

entendidos, as ocasiões perdidas, os momentos em que se esqueceram de que um dia só lhe restaria recordar.



Imagem 13 – Parada frente à casa dos parentes do morto, seguida de cânticos e homenagens ao morto.
Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em janeiro de 2008.

Ao adentrar a Igreja de São Pedro, os corpos são aplaudidos, os sinos enfatizam as badaladas, os Congos vibram por várias vezes seus maracás. Em seguida, as pessoas se aproximam dos corpos para as despedidas, sempre ao som dos maracás. O ritual litúrgico segue os passos norteadores da Igreja Católica, no entanto, o clima não é de enterro, mas de festa.



Imagem 14 – Chegada a Igreja de São Pedro ao som dos maracás e cânticos dos Congos.
Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em janeiro de 2008.

A despedida realizada não enfoca as lamentações, expõe a contribuição dos mortos para a sociedade. A despedida ainda anuncia a convocação dos mortos por Nossa Senhora do Rosário e, por isso, os que assistem ao funeral são consolados. Nesse caso, não se celebra a morte, mas a passagem de um ciclo - nascimento-morte-renascimento - de uma energia que conduz o morto a outra vida. Para Eliade (1992), o homem religioso não sente a morte. A morte não põe um termo definitivo à vida. Assim, esse ritual fúnebre dos dois congos, membros da Irmandade do Rosário de Pombal, são ritos de passagem, em que ocorre a separação física do mundo, a agregação do morto ao mundo dos seus ancestrais.

A morte é percebida pelos afrobrasileiros, membros da Irmandade do Rosário, como outra modalidade da vida. Com a morte, eles se encontram com os outros membros dos grupos e protegem os que ainda estão no plano físico. Por essa razão, a despedida do morto valoriza os exemplos deixados por ele como uma lição de aprendizagem. Completando o ciclo do funeral, os afrobrasileiros voltam do enterro e passam para a fase do luto, um sentimento humano de pesar pela morte de outro

ser humano. Para os afrobrasileiros, o luto é coletivo, um momento em que eles podem pedir proteção aos que estão de passagem para esse outro ciclo da vida. No entanto, é um processo que começa com a morte e é eterno, no sentido de que fica no coração e na mente das pessoas.

4 O CONCEITO DE IDENTIDADE COMO UM LABIRINTO DE SIGNIFICADOS

As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, das antigas potências imperiais, e, de fato, do próprio globo (HALL, 2006, p. 43).

As mutações do mundo contemporâneo relacionadas às questões teóricas, políticas, tecnológicas e culturais fizeram com que o conceito de “identidade” tivesse uma maior ressonância no interior e no exterior dos meios acadêmicos, “proporcionando um modo para se entender a interação entre as experiências subjetivas do mundo e os cenários históricos e culturais onde se formam essas subjetividades frágeis e significativas” (GILROY, 2007, p.123).

A multidimensionalidade de significados que gravitam em torno do conceito de identidade é, muitas vezes, adaptação acadêmica altamente especializada. Destrinçar o conceito de identidade implica adentrar por um labirinto de significados, construído pelas experiências dos sujeitos, do contexto e dos paradigmas que orientam a sociedade, sem perder de vista a forma como a identidade vem se apresentando na Pós-modernidade e o modo como foi sendo concebida no tempo-espaço histórico.

Na Antiguidade, as provocações filosóficas e reflexivas sobre o que é o “ser” já demonstravam uma preocupação com a identidade. Entretanto, tal preocupação se volta para algumas características e noções sobre a identidade do indivíduo, do ser, sem elaborar um conceito da forma como conhecemos hoje. Etimologicamente, identidade é um termo de origem latina, formado pelo adjetivo “idem” (com o significado de “o mesmo”) e pelo sufixo “-dade” (indicador de um estado ou qualidade). Como tal, a etimologia dessa palavra conduz à sua aplicação como qualificadora daquilo que é idêntico ou o mesmo, identificadora de algo que permanece.

Em torno do conceito de identidade, gravitarão os conceitos de história, de cultura e de memória, como substratos para uma compreensão da construção da identidade afrobrasileira, que resultam das reflexões e das idas e vindas entre as leituras e o campo de pesquisa.

4.1 IDENTIDADE É CONSTRUÇÃO

A sociedade pós-moderna permite a compreensão do conceito de identidade em seu caráter de construção. O conceito de identidade vem ganhando várias adjetivações no interior das áreas do conhecimento que o discutem, como a Sociologia, a Psicologia, a Antropologia, a História e a Política, dentre outras. São adjetivações do tipo: identidade cultural; social; pessoal; coletiva; profissional; étnica; racial; local; regional; nacional e outras, com o intuito de especificar e qualificar ainda mais o conceito de identidade, que já se constitui uma qualidade do sujeito; diz respeito às suas características.

Para compreender o conceito de *identidade cultural*, como a base para a construção e o entendimento dos outros tipos de identidade, adotamos para esta tese a perspectiva de Stuart Hall, que é hoje, no Brasil, um reconhecido nome da cultura acadêmica. Identificado como um dos fundadores da polêmica "pós-disciplina", Hall dirigiu o histórico Centro de Birmingham, em seu período mais polêmico e produtivo. Jamaicano radicado desde 1951 na Inglaterra, é conhecido, em todo o mundo, como um intelectual engajado nos debates sobre as dimensões político-culturais da globalização, da política nacional e da articulação teórica dos movimentos antirracistas. No entanto, a discussão proposta por Hall tenta explicar o contexto norte-americano, sendo necessário, para compreender a identidade

afrobrasileira, privilegiarmos a abordagem de Muniz Sodré⁵⁴, Tomaz Tadeu da Silva⁵⁵ e Kabengele Munanga⁵⁶, que interpretam Hall à luz do contexto brasileiro.

Descortinando a discussão sobre a identidade afrobrasileira, nesta tese, iniciamos com a afirmação de que não há identidades fixas, estáveis, unificadas nas sociedades modernas, até porque o cenário contemporâneo, midiático e globalizado torna as mudanças cada vez mais rápidas e constantes (HALL, 2005). Assim, esses conceitos também são diversos, ambíguos e históricos, o que, para nós, é um conceito em construção.

A abordagem de Hall (2006) reporta à existência de uma crise na identidade cultural e, para analisá-la, ele propõe o estudo da identidade como diáspora, em que as identidades são modificadas na atualidade a partir das migrações dos povos pelo planeta. Esse processo está ligado ao aumento da interdependência nacional, ao enfraquecimento do Estado-nação, ao impacto do progresso no meio ambiente e ao desenvolvimento dos meios de comunicação. A globalização pode tanto homogeneizar culturalmente quanto contribuir para a resistência e a reafirmação das *identidades regionais*, produzindo *identidades plurais*, resultados da apropriação e da reelaboração das identidades já existentes.

Em decorrência disso, na Modernidade, as identidades propõem móveis, cambiantes, “em processo de construção”. Hall (2005) concebe a identidade como um processo cultural, construído nos discursos sociais que circulam em uma dada sociedade. Remetendo-nos ao pensamento foucaultiano, o autor argumenta que as identidades são construídas dentro, e não, fora do discurso, sendo necessário compreendê-las como produzidas em lugares históricos e institucionais específicos, ou seja, no interior de formações e práticas discursivas específicas, estratégias e iniciativas específicas.

Ao mesmo tempo em que crescem a comunicação, a integração em nível mundial e a ordem neoliberal geral, ocorre, simultaneamente, uma reação contra isso,

⁵⁴ Muniz Sodré de Araújo Cabral, natural de São Gonçalo dos Campos, é jornalista, sociólogo e tradutor brasileiro, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na Escola de Comunicação.

⁵⁵ Atualmente é professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Dedicar-se ao estudo da teoria pós-crítica e dos Estudos Culturais.

⁵⁶ Natural de Bakwa Kalonji, no antigo Zaire, atualmente República Democrática do Congo. Professor Titular do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

para aumentar autoexpressões culturais. Devemos usar tal paradoxo para entender exatamente o que acontece. Não nos parece que o mundo inteiro esteja meio subsumido em uma única hegemonia nem a noção de "cada um é seu próprio eu". A globalização é um fato, que está ocorrendo há muita comunicação, mas isso não ocorre sem paralelos, sem outros movimentos em direções opostas. Pressupomos que essas culturas sejam realmente "fortes" e, em certo grau, estimuladas pela própria globalização a se tornarem ainda mais fortes. Entretanto, essas culturas e identidades, provavelmente não serão esmagadas pela globalização do pós-moderno. Elas estão no processo de reconfiguração e reconceptualização.

Na Pós-modernidade, a identidade está relacionada às novas posições que o sujeito ocupa. Após a segunda metade do Século XX, o sujeito se desagregou, deslocando-se por meio de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno. Nesse sentido, ele deixa de ser uno e, em vez disso, torna-se fragmentado, composto por várias identidades – às vezes, contraditórias e não-resolvidas, definidas historicamente, e não, biologicamente (HALL, 2005). Falamos de um lugar, de uma posição histórica e cultural específica. Essa concepção discursiva de identidade conduz ao entendimento de que o sujeito é fragmentado porque ocupa várias posições, assume várias identidades. O autor utiliza um repertório discursivo e psicanalítico, para chegar ao termo "identificação", explicando como se dá esse "pertencimento". Ele admite a diferenciação entre o conceito de identidade e o termo identificação.

No entanto, é importante ressaltar que o "pertencimento" não implica aceitação, semelhanças culturais ou etnicorraciais, mas está imbuído de relações de poder, que podem ser também um "pertencimento" aparente. Por exemplo, ser negro nem sempre significa "pertencer" ao Movimento Negro ou à cultura africana. Esse "pertencimento" pode surgir por modismo ou, até mesmo, para não se sentir excluído do grupo ao qual pertence. Esse é um "falso pertencimento". Nossa hipótese é de que o verdadeiro sentimento de "pertença" só pode acontecer quando é sentido, quando o sujeito inicia um processo de vivência e de construção de saberes coletivos, integrando-se às lutas cotidianas do grupo em que está inserido. Essa possibilidade

de construir o sentimento de pertença, a partir da vivência em grupo, é relatada por um dos protagonistas da nossa pesquisa:

foi quando agente descobriu que tínhamos um pai, foi quando eu despertei que tinham um pai, negro e escravo, comecei a pesquisar e a descobrir que tinha uma história fundamentada, verdadeira, pois antes dizia que eram lendas, então eu passei a ter mais conhecimento e respeito, até mesmo por ser uma cultura afro (GERALDO)⁵⁷

Para Geraldo, começar a fazer parte do grupo, efetivamente, foi um processo que o levou a ter outra concepção do grupo. Apesar de já participar, através da sua família, ele não conhecia o sentido do grupo. Ele descobriu, por meio dos estudos e das pesquisas, que a história do grupo estava relacionada à história do negro Manoel Cachoeira⁵⁸. Esse foi um dos motivos de ter vontade de participar de forma efetiva do grupo. Essa descoberta mostra, a princípio, a identidade construída pelo sentimento de pertença. Depois, que a educação escolar contribuiu para o entendimento da história do grupo e, ainda, o reconhecimento da identidade étnica ligada à história de Manoel Cachoeira. Portanto, “todo o pertencimento é, assim, uma recíproca escuta na diferença, e toda identificação se dá no comum-pertencer, com acento forte no ato de pertencer” (SODRÉ, 1999, p. 38).

Geraldo afirmou-se como filho de negro e descendente de negros escravizados, através da vivência em grupo, dos saberes construídos no espaço da Irmandade do Rosário de Pombal. Os estudos e as pesquisas lhe possibilitaram conhecer a história da Irmandade como uma história que realmente existiu, pois, antes, ele a concebia como uma lenda. Com essa identificação, Geraldo⁵⁹ passou a entender as relações da história local com a história africana.

Nesse sentido, o sentimento de pertença ao grupo auxilia os membros das Irmandades do Rosário do Sertão paraibano a se situarem em seu espaço (=canto), sabendo por que estão fazendo parte dele.

⁵⁷ **Geraldo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, vereador, ensino médio, Rei dos Congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sede Operária “08 de Julho”, em 03 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 18 de janeiro de 2008.

⁵⁸ Fundador da Irmandade do Rosário da cidade de Pombal

⁵⁹ **Geraldo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, vereador, ensino médio, Rei dos Congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sede Operária “08 de Julho”, em 03 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 18 de janeiro de 2008.

É uma coisa assim de sangue, de herança. Assim como a gente herda os bens materiais à gente herda os bens culturais, as coisas que são passadas, esses bens ninguém nunca irá nos tirar, quer dizer a gente já nasceu com aquela coisa, a gente foi feito, crescendo e vendo a realidade, enquanto muitos tem vergonha de participar, a gente se orgulha da Irmandade, e quanto mais tempo vai passando, a coisa vai ficando mais forte, evoluindo, a gente vai vendo que é o nosso canto. E tem a responsabilidade de passar para os demais (FRANCISCO⁶⁰).

Na fala de Francisco, percebemos que, mesmo concebendo a construção de sua identidade como herança cultural, admite que essa identidade passa a ser afirmada com a criação do sentimento de pertença ao grupo, que lhe cria as condições para assumir uma responsabilidade com ele. Com base nessa declaração de Francisco, entendemos que a afirmação da identidade afrobrasileira é realizada pela apropriação que, por sua vez, é constituída pelo sentimento de pertença ao grupo e que o sentimento de pertença dos afrobrasileiros se intensifica pela necessidade de ser protagonista de uma luta histórica a favor da igualdade de direitos. Entretanto, os membros das Irmandades do Rosário do sertão paraibano devem ser seres políticos e assumir uma identidade política na defesa dos seus direitos e no próprio reconhecimento de quem são.

A identidade a que nos referimos nesta tese é a do sujeito que se afirma como afrobrasileiro, não apenas por identificação, mas por compromisso com as lutas e as práticas culturais da identidade afrobrasileira, afirmada nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, partindo do conhecimento do que seja “pertencimento”, em que o negro se apropria de sua cultura, história e memória como “pertences” para a afirmação dessa identidade. Apropriar-se do que lhe pertence mas, historicamente, é negado, significa construir novas possibilidades de ser africano, de ser afrobrasileiro, tornando-se protagonista da sua própria cultura, história e memória, no cotidiano das lutas coletivas e da afirmação identitária do “ser” afrobrasileiro.

Em *Claros e escuros*, Sodré considera para a formação identitária do Brasil a questão da heterogeneidade etnicorracial. O autor assevera que essa

⁶⁰ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

heterogeneidade é dinâmica, e a identidade brasileira é constituída por múltiplos núcleos, formando uma singularização, que “não necessita de comparação, porque já provém da integração de todos os outros” (SODRÈ, 1999, p. 42). Ele parte do campo identitário para discutir a lacuna entre o reconhecimento do outro e a prática ético-política de aceitação de outras possibilidades humanas, da alteridade, num espaço de convivência, pois a questão não está no outro excluído, mas no seu reconhecimento.

No Brasil, a convivência da heterogeneidade em um mesmo espaço é configurada por uma ideologia da tolerância. No entanto, Sodré (1999, p. 21) assegura que, na prática, essa “tolerância é intolerante com a intolerância dos outros”. Com essa assertiva, o autor denuncia a ausência do respeito às diferenças etnicorraciais no Brasil, que se distancia da noção de tolerância, pois o respeito implica o reconhecimento da alteridade, na possibilidade de convivência entre as diferenças. Contudo, tolerância seria um falso reconhecimento, “tolerar o outro”. Portanto, “o país não tem uma, duas, três ou quatro identidades (falsa a tese dos “dois Brasis”), mas uma dinâmica múltipla de identificações, evidenciadas pela forte heterogeneidade sociocultural da realidade sul-americana” (SODRÉ, 1999, p. 30).

A compreensão da identidade afrobrasileira trabalhada por Sodré, hoje, remete-se ao cenário dos Estados Unidos, nos anos 70, em que atribui aos movimentos de “política identitária” boa parte das inspirações das lutas contra a discriminação e a afirmação identitária no Brasil, na década de 90. Por essa razão, a concepção de identidade, que ora estudamos, insere-se na terceira concepção do sujeito pós-moderno de Hall (2005), a qual assevera que a identidade não é fixa nem pode ser considerada como uma construção isolada; é uma relação horizontal do “eu com os outros” em constante movimento, um processo dialético que considera a mudança social na sua construção e tem uma base cultural.

Como poderíamos, então, pensar uma identidade que também é histórica e não é afetada por contradições e rupturas, características da história? Pensar uma identidade imutável e construída na relação de A para B é fazê-lo sob o prisma do dominador, do europeu. Diferentemente, “dizer identidade humana é designar um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências,

constituído pela interseção de sua história individual com a do grupo onde vive” (SODRÉ, 1999, p. 34).

É a partir dessa ideia que pretendemos compreender a história de uma identidade construída nas relações etnicorraciais do dominador/branco e do dominado/negro, a qual é camuflada por meio do “mito da democracia racial”, no Brasil, como se fôssemos proprietários de uma identidade nacional única. Assim, as mudanças e os avanços tecnológicos do mundo pós-moderno contribuíram para a reconceptualização da identidade e do sujeito. De um lado, isola o sujeito na multidão globalizada, desreferencia-o e o faz assumir várias posições no espaço globalizado. De outro, impõe desejos e valores coletivos na tentativa de formar uma identidade nacional.

Ao estudar as Irmandades do Rosário do sertão paraibano, não seria adequado nos esquivarmos desta preocupação presente: Como a mídia dessa sociedade globalizada pode reconceptualizar as suas identidades?

No momento em que as práticas culturais das Irmandades eram realizadas para as apresentações em TV, Rádio e Turismo, pareciam ser apenas uma representação⁶¹. Quando faziam parte do cotidiano, das festas e das organizações das reuniões, os afrobrasileiros vivenciavam e produziam a cultura. Ao adentrar por essas práticas culturais, fomos compreendendo que as Irmandades usam a mídia como um canal de extensão de suas práticas. À medida que a mídia vai registrando as festas, as reuniões e as práticas culturais, as Irmandades vão fazendo suas apresentações de forma que tenham significado também para quem assiste. As mídias também produzem um efeito de integração com Irmandades de outros territórios, com as quais trocam experiências, socializam as práticas culturais e aprendem em conjunto.

Ainda segundo Hall (2005), os efeitos da globalização e seu processamento em escala global sobre as identidades culturais trazem algumas consequências, dentre elas, destacam-se: a desintegração das identidades nacionais, como resultado do crescimento da homogeneização e do pós-moderno global, e o fato de, ao lado de

⁶¹ Anotações do Caderno de Campo

outras identidades locais, elas estarem sendo reforçadas como forma de resistência à globalização e de estarem em declínio, dando espaço a novas identidades.

Com base nesse argumento, podemos afirmar que as identidades culturais precisariam ser compreendidas como algo em movimento, necessitando, portanto, de um estudo e uma compreensão contínua, tanto em relação ao conceito quanto à sua construção. A cultura, como base para essa identidade, também estaria em movimento; no curso das mudanças, cultura e identidade se transformam. Podemos aceitar a impossibilidade de existirem culturas ditas como “puras”, devendo enxergar o fato e lutar para que todas as identidades etnicorraciais tenham as mesmas condições de direito.

4.1.1 A identidade é cultural

Toda identidade é cultural. O que é pessoal é cultural. O homem está norteado por energias positivas e negativas, que formam uma síntese cultural. Positiva e negativa porque a cultura não é neutra, ela é um jogo, uma negociação, em que os seus agentes selecionam alguns de seus aspectos, aprendem a conviver com ela e a se apropriar dela para manter a luta das tradições culturais, que passam pelo processo de “atualização temporal”, sendo a tradição uma tradução, interpretação e reconstrução do que se diz ser a tradição. Segundo Hall (2006, p. 70),

a tradição funciona, em geral, menos como doutrina do que como repertórios de significados. Cada vez mais, os indivíduos recorrem a esses vínculos e estruturas nas quais se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência. Eles fazem parte de uma relação dialógica mais ampla com o outro.

Nessa perspectiva, não se trata da questão do que as tradições fazem com os sujeitos, mas o que o sujeito faz e torna-se a partir da tradição: ele traduz. Traduz, logo no primeiro momento em que interage com a tradição, que é constituída por

uma base cultural. No entanto, são os aspectos sociais que contribuirão para se traduzir essa tradição.

Antes de assumir as identidades sociais, o sujeito reconhece a identidade cultural e vive com os outros homens a partir das inteirezas culturais. São os aspectos culturais que vão definindo a existência humana, dos homens com os outros homens em sociedade.

A identidade cultural é, portanto, a base de qualquer identidade, de qualquer sujeito. Entretanto, não se escolhe qualquer identidade. A identidade cultural é envolvida por aspectos sócio-históricos que, por sua vez, encarregam-se de movimentar a base cultural, que constitui a nossa identidade. A construção da identidade, através da socialização em grupo, é apontada por um dos protagonistas deste trabalho. Antonio, ao mencionar sua participação na Irmandade, revela que seu ingresso foi por “curiosidade”; desejava aprender sobre a história da Irmandade. Foi participando das reuniões e conversando com os membros mais velhos que ele construiu o sentimento de pertença à Irmandade. Isso explica que não se nasce com uma identidade ou outra, a identidade é construída pela socialização da cultura de um espaço, no caso, da Irmandade do Rosário, que abre seus espaços para a socialização dos seus saberes.

Não tinha pretensão de entrar, me aproximei do grupo por curiosidade, da mesma forma que você essa querendo aprender. Então, procurei saber por que ela existia; ouvir várias histórias. Então, eles me convidaram para a primeira reunião, na primeira reunião do primeiro de janeiro do ano dois mil, aí me passaram toda documentação que eles tinham um documento velho, desorganizado, então, eu passei a ler, entrevistei todos os integrantes, componentes e eles me perguntaram se eu queria fazer parte e apesar da minha timidez, eu quis fugir, mais ao mesmo tempo dizer sim, e daí: estou lá até hoje (ANTONIO⁶²).

A fala acima demonstra que existe uma espontaneidade possibilitada pela Irmandade para a entrada de novos membros. Antonio passou a compreender o sentido de participar desse grupo através da vivência, por meio da qual sua

⁶² **Antonio**, negro, nasceu em Pombal-PB, segurança bancário e poeta, ensino médio completo. Tesoureiro e Escrivão da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistada na residência dos familiares da pesquisadora em 21 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 10 de janeiro de 2008.

identidade cultural foi sendo construída. Tudo isso fortalece a nossa ideia de que o que é socializado em grupo é a cultura, que se encarrega de construir a identidade afrobrasileira.

É verdade que a identidade social surge do processo de identificação do indivíduo com aqueles considerados importantes em sua socialização. Assim, a identidade social se interrelaciona com a pessoal, impedindo a construção isolada dos dois tipos de identidade (SILVA, 2000). Lembra Sodré (1999) que socialização não é coletivização, mas a própria condição de constituição do individual e do coletivo. Entendemos, então, que a relação de construção pessoal e social é posterior à cultural. Primeiro, o homem reconhece a identidade cultural, passa a selecionar, a ser um agente político dessa cultura, a usar o que podemos chamar de “poder cultural”, a fim de negociar a melhor forma de viver no mundo cultural. Torna-se político porque luta, constrói e vivencia o tipo de cultura necessária a sua vida e de acordo com suas necessidades e desejos, que já não são mais pessoais, são coletivos.

Os homens vivem no cotidiano em interação com os outros. São seres concretos e participam de uma dupla articulação: enquanto são influenciados, são também construtores da quantidade e da qualidade dessas relações, que são mediadas pela cultura, pela memória e pela história, que formam a identidade cultural. Os conteúdos que trocam são as experiências que produzem, o saber é em conjunto e, além dos aspectos da subjetividade, esse saber, essa cultura lhe ensinam as formas de sobrevivência.

As experiências dos afrobrasileiros que constituem os espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano são construídas nas tramas do cotidiano, na organização das suas festas, nos encaminhamentos burocráticos a órgão estatais e não-estatais, nas discussões que travam de forma dialógica com seus membros. São saberes e aprendizagens que não são mensuráveis, mas observados nas lideranças afrobrasileiras e que são essenciais para as relações nesses espaços. O saber é a cultura do que se aprende, é a memória por meio da qual se aprende, é a história, o cenário vivo, onde se criam e recriam novas culturas.

Assim, uma das bases da construção da identidade é a cultura. Na infância, a criança não tem definida a sua identidade cultural, porque está em construção,

através da experiência, do aprendizado socializado por seu grupo. Seus pais e seu grupo têm a base cultural para essa formação. A sociedade vai apenas condicionar o espaço que essa identidade vai ocupar, e a identidade social é constituída no segundo momento.

4.2 IDENTIDADE E PARADIGMAS: conceitos/contextos

As trilhas e os contextos da sociedade/ciência pós-moderna conformaram os referenciais das identidades, cujo modelo está emaranhado e construído por meio dos paradigmas adotados pela sociedade e, apesar da base cultural da identidade, esse paradigma vai condicionando qual a identidade que o sujeito pode ter, o que ele pode ser, e não, o que ele é.

Para Hall (2005), a identidade do sujeito pós-moderno está em crise, sendo assim considerada porque o sujeito está em movimento, em busca de sua identidade, o que se define por um processo dialético. Defendemos a ideia de que é necessária a contradição para gerar a síntese, cujo produto é a identidade. Essa “crise” é reflexo das mudanças de paradigmas da sociedade. Nesse sentido, Hall (2005, p. 7) argumenta:

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. A assim chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo 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.

Woodward (2000) também faz uma relação entre identidade e crise de identidade, afirmando que, diante das transformações sociais e, principalmente, da globalização, novas identidades são produzidas e entram em crise.

A globalização, entretanto, produz diferentes resultados em termos de identidade. A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma

resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade (WOODWARD, 2000, p. 21).

Desde o “senso comum ao senso crítico”, e deste àquele, tem sido consenso a consciência de que vivemos em momentos desencadeados por acontecimentos bombásticos ocorridos no século passado. Essa consciência toma vulto no Pós-II Guerra Mundial, quando havia a necessidade de se reconstruírem as sociedades mais atingidas. Mas elas jamais seriam as mesmas. A crise provocada pela guerra conseguiu reerguer nações materialmente, porém o espírito fundado pelo homem da razão (Sujeito do Iluminismo – Identidade do “eu”), emergido do Renascimento e da Revolução Francesa, o mesmo que organizara a sociedade burguesa, falira. Esse Sujeito do Iluminismo já não sustenta a legalidade de suas certezas científicas, éticas e estéticas nem o sujeito sociológico, que foi colocado como um reflexo do outro, sem autonomia.

Dessa forma, a sociedade passa a viver sob novos enfoques. Os modelos de sociedade e de ciências estariam também em crise? Seria uma crise paradigmática⁶³? Quais os reflexos dessa crise na identidade? Pensamos que essa “crise paradigmática”, alvo de discussão na Pós-modernidade, não deve ser percebida como um “Minotauro” que aterroriza a sociedade, e sim, como um movimento necessário à construção de uma nova sociedade, onde valores, tradições e referências são repensados. Com isso, não pretendemos defender a ideia de uma pós-modernidade como algo dado, mas afirmar que é vulnerável às rupturas e às sequências, como parte de um processo histórico.

Na visão de Kuhn (1970), um paradigma é o que os integrantes de um grupo científico partilham e, mutuamente, um grupo científico consiste de homens que compartilham um paradigma. E o que compartilham os homens? Um conjunto de suposições teóricas gerais, leis e técnicas para a aplicação dessas leis. É o paradigma

⁶³ O conceito de *paradigma* surge num campo da língua antiga que se liga a *deiknumi*, cujo sentido é "mostrar", "demonstrar", "indicar". Quando acrescido da partícula "para", significa "mostrar, fornecer um modelo", termo importante na técnica dos oradores. A raiz *deik-*, por sua vez, refere-se ao ato de "mostrar mediante a palavra", mostrar "o que deve ser", donde a consequência de união com *dike* à lei, à regra. Uma interpretação do pensamento platônico, pelo menos em determinadas passagens, coloca o paradigma como ilustração de uma evidência sensível, que remete para uma necessidade inteligível.

que coordena e dirige a atividade de grupos de cientistas que nele trabalham e regem, “em certo tempo”, “ certa sociedade”. Kuhn (1970) assevera que o paradigma é a crença nos valores e nas técnicas partilhadas pela comunidade. Seria, também, as soluções concretas para resolver o “quebra-cabeça” da ciência.

Talvez a maneira mais adequada de se definir paradigma seja dizer que ele representa os conteúdos de uma visão de mundo. Isso não significa que as pessoas que agem de acordo com os axiomas de um paradigma estão unidas, identificadas ou simplesmente em consenso sobre uma maneira de entender o mundo, de percebê-lo e de agir nele. Os sujeitos constroem suas identidades apoiados numa base cultural (HALL, 2005) e se movimentam em torno das mudanças sociais pelas quais são envolvidos e modificados.

Para se discutir a questão da identidade, é preciso compreender que os vários conceitos estão em construção e que a própria identidade é um construto. O sujeito busca a construção de sua identidade numa sociedade também sem definição. Por outro lado, essa construção é caracterizada por questionamentos, ambiguidades, mudanças e fragmentações, o que indica que as mudanças e os deslocamentos são as características das identidades na pós-modernidade. Nesse sentido, Hall (2005, p. 9) refere que

um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos. Essas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados.

A análise de Hall mostra um duplo jogo de mudanças. O sujeito e a sociedade cursam um caminho de mudanças - ora silenciosas ora violentas - que fragmentam ambos e os conduzem à desreferenciação, descentra o sujeito de si mesmo e do seu espaço social e cultural. Os espaços e os sujeitos estão em definição, porquanto buscam, a partir de suas *incertezas*, segurança e referência no campo pessoal, social e cultural, mas não se constituem em crise, são construções necessárias para a reconfiguração da identidade e da sociedade em movimento.

Como, então o sujeito pode encontrar (ter) essa *certeza*, se os espaços sociais e culturais mudam velozmente? Não existe essa certeza, pois, incessantemente, o rio corre gerando, em suas adjacências, novas vidas e mudanças; o sujeito também é contínuo, infinito e ilimitado, porque acompanha e é transformado pelo curso das águas da sociedade. Isso não implica dizer que ele não colabora com o processo de transformação da sociedade. Ele o faz, quando constrói a sua história na convivência e na luta cotidiana com os outros. É um processo dialético.

Diante do processo de construção dos paradigmas da sociedade, o sujeito, através de suas experiências, articula as referências anteriores, recria-as e as adapta à atual situação que vivencia. Esses referenciais sociais ou culturais o introduzem em um novo espaço e condicionam continuamente a sua identidade.

A construção da identidade também não é algo tão *incerto*. A própria luta cotidiana para a conquista da identidade do sujeito demonstra uma certeza gerada por um encontro, uma seleção que se faz no mundo social e cultural. O que vai garantir a identidade e a sua apropriação é o desejo, a luta do tornar-se, da autonomia e do diálogo expressivo e transformador dessa luta entre o sujeito e os outros.

Na sociedade pós-moderna, os valores não estão nos referenciais, mas no próprio sujeito. O sentido que atribuí às relações sociais e culturais constrói a sua identidade. Não queremos, com isso, retomar o Sujeito do Iluminismo (eu), descrito por Hall (2005), mas colocar em jogo a articulação do próprio sujeito na construção de sua identidade e na autoria de sua própria história. Caso contrário, estaríamos referenciando um sujeito alienado, uma identidade imposta.

Ao nos referirmos ao sujeito, estamos pensando na sua *inteiração* com os outros, no que aprende nessa relação e no que os outros se transformam quando vivenciam as trocas de experiências, como um fundamento da construção de suas identidades. “A identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade, num diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2005, p. 11), no processo de mudanças, criações e recriações, que irão identificar o sujeito como pós-moderno. O essencialismo social e

cultural que determinava a projeção de nossa identidade passou a condicionar e a fundamentar e, não mais, a essencializar as identidades.

As mudanças, as criações e recriações não subsistem sem perdas, porque o velho permanece sobre o novo. Entretanto, mudar não significa negar a identidade antiga, mas se dar como algo natural ao curso das transformações sociais. É desse modo que se explica a “crise de identidade” como uma necessidade de construção e reconstrução, e não, como uma desconstrução que nega o que já existe. A identidade muda a partir do momento em que o sujeito vivencia as experiências com seu grupo.

A discussão sobre a mutabilidade e a imutabilidade da identidade é alicerçada nas perspectivas dos essencialistas⁶⁴ e dos não-essencialistas⁶⁵. Uma definição essencialista, segundo Woodward (2000), sugere a existência de um conjunto, cristalino e autêntico, das características de que todos partilham e não se altera ao longo do tempo. Em contrapartida, uma visão não-essencialista perceberia as diferenças que as características comuns ou partilhadas têm mudado ao longo dos séculos:

Ao afirmar a primazia de uma identidade, por exemplo, a do sérvio – parece necessário não apenas colocá-la em oposição a uma outra identidade que é, então desvalorizada, mas também reivindicar alguma identidade sérvia “verdadeira”, autêntica, que teria permanecido igual ao longo do tempo (WOODWARD, 2000, p. 13).

As identificações através das quais se determinavam nossas identidades culturais tornaram-se mais temporárias, variáveis e problemáticas, o que conduz a um conceito de identidade não fixa, não essencial e não permanente.

A identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente (HALL, 2005, p. 13).

⁶⁴ Nas concepções essencialistas, a identidade é algo permanente, fixo, estável. É uma espécie de transcendência que define um grupo social e o distingue de todos os demais de maneira imutável, indiscutível.

⁶⁵ Em uma perspectiva não essencialista, a identidade é fruto de um processo social de construção, no qual se firmam as *diferenças* em relação às quais nossa *identidade* se delinea, bem como as identificações necessárias para que tal identidade seja efetivamente *nossa*.

Na construção das identidades, é importante considerar as mudanças sociais e as construções de paradigmas. Sociedade e sujeito estão relacionados; só existe sujeito porque existe sociedade. Esses são princípios indispensáveis para a compreensão do conceito de identidade cultural.

O impacto da pós-modernidade é perceptível na identidade cultural. O sujeito constrói a sua identidade por meio de vários centros de cultura e de poder, pois não existe mais um único centro. A identidade cultural que problematizamos nesta tese é a identidade dos afrobrasileiros, buscando investigar como é construída a identidade cultural desses sujeitos na pós-modernidade. No mundo pós-moderno, a cultura nacional, embebida por um etnocentrismo, é uma das principais fontes de identidade cultural. Essa identidade não está impressa em nós, ela é, muitas vezes, imposta sob um processo de submissão.

No Brasil, a cultura do homem branco – em vários locais e momentos – projetou nos negros escravizados de origem africana uma identidade baseada nos princípios de obediência e de submissão à cultura europeia e determinou como deveria ser a identidade deles no Brasil.

A crítica de Hall (2005, p. 49) a esse regime escravista é pontual: “as diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma tão subordinada [...] que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados” para outras identidades. O significado de que fala Hall, no caso dos afrobrasileiros, não foi construído pelos negros; foi atribuído de forma violenta, salvo alguns espaços em que eles redimensionaram esses significados às práticas africanas, como ocorreu nas Irmandades do Rosário.

Nesse sentido, entre lutas e resistências, novas identidades são construídas. Isso nos auxilia a compreender que a “crise de identidade” é um processo necessário para que exista essa construção, e que essas novas identidades necessitam também de espaços que possam respeitar as suas diferenças. Assim, as contradições, a mutabilidade, as afirmações e negações de valores e a desreferenciação são características dessa nova identidade.

É possível que as práticas culturais dos afrobrasileiros do Século XXI não sejam as mesmas do Século XVII. Novos cenários e novas relações são construídos, o que não implica dizer que a nova identidade tenha rompido definitivamente com a velha. É um processo dialético de formação de novas identidades, que são contextualizadas e socialmente produzidas por elementos da cultura, da história e da memória dos sujeitos.

Essa assertiva nos faz admitir que as identidades não estão em crise, mas em um processo de construção que se faz no meio das transformações sociais, culturais e políticas, o que constitui um jogo dialético, em que as tramas do cotidiano tecem novos sujeitos e novas identidades, exigindo que esses sujeitos assumam uma nova postura para viver em um espaço que é dialético.

4.3 IDENTIDADE E DIFERENÇA

Consideramos inadequado discorrer sobre identidade sem nos referirmos à diferença, porque é pela diferença que se constrói a identidade, que significa “estar em relação a”, porquanto não há “nós” sem o “outro”. A existência da identidade da pós-modernidade está condicionada à diferença; o que é só existe porque existe o que não é.

A identidade se processa na sua relação com a diferença, na relação de A com B e no fato de que as duas têm que ser ativamente produzidas, posto que não são naturalmente dadas (SILVA, 2000), são estabelecidas por meio de sistemas de classificação. “É na construção dos sistemas classificatórios que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados” (WOODWARD, 2000, p. 41). Esses sistemas estabelecem as fronteiras entre o que está incluído e o que está excluído, definindo uma prática cultural aceita ou não, por meio da marcação da diferença entre categorias. Os significados construídos só podem ser eficazes se recrutarem os indivíduos como sujeitos, que, assim, assumem o discurso e se posicionam, identificam-se.

Hall (2006) enfoca a importância do “Outro” na construção da identidade cultural, enfatizando que, pela negociação das diferenças, a cultura vai criando e recriando significados por um movimento temporal e espacial, pois

a própria noção de identidade cultural idêntica a si mesma, autoproduzida e autônoma, tal como de uma economia auto-suficiente ou de uma comunidade política absolutamente soberana, teve que ser discursivamente construída no “Outro” ou através dele, por um sistema de similaridades e diferenças, pelo jogo da *différance* e pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar (HALL, 2006, p. 109).

Para Woodward (2000), a origem dessas diferenças de identidades é bem distante do tempo em que se apresentam hoje os conflitos entre elas. “Nesse sentido, a emergência dessas diferentes identidades é histórica; ela está localizada em um ponto específico no tempo. Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos” (WOODWARD, 2000, p. 11). No Brasil, essas diferenças são frutos de uma herança colonial, de um estigma que apresentava o negro e o índio como “diferentes” na formação do povo brasileiro.

Compreendemos que é este o objetivo dos grupos afrobrasileiros: buscar elementos do passado para afirmarem uma identidade que já não é a mesma, que foi negada, promover a tradução de uma tradição cultural dos seus antecedentes e lutar por espaços que possibilitem a multiplicação dessa identidade. As Irmandades do Rosário do sertão paraibano procuram, no meio de uma sociedade “branca e católica”, um espaço que não é uma concessão de brancos, mas uma conquista dos afrobrasileiros no sentido de garantir esse espaço.

Ora, esse espaço é necessário para que os afrobrasileiros enfatizem, por meio de lutas e de conquistas, que o espaço também é negro. Por outro lado, os espaços conquistados por eles rompem com a ideia de concessão branca, de favorecimento de brancos para negros. É necessário superar essa visão estigmatizada de doação do branco “bonzinho”, realizando caridades cristãs para homens negros e mulheres negras. O que está por trás de tudo isso é o desejo do homem branco de dominar, conceder o espaço como estratégia de manutenção da ordem. Assim, as relações

entre brancos e negros, no Brasil, não foram tão harmoniosas como pensava Freyre (1999), em Casa Grande e Senzala. Por isso devemos considerar os conflitos entre os diferentes interesses de senhores brancos e negros escravizados neste país.

A identidade do negro não foi definida pelo branco, mesmo sendo estigmatizada. Pode até ter sido condicionada nas tramas de interesses coloniais. Isso torna o passado um tipo de “matéria-prima” para a construção das novas identidades afrobrasileiras no Século XXI. Por isso é necessário que os afrobrasileiros conheçam esse passado, essa memória, aprendam e vivenciem a cultura e a história do povo africano para se tornarem sujeitos históricos na construção de suas identidades.

Woodward (2000) refere que a reprodução desse passado sugere um momento de crise, e não, algo estabelecido e fixo na construção da identidade, como se poderia pensar. O autor aponta uma suposta crise de identidade, quando o sujeito e o grupo buscam a construção da própria identidade. Ele defende que “essa redescoberta do passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizada por conflito, contestação e uma possível crise” (WOODWARD, 2000, p. 12).

Sendo assim, essas identidades passariam a evocar uma origem que reside em um passado histórico com o qual continuariam a manter certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção, não daquilo que “nós somos”, mas daquilo no qual “nos tornamos”. Relacionam-se não tanto com as questões ligadas a “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com questões de “quem nós podemos nos tornar” (HALL, 2000, p. 109).

Hall enfoca a importância da relação entre a identidade e a identidade do outro (diferença) e afirma que “ela é construída por uma necessidade de inteireza com esse outro. É apenas por meio da relação com o outro, da relação com aquilo que não é, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo” (HALL, 2000, p. 110). Entendemos que as identidades são relações horizontais de A com B, mas também relações transversais, já que isso implica não apenas A mais B, mas a A com B, identificando-se e diferenciando-se. Para que isso aconteça, é preciso que o diálogo

entre os sujeitos que constituem essas identidades também seja traçado de forma horizontal e transversal, e não mais, vertical.

No Brasil, Silva (2000) segue a trilha delineada por Stuart Hall, trabalhando o conceito de identidade a partir da interseção, de um ponto de encontro, o ponto de *sutura*. Esse autor (SILVA, 2000) afirma que uma *suturação* é uma vontade de posição do sujeito, que não pode apenas identificar-se com essa posição, mas conquistá-la, apropriar-se dela ou recusá-la. Essa *suturação* nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano está relacionada à ideia de grupo. Assim, nesses espaços, a *suturação* só é possível de ser construída por meio da vivência em grupo e do diálogo, em que as diferenças são processadas, discutidas e, com isso, formulam a ideia de ser um grupo.

[...] porque quando a gente tem a ideia de grupo, de Irmandade, a gente não pode ficar dizendo porque eu penso a melhor coisa, essa certo pode até ser a melhor coisa, mais a gente, mas a maioria pode achar que não é, porque a Irmandade não é minha, é uma associação. Eu acho que é [...] não sei nem como se diz, assim, qualificar. Ninguém baixou a cabeça, ninguém desfaz do outro, não é por esse lado, não funciona assim. Porque às vezes aparece uma ideia melhor, ou a gente une as ideias, aí termina tudo dando certo (FRANCISCO⁶⁶).

A fala de Francisco apresenta a *suturação* como um consenso das ideias do grupo, ou seja, a síntese das ideias do grupo. É através da discussão das diferenças e identificações que o grupo chega ao consenso, conferindo, assim, uma *inteireza* para a construção da ideia de grupo.

Nesse sentido, a identidade está sujeita ao jogo da diferença, constitui-se pela diferença. Para isso, requer o “exterior”, o que é deixado de fora. As “identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. Elas são o resultado de uma bem sucedida articulação ou ‘fixação’ do sujeito com o fluxo do discurso” (HALL, 2005. p. 111-112).

Hall argumenta que, quanto mais as culturas ficam expostas à globalização, fica mais difícil mantê-las puras, sem interferência. Mas a homogeneização cultural,

⁶⁶ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

como fenômeno gerado pela globalização, faz com que as diferenças culturais tenham valor em um “supermercado global”. Por outro lado, a maior parte das culturas ocidentais tem reagido à entrada da diversidade cultural. Para o autor, é provável que a globalização destrua as identidades nacionais e que vá produzir, ao mesmo tempo, novas identificações “locais” e “globais”.

A globalização tem efeito de contestar as identidades nacionais, de torná-las mais plurais e mais posicionais, mais políticas, mais diversas, menos fixas. Seu efeito é contraditório, transitando entre a tradição e a tradução. Essa identidade, construída aos olhos da globalização, é alimentada pelas diferenças culturais que englobam esse processo. Assim, essas diferenças fazem parte desse cenário globalizado.

Como aponta Hall (2000), se a identidade é constituída por meio da diferença, por que essa diferença exclui? Pensamos que a identidade pode ser construída com a diferença não excludente. Na sociedade brasileira, a diferença ou o “ser diferente” conduz à exclusão, porque nossa sociedade está “formada” por um padrão da cultura eurocêntrica, em que só o reflexo do seu espelho pode ser considerado como cultura.

A exclusão não é realizada no momento em que percebemos o outro como diferente, mas quando lhe negamos as condições de igualdade, os mesmos direitos que nos tornam humanos e cidadãos. Não devemos lutar por igualdade etnicorracial, pois isso é impossível de acontecer. O que devemos fazer é garantir a esses sujeitos as mesmas condições de direito à educação, à moradia, à saúde, ao trabalho, ao lazer e, principalmente, às condições para expressar essas diferenças etnicorraciais e culturais na sociedade brasileira.

Quanto ao processo de construção cultural, a identidade seria construída por meio da seleção de elementos que, mesmo sendo diferentes, passariam a ser iguais, através de uma interseção. Seria uma inteireza do que falta para o que completa. Mesmo assim, nesse processo de construção, o sujeito/grupo acaba, na sua seleção, deixando fora elementos que não cumprem uma identificação com o grupo e com os elementos.

Nesse jogo de diferença e da identificação na construção da identidade, Woodward (2000) chama a atenção para a exclusão provocada pela não aceitação da

diferença. “A identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças, nesse caso, entre os grupos étnico-raciais, são vistas como mais importantes que outros, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares” (WOODWARD, 2000, p. 11).

4.3.1 Identidade e etnocentrismo

O sistema interétnico brasileiro nega o segmento negro da população brasileira e exerce sobre ele uma dinâmica de dominação e exploração, que costuma se traduzir em relações de dominação e de sujeição, implicando um sistema de representações étnicas de conteúdo ideológico. Desse modo, sobre as pessoas negras, são projetadas representações negativas, que lhes dão um sentimento de menos-valia, que serve a uma lógica de dominação, por parte dos brancos, e de sujeição, por parte delas mesmas.

Assim, no Brasil, desde o período da Colônia, o grupo que tinha maior poder bélico e econômico, formado, na época, pelos europeus, dominou e explorou os outros dois grupos que fazem parte do nosso sistema: os negros e os índios. Apesar disso, não podemos conceber as relações entre dominador/dominado/branco/negro com visões românticas, colocando o branco sempre como dominador e o negro sempre como dominado ou, ainda, certa harmonia entre eles. Essas afirmações não podem ser generalizadas. Existem brancos dominados e negros dominadores.

Entretanto, está, ainda, muito presente, mesmo camuflado sob o “mito da democracia racial”, a discriminação em relação aos negros que, historicamente, carregam o estigma da escravidão. A respeito disso, Munanga (2004) explica que o mito da democracia racial enaltece a concepção de convivência harmoniosa entre os sujeitos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo que as elites dominantes dissimulem as desigualdades e impedindo que os negros tenham consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas históricas.. Esse

mito teria se aprofundado de tal modo na sociedade brasileira que acabaria servindo para encobrir os conflitos raciais.

Isso desfavorece a população negra, que fica sem acesso à educação, à qualificação profissional, à saúde, à moradia e ao lazer, direitos mínimos garantidos pela Constituição Federal Brasileira. O negro tem sido objeto de dominação da sociedade branca. E para mudar esse quadro, não bastam as políticas de ações afirmativas, defendidas no Brasil. É necessária uma mudança estrutural da sociedade, que não deve aceitar o jogo da inclusão/exclusão.

Em relação aos direitos dos afrobrasileiros, Munanga (1996) discute uma questão primordial centrada na igualdade de direitos. Para esse autor, e liderança negra, se a cultura negra é hoje visível, tolerada, 'respeitada' e integrada nos símbolos constitutivos da cultura nacional, onde ficam então os homens e as mulheres negras, produtores dessa cultura?

Entendemos que essa questão colocada é desafiadora para todos aqueles que, de forma consciente e comprometida com as lutas da população negra no Brasil, almejam a verdadeira realização dessas populações, pois vivemos um momento em que o discurso da democracia procura eliminar quaisquer limitações nas relações entre as pessoas e as próprias instituições representativas da sociedade, mas temos de estar atentos a que, nesse mesmo cenário, ficam mais explícitos os conflitos raciais e étnicos. Segundo Munanga (2004, p. 16), “apesar de o processo de embranquecimento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismo psicológico ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro”. Assim, no Brasil, os homens e as mulheres negras encontram-se marginalizados, excluídos da história brasileira⁶⁷.

Com isso, passa-se a associar ao negro brasileiro vários atributos negativos, dentre eles, malandragem, delinquência e ausência de valores morais. Essa imagem é claramente um construto de ideologia racista, que surgiu nas relações sociais no período da escravidão. Nesta fala de Laura Maria, encontramos a afirmação sobre a existência de discriminação racial no Brasil:

⁶⁷ Daí a importância da participação dos afrobrasileiros na Irmandade como espaço de lutas.

...é triste, mais é verdade, que a discriminação no nosso país é muito grande, mais a gente tem que lutar para mudar, quebrar, essas arestas enquanto eu for viva eu lutarei, e peço para que os outros lutem também, eu só lutar não é nada, mais se todos lutarem, tem que ser uma luta continua, não pode para, tem que continuar lutando (LAURA MARIA)

O pensamento da protagonista aproxima-se do entendimento sobre a identidade e a coletividade asseveradas por Munanga (2004), ao defender que, para existir uma verdadeira consciência de luta, é necessário o sentimento de uma identidade coletiva. Portanto, ao revelar a discriminação racial no Brasil, nossa protagonista aponta que a luta contra esse comportamento ainda não foi fortalecida. Seu apelo é direcionado para uma luta coletiva. Nessa fala, ela também expressa sua identidade política ao assumir, em seu cotidiano, uma luta pela discriminação. Seu discurso assegura, ainda, a ideia de que as Irmandades do Rosário do sertão paraibano são espaços de formação de militantes, de afirmação da identidade afrobrasileira, a partir da apropriação de espaços na sociedade brasileira.

Essa discriminação, para Hall (2006, p. 102), estaria relacionada aos “efeitos culturais e históricos a longo prazo do ‘transculturalismo’”, que caracterizou a experiência colonizadora, apontando esses efeitos como irreversíveis, e, ainda, que as diferenças entre as culturas colonizadora e colonizada permanecem profundas” na sociedade pós-moderna/pós-colonial. Esses efeitos podem, no entanto, ser “irreversíveis” aos olhos de Hall, mas não continuáveis. A nosso ver, a luta⁶⁸ pela construção de uma nova sociedade e pela formação de novos sujeitos coletivos é o caminho para a desconstrução dessa visão estigmatizada em relação ao segmento negro. A sociedade deve, além de tolerar as diferenças etnicorraciais, respeitá-las, proporcionando-lhes condições iguais de direitos a todos.

Nesse contexto, quando uma pessoa se identifica com representações negativas a respeito de seu grupo etnicorracial, está lhes dando forma e vida. É quando assume a ideologia do *status quo* do sistema interétnico e abre mão de um

⁶⁸ A luta pelos direitos iguais não só tem inspirado e mobilizado os negros como também nos tem permitido refletir sobre os fundamentos de uma nova sociedade baseada no direito igual entre os diferentes. Partimos do pressuposto de que as diferenças são naturais, não podem ser eliminadas, e o direito é uma condição civilizatória. Isso fica claro quando passamos a entender que a luta dos negros pelos direitos iguais não é uma luta para ser igual à dos brancos.

possível movimento coletivo que transforme sua condição de existência. O discurso do dominador ganha campo e prevalece. Com essa ideologia de dominação, o grupo dominante tenta homogeneizar a sociedade, segundo seus próprios valores, estabelecendo uma hierarquia etnicorracial ou afirmando uma identidade étnica única para todos.

Quando os membros pertencentes às minorias dão forma a representações negativas de si e, conseqüentemente, de seu grupo etnicorracial, na rotinização das relações sociais, a identidade étnica fica esvaziada de seus valores mais caros, minados pelo processo de dominação do sistema etnocêntrico. Se o grupo perde as representações coletivas positivas de si, há uma inversão nesse padrão, surgindo daí uma ideologia étnica sobremaneira alienadora.

Oliveira (1976) destaca a importância dos primeiros contatos entre os diversos grupos étnicos e a atuação dos líderes desses grupos. O encontro de duas ou mais etnias distintas cria um “ponto de interseção”, marcando um momento determinado desse primeiro contato, que vai repercutir em seu contato ulterior. Os dados históricos ajudam a mapear as especificidades do sistema, a partir dos primeiros encontros entre os grupos étnicos que o compõem.

Nosso sistema interétnico é extremamente assistemático, é um modelo de fricção interétnica. O termo “fricção” revela o caráter conflituoso das relações entre os grupos, regidas por uma ideologia de dominação e exploração. Assim, os espaços de convivência entre brancos e negros ficam ásperos, razão pela qual é preciso que entendam que o sujeito deve ser considerado enquanto homem, enquanto humano, e que a cor da pele e a condição social não podem definir quem ele é. O sujeito vai condicionando quem ele pode ser, com base nas suas construções culturais, históricas e sociais. “O homem não pode ser objeto por distorção, ele é sujeito por vocação” (FREIRE, 2003, p. 23).

Para que um grupo etnicorracial possa continuar existindo, com suas especificidades culturais e com representações positivas de si, é necessário um espaço físico, mas também social, que lhe permita atualizar sua forma de organização. O que encontramos nas Irmandades do Rosário do sertão paraibano é a construção desse espaço, ou melhor, de vários espaços que permitem aos negros afirmarem suas

identidades afrobrasileiras por meio da solidariedade, das trocas de experiências e do que se tornam quando vivem essas experiências coletivas.

Como resultado desse etnocentrismo, em se tratando dos grupos afrobrasileiros de nossa sociedade, uma mensagem silenciosa é endereçada às pessoas negras e diz que, para a pessoa negra existir, tem de almejar ser branca. Essa dinâmica social, que nega a identidade positiva desses brasileiros, induz, não raras vezes, as pessoas negras a negarem sua negritude, buscando se afirmar como indivíduos. Quando negam a própria etnia para serem reconhecidas socialmente, fazem-no porque a identidade dos membros de um sistema interétnico é sobremaneira influenciada pela ideologia que rege o sistema, na medida em que ele lhe oferece vínculos assegurados pela pertinência a um determinado grupo.

Essa exigência é aceita ainda que ofereça às pessoas pertencentes às minorias uma “posição de menos valia” no sistema, o que é uma contradição. Como é possível negar a própria etnia para ser reconhecido? É possível ser reconhecido como alguém que não é? Os afrobrasileiros, que constituem os espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, não lutam para ser reconhecidos, para ser o que não são, mas para garantir o que são.

Portanto, se a identidade também pode ser concebida como uma representação de si, uma ideia de si mesma, talvez possa ser também compreendida como parte desse corpo coerente de imagens e ideias, em que modelos de identidade “são ofertados”. Esses modelos, com os quais os sujeitos se identificam, oferecem aos outros uma orientação dentro da teia das relações sociais, ou seja, dentro do sistema de relações interétnicas.

Oliveira (1976) destaca a importância da ideologia como um aspecto relevante no processo da construção da identidade. Ele chega mesmo a afirmar que a própria identidade social é uma ideologia como forma de representação coletiva. No sistema etnocêntrico, essas representações são elaboradas em um processo de fricção interétnica e, assim, expressam os conflitos latentes e orientam as relações entre os grupos étnicos. Essa ideologia organizada e expressada pelos indivíduos, por meio de características étnicas, entra no terreno da etnia.

Na visão de Oliveira (1976), essas ideias organizadas das relações sociais estão presentes em todas as sociedades. No caso dos sistemas interétnicos etnocêntricos, a ideologia de dominação está implícita nas relações sociais. É inconsciente e se faz presente em todas as dimensões da vida social, na gramática (linguagem), nos costumes e nos rituais. Assim, quando uma pessoa se identifica como membro de algum grupo, está também assumindo uma posição em um sistema de relações intergrupais culturalmente definido.

Nessa ideologia, está implícito que os membros dos grupos etnicorraciais que compõem o sistema precisam identificar-se com o modelo do grupo dominante, para obter reconhecimento social. Essa dinâmica dificulta o processo de identificação dos afrobrasileiros com seu próprio grupo de pertencimento. Assim, os movimentos negros, as associações e as Irmandades devem favorecer a construção de uma identidade que possa reconhecer sua cultura e sua história, como importantes fontes de significados para a cultura e para a história nacional, contribuindo para desconstruir essa imagem negativa da cultura afrobrasileira.

Nesse sentido, o etnocentrismo não constitui um instrumento de autoafirmação da cultura europeia, mas um instrumento de poder na luta contra os afrobrasileiros, um processo que o abolicionista Joaquim Nabuco, em 1883, chamava de combate à africanização do Brasil. Ele considerava que um dos grandes males da escravidão foi ter introduzido no Brasil uma grande população negra que, por ser portadora de uma cultura primitiva, influenciou, de forma negativa, a sociedade brasileira. Para Silva (2000, p. 38), “o momento crucial do encontro entre os homens e as diversas culturas se torna a integração, não a assimilação desse outro”.

4.4 IDENTIDADE ETNICORRACIAL

A identidade está em movimentação com a cultura e, através do processo de identificação com a cultura, o sujeito constrói sua identidade e sua relação com o grupo que possibilita a construção dessa identidade.

Laraia (2005) explica que, embora nenhum sujeito conheça totalmente o seu sistema cultural, precisa ter um conhecimento mínimo para operar dentro dele. Além disso, esse conhecimento mínimo deve ser partilhado por todos os componentes da sociedade, para permitir a convivência e tornar possível a construção da identidade.

Qualquer que seja a sociedade, não existe a possibilidade de um indivíduo dominar todos os aspectos de sua cultura. Isto porque, nenhum sistema de socialização é idealmente perfeito, em nenhuma sociedade são todos os indivíduos igualmente bem socializados, e ninguém é perfeitamente socializado. Um indivíduo não pode ser igualmente familiarizado com todos os aspectos de sua sociedade; pelo contrário, ele pode permanecer completamente ignorante a respeito de alguns aspectos (LARAIA, 2005, p. 82).

A discussão sobre como se constrói a identidade étnico/racial dos/as afrobrasileiros/as requer que façamos uma distinção entre os termos raça e etnia. Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza* que, por sua vez, provém do latim *ratio*, correspondendo à sorte, categoria ou espécie. No latim medieval, raça designava descendência, linhagem, ou seja, um grupo de pessoas que tinham um ancestral comum e que, *ipso facto*, tinham algumas características físicas em comum.

O conceito de raça estava associado a uma base biológica até aproximadamente os anos de 1930. Acreditava-se que as diferenças, na maneira de cada grupo viver, eram devidas às diferenças raciais. Essas diferenças não eram vistas como culturais, aprendidas, mas inatas aos respectivos grupos humanos.

As diferenças existentes entre os homens, portanto, não podem ser explicadas em termos das limitações que lhes são impostas pelo seu aparato biológico ou pelo seu meio ambiente. A grande qualidade da espécie humana foi a de romper com as suas próprias limitações: um animal frágil, provido de insignificante força física, dominou toda a natureza e se transformou no mais temível dos predadores. Sem asas, dominou a área, sem guelas ou membranas próprias, conquistou os mares. Tudo isto porque difere dos outros animais por ser o único que possui cultura (LARAIA, 2005, p. 24).

Os conceitos de raça que se consolidaram no Século XIX se formaram pela fusão de duas correntes intelectuais. Com os estudos do culturalismo, passa-se a perceber que as diferentes formas de organização social, de hábitos e de crenças são

aprendidas nas relações sociais. A respeito da forma de se considerarem as diferenças culturais, Kurt Lewin escreve:

A diferença entre povos tem sido ou demasiadamente acentuada e considerada como característica racial inata, ou menosprezada e tratada como secundária, frequentemente por má interpretação da doutrina democrática de iguais direitos para todos os homens (LEWIN, 1973, p. 51).

As diferenças são entre culturas, uma vez que as várias formas de organização social estão estruturadas nas crenças e nos valores dos respectivos grupos étnicos. É importante ressaltar que “identidade étnica” e “etnia” são termos que só fazem sentido quando há convivência de diferentes grupos étnicos na mesma nação, o que difere da convivência entre nações majoritárias e portadoras de padrões de relação complexos (OLIVEIRA, 1976).

A igualdade supõe também o respeito do indivíduo àquilo que tem de único, como a diversidade étnica e cultural e o reconhecimento do direito que têm todas as pessoas e toda cultura de cultivar sua especificidade, pois, agindo assim, elas contribuem para o enriquecimento da diversidade cultural geral da humanidade.

O conteúdo da raça é morfobiológico, e o da etnia é sociocultural, histórico e psicológico. Um conjunto populacional, dito raça “branca”, “negra” e “amarela”, pode conter em seu seio diversas etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que, historicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território.

Concordamos com a ideia de que raça “é uma construção política e social” (HALL, 2006, p. 66). É o caráter discursivo das relações de poder que vai denominar tal categoria. Assim, tanto a *raça* quanto a *etnia* são construídas numa “cadeia de equivalências” entre o social-econômico-cultural e o biológico.

Para compreendermos a configuração da identidade etnicorracial, além do elemento determinante que representa a categoria *raça*, D’Adesky (2001) também propõe a categoria *etnia* como mais fértil para se pensar essa configuração. Para ele, etnia é

um grupo cujos membros possuem, segundo seus próprios olhos e ante os demais, uma identidade distinta, enraizada na consciência de uma história ou de uma origem comum, simbolizada por uma herança cultural comum que caracteriza uma contribuição ou uma corrente diferenciada de nação (...) baseada em dados objetivos, como uma língua, raça ou religião comum, por vezes um território comum, atual ou passado, ou ainda, na ausência deste, redes de instituições e associações, embora alguns desses dados possam faltar (D'ADESKY, 2001, p. 191).

O conceito de etnia representa, em alguns momentos, uma alternativa para o conceito de raça, como critério marcador da identidade afrobrasileira. Nesse caso, situado no âmbito cultural, sem vínculos com traços fenotípicos, enfocando de forma demasiada a dimensão cultural.

Para o pesquisador Cunha Júnior (1995), os estudos sobre etnia iniciam na Antropologia e ganham uma complexa discussão também no campo da Linguística, da Política e da Religião. A etnia é considerada pelo autor como uma caracterização que registra os “seus” dentro de uma “ordem simbólica”:

A etnia é inicialmente uma categoria antropológica, definindo uma dimensão de grupo, tendo caráter político, abordando limites de caráter linguístico, cultural e religioso. O grupo étnico é designativo de um conjunto populacional; podendo ter origens biológicas, culturais ou míticas. No caso da etnia, é como uma marca onde os membros reconhecem seus próprios, dentro de uma ordem simbólica (CUNHA JÚNIOR, 1995, p. 60).

Os estudos acerca do conceito de etnia fornecem uma base conceitual para se compreender a identidade étnica, colaborando para a desconstrução de uma étnica a-histórica e imóvel, trabalhando esse conceito como uma construção processual, dialética e histórica, cuja identidade é centrada em espaços específicos, com condições determinadas, propícias constantemente a possíveis mudanças.

A questão da etnia e da raça é determinante para a classificação dos sujeitos na sociedade. Desse modo, a construção da identidade está relacionada à produção da cultura e condicionada ao tempo e ao espaço social. As identidades dos afrobrasileiros são construídas com base na matriz africana no espaço brasileiro, um palco de lutas e de resistências contra uma situação historicamente opressora.

4.4.1 A construção da identidade afrobrasileira

Os conceitos de afrobrasileiro e de afrodescendente geram muitas discussões. Afrobrasileiro é todo brasileiro que descende de africanos. Os descendentes de africanos são os afrodescendentes, mas não implica dizer que os afrobrasileiros também não sejam descendentes de africanos, pois o que diferencia uma denominação da outra é a “mistura” cultura-espço. Os afrodescendentes são também os descendentes de africanos, mas, não necessariamente, frutos da sociedade miscigenada do Brasil. Eles podem ser afrodescendentes em outros espaços, como a China, os Estados Unidos, entre outros.

Cunha Júnior (2005) prefere usar e justificar o uso do conceito afrodescendente, relacionando as produções intelectuais sobre o negro nas décadas de 30 e de 40 que, segundo o autor, pautavam-se ainda em pensamentos racistas.

Do ponto de vista conceitual, vamos preferir usar afro-descendente a afrobrasileiro. A razão dessa preferência é que afrobrasileiro surge entre 1930 e 1940, em linhas de pensamento distintas das atuais. Além de que, afrobrasileiro faz parte de um período no qual os grupos de intelectuais brasileiros eram totalmente desinformados, para não dizer ignorantes, sobre a história africana. Nutriam teorias racistas sobre a cultura de base africana. Vejam que, nesta época, Gilberto Freyre e os seus seguidores consideravam a cultura africana inferior à européia. O conceito de afro-descendência nasce com o pleno conhecimento do passado africano, nasce sobretudo em decorrência deste conhecimento e da necessidade de relacionar o passado africano com a história do Brasil (CUNHA JÚNIOR, 2005, p. 253).

As teorias racistas e o racismo ainda predominam na sociedade brasileira, apesar de algumas políticas de ações afirmativas e da luta dos movimentos negros, das associações e das Irmandades negras. A escolha do conceito de afrobrasileiro não incorre em um “erro” conceitual. O que é significativo para os afrodescendentes e/ou afrobrasileiros é a afirmação de sua identidade enquanto negros e a igualdade de direitos em relação à sociedade branca. Assim, preferimos usar o conceito de afrobrasileiro, argumentando que os afrobrasileiros seriam afrodescendentes que construíram sua identidade africana no espaço brasileiro. Pode ser dito também que afrobrasileiro é aquele que tem de si e em si a imagem de ser africano no Brasil, em

todas as circunstâncias. É aquilo que uma pessoa considera determinante. É a identidade que o sujeito assume, de que se apropria e torna de si próprio.

Devido a isso, não podemos afirmar que a identidade afrobrasileira foi imposta e justificada pela cor da pele, numa representação binária: branco/preto, construída pelos brancos.

O branco é o símbolo da divindade ou de um Deus.
O negro é o do espírito do mal e do demônio.
O branco é o símbolo da luz...
O negro é o símbolo das trevas, e as trevas, exprimem simbolicamente o mal.
O branco é o emblema da harmonia.
O negro, o emblema do caos.
O branco significa a beleza suprema.
O negro, a feiúra.
O branco significa a perfeição.
O negro significa o vício.
O branco é o símbolo da inocência.
O negro, da culpabilidade, do pecado ou da degradação moral.
O branco, cor sublime, indica a felicidade.
O negro, cor nefasta, indica tristeza.
O combate do bem contra o mal é indicado simbolicamente pela oposição do negro colocado perto do branco (SANTOS, 2002, p.58).

Essa orientação para artistas, da classificação branco/preto, difundida na Europa e importada pelos literatos brasileiros, expressa bem o contexto cultural que serve de terreno para o pensamento racista pelo qual perpassa a constituição da identidade do povo afrobrasileiro. Nesse sentido, a construção da identidade dos afrobrasileiros está relacionada ao tipo de tratamento que os negros receberam ao longo da história. Essa questão diz respeito, inclusive, ao reconhecimento de vivermos em uma sociedade racista, onde o que prevalece é o modelo europeu, que origina um processo conflituoso e que contribui para que alguns afrobrasileiros construam uma imagem negativa de si mesmos.

Esse modo de tratar o afrobrasileiro abriu infinitas possibilidades de comprometimento e condicionamento para a construção de sua identidade, mas não a determinou. Prova disso são as identidades afirmadas nos espaços das Irmandades

do Rosário do sertão paraibano, que traduzem as tradições africanas, produzem saberes e valores que fortalecem uma imagem positiva de si mesmas.

São identidades construídas por uma trajetória de luta, de direitos negados, de trabalho, de construção de saberes e de estudos. Assim também são identidades políticas. Vejamos o que fala Laura Maria⁶⁹ sobre sua trajetória de vida na Irmandade.

Bem, eu sou Laura Maria da Silva, nascida no Sítio Xique-Xique, em [...] Fui estudar, fui trabalhar numa região chamada Junco, depois fui para a região das Espinharas, lá eu fiz um curso superior que foi o curso de História, e coordenei durante oito anos a região, lá atendendo a vinte e cinco municípios, depois eu sair de lá, fui para João Pessoa trabalhar na coordenação de educação especial pelo estado, logo depois, ingressei no município, toda minha vida no município eu fazia questão de trabalhar em periferia [...] Eu gosto de ser negra, porque eu devo primar pela geração dos nossos antepassados, pela coragem que eles tiveram e pela coragem que eles passaram pra gente, que foi deles que eu herdei essa coragem. Lamento quando tem um negro que tem vergonha de ser negro. Eu não porque eu sou eu, eu acho que devo valorizar as minhas raízes, porque a arvore sem raiz morre, se eu não tivesse raiz já tinha morrido, então, acho que tenho que primar por eles e gritar que sou negra e lutar, por uma coisa melhor (LAURA MARIA).

A protagonista inicia a sua fala relatando sua história de vida por meio dos estudos e do trabalho, a qual é comum à dos sertanejos que ascendem através dos estudos e do trabalho, em meio às condições socioeconômicas precárias da região, deslocando-se de sua terra natal em busca da sobrevivência. Mas Laura Maria torna-se para nós um exemplo de vida, por assumir-se como negra e lutar contra a opressão histórica em que se encontra o negro. Em seu trabalho no do setor educacional, ela encontrou um meio de amenizar tal situação, mas sempre preferiu trabalhar em locais de difícil acesso, onde se localizava a população pobre. Apesar disso, não se distanciou da academia; cursou várias pós-graduações, com o objetivo de manter a teoria e a prática da educação sempre relacionada ao seu cotidiano.

Em sua fala, o que nos chama à atenção são os sentimentos de pertença à cultura de matriz africana, sua militância na educação e nas questões étnicorraciais, a apropriação e a afirmação cultural. Antônia declara ser negra, e essa postura estaria

⁶⁹ **Laura Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, na localidade de Pitombeira, (quilombolas), professora com Ensino Superior e Pós-Graduação, membro da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na sua residência, em 26 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 12 de janeiro de 2008

relacionada aos seus antepassados, que lhe ensinaram a ter coragem de assumir a sua identidade e lutar para que as futuras gerações possam também se reconhecer como afrobrasileiras.

A partir dessa fala, a nossa hipótese de que a identidade é construída também pelos saberes tecidos nos espaços das Irmandades do Rosário passa a ser considerada, pois a convivência com os mais velhos da Irmandade, a escuta das histórias narradas por meio de suas lembranças, a experiência de vida, a luta e a resistência dos antepassados configuram o posicionamento de Laura Maria como negra. O sentimento de pertença é construído, e o desejo de compartilhar esse sentimento alarga-se ao lutar em defesa dos direitos iguais para os negros. O “primar” que aparece em sua fala demonstra a tomada de posição de que o negro deve assumir-se como tal na sociedade que se apresenta como racista; primar é tornar-se notório, presente na luta contra as discriminações raciais, conquistar o espaço e apropriar-se dele até o momento negado aos afrobrasileiros.

É assim que os afrobrasileiros dos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano constroem suas identidades culturais e as afirmam por meio desse ato político. Isso implica ser protagonista da sua própria história, ser parte da história nacional dos afrobrasileiros, herdada da matriz africana. Portanto, Laura Maria⁷⁰ se coloca como uma protagonista dessa história que, além de conquistar espaço pelo discurso e ação, agora, luta para registrar a sua fala, as experiências, as percepções e opiniões, por meio de sua produção bibliográfica.

Eu pertenco ao quilombo, então eu sei o fio da meada a gente chega ao fim, ou melhor eu sei a raiz, então quando a gente pega o fio da meada e quero se Deus quiser daqui para o próximo ano publicar o meu livro, acho que será o primeiro livro de negro, escrito por negro no dia-a-dia. Existem poucos livros publicados por negro e sobre, porque os negros que já estão na história é Henrique Cunha Júnior [...] são pouquíssimos, então eu quero mostrar que negro também tem raiz, se sempre o branco super-poderoso tentou cortar a raiz do negro, não conseguiu. E nem vai conseguir (LAURA MARIA).

⁷⁰ **Laura Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, na localidade de Pitombeira, (quilombolas), professora com Ensino Superior e Pós-Graduação, membro da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na sua residência, em 26 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 12 de janeiro de 2008.

O que poderíamos deduzir dessa fala é que a protagonista mostra sua postura frente a uma sociedade branca e racista, colocando a necessidade de os afrobrasileiros também conquistarem espaço por intermédio da literatura sobre essa história, uma história de negro contada por quem faz a história afrobrasileira; por quem luta no cotidiano por essa história possível, diante da tentativa secular de dominação do branco. O desejo de Laura Maria só será possível de ser realizado se ela tiver formação escolar. Pelo que se depreende dessa sua fala, os membros das Irmandades aqui estudadas precisam se escolarizar, não só pela burocracia interna e externa da Irmandade, mas também pela possibilidade registrar sua história e pela possível mudança de concepção sobre o negro em nossa sociedade.

A mais importante revelação encontrada na fala de Laura Maria é a defesa do fortalecimento da educação escolar para que as crianças possam conhecer quem elas são e, a partir daí, iniciarem o processo de construção identitária. Sua ligação com os saberes escolares traz o sentimento de que, mesmo reconhecendo que a educação não pode resolver, sozinha, todas as questões da identidade afrobrasileira, ela ocupa um lugar de destaque em nossa sociedade e na discussão sobre a diversidade cultural (MUNANGA, 1996).

Assim, entendemos que, nessas Irmandades, a identidade afrobrasileira não deve ser construída apenas com práticas educativas do seu interior, mas também com a educação escolar, que é necessária à formação integral da criança.

Eu ressalvo que é preciso um fortalecimento na educação no ensino fundamental, nós temos que dar base a nossos alunos para que eles possam construir um edifício. A escola como essa e nosso aluno é uma vergonha. O aluno tem que ser alfabetizado. Se não houver isso, nós teremos doutores, mas infelizmente, o número de doutores analfabetos não vai caber nas páginas de jornal, tem que ensinar ao aluno como ele aprende (LAURA MARIA).

A construção da identidade de Laura Maria⁷¹ aproxima-se da história de outras identidades do espaço das Irmandades do Rosário do sertão paraibano. Essas falas revelam histórias extraordinárias de luta e de resistência dos afrobrasileiros na

⁷¹ **Laura Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, na localidade de Pitombeira, (quilombolas), professora com Ensino Superior e Pós-Graduação, membro da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na sua residência, em 26 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 12 de janeiro de 2008

tentativa de dominar e oprimir a sociedade branca. Entendemos que o campo de “segredos”⁷², guardados pelas Irmandades, pode revelar uma história ainda não conhecida nas páginas de nossa história.

Vimos, então, que é pelo sentimento de pertença que os membros das Irmandades do Rosário do sertão paraibano vão construindo suas identidades, cujo sentimento está ligado aos saberes relacionados à memória, à história e à cultura, tecidas pelos mais velhos e pelos jovens da Irmandade, com a presença da educação escolar.

A fala de Dona Ana Maria⁷³ expressa o sentimento de pertença, na qual identificamos uma identidade cultural construída na circularidade dos momentos que delineiam a sua vida na infância, nos estudos e na participação na Irmandade.

Fiz história e ensinei a vida toda matemática. Sempre ensinei matemática. E aqui, na Irmandade, desde pequena, moleca pequena, que eu participava da festa do rosário, mais minha paixão mesmo é para ser juíza, mas pai e mãe não tinham condições, tinha que criar [...]filhos, tinha que estudar, ai não dava. Minha vontade não era de ser rainha, era de ser juíza, ai o tempo passou, eu nem fui rainha e nem juíza. E estou aqui, na Irmandade do Rosário, primeiro para ajudar, eu tenho um grande amor a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, desde criança tive essa paixão, e temos que ajudar. Mais, já que estou aqui meu compromisso é ajudar. Outra coisa também, o que eu souber eu tenho que passar para outro, porque não adianta se eu ficar só para mim, tenho que deixar algo para o povo, agora tudo o que eu faço é por amor a minha paixão é essa, a Irmandade do Rosário [...] Eu sou negra, tenho orgulho da cor que tenho, sou filha de Deus, igual a vocês. Todo mundo aqui é igual (ANA MARIA).

O movimento das fases da história de vida de Dona Ana Maria está estreitamente vinculado à Irmandade. Observamos que a protagonista discorre rapidamente sobre a sua vida profissional, remetendo-a tão logo para a relação com a Irmandade e seus sonhos desde criança. Ela deixa evidente sua dedicação às atividades na Irmandade, confirmando o sentimento de pertença ao grupo. Esse movimento constitutivo de sua vida, ao que tudo indica, começa com um processo

⁷² Fala de Manoel em entrevista para esta tese. Também mencionada pelo Pesquisador Cunha Júnior, em julho de 2008 (gravação da qualificação desta tese).

⁷³ **Ana Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, professora com formação em história e música. Presidente da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário, em 27 de dezembro de 2007. Entrevista transcrita em 16 de janeiro de 2008.

de maturidade que vai além da idade, e a circularidade das fases de sua vida nos permite enxergar a formação identitária relacionada à cultura afrobrasileira revelada no imaginário infantil até a sua visão de mundo, já adulta, quando a protagonista toma uma posição do lugar que fala e assume a identidade afrobrasileira, negra.

Dona Ana Marianos faz compreender que o aprendizado de sua experiência não se deu apenas no âmbito da Irmandade. Na verdade, ela concluiu o Curso Superior em História e em Música e, com esse conhecimento, pode contribuir mais com a Irmandade.

A história das Irmandades do Rosário do sertão paraibano é construída por meio da participação de seus membros, com marcas diferentes devido ao contexto social, ao tempo-espaço e à razão de entrada na Irmandade, mas iguais ao construir o sentimento de pertença. São membros que almejam objetivos comuns enquanto grupos, mas têm posições diferentes. Assim, todos os membros são importantes para a Irmandade e são respeitados de forma igual, porquanto cada um carrega suas experiências e histórias que contribuem para a história das Irmandades do Rosário. A participação dos membros na Irmandade, em suas atividades cotidianas, continua na pesquisa, sendo relatada como parte de suas vidas.

Olha professora, a minha função na Irmandade do Rosário é dupla, eu sou tesoureiro e sou escrivão, enquanto tiver vagância no cargo, também sou aquela pessoa que, na ausência do Rei, eu assumirei, sou aquela pessoa que respondo pelo grupo, me carrego de dar explicação quando alguém procura, me carrego de representar quando o rei não tem condições, então, eu sou aquela pessoa com condições de responder questões, respondo pela Irmandade, até porque pois desde a sua fundação a Irmandade tem pessoas analfabetas, são pessoas que se a gente perguntar sobre a Irmandade eles misturam, um responde de uma forma outro de outra, não há convergência nas respostas, então eu sou a pessoa que faço com que funcione de acordo com o Estatuto, o que é bastante difícil (EDIMLSON).

Ao entrevistar Antonio⁷⁴, perguntamos quem ele era. Em sua resposta, ele não se revelou, enquanto pessoa, mas como membro da Irmandade do Rosário. Entendemos que Antonio não separa sua vida das atividades da Irmandade e, ali,

⁷⁴ **Antonio**, negro, nasceu em Pombal-PB, segurança bancário e poeta, ensino médio completo. Tesoureiro e Escrivão da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistada na residência dos familiares da pesquisadora em 21 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 10 de janeiro de 2008.

procura suprir várias funções. Ele demonstra o seu potencial de organização, experimentando o que estaria ligado com o que aprendeu no processo de sua formação, visto que a Irmandade necessita de pessoas com certo grau de escolaridade para dirigir algumas das suas atividades. Isso mostra que seus membros recebem as mesmas condições, sem hierarquias. Algumas funções assumidas são de acordo com a escolaridade de cada um, com o objetivo de manter o caráter organizacional da Irmandade.

Essa condição de não alfabetizados, como menciona Antonio, ao que parece, contribui para que alguns membros não cumpram fielmente o Estatuto, posto que não sabem interpretar todas as suas diretrizes escritas. Com a entrada de jovens na Irmandade, essa situação tende a mudar. Por isso a educação escolar é primordial para a construção da identidade afrobrasileira e a cultura de matriz africana, pois a oralidade tem sido uma prática que mantém o processo de ensino-aprendizagem da Irmandade. Todavia, é necessário ir além dos “muros” da Irmandade, expandir a educação aos afrobrasileiros, para que eles tenham acesso à educação, como cumprimento de um dos seus direitos, dentre outros, constitucionalmente, garantidos.

Durante a entrevista, Antonio não expressou diretamente palavras para se declarar negro, assumindo, portanto, uma identidade afrobrasileira. Porém, ao falar sobre preconceito, revela que os membros que participam da Irmandade do Rosário assumem-se como negros e não têm vergonha disso, ao contrário de muitos que não são membros da Irmandade. “O preconceito também acontece por parte da própria comunidade negra, tem vergonha de ser negro, não quer participar da Irmandade” (ANTONIO). Assim, esse assumir-se como negro também contempla Antonio como um membro da Irmandade do Rosário.

Já para Francisco⁷⁵ a sua iniciação na Irmandade do Rosário está relacionada à herança cultural da sua família. Então, consideramos que, só a partir disso, foi possível desenvolver o sentimento de pertença.

⁷⁵ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

Bem, é tão difícil a gente falar da gente, mais sou formado em economia, estou participando dessas coisas tudo, minha mãe não é muito participativa mais gosta de influenciar a gente, ela não é muito participativa porque é muito tímida. Assim, a única festa que ela gostava era a festa do rosário, mais teve uma sequência de anos que ela não pode participar. Mais sempre eu acho que eu sou assim por causa de mainha, ela é introvertida, mais sempre procurou ser extrovertida pra gente, tanto para mim quanto para meu irmão. Sou comunicativo, sou professor, ensino história, procuro não só me limitar aos livros didáticos, mais trazer a história para a realidade. Sou muito festeiro, solteiro [...] a gente nasceu negro e foi criado vendo o lado de ser negra, está entendendo Alba? ... de ter orgulho da cor que a gente tem. Não ter vergonha de esconder atrás, e dizer que eu sou moreno escuro não, eu não sou mesmo moreno escuro, eu sou negro. Existe essa cor por amor de Deus Alba, a gente sempre foi bem consciente, é participar da Irmandade, a gente aprende a aceitar, a viver e a levar isso para a vida (FRANCISCO⁷⁶).

Francisco comenta pouco sobre sua vida, mas fala das relações com a mãe, com a família, da participação na Irmandade e do trabalho, de forma pontual. Ele entrou para a Irmandade devido a sua história familiar e o sentimento de pertença ao grupo. Ele coloca que herdou esse sentimento da família, que tem orgulho de participar da Irmandade e comenta que, com o tempo, a sua ligação com ela tornou-se mais forte.

É esse conjunto de valores culturais que vão responder pela identidade dos afrobrasileiros no sertão da Paraíba. Esse sentimento de pertença faz que os povos africanos cresçam com a consciência de que são diferentes do outro. Muniz Sodré (1999, p. 45-47) diz que a “ideia de cultura aqui vale a de uma unidade de identificações”. A cultura é uma maneira de abordar o real. Por isso mesmo, numa religião de brancos, o negro participa do sagrado dele ou se aproxima com os olhos e concepções de sua cultura. Assim, a identidade cultural anuncia e provoca um sentimento de pertença (SODRÉ, 1999).

Em relação a Francisco, entendemos que ele atribui o sentimento de pertença à herança familiar e que, na vivência no grupo, esse sentimento cresce. Ele refere, ainda, que, aos poucos, com a sua participação na Irmandade, foi descobrindo que esse era o espaço dele. Sua participação na instituição antes fora limitada, devido aos

⁷⁶ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

estudos e ao trabalho, mas, atualmente, ele pode se dedicar mais intensamente à Irmandade, onde aprendeu a lutar contra o racismo. Apesar de não declarar sua identidade negra, foi na Irmandade que o ser negro foi fortalecido.

Essa experiência de luta pela afirmação cultural, em meio às barreiras condicionadas socialmente, também é expressa por Manoel, um dos membros mais idoso da Irmandade do Rosário. Homem simples, simpático e cativador, ele nos falou durante horas e horas, informalmente, com os seus familiares. Como se tratava de uma pessoa idosa, essa conversa inicial foi cercada de cuidados, sendo gravada posteriormente. Assim, ele fala da dificuldade que enfrenta para dirigir a Irmandade frente ao não reconhecimento da cultura de matriz africana pela sociedade.

Bem, eu sou Manoel, negro, trabalhador tenho pouca coisa a dizer, quero passar o cargo da Irmandade para outro irmão, já estou velho e tem que alguém continuar o trabalho que vem sendo feito né, é muita luta, difícil minha filha [...]sou o rei negro sem reinado. Mas tudo quando quis fazer eu fiz. Quem reina aqui somos nós (MANOEL⁷⁷).

Fazendo uso de poucas palavras, o protagonista Manoel fala seu nome e, em seguida, expressa a sua identidade, assumindo ser negro e trabalhador. Essas características são comuns aos membros da Irmandade do Rosário e a muitos negros brasileiros, mesmo que a sociedade brasileira tenha criado estereótipos diferentes, conceituando-os como malandros, marginais e ladrões, entre outros. Manoel redimensiona a sua fala sobre sua vida para a Irmandade e anuncia a passagem de cargo que fará no futuro. Ele lembra que a Irmandade é um espaço de luta, assume-se como rei da Irmandade, mas sem reinado. Devido ao preconceito da sociedade, ele não consegue ter um reinado, pois não lhe é permitido ser rei na sociedade branca, razão por que seu reinado é na Irmandade, onde todos reinam. O retorno desse reinado africano, através da Irmandade, também é lembrado por Raimundo⁷⁸, ao compartilhar sua história de vida nesta pesquisa.

⁷⁷ **Manoel**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado e zelador da Igreja do Rosário, analfabeto, Juiz da Irmandade e Rei da Festa do Rosário. Foi entrevistado na sua residência em 20 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 30 de dezembro de 2007.

⁷⁸ Falecido em Janeiro de 2008. A última participação de Raimundo na Irmandade deu-se em outubro de 2007, nas apresentações dos Congos na Festa do Rosário. As conversas com ele sempre foram prazerosas; a sua arte de narrar as histórias sobre o cotidiano da Irmandade nos estimularam, tanto na infância quanto durante a construção desta tese.

Minha filha, dançar, pular e cantar no grupo me torna feliz. Eu sou tudo isso ai, sou um negro feliz, feliz por está no grupo. Quando faço isso parece que estou vivendo o que os meus antepassados viveram no reino deles, só que agora é diferente, a gente tem mais liberdade, naquela época a coisa era mais difícil, neguinho era preso por dançar a dança dos Congos, quer dizer hoje as pessoas deveriam valorizar mais, mas tenho fé que ainda irão. Pois, a situação sempre muda, nasci no sítio, trabalhava de sol a sol e hoje, trabalho pouco, porque sou aposentado, daí sobra mais tempo para participar do grupo, isso é que é vida minha filha, trabalho escravo não é vida para ninguém. Agora, você está estudando para fazer isso ai, você pode ter uma situação melhor ainda do que a minha, todos somos diferentes você não é eu e eu não sou você, mas muita coisa só depende da gente, entende para mudar e melhor o grupo?
(RAIMUNDO)

“Seu Raimundo” assume ser negro e sua herança africana. Esse reconhecimento é um ato político, pois, ao afirmar a identidade de afrobrasileiro da Irmandade, ele apropria-se da memória, da história e da cultura de matriz africana, como elementos de sua identidade. Mesmo admitindo a importância da educação escolar (ao mencionar a melhoria de vida através dos estudos), é no espaço das Irmandades onde se celebram e se vivem as práticas de matrizes africanas (do reino africano), que nem lá se é possível viver e nem essas práticas aqui podem ser iguais às de lá. Assim, a África (o local do reinado mencionado por Manoel e por Raimundo) deve ser considerada no processo de construção identitária do afrobrasileiro, mas é impossível recuperar a sua totalidade original (PINHO, 2004).

Na fala de Raimundo, ainda podemos encontrar a noção de diferentes identidades no mesmo grupo. Ele e a pesquisadora⁷⁹ fazem parte da Irmandade, mas Raimundo enfatiza que não são iguais. Além disso, deposita esperanças de melhorias para o grupo através dos estudos (destaca “você está estudando”) dos membros da Irmandade que conseguiram chegar à escola e à universidade. Por isso, esse retorno dos membros da Irmandade após os estudos tem sido uma variável comum nas Irmandades do sertão paraibano, o que justifica o seu grau de compromisso. Assim, nossa hipótese da importância da educação escolar para a construção das identidades dos membros da Irmandade passa a ser considerada.

⁷⁹ Irmã de devoção

Essa mesma felicidade que acompanha Raimundo, por participar da Irmandade através dos Congos, também é expressa por Severino⁸⁰:

Severino pra mim é uma pessoa boa, um cidadão de bem. E eu gosto de fazer o que eu faço, tenho três profissões, sou locutor, gosto muito de fazer esse trabalho, sou guarda e também faço outra coisa que é dançar nos Congos, uma coisa que vem desde meus tios. Ele fazia naquele tempo, ele cantava, dizia como fazia. É isso, Severino é isso. Sou amigo, uma pessoa que gosta de fazer amizade.

Ao falar de si, Severino descreve-se como um homem trabalhador e que faz o que gosta. A participação nos congos é uma das atividades mais prazerosas para ele, pois criou laços de amizade que o tornaram uma pessoa melhor. Refere-se a si mesmo como um “cidadão de bem”, e a sua iniciação na Irmandade se deu através dos tios. Isso indica que, na Irmandade, existe um entrelaçamento familiar, o que pode colaborar para o sentimento de pertença ao grupo.

O resgate da história do grupo, por intermédio da pesquisa ou pelas lembranças dos mais velhos da Irmandade, podem também auxiliar na construção desse sentimento de pertença. A respeito disso, vejamos o que assevera Geraldo⁸¹:

Eu descobri que nós tínhamos toda uma história idêntica [...] que tinha como enfrentante, como você sabe, um negro, fundador, criador, Manoel Cachoeira, um negro, um ex-escravo [...] Olha, professora, eu me sinto com uma responsabilidade muito grande, na verdade, eles foram observando o nosso trabalho, eles sabiam que eu me esforçava, tomei conhecimento sobre os congos e a Irmandade [...] Então me sinto muito feliz, porque sei que estou no caminho certo, o grupo ele vai ter mais algumas oportunidades.

Ao se identificar com o fundador da Irmandade do Rosário, que era negro e ex-escravo, Geraldo expressa sua identidade. Assim, o retorno à figura de Manoel Cachoeira é um fundamento de construção do sentimento de pertença e da identidade afrobrasileira, da relação da sua história do tempo presente com a história vivida por Cachoeira, no contexto da escravidão visível do Brasil, pois, hoje, existem

⁸⁰ **Severino Santos**, negro, nasceu em Pombal-PB, guarda municipal e locutor, ensino médio completo, secretário/embaixador dos Congos da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado no seu local de trabalho em 08 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 14 de janeiro de 2008.

⁸¹ **Geraldo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, vereador, ensino médio, Rei dos Congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sede Operária “08 de Julho”, em 03 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 18 de janeiro de 2008.

outras formas de escravidão, de castigos psicológicos, como por exemplo, a discriminação racial.

Para Geraldo, coordenar os Congos é uma tarefa de responsabilidade e de respeito à cultura afrobrasileira. Manter um diálogo constante com os membros do grupo contribui para que ele ensine/aprenda também sobre a história dos Congos. Assim, a educação escolar também é um elemento da construção da identidade do grupo, cuja aprendizagem é reforçada ao se colocar como importante para manter, através do registro escrito, a história do grupo.

O Estatuto da Irmandade do Rosário da cidade de Santa Luzia-PB, ao reger os requisitos para associados, não especifica características etnicorraciais. No entanto, todo o seu texto se refere a “nosso povo”. Por isso, entendemos que o interesse da Irmandade é deixar aberto para que os participantes se reconheçam como negros e construam a identidade afrobrasileira no processo de vivência na Irmandade. Assim, é possível afirmar que, na Irmandade, o que importa não são as características etnicorraciais, mas a identidade afrobrasileira, politicamente assumida.

Esses aspectos aqui abordados nos levam a considerar que ser afrobrasileiro é continuar a lutar por sua negritude, e que não são os elementos biológicos nem as teorias sobre identidade, etnia e raça que determinam a identidade afrobrasileira, mas o sentimento de pertença à cultura de matriz africana. Por isso essa identidade deve ser construída também politicamente, lutar, viver, defender e apropriar-se do que é afrobrasileiro. É assim que os protagonistas constroem e afirmam suas identidades.

Durante as pesquisas para esta tese, as trocas de experiências, a vivência com a Irmandade do Rosário de Pombal e as ideias discutidas com Irmandade do Rosário de Santa Luzia fortaleceram a nossa formação como pesquisadora e militante dos direitos afrobrasileiros. Isso fortaleceu o sentimento de pertença à cultura de matriz africana, o que nos leva a compreender o sentido do pensamento de Raymond Williams (2000), quando afirmou: Nós aprendemos onde podemos. Portanto, no espaço das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, aprende-se a lutar pela igualdade, pois, na esfera social, a recusa de um reconhecimento da dignidade humana pode acarretar um prejuízo para aqueles que são excluídos. A projeção de

uma imagem inferior ou depreciativa, em função do racismo⁸², que desvaloriza a imagem coletiva do afrobrasileiro, pode tornar-se interiorizada. Essa condição sugere que os afrobrasileiros reconheçam o poder das associações negras, dos movimentos negros e das Irmandades como forma de fortalecimento e de espaços de lutas para assegurar seus direitos.

Os afrobrasileiros poderão superar essa exclusão, questionando o modelo imposto, fortalecendo os seus laços ancestrais, constituindo-se enquanto militantes de movimentos negros ou associações negras. Isso fará com que se conscientizem de que são vítimas de um estigma milenar e perceberão que são diferentes do modelo europeu. Só assim se sentirão impelidos a procurar as mesmas condições de direitos do homem europeu.

Para que possa, firmar sua identidade, os afrobrasileiros não precisam repetir o mesmo modelo de conduta recebido pela cultura branca, o qual deseja extinguir. Eles devem permanecer numa militância constante, reconstruir os valores de sua cultura e de sua história. Os que assumem essa postura militante, tais como os negros da Irmandade do Rosário do sertão paraibano, buscam maneiras de articular seu senso de negritude, em um plano de ação e de compromisso como participantes de um grupo. Deixam de se referenciar no preconceito e na condição de oprimidos (FREIRE, 1998), para construir e conquistar espaços que se estendem desde as Irmandades à participação direta na política brasileira, lutando por políticas públicas que lhes assegurem o direito de viver dignamente com seus diferentes.

Reafirmamos, portanto, que os afrobrasileiros devem conhecer e compreender a cultura e a história africana e conhecer, através da memória dos mais velhos, a trajetória de lutas e de resistência do processo de formação da identidade afrobrasileira.

⁸² Racismo é a sustentação da ideia de superioridade de uma raça qualquer sobre outra. O artigo 5º, inciso XLII, da Constituição Brasileira, diz que "a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei".

4.5 CULTURA, MEMÓRIA E HISTÓRIA COMO SUBSTRATOS DA IDENTIDADE

Ao discutir os conceitos de cultura, memória e história,⁸³ defendemos que a construção da identidade perpassa por configuradores que a realimentam. É por meio das tramas dos elementos culturais e históricos e do que se aprende também, através da memória dos mais velhos, que o sujeito aprende a viver e a lutar *no* e *por* seu espaço e, assim, constrói sua identidade. É compreendendo sua cultura, sua história e a memória do espaço das Irmandades do Rosário que os afrobrasileiros encontram as identificações e as diferenciações para assumir uma postura nesse espaço, que não é único, mas envolvido por outros espaços.

Além disso, nesses espaços, a identidade existe por meio da cultura, que pode ser considerada como uma produção e, como resultado da produção cultural, coloca-se em constante transformação (WILLIAMS, 2000). A identidade afrobrasileira é construída pelas relações que o sujeito mantém com a cultura, permitindo que se localize em um sistema social e cultural e seja localizado por ele. A cultura, a memória e a história constituem um movimento que conduz à síntese da identidade afrobrasileira que, sem elas, não seria possível existir de forma afirmativa, pois “língua, história, religião, costumes, instituições, bem como o processo subjetivo de identificação são os elementos objetivos comuns que definem a civilização, permitindo aos sujeitos a tomada de consciência de sua identidade” (SODRÉ, 1999, p. 18).

Sobre o conceito de cultura, se fôssemos tomar como definição o que dizem os verbetes dos dicionários, pelo menos em suas primeiras acepções, correríamos o risco de não avançar muito.

Na vida dos afrobrasileiros, a cultura é fundamental para que eles compreendam seu estar e viver no mundo e a leitura que fazem dele. A cultura, assim como a memória e a história, apresenta-se como um elemento central para se entender a construção da identidade afrobrasileira. Pensar sobre ela é conceber o

⁸³ A preocupação em trabalhar esses conceitos surgiu durante nossa pesquisa de campo, quando tentávamos compreender como é construída a identidade afrobrasileira nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano.

negro e o seu papel como um ser produtor de cultura, de seu espaço, de seu mundo e de si mesmo.

A cultura é um conjunto aberto, constituído pelos costumes, pelas ideias, pelas linguagens e pelas produções de trabalho, com os quais o sujeito convive e se relaciona com os outros. Ao definir cultura, Tylor (1978) ensejou a oposição clássica entre natureza e cultura, à proporção que procurou apresentar as características diferenciadoras entre o homem e o animal, com base nos seus costumes, nas suas crenças e instituições, encarados como técnicas que possibilitam a vida social. Essa definição também marcou o início do uso inclusivo do conceito, dentro da tradição dos estudos antropológicos de Franz Boas, e da sociologia brasileira, com Gilberto Freyre, entre outros. Na segunda metade do Século XX, sobretudo, esse uso se caracterizou pela ênfase dada à pluralidade de culturas locais, enfocadas como conjuntos organizados e em funcionamento.

A história das primeiras práticas culturais não tem registros escritos e datados. Ela é construída pela história da humanidade, coincidindo com o processo de hominização. “A criação da cultura e a criação do homem são na verdade duas faces de um só e mesmo processo” (PINTO, 1979, p. 122). Sendo assim, Geertz (2006, p. 35) pontua que “não existe o que chamamos de natureza humana independente da cultura”. Do nosso ponto de vista, homem, cultura, história e identidade são construções paralelas temporais-espaciais, que se encontram historicamente e se constroem dialeticamente.

O conceito de cultura ganha uma plasticidade de sentido e de elementos que o ampliam. Williams (2000) fez um resgate de algumas teorias culturais, ou de teorias que permitiam pensar a cultura, entre elas, a idealista e a materialista, a fim de rever a ideia de que a cultura era uma instância autônoma e à parte.

Preocupado, principalmente, com a questão do estabelecimento de uma teoria literária marxista, Williams partiu dos conceitos da teoria cultural marxista, como era entendida em sua época. No entanto, fez uma revisão desse conceito e se afirmou não como marxista, mas como um teórico do materialismo cultural que, segundo ele, era “uma teoria das especificidades da produção cultural e literária material, dentro do materialismo histórico” (WILLIAMS, 2000, p.8).

A cultura passou a ser vista por Williams como uma força produtiva, essencial na produção “de nós mesmos e nossas sociedades”, como ele afirmou em seguida.

é todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente (WILLIAMS, 2000, p. 119)

Dessa forma, Williams contribuiu para a elaboração de uma teoria materialista de cultura, ampliando o conceito no sentido de um processo integral da vida, enfatizando a interdependência das várias esferas da realidade social e a atuação delas como forças produtivas, ou seja, como elementos ativos na transformação social.

Canclini (2003, p. 29) também propõe que não se deve restringir o uso do conceito de cultura e a define como a

produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação do sistema social, ou seja, a cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação do sentido.

Ao criticar os conceitos de cultura, Canclini (2003) se opõe às definições de inclinação idealista, que a vê apenas ligada ao campo das crenças, dos valores e das ideias. O autor recusa a conceituação de cultura que não se encaminha no sentido de identificar o cultural com o ideal, nem o material com o social. Ele sequer imagina a possibilidade de analisar esses níveis de maneira separada.

Os processos ideais (de representação e reelaboração simbólica) remetem a estruturas mentais, a operações de reprodução ou transformação social, a práticas e instituições que, por mais que se ocupem da cultura, implicam uma certa materialidade. E não só isso: não existe produção de sentido que não esteja inserida em estruturas materiais (CANCLINI, 2003, p. 29).

A posição de Laraia (2005), quanto ao sentido da cultura, conduz-nos a compreendê-la como um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos

pelo homem, como membro da sociedade. Desse modo, a cultura seria todo o comportamento apreendido, tudo aquilo que independe de uma transmissão genética.

Laraia ensina que o comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado, de um processo denominado endoculturação⁸⁴. Nesse sentido, a cultura parece ser construída pelos saberes compartilhados através da oralidade, das danças, das músicas, das reuniões e dos trabalhos de organização das festas, que se entrelaçam no processo de ensino-aprendizagem. Constitui, assim, uma fonte para a afirmação da identidade afrobrasileira, que se modifica historicamente. Tal formulação imobiliza o ponto de vista que pode ser expresso na ideia de que a cultura afrobrasileira não é transmitida de geração a geração de forma intacta; ela é dialética, passa por um processo de reconstrução. Portanto, não existe identidade imposta quando o processo de endoculturação considera as diferenças em sua construção. A cultura, quando apropriada pelos sujeitos, passa a ser emancipatória, formando sujeitos históricos capazes de lutar por seus ideais. Além disso, apesar das diferenças culturais e raciais, não deve haver desigualdade de direitos⁸⁵.

A construção da identidade afrobrasileira requer que se considerem as diferenças culturais. Os afrobrasileiros não pretendem ser “somente” brasileiros ou africanos, desejam igualdade de direitos⁸⁶. Essa igualdade deve começar pelo respeito às diferenças etnicorraciais, pela formação de militantes negros na luta política por essa igualdade. Se as associações e os movimentos negros não trazem essa pretensão para a identidade afrobrasileira, passam longe de sua afirmação e se constituem apenas como “movimentos, motins” de gente, sem ideais emancipatórios

⁸⁴ O comportamento dos indivíduos depende de um processo de aprendizado cultural, chamado **endoculturação** ou socialização. Pessoas de sexos ou raças diferentes têm comportamentos diferentes, não em função de transmissão genética ou do ambiente em que vivem, mas pela educação diferenciada que receberam. A cultura é que determina a diferença de comportamento dos homens; é o todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer hábito adquirido pelo homem, enquanto membro de uma sociedade.

⁸⁵ A desigualdade de direito é entendida como relativa a alguma oportunidade ou direito, conforme sejam concedidos mais privilégios ou restrições a um e a outro (isso pode ocorrer independentemente de serem eles iguais ou diferentes no que se refere ao sexo, à etnia ou à profissão). Ver. BARROS, José d'Assunção. **Igualdade, desigualdade e diferença: em torno de três noções**. *Análise Social*, vol. XL (175), 2005, 345-366, Universidade Severino Sombras (USS) de Vassouras.

⁸⁶ A noção de igualdade de direitos expressa nesta tese é a de *igualdade perante a lei* e de *igualdade de oportunidades*, conforme o Art. 5º da Constituição Brasileira de 1988, estendendo-se ao que especificam o Art. 215 da Constituição e os Arts. 1, 2 e 28 da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

e coletivos. Para isso, é necessário que os negros se organizem em grupos, passem por um processo de identificação com sua cultura em contato com outras e lutem por seus objetivos, que deixam de ser individuais para se tornarem coletivos.

Em suas reflexões, Brandão (1995) entende que os membros de um grupo não são vistos como determinados, definitivamente, por sua vinculação etnicorracial, pois eles são os próprios atores que atribuem uma significação a essa vinculação, em função da situação relacional em que se encontram. Deve-se considerar que a identidade se constrói e se reconstrói constantemente no interior das trocas culturais que são socializadas. Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a outra e a outra cultura.

Ao comentar a importância das diferenças, Laraia (2005) diz que os antropólogos estão totalmente convencidos de que as diferenças genéticas e territoriais não são determinantes e que não existem correlações significativas entre a distribuição dos comportamentos culturais. Por essa razão, a identidade recebe influências e condicionamentos da cultura. Biologicamente, o sujeito não tem identidade; ela é uma invenção humana.

Em “A Interpretação das Culturas”, Geertz (2006) defende a ideia de que o homem só se *completa* pela cultura, à proporção que a produz. Para ele, a produção e a apropriação dessa cultura o tornam homem. Freire (2003) refere que isso é porque os homens são seres incompletos, mas conscientes de sua completude.

Nós somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura – não através da cultura em geral, mas através de formas altamente particulares de cultura... Nossas idéias, nossos valores, nossos atos, até mesmo nossas emoções são, como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais – na verdade, produtos manufaturados a partir de tendências, capacidades e disposições com as quais nascemos, e, não obstante, manufaturados (GEERTZ, 2006, p. 36).

O conceito de cultura que Geertz (2006) desenvolve é o de cultura *semiótica*, que percebe o homem como “um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, assumindo a cultura como essas “teias”, e sua análise, como “uma ciência interpretativa, à procura do significado”. Ele procurou estudá-la não de maneira descritiva, como fizeram alguns antropólogos que o antecederam, mas

explicitá-la, considerando os fenômenos culturais a partir de análises interpretativas, e procurou legitimar sua concepção cultural tendo por base uma minuciosa compreensão desses fenômenos, buscando seus significados e inteligibilidade.

Os saberes construídos pelos afrobrasileiros, ao longo de toda a sua história, as emoções, os laços de sociabilidade, os padrões comportamentais e as experiências compartilhadas constituem fontes necessárias para se compreender a cultura, porque são também produções culturais. É na cultura que encontramos a realimentação da identidade afrobrasileira.

Na produção e apropriação cultural, reside a energia da sabedoria afrobrasileira, porque o saber é externalizado através da cultura, quer seja materializado em um artefato cultural ou em expressões artísticas, quer seja no plano das subjetividades. Partindo de tais pressupostos, argumentamos que, nesse sentido, a cultura, para o ser humano, constitui-se na sua existência. Portanto, a existência humana encontra seu sentido através da cultura.

No processo de apropriação cultural, o sujeito confirma sua identidade e a coloca em constante construção com os outros. Logo, a identidade não é inata, pode ser entendida como uma forma sociocultural e histórica. O contexto social fornece as condições para os variados modos e alternativas de identidade, cujo conceito pode, então, ser utilizado para expressar, de certa forma, uma singularidade construída na relação com os outros sujeitos. Hall expõe, com profundidade, que

A identidade é realmente algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2005, p. 38).

A identidade afrobrasileira se processa por meio da cultura, da memória e da história, aliada aos elementos que compõem o seu cotidiano: a tecnologia, o trabalho e a educação escolar. O sujeito produz sua história, como agente transformador do seu cotidiano, afirma seus valores e sentimentos e luta por seus projetos individuais e

coletivos, mas não elabora seus valores e seus projetos no “vazio”, ele parte de uma memória reelaborada nas suas vivências, no tempo e no fazer histórico.

Nessa relação, a memória emerge como um elemento constituinte da identidade. Então, como podemos compreender a construção das identidades afrobrasileiras sem ler a sua história? É através da memória que as civilizações “sem escrita” conheceram suas histórias. Assim, a memória também mostra outras facções que o documento escrito não revela. A memória é, aqui, entendida como um arquivo das experiências vividas pelo homem, criadas e recriadas nos seus espaços.

Como observa Ecléa Bosi (1998), em “Memória de velho”, a memória é recriação, é lembrança do tempo passado no presente, é um arquivo dialético de experiências. A autora enxerga a leitura do passado como uma forma de reconfigurar o presente pelos sujeitos que vivenciam as histórias que o passado produz e traz para o presente. Ela esclarece que,

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, "tal como foi", e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista (BOSI, 1998, p. 55).

A memória apoia-se nesse “passado vivido”, que permite a constituição de uma narrativa sobre o passado do sujeito de forma viva e natural, mais do que sobre o “passado apreendido pela história escrita” (HALBWACHS, 1990, p. 75).

A identidade afrobrasileira é, aos poucos, construída, a partir do momento em que os negros relembrem suas histórias e passam a incorporar e a vivenciar outras possibilidades de mundo. Assim, a primeira condição para se ter uma ou outra identidade é a cultura que o sujeito está vivenciando, por meio de cuja produção ele identifica, ou não, e seleciona os aspectos culturais para a construção da sua

identidade, num determinado tempo histórico. Nesse sentido, Hall (2006) quer mostrar que a cultura está ligada, umbilicalmente, à ideia de que

A cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma 'arqueologia'. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu 'trabalho produtivo'. Depende de um conhecimento da tradição enquanto 'o mesmo em mutação' e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse 'desvio através de seus passados' faz é nos capacitar, através da cultura a nos produzir a nós mesmo de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2006, p. 43).

O segundo aspecto é que a experiência adquirida na produção dessa cultura, nas trocas de experiências, tanto do sujeito quanto da experiência e da memória dos mais velhos, é que faz alguém ter uma identidade ou outra. Para Geertz (2006, p. 37, grifo nosso),

a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção as nossas vidas *de forma coletiva*.

Isso se aproxima do que pensa Munanga (1996), ao asseverar que a identidade é, para os sujeitos, fonte de sentidos e de experiência. Toda identidade exige reconhecimento. Ela poderá sofrer prejuízos se for vista de modo limitado ou depreciativo. Para esse autor, a identidade também é experiência.

O terceiro aspecto diz respeito à construção da história desse sujeito, da sua participação efetiva na luta cotidiana, tornando-o, também, sujeito da construção histórica e da aprendizagem. Por meio desses elementos, chega-se à produção e à apropriação da identidade. É afrobrasileiro aquele que se reconhece como tal e luta coletivamente para esse reconhecimento. É assumindo-se como sujeito histórico,

produtor de uma cultura embasada na memória que registra as experiências, os saberes e as lutas dos afrobrasileiros que o negro se apropria de sua identidade.

Nesse processo de construção identitária, as práticas culturais, como práticas educativas, são pilares que sustentam a produção da cultura, da história e da memória dessa identidade. Assim, essa educação, norteadada pelo diálogo, produz saberes e forma sujeitos militantes, que lutam para a afirmação da identidade afrobrasileira nos espaços das Irmandades e no meio de uma sociedade eurocêntrica.

Pensamos que a construção dessa identidade é histórica e dinâmica, elaborada por meio de observações e de análises através de lentes, em tempos e espaços diferentes, e retrata memórias de culturas vividas na ação de relações cotidianas de pessoas entre lugares e coisas elaborados. Portanto, fazemos histórias complexas e incompletas. Trazemos memórias de culturas que vivem na dinâmica social de relações e ações que fazem histórias. Assim, a identidade é também uma construção histórica.

E como o sujeito processa esses aspectos culturais, históricos e da memória? Entendemos por sujeito o indivíduo que é capaz de agir por si mesmo, de pensar, decidir e atuar conforme a própria decisão, pensando também com e no outro. Sendo assim, a subjetividade engloba todas as peculiaridades inerentes à condição de ser sujeito envolvendo as capacidades sensoriais, afetivas, imaginativas e racionais de tal pessoa.

O sujeito é, pois, um complexo natural e cultural. Mais que um corpo com funções biológicas e psicológicas, com capacidades de transformar o seu meio através do trabalho e da linguagem, o ser humano é uma unidade de necessidades, desejos, sentimentos, angústias, temores imaginários, racionalidades e paixões. E como não podemos considerar o homem apenas como um animal racional, também não devemos reduzir a subjetividade a uma dimensão meramente cognitiva, a uma consciência, desconsiderando todas as demais facetas da complexa interioridade de cada um.

Essa subjetividade é uma espécie de argila, que vai sendo modelada pela cultura em cada sociedade. Quando nascemos, não somos sujeitos de nossa vida, mas

sim, "objeto de cuidados"⁸⁷ de nossos pais; gradativamente, vamos aprendendo a viver com mais independência e autonomia, sempre relativas. Nesse processo de construção de nossa identidade, aprendemos uma língua, hábitos e costumes, incorporamos padrões de comportamento e valores de apreciação estética do que é belo e feio.

Enfim, formamo-nos (e somos formados) segundo as referências ou os códigos de certa cultura - é muito diferente nascer no Brasil, em Ruanda, no Japão ou na Suíça. Tais elementos que incorporamos ou que nos formam advêm das várias experiências de sociabilidade pelas quais passamos: família, escola, colegas e amigos, comunidade local, igreja e, de maneira cada vez mais significativa, os meios de comunicação social.

A discussão acerca da subjetividade e da identidade parte de que só através da subjetividade o sujeito pode ir alimentando a sua identidade, por meio da cultura, da história e da memória, que são matérias-primas para esse processo, sem, necessariamente, aceitar ou negar a cultura do outro. A identidade, que é constituída pela subjetividade, é uma reinvenção de si próprio na relação com os outros. Assim, em um grupo, existem pessoas com as mesmas heranças culturais como também de diferentes culturas, o que não impede que o sujeito possa construir sua identidade baseado no grupo com o qual convive.

A identidade não depende da subjetividade dos atores sociais, mas é, para Cuche (2002), uma imposição do ambiente sociocultural em que os sujeitos estão inseridos. Essa construção ocorre no âmbito de contextos sociais “que **determinam** a posição dos agentes [...]orientam suas representações e suas escolhas [...]não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais” (CUCHE, 2002, p.109).

Para Cuche (2002), toda identidade seria imposta. O sujeito não poderia reelaborar a sua identidade baseado em elementos culturais que se identificam ou não. Se o entendimento de Cuche se manifesta por meio de uma concepção relacional de identificação, é preciso dizer que, embora o sujeito se relacione com um determinado grupo, não está obrigado a aceitar totalmente suas ideias, seus valores e

⁸⁷ Expressão usada por Rousseau em “O Emílio ou da Educação”.

suas crenças. Assim, a identidade pode ser relacional, considerando-se as diferenças, e não, só as igualdades do grupo.

Nos espaços das Irmandades do Rosário, os afrobrasileiros constroem suas identidades, elaboram as próprias ideias e defendem seus posicionamentos. Por essa razão, podemos dizer que eles se apropriam da identidade de matriz africana e a afirmam.

4.5.1. Memória e a rede da identidade

Teóricos de diversos campos do conhecimento ocupam-se em rastrear o conceito de memória. Dentre eles, Maurice Halbwachs que, em 1925, elaborou uma espécie de “sociologia da memória coletiva”, elegeu a memória como o alvo de seus estudos e a definiu com mais consistência.

A questão central na obra de Halbwachs (1990), a questão central consiste na afirmação de que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo. A origem de várias ideias, reflexões, sentimentos e paixões que atribuímos a nós são, na verdade, inspiradas pelo grupo.

A memória individual, que se forma por meio das referências e das lembranças próprias do grupo, refere-se a “um ponto de vista sobre a memória coletiva”. Esse olhar esse deve sempre ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e nas relações mantidas com outros meios (HALBWACHS, 1990, p.55).

A memória individual não está isolada. Frequentemente, toma como referência pontos externos ao sujeito. O suporte em que se apoia a memória individual se encontra relacionado às percepções produzidas pela memória coletiva e pela memória histórica (HALBWACHS, 1990). Assim, a memória coletiva serve para assegurar a união do grupo e ganha proeminência nos momentos de crise e de pressão. Talvez, por isso, seja possível encontrar, no caso das Irmandades do Rosário

do sertão paraibano, uma maior articulação dos negros que permanecem integrados em relação aos que se encontram isolados dos grupos, dos movimentos negros, das associações e das Irmandades, uma vez que já se sentem relativamente seguros em relação à apropriação da identidade afrobrasileira e, portanto, menos fragilizados do ponto de vista emocional. Nesse sentido, é necessária a construção de laços de solidariedade, de colaboração mútua entre os negros para que eles possam suplantar os problemas dos preconceitos, dos estigmas e da desigualdade de direitos.

A memória, como forma de conhecimento e como experiência, é um caminho possível para que sujeitos percorram os tempos de sua vida. Essa possibilidade é tão significativa que, muitas vezes, o sujeito resiste a exercitá-la.

O relembrar é uma atividade mental que não exercitamos com frequência porque é desgastante ou embaraçosa. Mas é uma atividade salutar. Na rememoração reencontramos a nós mesmos e a nossa identidade, não obstante muitos anos transcorridos, os mil fatos vividos... se o futuro se abre para a imaginação, mas não nos pertence mais, o mundo passado é aquele no qual, recorrendo a nossas lembranças, podemos buscar refúgio dentro de nós mesmos, debruçar-nos sobre nós mesmos, nele reconstruir nossa identidade (BOBBIO, 1997, p. 30-31).

Esse argumento de Bobbio (1997) reforça a ideia de que a memória é uma das bases construtoras de identidades. É elemento constitutivo do autorreconhecimento do sujeito como membro de um grupo, da sua cultura e da sua história. A memória revela fundamentos da existência cultural e histórica, fazendo com que o sujeito não perca as raízes, os lastros e as identidades.

As festas organizadas pelas Irmandades, as reuniões, os encontros nas casas dos membros, nos finais de semana, as conversas na calçada da igreja, no momento da celebração do culto, e as histórias narradas pelos mais velhos são importantes como estilo de transmissão e de reelaboração, de geração para geração, das experiências mais simples da vida cotidiana e dos grandes eventos que marcaram a história dos afrobrasileiros. São substratos das identidades e da construção de uma nova história dessas pessoas. Os saberes que são compartilhados e produzidos no interior das Irmandades do Rosário são expressões de cada membro de forma coletiva. Todo o conjunto de aprendizado é fruto de suas vivências e da produção

cultural e constituem elementos fundamentais para a afirmação e apropriação da identidade afrobrasileira.

Há estudos que ainda não conseguiram perceber essa relação entre história, memória e cultura na construção das identidades. Referindo-se às limitações que se estabelecem na relação entre história e memória, Montenegro (2001, p. 19) assinala que

O campo da memória se construiria, dessa maneira, a partir dos acontecimentos e dos fatos que também se transformam em elementos fundantes da história. Mas, enquanto a memória resgata as reações ou o que está submerso no desejo e na vontade individual e coletiva, a história opera com o que se torna público, ou vem à tona da sociedade, recebendo todo um recorte cultural, temático, metodológico, a partir do trabalho do historiador.

Entretanto, história, memória e cultura não são as “mesmas coisas”, mas definidas pelos mesmos conceitos. Entendemo-las como distintas, mas como uma constituição próxima. A memória reelabora o real, instituído nas marcas culturais que se manifestam no sujeito que fala. Essas construções se apresentam para a História como possibilidade de se entenderem os acontecimentos, os fatos, os valores e os costumes, através das impressões de quem os viveu e como ensinam aos mais novos. Para Neves (1998, p. 218), o conceito de memória é amplo e detém múltiplas potencialidades:

O conceito de memória é crucial porque na memória se cruzam passado, presente e futuro; temporalidades e espacialidades; monumentalização e documentação; dimensões materiais e simbólicas; identidades e projetos. É crucial porque na memória se entrecruzam a lembrança e o esquecimento; o pessoal e o coletivo; o indivíduo e a sociedade, o público e o privado; o sagrado e o profano. Crucial porque na memória se entrelaçam registro e invenção; fidelidade e mobilidade; dado e construção; história e ficção; revelação e ocultação.

A impossibilidade de não haver oposição entre memória e história concorre para a ideia de que existem diferenças entre ambas, e o que as relaciona são as construções das identidades e o registro das diferenças, cujo passado é a potencialidade visionária do futuro. Nesse sentido, a história e a memória contribuem para evitar que o sujeito perca referências fundamentais da cultura na

construção de suas identidades, porque, mesmo estando sempre em curso, esses elementos são substratos essenciais de afirmação do sujeito como sujeito da própria história.

É possível dizer que é pela memória que “os projetos do indivíduo transcendem o intervalo físico de sua existência” (BOSI, 1998, p. 75). A história, para o sujeito, ultrapassa os limites do texto escrito. A memória se instala nas pedras da rua, nas paredes da sala, nas igrejas, nas praças públicas, nas pessoas com as quais convivemos. Através das lembranças, reconstruímos e revivemos a nossa história, alojada no que Santo Agostinho (1996, p. 267-268) chama de “o grande receptáculo da memória”, onde todos os nossos desejos e sensações se encerram e de onde brotam no tempo oportuno.

Para Pierre Nora (1994, p. 9), “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente”. Nessa assertiva, a expressão “elo” indica a relação entre presente e passado. A memória está efetivamente presa ao presente, mas em um eterno conflito com o passado. É desse confronto entre experiência passada e identidade atual que Thomson (1997) elabora os conceitos de *composição* e de reconhecimento, que atuam, simultaneamente, no jogo da memória.

Na experiência dos afrobrasileiros, a *composição* seria a leitura individual que os negros fazem da realidade que os envolve, em contraponto com suas lembranças do passado, o que produz ajustes capazes de explicar sua atuação no presente. Nesse momento, é importante encontrar um elo que atribua sentido ao seu processo de luta e justifique as situações extremas às quais estão submetidos. Para tanto, a memória acentua ou apaga lembranças, buscando constituir uma composição que possa levar ao reconhecimento. Nesse processo, podem ocorrer omissões, releituras, distorções e, sobretudo, os silêncios.

Ao analisar esses fenômenos, Thomson (1997, p. 52) afirma que “[...] as chamadas ‘distorções’ da memória, embora talvez representassem um problema, eram também um recurso”. Tais situações não podem ser vistas como obstáculos para o trabalho do pesquisador, mas como fontes que podem auxiliar na pesquisa. Afinal, a memória não pode ser descrita objetivamente; ela é viva, fluida, capaz de oscilar, inconscientemente, entre a lembrança e o esquecimento, sujeita, portanto, à

dinâmica dos desejos, em uma constante dialética entre o vivido e o imaginário dos sujeitos.

A memória, a história e a cultura, em toda a sua complexidade conceitual e das tramas do cotidiano, é um dispositivo exponencial para responder à exigência cada vez mais intensa de reflexão da identidade na pós-modernidade. A construção da identidade afrobrasileira é um grande desafio para a população negra. De um lado, o desejo de aprender, de cultivar, de preservar os costumes afros; de outro, o medo de revelar-se, de reconhecer-se no país onde o preconceito racial está enraizado no celeiro social, cujo estigma herdado da escravidão parece estar cravado no frontal da face negra. Trata-se, então, de uma história, uma cultura e uma memória que não estão contempladas nos grandes tratados e livros sagrados da história, mas que contribuem para a afirmação da identidade dos afrobrasileiros, que lutam para ser reconhecidos historicamente. Memória, história e cultura constituem-se elementos de um único processo; são pontos de ligação, elos de correntes, que integram as múltiplas extensões da própria identidade em movimento.

4.5.2 Histórias, vivências e lembranças: tecendo fios na construção da identidade afrobrasileira

Uma das grandes estratégias dos afrobrasileiros encontra-se hoje na possibilidade de se traduzir a tradição africana sem perder a essência da sua identidade, uma tradução que também faz parte de um processo dialético da história. Não podemos viver as histórias dos nossos antepassados porque o nosso tempo exige a construção da história no cotidiano. Uma história que não negue a nossa origem, mas possibilite alternativas de quem podemos ser.

A compreensão de nós mesmos e do lugar onde celebramos a ancestralidade renova a vida de velhos e novos. Em outro contexto, a fala de Bosi (1998) indaga o que é ser velho na sociedade capitalista. A resposta vem certa como uma flecha no tempo: “É sobreviver, impedido de lembrar e de ensinar, sofrendo a adversidade de

um corpo que se desagrega à medida que a memória vai-se tornando cada vez mais viva, a velhice que não existe para si, mas somente para o outro. E esse outro é o opressor” (BOSI, 1998, p. 18). Imaginamos a desventura quando o indivíduo é capaz de perder-se dentro dele mesmo. Então, como falar das coisas sem integrar a esse mundo, que é um lugar, um cenário memorável onde coexistem lembranças do lugar? Ainda é na fala de Bosi que, contrapontando o seu estudo, tenciona a questão da degradação senil, quando afirma:

A memória das sociedades antigas se apoiava na estabilidade espacial e na confiança em que os seres da nossa convivência não se perderiam, não se afastariam. Constituía-se valores ligados à práxis coletiva com a vizinhança (versus mobilidade), a família larga, extensa (versus ilhamento da família restrita) apego a certas coisas, a certos objetos biográficos (versus objeto de consumo) Eis aí alguns dos arrimos em que a memória se apoiava (BOSI, 1998, p. 19).

Recolocar as memórias no presente do presente é transformar acontecimentos em coisas eternas, que se repetem sempre nas suas diferenças. E como não falar dessas coisas eternas que se repetem pela memória, cuja vitória é manter a nossa história e a tradição traduzidas? Somos essa história.

A memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório- motores que o hábito organizou, é portanto uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde e é dos elementos sensório motores da ação presente que a lembrança retira o calor que confere à vida (BERGSON, 1999, p. 178-179).

As reflexões de Bérqson remetem-nos à ideia do calor que está na raiz, no sentimento e no pensamento africano e não atende à disciplinaridade imposta pela sociedade branca. Atende, sim, aos princípios da tradição traduzida em suas peculiaridades, tendo como fundamento uma cosmovisão no presente e que se alarga pluralmente. Do mesmo modo, acolhe o entendimento da complexidade da vida em suas dimensões mais íntimas, em que os fenômenos e os seres se encontram como princípios complementares.

O pensamento africano não separa, não hierarquiza corpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, trabalho, espiritualidade e vivências

cotidianas. Tudo faz parte de uma tradição traduzida na sua multidimensionalidade, que não se presta a explicações reduzidas a categorias que fragmentam sentidos.

A preocupação pela tradição é, de fato, também notória para a afirmação da identidade. Sem a tradição, não haveria identidade. É a tradição que conta a história do pensamento, e a forma de ser do africano revela a história da ancestralidade negra. Na Irmandade do Rosário da cidade de Pombal-PB, encontramos a concepção de tradição ligada ao ato de aprender e, a partir desse aprendizado, os membros da Irmandade constroem seu modo de ser, de produzir a cultura afrobrasileira. Assim, a tradição é a base da cultura afrobrasileira reconfigurada pelas gerações mais novas. Em relação a esse aspecto, vejamos o que revela a fala do nosso protagonista:

He, uma coisa de tradição, minha família, meu tio já vinha, ele me convidou, eu já sabia como era a dança, eu já dançava, mais foi rápido, eu no instante aprendi, ai ele me convidou, eu entrei e estou gostando de fazer o que realmente ele passou pra mim [...] he, mudou algumas coisas, a gente resolveu mudar algumas coisas, principalmente, na dança, a gente complementou para dar mais um brilhaquinho, aí a gente resolveu mudar alguma coisa, principalmente, no início e na parte da Zabelinha (SEVERINO⁸⁸).

Na fala de Severino, a tradição aparece acompanhada pelas mudanças realizadas por uma geração mais nova da Irmandade, que vem atender a uma nova realidade e produz novas interpretações e sentidos. Os símbolos, como a dança, a música e as vestimentas, também sofrem alterações. Tudo é reconfigurado na tentativa de atender ao novo contexto da cultura afrobrasileira. Devido a isso, também se constroem novos significados, mantendo a matriz africana.

Nesse sentido, a tradição refere-se à transmissão das tipificações de outros, a partir de significados objetivados que são concebidos e transmitidos como conhecimento. Assim, a tradição é a transmissão do conhecimento dos conhecedores aos não conhecedores. Nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, o que existe é a tradução da tradição, pois ali circulam práticas culturais e educativas, através das quais os mais velhos e os jovens aprendem e ensinam.

⁸⁸ **Severino Santos**, negro, nasceu em Pombal-PB, guarda municipal e locutor, ensino médio completo, secretário/embaixador dos Congos da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado no seu local de trabalho em 08 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 14 de janeiro de 2008.

A fala de Francisco⁸⁹ se aproxima do pensamento de Hobsbawm e Ranger (2002, p. 10), ao afirmarem que as tradições têm uma origem. Esses autores argumentam que as tradições são inventadas, surgem de uma necessidade, em um contexto histórico específico. Segundo os autores, pode-se definir por tradição inventada “um conjunto de práticas que são reguladas por regras e que tem natureza ritual ou simbólica, visando inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, implicando numa continuidade em relação ao passado”.

A tradição, nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, aponta para a superação da ideia de simples falsidade na interpretação dos processos de estabelecimento de corpos de ideias legitimadoras de práticas e poderes, caminhando para a compreensão de que a legitimação passa pela organização de dados empíricos e conceitos de forma a tornar plausíveis as ideias e os comportamentos que venham de encontro a uma identidade imposta. Paralelamente, é uma rejeição aos postulados de que tudo é representação e de que o poder e a sua legitimação se difundem em todas as relações em que há interesse envolvido. Assim, a tradição requer uma continuidade com o passado sendo que, em alguns casos, torna-se impossível perceber sua origem. Por isso práticas relativamente recentes podem ser tomadas como “tradicional”, apenas por deterem características históricas por meio de uma repetição do passado.

Traduzir a tradição africana é, portanto, uma forma de atualização que podemos considerar legítima na essência que advém de uma experiência que é coletiva e tem a sua própria lógica. Essa lógica se faz pela reexistência, como um fenômeno de transformação cognitiva pela inter-relação de saberes compartilhados de gerações. Esses saberes e essas gerações, expatriados pela diáspora, ressignificaram seus papéis, organizando-se em torno de uma identidade ancestral. Esses saberes se imbricaram e se expressam nos enredos da história oral, nas danças, nas cantigas e nos falares que anunciam um *éthos* epistemológico enraizado no pensamento africano na sua atemporalidade.

⁸⁹ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

A tradição difere dos costumes, porém a eles está associada, pois, quando mudam os costumes, alteram-se as tradições. A invenção das tradições é um processo de “formalização e ritualização, caracterizado por se referir ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (HOBSBAWM; RANGER, 2002, p. 10). As invenções das tradições estão relacionadas às transformações rápidas e amplas que ocorrem na sociedade, tanto em relação à demanda quanto em relação à oferta. Muitas práticas tradicionais da cultura foram modificadas para atender a novos interesses de determinados grupos.

Nesse sentido, a cultura de matriz africana vivenciada nas Irmandades do Rosário do sertão paraibano detém, na sua gênese, um conteúdo nem sempre simbólico e faz parte do cotidiano, do trabalho e das lutas por garantia dos direitos, com princípios e saberes que se reorganizam, dialogam com os “outros” de todos os tempos. Daí reside a importância da memória dos mais velhos, que se encarregam de compartilhar com os mais novos essas tradições, que são traduzidas, interpretadas à luz do cotidiano. A cultura afrobrasileira, construída no contexto atual, guarda alguns elementos da matriz africana, no entanto, não é mais possível voltar à África de antes.

Os membros das Irmandades do Rosário interpretam o mundo, lutam pelo que pensam e sonham, discorrem sobre o que percebem, sem seguir um conjunto de regras para fazê-lo. Desse modo, entender a dimensão educativa nos espaços das Irmandades do Rosário é entender a própria identidade afrobrasileira. A identidade está relacionada ao saber produzido com base nas experiências trocadas com os mais velhos. Assim, tomando como referência as palavras de Bosi (1998, p. 18), quando afirma que “a função social do velho é lembrar e aconselhar, unir o começo e o fim, ligando o que foi e o porvir”, é possível referir que, **pela memória, pela cultura e pela história, produzidas pelos mais velhos e pelas novas gerações, diante das novas tecnologias e da educação que formam os membros das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, essas se constituem em espaços de construção e de afirmação da identidade afrobrasileira.**

Em reviver as vozes do passado, no dizer de Bosi (1998, p. 99), “hoje, a função da memória é o conhecimento do passado que se organiza, ordena o tempo, localiza

cronologicamente o passado que, revelado desse modo, não é o antecedente do presente, é sua fonte". Dessa possibilidade de se repensar o presente pelo passado, Bosi (1998) focaliza a importância das lembranças para a reescrita e a releitura da história que, se não forem registradas, correm o risco de se perder no tempo e de desfigurar a identidade tão requerida para os sujeitos. É nessa lembrança em que se encontra o fio da meada das nossas preocupações com a história local dos afrobrasileiros. Igualmente a Bosi (1998, p. 75), pensamos que,

Integrados em nossa geração, vivendo experiências que enriquecem a idade madura, dia virá em que as pessoas que pensam como nós irão se ausentando, até que poucos, bem poucos, ficarão para testemunhar nosso estilo de vida e pensamento. Os jovens nos olharão com estranheza, curiosidade; nossos valores mais caros lhes parecerão dissonantes e eles encontrarão em nós aquele olhar desgarrado com que, às vezes, os velhos olham sem ver, buscando amparo em coisas distantes e ausentes.

Portanto, a nossa memória não é apenas a memória dos ancestrais africanos, é um somatório de lembranças de várias pessoas que fizeram parte dessa história.

As lembranças são individuais, pois, para cada pessoa, fica aquilo que significa de acontecimentos experimentados coletivamente. As lembranças do passado não permanecem inertes no tempo, mas reconstroem por meio das representações do presente. De acordo com Halbwachs (1990, p. 75-6),

a lembrança é, em larga medida, uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.

A memória é dinâmica, recriada por novos acontecimentos ou por novas lembranças que são agregadas àquelas do passado e são reelaboradas pelas vivências do presente. Nesse sentido, passado e presente se fundem, agregam-se, pois a memória não conhece passado, ela é sempre presente.

Uma das nossas preocupações é de que, na sociedade pós-moderna ou tardia, a memória dos afrobrasileiros corre o risco de ser fragilizada, uma vez que sua preservação vem sendo pautada cada vez mais pela efemeridade midiática, principal lugar de memória dos tempos modernos. A mídia pode construir ídolos como

também realizar um moderno *damnatio memoriae*⁹⁰, ou seja, apagar da memória daqueles sujeitos que não são mais convenientes aos seus interesses, ou melhor, aos interesses dos que controlam os meios de comunicação de massa. Por contrariar tais interesses, os afrobrasileiros sofrem, historicamente, com o preconceito que lhes é direcionado pelas elites hegemônicas que os representam, através da mídia, como preguiçosos, ignorantes e pouco capazes. Esses atributos nos revelam uma tentativa de perpetuar o estigma e o preconceito racial que se impõem socialmente, de maneira a inibir movimentos emancipatórios que permitam, em última instância, o acesso desses homens e dessas mulheres aos espaços que lhes são garantidos constitucionalmente. Ao mesmo tempo, as festas afrobrasileiras, as Irmandades, as associações e os movimentos negros tencionam os espaços midiáticos. Nesse contexto, é possível, ainda que momentaneamente, dar visibilidade ao problema do preconceito racial através da imprensa, criando, com isso, constrangimento para as autoridades. De certa forma, os afrobrasileiros sabem que é preciso ocupar também esse lugar moderno na memória.

Nas reuniões de que participamos, ao longo dos contatos com os afrobrasileiros, nas Irmandades do Rosário do sertão paraibano, um dos elementos nos chamou a atenção: mesmo a mídia estigmatizando a imagem do afrobrasileiro, os integrantes da Irmandade percebem-na como um canal estratégico de uma forma de divulgação das suas festas e da oportunidade de mostrar “quem eles são”. Na reunião de agosto de 2007, na cidade de Pombal-PB, eles decidiram ampliar a divulgação da Festa do Rosário da cidade, usando os canais de emissoras televisivas, com o objetivo de fazer com que as práticas culturais da festa fossem conhecidas também por outras pessoas que não fazem parte dela nem poderiam estar na cidade no período da festa, que se realiza durante todo o mês de outubro. Dessa forma, a mídia se apresenta como um tipo de memória moderna. Temos um arquivo das experiências e das práticas dos afrobrasileiros através da mídia, já que o registro da memória da cultura afrobrasileira é escasso, e sua fonte são as lembranças dos mais velhos, o que implica dizer que essa memória pode ser ofuscada com o tempo.

⁹⁰ Segundo Le Goff (1994, p. 437), “o Senado romano, angariado e por vezes dizimado pelos imperadores, encontra uma arma contra a tirania imperial. É a *damnatio memoriae*, que faz desaparecer o nome do imperador defunto dos documentos de arquivo e das inscrições monumentais”.



Imagem 15 – Alguns membros da Irmandade do Rosário de Pombal-PB em reunião ordinária. Em pé, o secretário da irmandade, fazendo leitura da ata da reunião anterior.
Fonte: Foto produzida pela pesquisadora em outubro de 2007.

Com isso, reforçamos ainda mais a importância da memória para a construção da identidade afrobrasileira. As lembranças dos mais velhos, que se integram nas Irmandades do Rosário do sertão paraibano, são uma fonte de resistência cultural da história africana. “As lembranças de velhos” são fios que se tramam, constroem e reforçam a identidade afrobrasileira, por isso é preciso valorizar essas lembranças, com o mesmo peso das formas midiáticas, fazendo com que elas ocupem espaço na mídia e sejam registradas por ela.

As Irmandades do Rosário são lugares onde os afrobrasileiros manifestam suas sensibilidades e expressam tanto sua compreensão individual quanto coletiva de mundo. Assim, a cultura passa a ser embasada pelo aprendizado com os mais velhos.

É nas Irmandades que os afrobrasileiros delineiam sua arte de fazer, seu modo de estar no mundo, fazendo-os aparecer, visto que tais artes representam sua capacidade de resistência. Ali, mesmo que as estratégias de poder tentem colonizar as práticas culturais, eles utilizam táticas de resistência que se opõem à opressão cultural e constroem suas identidades com base no que vivenciam no dia-a-dia,

tecendo, através do que aprendem e ensinam, meios para dar sentido a sua existência e a sua ação cultural. Suas práticas culturais resultam também na sua produção cultural e na construção histórica. Além disso, estão deixando arraigados nesses espaços os sentidos de sua ação transformadora sobre o estigma e a herança colonial da escravatura, sobre a sua vida e sobre si mesmos. Em relação a esse aspecto, Freire (2003, p. 51) ressalta:

A sua grande luta vem sendo, através dos tempos, a de superar os fatores que o fazem acomodado ou ajustado... a partir das relações do homem com a realidade, resultantes de estar com ela e de estar nela, pelosa tos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizado-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é o fazedor. Vai temporalizando os espaços geográficos. Faz cultura.

Essa ação cultural do ser humano também incide sobre o seu inacabamento, como entende o educador Paulo Freire (2003). Esse sentido de inconclusão humana pode aproximar-se do sentido de construção identitária, como prefere Hall (2005), no que se refere à identidade cultural. Portanto, está sempre em construção e é fragmentada.

Para Freire (2003), a identidade é um construto social que está sendo reinventado, renovado e construído. Em sua visão, a cultura dá aos afrobrasileiros, enquanto seres criativos e históricos, a possibilidade de transformarem o mundo e construírem suas identidades, imprimindo-lhes novos sentidos. E esses sentidos ganham evidência, através do que aprendem e do que ensinam, das experiências, da memória e da história africana. Não se trata de uma educação alicerçada em preceitos opressores, mas de uma educação libertadora, calcada em uma pedagogia dialógica, que defende uma concepção de ser humano e de mundo emancipados.

[...] uma educação corajosa, que enfrentasse a discussão com o homem comum, de seu direito àquela participação. De uma educação que levasse o homem a uma nova postura diante dos problemas de seu tempo e de seu espaço... entre nós, repita-se, a educação teria de ser, acima de tudo, uma tentativa constante de mudança de atitude. De criação de disposição democrática através da qual se substituíssem no brasileiro (*afrobrasileiros – grifos nossos*) antigos e culturológicos hábitos de passividade, por novos hábitos de participação e ingerência (FREIRE, 2003, p. 100-101).

Esse educador postula que ensinar é uma atividade humana e nos mostra que o ato de ensinar e aprender sobre o mundo é fecundado de sentido em diferentes espaços. Isso implica dizer que, no pensamento freireano, quando ensinam, os membros das Irmandades do Rosário do sertão paraibano estão formando identidades, sujeitos histórico-participativos. Nas Irmandades, abre-se um leque de possibilidades que favorecem essa construção e por meio das vivências dos negros e das lembranças dos mais velhos, enquanto testemunhas da história, produz-se cultura e se constroem identidades. Com isso, exercitam um importante papel no trabalho educativo, porquanto ensinam através de um rico conteúdo de aprendizagem que se revela por meio das experiências de vida.

Consideramos, então, que é na convivência, no interior da Irmandade, confrontando-se com as questões externas, que os membros constroem sua visão de mundo e lutam por um espaço nesse mundo. É através das práticas culturais, da memória e da história do que aprendem e do que ensinam que eles adquirem conhecimentos sobre sua própria identidade e do mundo em que vivem. Esse conjunto de saberes possibilita um aumento das suas percepções de mundo e da participação na luta por um espaço. Através das práticas internas e externas da Irmandade, os membros mantêm um diálogo com o mundo, relacionam com ele e expressam o seu sentimento a respeito dele.

Convém ressaltar a importância de se valorizarem essas Irmandades como espaços de construção de saberes, conquistados pelos afrobrasileiros, e que, longe de serem concedidos pela igreja católica, são oriundos das ações desses sujeitos que, através da memória, da história e da cultura, afirmam suas identidades, como uma forma de socializar os costumes, os valores, os saberes, as experiências e o respeito, que são possíveis através do diálogo entre velhos e jovens. Portanto, é um ensino-aprendizagem dos homens entre si e no interior de uma vida coletiva, de troca de saberes, de forma rica e proveitosa para todos, visando-se ao coletivo.

5 DA ÁFRICA AO SERTÃO DA PARAIBA: A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO AFROBRASILEIRO NAS IRMANDADES DO ROSÁRIO

A herança africana é rica demais para ser apagada, por demais profunda para ser esquecida. A África não foi perdida. Presente, ela germina, cresce, reflore nas solidariedades dos negros que compartilham um destino [...], na prática das religiões africanas que conservam viva toda a contribuição cultural da mãe distante, sempre capaz de preservar em seus filhos as qualidades de dignidade, de altivez e de coragem, que foram as do escravo brasileiro (MATTOSO, 2001, p. 240).

A África tem sido a capital fonte de inspiração para as culturas negras que se constituem e se reconstituem por toda a diáspora⁹¹, mantendo viva a ideia de ser africano em outros espaços geográficos, mas permanecendo una, detentora de significados que formam a identidade dos afrodescendentes em vários outros espaços que são mutáveis, construídos a partir das relações humanas e das relações identitárias que produzem significados. São as relações tecidas no espaço cultural, social e político que também modelam a identidade do sujeito, a qual passa a ser compreendida por aspectos sociais e históricos desenvolvidos nesses espaços coletivos de construção de identidades.

O espaço deve ser considerado em sua totalidade, pondera Santos (2007). Entretanto, através de análises, deve ser possível dividi-lo em partes e reconstituí-lo depois. Essa divisão deve ser operada segundo uma variedade de critérios, entre os quais, estão os elementos do espaço, quais sejam: os homens, as firmas, as instituições, o meio ecológico e as infraestruturas. Sob esse ponto de vista, os elementos do espaço estão submetidos a variações quantitativas e qualitativas, devendo ser pensados como variáveis. A cada momento histórico, cada um desses elementos muda seu papel e sua posição no sistema temporal e no sistema espacial e, nesse período específico da história, seu valor deve ser tomado da sua relação com os

⁹¹ A questão da diáspora é apresentada por Hall (2006) e por Pinho (2004) no contexto da globalização, enfocando como a população negra, exportada forçosamente ao Novo Mundo, “constitui” e “reinventa” outras identidades a partir da matriz africana.

demais e com o todo. Isso significa que a cultura afrobrasileira é mutável, modifica-se a partir do movimento da história e do espaço.

É a cultura africana que se reconstitui através da diáspora no espaço brasileiro, construindo uma identidade embasada na matriz africana, que responde a uma nova realidade social. Dessa forma, estamos bem mais preocupadas com a construção da identidade afrobrasileira e da conquista de um espaço de afirmação identitária do que com a preservação de possíveis 'africanismos', pois fazer a transposição direta da cultura africana para a América é não levar em consideração as transformações ocorridas num processo histórico marcado pela escravidão e pela diáspora. É impossível que um grupo, ainda que seja bem estruturado e dotado de liberdade, possa se transferir intacto de um local para outro. A identidade dos afrobrasileiros que constituem a Irmandade do Rosário é um exemplo de que essa "transposição" modela a sua cultura vista hoje no espaço brasileiro.

Nas Américas, as Irmandades chegaram à Venezuela, à Argentina, a Cuba, ao Peru, ao Uruguai e ao Brasil (BASTIDE, 1971). Em Cuba, por exemplo, foi organizada outra instituição, de acordo com os grupos étnicos de seus integrantes, os cabildos de nação, que podem ter se originado da coroação de reis negros (REGINALDO, 2005), pois, ao se expandirem pelas Américas, as Irmandades foram tomando suas formas locais, a partir da tentativa de impor um modelo europeu-católico, tornando-se um espaço de reviver as práticas de matriz africanas, formando sociedades de ajuda mútua entre escravizados e libertos.

Dentre os muitos espaços da diáspora negra, marcados por forte presença da cultura africana, o Brasil se constitui um imenso legado cultural africano. Para Muniz Sodré (2002), em *O Terreiro e a cidade*, a criação desses espaços afros passou por um movimento de "reterritorialização" étnica dentro do espaço brasileiro. Com isso, pensamos que referenciar a África, para reencontrar as "raízes perdidas", tem sido sobremaneira importante para os movimentos negros brasileiros e as Irmandades, na tentativa de "demarcar" um espaço brasileiro com sentidos africanos, pois que a relação da história brasileira com a africana não é uma mera reconstrução de uma história da escravidão, mas uma história viva dos afrobrasileiros que levam em consideração a negritude, a cultura e a memória, ressignificadas no espaço brasileiro.

É preciso salientar que, apesar de as Irmandades serem instituições de origem europeia, voltadas para a propagação da doutrina católica, os africanos e descendentes, trazidos como negros escravizados do outro lado do Atlântico, conseguiram criar um espaço de afirmação das suas origens e das suas culturas nessas Irmandades, que também “serviram de veículo de transmissão de diversas tradições africanas, que se conservaram pela frequência dos contatos, pela conservação da língua e outras razões semelhantes” (SCARANO, 1978, p. 150).

Ademais, as Irmandades negras foram importantes espaços para a vida social dos afrobrasileiros, porque visavam ajudar os participantes em momentos de crise financeira; ofereciam assistência médica; proporcionavam um enterro digno para o irmão e sua família; garantiam uma sepultura na capela da Irmandade⁹² e contribuía para a compra de alforria.

Hoje, os afrobrasileiros retomam a luta pelo espaço negado historicamente e constroem outros espaços, não mais o africano, movidos por uma história africana que possa expressar os valores, a cultura e a afirmação da sua identidade. Nesse sentido, é necessário que o reduzido espaço que ocupam possa contribuir para a apropriação dessa identidade. As Irmandades do Rosário do sertão paraibano são exemplos dessa possibilidade de afirmar a identidade afrobrasileira, pois, desde os primeiros contatos entre portugueses e africanos, a Irmandade foi um dos principais espaços de mediação dessa relação.

É claro que, por estarem, nascerem e viverem em outro espaço, que não o africano, os homens e as mulheres que assumem a identidade africana são redimensionados para além de estarem em espaço “alheio”; eles constroem um terceiro espaço e passam a afirmar a identidade afrobrasileira. Trata-se de um terceiro espaço porque não é mais o africano nem o brasileiro, pois o Brasil, enquanto totalidade, não reconhece nem assume o negro. Esse terceiro espaço, no primeiro momento, fortalece a identidade afrobrasileira; no segundo, ele passa a ser um dos primeiros passos para a construção das relações sociais no Brasil, podendo fomentar o respeito às diferenças etnicorraciais.

⁹² Segundo Reis (1991), o costume de enterrar os mortos na igreja era essencial para a salvação da alma.

Ao assumirem a sua identidade, os afrobrasileiros colaboram para que as demais culturas os reconheçam como sujeitos históricos e construtores do mesmo espaço social. Dessa forma, os espaços sociais, políticos, religiosos, educacionais e culturais de que o negro participa não são concessões do Estado ou da Igreja, mas fazem parte de uma luta milenar por reconhecimento de uma igualdade de direitos.

Através da literatura sobre as Irmandades, é possível assegurar que a reunião dos afrobrasileiros, escravizados e libertos nas Irmandades do Rosário, foi uma característica e uma forma de organização dessa população em praticamente toda a América. As Irmandades podem ser vistas como um instrumento de resistência ao sistema escravista, que proporcionou e incentivou a construção de identidades que serviram como ponto de apoio a esse contingente populacional no Brasil, destituído de seus direitos. Permitiram também a construção de lugares onde pudessem participar ativamente de arranjos e alianças com seus irmãos.

Ao serem exportados do seu espaço matricial, os africanos tentam manter os laços culturais que os vinculam a sua matriz africana, recriando e ressignificando a cultura africana. Assim, afirmar que os afrobrasileiros têm que ser iguais aos africanos é um modo compactado de entender a história e, a nosso ver, reflete a maneira limitada como, muitas vezes, a própria negritude e sua base de africanidade são definidas, em diversos pontos da diáspora.

Dessa maneira, nega-se que a África tem múltiplas identidades, já que, como matriz, é entendida como algo que deve ser mantido “puro”. Nega-se, assim, até mesmo aquilo que é óbvio da própria noção de diáspora, que um dos resultados do deslocamento dos africanos em função do tráfico de escravos é que seus descendentes produzem culturas híbridas (HALL, 2006). Como, então, podemos restringir os negros a uma nação geograficamente distante, quando estão vivendo em outro espaço? Os africanos e os afrobrasileiros não podem ser concebidos como pessoas que devem ser, necessariamente, de cor negra e detentores de uma africanidade absoluta. A África deve ser considerada no processo de construção identitária do afrobrasileiro, mas, dificilmente, poderá recuperar sua cultura nativa, viver o que nem mais se vive lá (PINHO, 2004), já que a cultura africana passou por

um processo de mutação na própria África, em virtude dos contatos e acordos dos Reis africanos com os europeus ávidos pela exploração capitalista.

5.1 DA EUROPA À “CONVERSÃO” DA ÁFRICA

A aceitação da “amizade”⁹³ dos Reis de Portugal na África supunha o reconhecimento de uma nova religião, com novas práticas e novos ritos. A pequena amostra do poderio tecnológico dos recém-chegados, somada às promessas de uma associação vantajosa em termos políticos e econômicos, avalizou, de imediato, a cultura e a religião trazidas pelos brancos. No entanto, Thornton (2004, p. 87) defende a ideia de que a África obteve sucesso ao resistir às primeiras tentativas de ataque da Europa, “pois só em 1579 ocorreria uma grande guerra em Angola, mas logo reprimida sem uma conclusão precisa”. Nesse sentido, a África não se manteve passiva às entradas dos europeus, como defende a historiografia tradicional.

Eles ainda concordam que o mundo não-ocidental, inclusive a África, tiveram um papel passivo no desenvolvimento do Atlântico[...] aliada a essas diversas linhas de pesquisa que sugerem a passividade da África em suas relações com a economia do Atlântico, há uma ênfase igualmente forte em relação à passividade dos africanos que partiram da África no comércio de escravos (THORNTON, 2004, p. 45).

Analisando as relações entre os europeus e os africanos na África, Souza M. M. (2002) não se refere aos ataques agressivos, mas aos acordos realizados entre os Reis africanos e os europeus. Para a autora, após ouvir os relatos dos homens que conheceram o mundo dos “espíritos brancos” e vangloriar-se dos presentes recebidos de além-mar, os Reis da África enviaram uma embaixada ao Rei de Portugal para expressar sua disposição em “aceitar” a nova religião. Os Reis africanos, juntamente

⁹³ Ver: André Gunder Frank, *Capitalism und Underdevelopment in Latin America* (Nova York, 1969); Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Londres, 1972; reeditado em Washington D.C., 1974); Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (Nova York, 1974) e Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley, 1982). Esses autores, apesar de inspirados na Escola dos Annales, ainda concordam que a África teve um papel passivo nas suas relações com a Europa.

com os presentes que encaminhavam a D. João II, solicitavam o envio de religiosos, artesãos, carpinteiros, mestres de pedraria, trabalhadores da terra, animais de tração, pastores etc. Enfim, eles estavam dispostos não apenas a “aceitar” a religião dos portugueses, mas também a terem acesso às inúmeras maravilhas tecnológicas dos homens brancos.

Para Souza M. M. (2002) o batismo cristão foi entendido pelas elites da África como uma espécie de iniciação à nova religião, que abria as portas para uma série de segredos e privilégios em termos sociais e políticos. À impressionabilidade da cultura do outro, discretamente ecoavam as interpretações africanas do batismo, sem saberem qual era o verdadeiro objetivo dos portugueses.

O batismo cristão, pelo seu poder de inserção no novo contexto político e religioso, parece ter sido, em um primeiro momento, manipulado pelas elites da África, como uma prerrogativa restrita aos nobres e soberanos da terra. Antes de permitir aos seus subordinados o acesso à iniciação dos brancos, as elites africanas fizeram questão de garantir sua primazia e, portanto, autoridade sobre o novo culto.

A nova religião, trazida de além-mar, sem desconsiderar seus atributos mágico-religiosos, foi reconhecida pelos reis africanos por seus poderes temporais. Os soberanos da África acreditaram que os novos ritos e os novos objetos sagrados fortaleciam seus poderes. Portanto, era fundamental garantir o acesso a eles e controlar sua propagação.

A entrada do Catolicismo não significou, de modo algum, o abandono das antigas crenças e dos costumes tradicionais. Os soberanos da África tinham seu próprio quadro de referências culturais e interesses objetivos na adoção do Cristianismo. Questões sobre poligamia e sobre a prática de cultos tradicionais foram fontes inesgotáveis de conflitos entre os convertidos centros africanos e missionários de várias épocas. O mesmo não pode ser afirmado de forma generalizada em relação aos demais habitantes da África na proposta de aceitarem o Catolicismo. Essa não-aceitação, não-obediência dos africanos às normas dos reis pode ser observada em um trecho da letra da música dos Congos de Pombal: “Nosso reis aqui não manda / Nosso intuito é de folgar / Cum onze bunda, cum onze pé / cum vontade e

calcanhar”⁹⁴. A música aponta para uma resistência dos africanos à imposição cultural e à afirmação expressiva de sua liberdade, pois, segundo Scarano (1978, p. 60), “a conversão era indispensável e constituía crime adotar outras crenças ou com elas simpatizar, pois isto abalaria as próprias bases do sistema de vida, o que não podia ser tolerado”. No entanto, Montello (1985), no romance *Os Tambores de São Luís*, narra a trajetória de africanos, desde sua terra, até a diáspora, retratando várias passagens e enfocando a não-aceitação dos africanos ao Catolicismo na África e no Brasil, inclusive, a recusa ao batismo. Paradoxalmente, Antônio Olinto (1988), em seu romance, *A Casa da Água*, descreve momentos em que os negros africanos adotaram o Catolicismo, voltaram para a África e continuaram a praticá-lo, mesmo adaptado a sua cultura. A partir de Montello e de Olinto, observamos que não é possível entender essa conversão do negro ao Catolicismo de forma generalizada, pois, a partir do contato com os “outros”, o sujeito pode reconstruir sua cultura e identidade, não necessariamente, de forma passiva, mas no “jogo” de diferenças e de identificações (SILVA, 2000).

Para Souza M. M. (2002), essa tentativa de impor a religião do branco à África foi “aceita” apenas pelos Reis, porquanto, além de ficarem impressionados com a cultura do outro, queriam também impressionar os demais negros africanos, visto que percebiam essa possibilidade de impressionar como um instrumento de poder nas suas relações, o que nos leva a entender que, antes da invasão dos europeus à África, aquele povo vivia em certa harmonia, numa comunidade solidária, é claro, com alguns conflitos, como é comum nas relações sociais. O que não se fazia presente era o desejo de dominar de forma tão acesa como se processou a partir dos contatos com os europeus, que já traziam a ambição capitalista, a imposição cultural e a relação de inferioridade e superioridade racial. Com esse argumento, podemos pensar que a identidade africana já começava a ser diferente da sua matriz inicial.

As relações com o mundo europeu modelaram a identidade africana, ora por aceitação, por parte de alguns, ora por resistência da maioria. O relacionamento cultural provocou uma mudança nos europeus e nos africanos, e o peso dessas

⁹⁴ Cantos e embaixada dos congos (Congos de Pombal).O número onze refere-se à quantidade de dançantes, com exceção do embaixador, secretário e rei.

culturas passou a ser medido pela justificativa do capitalismo europeu, em que o poder econômico podia mandar e desmandar nas culturas colonizadas. Desse modo, em todas as culturas, há processos internos que lhes permitem manter-se como diferentes e singulares, estabelecendo, com isso, relações e vínculos com outras culturas, através de negociações que lhes permitem seguir vivendo no meio de outras ou da assimilação e acomodação de elementos dessas culturas para sua vida própria.

Essa dupla dimensão de relações internas e externas se dá em relação ao contexto e ao espaço em que se desenvolve cada cultura. O que não podemos aceitar é a dominação de uma sobre a outra, como se processou no caso da tentativa europeia⁹⁵, que fez uso da permissão da criação das Irmandades de negros, por parte dos senhores brancos, como espaço de difusão e imposição da cultura eurocêntrica.

Para Souza M. M. (2002), que analisa a constituição e a difusão das Irmandades negras e suas festas, as Irmandades religiosas, constituídas por negros escravizados e libertos e organizadas em torno do culto a um santo padroeiro, existiam em toda a América espanhola e portuguesa, sendo que alcançaram, nesta última, maior importância e disseminação. Na América portuguesa, desenvolveu-se um Catolicismo fundado em torno de Irmandades, que investia na construção das igrejas e assumia várias das responsabilidades religiosas, principalmente as relativas aos cultos de seus oráculos (SOUZA, M. M. 2002, p. 183). No Brasil, os espaços das Irmandades do Rosário foram utilizados pelos negros como forma de organização social e cultural, de construção de identidades, de luta e de resistência contra a condição escrava e opressora da sociedade brasileira.

5.2 A IRMANDADE DO ROSÁRIO NO BRASIL

A cultura africana, atravessada pela herança eurocêntrica e pelo estigma da escravidão, sempre foi vista com certo grau de inferioridade como resultado de uma

⁹⁵ Colonização europeia no Novo Mundo

leitura embasada no conceito darwiano da evolução das espécies humanas⁹⁶. Os saberes africanos e as práticas culturais só tiveram espaço no Brasil sob a “concessão” do homem branco e católico, que percebia o espaço destinado aos homens negros e às mulheres negras como um favor e uma forma de manipulação e de controle dos padrões culturais no Brasil. Esses saberes e práticas retratam a cultura africana, a vida de um povo que, historicamente, luta pela sobrevivência e almeja a garantia dos seus direitos de forma igualitária e, por serem diferentes da cultura europeia, eram negados e inferiorizados.

A adesão à noção etnocêntrica de cultura fundamentou as histórias da escravidão e do genocídio africano em vários lugares do mundo. Tais práticas se fortaleceram por meio das teorizações pseudocientíficas, que se apoiavam numa concepção evolucionista de diferenças raciais. Em nome de uma visão iluminista de progresso, proclamaram a inferioridade e a incapacidade de muitos povos e desqualificaram suas culturas, impondo um modelo de civilização pela força.

O uso da força e a tentativa de negar as diferenças etnicorraciais não as fizeram desaparecer, mas as transformaram em desigualdades sociais e em processo de marginalização. Nesse sentido, tendo o propósito de contestar essa ordem imposta e recriar a cultura de matriz africana, os negros constituíram as Irmandades religiosas, em especial, as do Rosário, que hoje são espaços de organização social, onde os afrobrasileiros encontraram forças para superar a condição de escravizados e lutar pelo reconhecimento das diferenças culturais⁹⁷.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário surge na Europa, no início do Século XIV, seguindo, posteriormente, com os portugueses e os dominicanos para a África. Para Scarano⁹⁸ (1978), a Irmandade do Rosário surge com as Irmandades do Rosário criadas pelos brancos, mas, devido ao resgate de uma imagem pelos negros em Argel, essa santa passou a protegê-los, e os brancos abandonaram a devoção,

⁹⁶Ver: Darwin, *A origem das espécies*. Essa teoria influenciou, durante muito tempo, a produção do pensamento europeu e certas atitudes e justificativas da colonização. A seleção natural é uma história de progresso, de expansão, de invasão e de colonização; é, em suma, quase uma história natural do capitalismo ou uma história do capitalismo natural.

⁹⁷ Alguns historiadores americanos, dentre eles, Sltanley Elking, em *Slavery: A Problem in American Institutional Life* (Nova York, 1959), também discutem a luta dos negros, nos Estados Unidos, pelos direitos civis, e no movimento para a liberdade, procurando demolir o retrato tradicional do escravo contente, conformato com sua situação.

⁹⁸ Scarano (1978) fundamenta-se, para essa afirmação, em Frei Agostinho de Santa Maria.

cedendo espaço para os negros. Esse pensamento de Scarano (1978) é possível, mas não podemos padronizá-lo para todas as Irmandades do Rosário, pois, tendo como exemplo as Irmandades do Rosário do sertão paraibano, percebemos que hoje existem homens brancos nelas – mesmo que esse número seja insignificante.

A partir do Século XVIII, o culto ao Rosário se espalha por Portugal, onde havia se estabelecido uma associação entre essa devoção e a população de escravizados e libertos do Reino. Uma grande parte das Irmandades de negros de Lisboa e do restante do país era dedicada a Nossa Senhora do Rosário. Algumas delas, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e a dos Santos Reis Magos, em Lisboa, ou mesmo a de Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito, no Porto, associavam a Virgem a outras devoções. Assim, o número de Irmandades dedicadas ao Rosário, em todo o país, atesta a primazia da devoção.

Com o tráfico de escravos africanos, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário chega ao Brasil, no período da colonização, e se instala em diversas regiões, reinventando a tradição africana em terras brasileiras. Seguindo o pensamento de Souza L. M. (2002) que trabalha com a arqueologia da religiosidade popular, com base em crônicas e processos inquisitoriais, no Brasil, a religião dos negros, principalmente, a que é ligada ao Catolicismo brasileiro, seria uma forma de reelaboração da sua religião africana, diante da realidade brasileira.

Reelaborar é uma ação realizada a partir de algo que já existe ou existiu anteriormente. Os afrobrasileiros reelaboraram a cultura, com base na matriz africana revelada aos mais jovens pela memória dos mais velhos. Assim, a troca de experiências e a convivência entre jovens e velhos são essenciais para a conservação das Irmandades e colaboram também para a afirmação da identidade afrobrasileira. Nas trocas de experiências, os/as afrobrasileiros/as socializam o saber que fortalece a sua identidade afrobrasileira e direcionam caminhos de lutas pela afirmação cultural e pela garantia de direitos iguais⁹⁹.

Apesar de serem associações criadas no período em que o Catolicismo era quase o único referencial para a sociedade brasileira, as Irmandades expressavam

⁹⁹ A luta da população negra não se constitui em igualdade cultural, pois isso seria impossível, já que nenhuma cultura é igual à outra. O que almejam é a igualdade de direitos para que a cultura afrobrasileira possa expressar suas manifestações sem ser vítima de preconceitos.

práticas da cultura africana e, na sua composição, integravam mulheres e homens da população negra, que as viam como espaços de socialização de sua cultura. Na verdade, “as Irmandades significavam para os/as negros/as a possibilidade de resgatarem a sua humanidade e viverem a esperança de dias melhores” (QUINTÃO, 2002, p. 33). Esses desejos eram concretizados por meio de festividades, destacando-se as Festas do Rosário, que “consistiam em cerimônias religiosas, missas com comunhão, mas também apresentavam a cultura negra através de danças, cânticos e comilanças” (QUINTÃO, 2002, p. 32). Essas festas serviam para angariar donativos para as compras de cartas de alforria, amparar algumas famílias órfãs e ajudar nos funerais dos negros.

Algumas dessas Irmandades do Rosário ainda resistem ao tempo e passam por processos de construção de suas identidades, enquanto culturas afrobrasileiras. À luz do pensamento de Hall, podemos chamá-las de diáspora do povo do Rosário. Em algumas localidades do Nordeste brasileiro, como a cidade de Pombal, no sertão da Paraíba, por exemplo, a religiosidade popular traz outras atribuições às origens das Irmandades, focalizando a sua história como um pagamento de promessa de um homem negro à Santa do Rosário¹⁰⁰. A partir das ações da Irmandade do Rosário, outros grupos se integram ao cenário da cultura africana em Pombal-PB: os Congos (grupo de origem africana), os Pontões (africanos e indígenas) e os Reisados (africanos, indígenas e europeus).

Como devoção dominicana no seu princípio, o Rosário passou a ser uma das principais invocações do movimento de conquista e conversão dos gentios, passando então a ser divulgada por todas as ordens religiosas missionárias. O sucesso do Rosário entre os “gentios conversos” explica-se, primeiro, pelo destaque dessa invocação nas atividades missionárias. Posteriormente, os próprios africanos e seus descendentes reconhecem as Irmandades dedicadas à senhora Mãe de Deus, com a invocação do Rosário, um espaço de afirmação da identidade africana.

A população negra foi se apropriando do culto ao Rosário como uma prerrogativa particular, e alguns autores procuram interpretar as razões dessa

¹⁰⁰ Ver: WANDERLEY, Alba Cleide Calado. **Memórias sobre a constituição da Irmandade do Rosário de Pombal-PB como experiência em educação popular**, UFPB, 2004. (Dissertação de Mestrado)

associação tão estreita e duradoura. Tinhorão (2000) propôs uma interpretação sobre a primazia da devoção ao Rosário entre os negros, em Portugal e nas Américas, postulando que eles se fixaram em Nossa Senhora do Rosário pela ligação estabelecida com seu orixá Ifá¹⁰¹, através do qual era possível consultar o destino, atirando, soltas ou unidas, em forma de rosário, as nozes de uma palmeira chamada okpê-lifa.

As Irmandades, apesar de serem as predominantes no Brasil, não foram as únicas associações. Além delas, havia, também, as confrarias e as ordens terceiras. Segundo Boschi (1986), as associações de fiéis eretas, constituídas por um estatuto, denominavam-se de Irmandades. As que se erigiam para promover tão somente o culto público intitulavam-se de confrarias. As ordens terceiras eram identificadas como associações de leigos cuja existência dependia de autorização conferida por uma ordem primeira. A seleção dos seus membros eram rígidas e eles deveriam ter posses.

5.3 A IRMANDADE DO ROSÁRIO E SUA RELAÇÃO COM A IGREJA CATÓLICA

Muito já se escreveu sobre a importância da Igreja Católica na ordem social do Brasil, como em toda a história do Brasil colonial e em outras sociedades. Essa instituição religiosa exercia e ainda exerce, em menor escala, um papel fundamental na reprodução social, ao passo que operava como matriz de valores e estrutura de classificação, legitimando a hierarquização social relevante, qualificando as elites com suas escolas e outras instâncias de formação e bendizendo a dominação política do “mandonismo” local.

No Brasil, durante o período colonial, a Igreja Católica colocou-se como uma grande detentora do poder e do saber, que se expressavam na tarefa de catequização do seu povo. Como aliada dos “senhores” na política colonial, essa instituição reservou para si um olhar e uma postura controladora dos atos e das atitudes dos

¹⁰¹ Na cultura africana, Ifá é o protetor dos jogos de búzios, de cola de dendê.

afrobrasileiros, com o propósito de legitimar e manter a estrutura do sistema colonial.

Devido ao Regime de Padroado, instalado no Brasil durante a colônia e mantido no império, as Irmandades eram vinculadas à Igreja Católica e ao Estado e, para funcionar, necessitavam da autorização dessas instituições. Nesse período, a Igreja Católica tornou-se uma grande parceira do sistema escravista, com a finalidade de justificar o processo de escravização de negros e de índios, que eram vistos sob o estigma da inferiorização e, por isso, precisavam de uma educação religiosa para se civilizarem, segundo os padrões europeus. Paradoxalmente, os negros utilizavam a Igreja Católica como um espaço de afirmação cultural na sociedade branca e, através das Irmandades, encontraram canais de participação da vida social e de manifestação de sua cultura, construindo suas estratégias pelo véu das práticas católicas.

Tendo passado esse período, e “instaladas” as ideias republicanas no Brasil, as relações ainda são emaranhadas entre os negros e a Igreja Católica, pois não se tratava mais de uma questão de classe social, mas de cultura. Uma, que tentava manter sua supremacia, e a outra, que persistia na sua afirmação. Contudo, dentro das relações de altercações das culturas, estavam intrínsecas e implícitas as questões sociais.

Essas dificuldades de contato entre as culturas são bem latentes na memória dos “negros do Rosário”, a qual registra a existência de disputas com alguns vigários, desde a criação da Irmandade até a organização de sua festa nos dias atuais. Entretanto, mais do que simples aparelho ideológico do Estado a serviço das classes dominantes, distribuindo ópio ao povo oprimido e escravizado, a Igreja, que tinha peso político próprio e exercia, de certa forma, uma função “civilizatória”, despertou interesses próprios, muitas vezes, concorrentes com os da elite econômica local.

A Igreja aparecia como produtora de simbologias, autenticações e ratificações, visto que pertencer a organizações por ela reconhecidas era uma maneira de se afirmar como parte de uma determinada elite. Nesse sentido, a aproximação da Igreja com as Irmandades do Rosário caracterizava, não raras vezes, um eixo de hierarquização e tentativa de dominação.

As Irmandades do Brasil Colônia estavam sob vigilância acentuada do poder eclesiástico português, através de seus representantes locais. Depois da independência, o controle sobre as atividades das Irmandades foi ainda mais reforçado. Apesar de toda essa vigilância, elas gozavam de relativo poder. Assim, a contribuição obrigatória dos seus membros constituía ainda um meio seguro de obtenção de recursos e acumulação de patrimônio, ampliando-lhes o poder.

Foram as Irmandades negras que construíram caminhos para a conquista da liberdade dos negros escravizados, no Brasil, instituindo um espaço de afirmação da identidade afrobrasileira. Essa afirmação pode ser explicada pelo aumento da liberdade dos afrobrasileiros no espaço de dominação. Temos, nas Irmandades, um exemplo de conquista de espaço social, uma vez que os afrobrasileiros escravizados organizavam-se em torno delas, mantendo uma caixa de pecúlio onde assentavam suas economias e, muitas vezes, conseguiam comprar a carta de alforria para alguns de seus membros.

As Irmandades são espaços de luta em busca do respeito a uma cultura que é diferente do padrão católico europeu, já que, no Brasil colonial, qualquer prática religiosa que não fosse a católica era considerada heresia e atentado à manutenção da ordem colonial. As práticas religiosas dos negros escravizados sequer eram consideradas como religião; eram vistas como práticas de feitiçaria e culto ao demônio.

Como é de se supor, no Brasil, o espaço religioso e cultural não constitui uma convivência harmônica entre religiões diferentes, mas uma relação conflituosa que se processou entre o Catolicismo e as Irmandades do Rosário. Proibidos de se manifestar livremente e expressar suas facetas religiosas, de maneira espontânea, os afrobrasileiros foram perseguidos. Mesmo assim, dissimularam seu culto, sob o verniz dos rituais católicos, firmando-se no espaço brasileiro, construindo sua identidade, a qual se manteve pelo viés da matriz africana.

As Irmandades são exemplos de nítidas demarcações entre os espaços reservados para os negros e os brancos na sociedade brasileira. A sociabilidade religiosa não apagava o preconceito racial e a discriminação dos membros das elites, ao contrário, acentuava esse tipo de atitude. Essa separação justifica a existência de

confrarias compostas, exclusivamente, por negros. Nas arquiteturas das Igrejas do Brasil Colonial, pode-se perceber essa separação. Existia um lugar superior, reservado aos assentos de brancos, e um lugar inferior, destinado à acomodação das pessoas negras. No entanto, as Irmandades, segregadas pela Igreja Católica, eram usadas como instrumentos de poder e de dominação.

No sertão paraibano, essas Irmandades também foram usadas como uma tentativa de imposição cultural, adotadas pelos senhores de escravos, para acelerar o processo de aculturação e a manutenção do sistema escravista. Algumas particularidades diferem as histórias dessas Irmandades no âmbito local, mas, como tentativa de aculturação, suas histórias são bem próximas das demais Irmandades brasileiras.

As análises de Nina Rodrigues e de Gilberto Freyre, dentre outros, debruçam-se sobre a questão da *sociabilidade* do branco com o negro, atribuindo à Irmandade uma função de união, de anulação das diferenças sociais e raciais. Paradoxalmente, no sertão paraibano, os depoimentos revelam que, muitas vezes, a sociabilidade religiosa serve mais para marcar distâncias e inculcar distinções entre classes e grupos sociais do que para unir e congregar. Se essa separação de formas e lugares de culto entre os brancos e os negros não fora iniciativa da Igreja, instituição que pregava a igualdade entre os homens, ela se apoiava em um acordo tácito, deixando que os negros constituíssem suas Irmandades como forma de difundir o Cristianismo. Essas Irmandades seriam o meio pelo qual eles receberiam a educação e a religião católica, convertendo-se e aceitando, passivamente, a sua condição de ser inferior.

Um dos defensores desse pensamento, que considera o negro como “raça inferior,” foi Nina Rodrigues que, além de conceber os negros como pessoas inferiores, mesmo reconhecendo sua contribuição para a cultura brasileira, descreve as Irmandades como espaços de aculturação, onde os negros eram moldados segundo uma cultura da raça superior e perdiam a possibilidade de manter sua cultura de matriz africana.

Ao lermos Nina Rodrigues (2004), cujas primeiras obras ainda datam dos Séculos XIX e XX, discordamos de sua postura sobre o negro brasileiro. Destituídas

de qualquer sentimento humanitário e de respeito à igualdade de direitos, suas teorias fazem parte do referencial na literatura brasileira. O seu discurso é construído em torno de uma posição privilegiada da elite brasileira que, certamente, nunca viveu no lugar sujo e miserável destinado aos negros, razão por que defende a necessidade de um processo de aculturação desses sujeitos através das Irmandades.

Nina Rodrigues (2004) falava de um processo de sincretismo existente no interior das Irmandades, que levava à conversão dos negros à religião católica. Ela defendia a teoria evolucionista baseada no racismo. Nesse sentido, o sincretismo não era percebido de forma híbrida, mas como uma imposição cultural, em que os padrões da cultura branca, por serem superiores, deveriam moldar a cultura dos não-civilizados, ainda que nos espaços destinados à participação dos negros. Em sua obra, *O animismo fetichista dos negros baianos*, publicada em francês, em 1900, e reeditado em 2007, afirma:

Na conversão das raças inferiores à crença religiosa de superioridade das raças, do negro na Bahia não poderia fazer uma exceção à regra geral. Em todas as missões de catequese dos negros, sejam elas católicas, protestante. O Negro na Bahia, uma lei para converter ao catolicismo, é submetido à influência de fetichismo, transforma, adapta-o ao rudimentar animação, e fazer o mesmo materialismo, dando um corpo, um objetivo a todos os mistérios, todas as captações monoteísta (RODRIGUES, 2007, p. 131.).

Nessa obra, ele postulou a tese de que os negros praticavam o Catolicismo de forma superficial, afirmando que o sincretismo era um mero disfarce adotado por eles, que continuavam reverenciando seus deuses africanos. Segundo o autor, os negros não se elevariam às abstrações do Cristianismo. Ou seja, por pertencerem a raças inferiores, não eram capazes de professar uma “religião” como o Catolicismo, ficando presos aos seus cultos “mágicos” animistas.

Em outra obra, cujo título é *Os africanos no Brasil* (RODRIGUES, 2004), e que trata de aspectos culturais dos negros trazidos para esse país, Nina Rodrigues expressa, assim, seu sentimento de inferioridade em relação aos afrobrasileiros:

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que

sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo (RODRIGUES, 2004, p. 21).

O autor está estreitamente vinculado aos postulados do determinismo biológico. O fundamento da sua obra pauta-se na ideia de que os negros e os índios têm outros costumes, outras noções de direito e de dever, frontalmente conflitantes com as dos “povos civilizados”. Ele atribui essas diferenças a uma inferioridade biológica irreversível, daí o seu pessimismo quanto à capacidade de essas “raças” se “civilizarem” e contribuir positivamente para a formação da nação brasileira.

A relação entre religião, cultura, raça e classe social foi perseguida por muitos intelectuais, seguidores de Nina Rodrigues. Depois de sua morte, uma nova geração de intelectuais assumiu essas preocupações, amadurecendo sua atuação em um novo contexto político. No Brasil, uma das primeiras mudanças dos estudos sobre o negro aconteceu quando o termo “raça” teve que ser banido do quadro de reflexão dos cientistas sociais brasileiros, nas primeiras décadas do Século XX, e substituído pela noção de “cultura”.

Essa substituição acompanhou o movimento das ciências sociais da época, mas a mudança não trouxe motivações substanciais para a situação do negro no Brasil. A cultura africana continuou sendo vista como oposta à do europeu e inferior a ela. Em certas passagens da obra de Gilberto Freyre, percebemos que a substituição da noção de raça pela noção de cultura é apenas uma retórica. A cultura, para ele, continua tendo um conteúdo essencialista e naturalizante, assim como entendia Nina Rodrigues. A hierarquização das “raças humanas” também é apontada por ele, só que, agora, com base em sua “cultura”.

Ao se referir às Irmandades religiosas negras do Brasil, Freyre trazia algo novo, falava sobre a vida religiosa dos negros e da religiosidade popular. No entanto, sua abordagem não mostrava os interesses do senhor em permitir as constituições das Irmandades religiosas dos negros. Para Freyre, seria apenas uma troca de favores entre homens negros e homens brancos.

O autor percebe a religiosidade africana reproduzida no Brasil como um instrumento utilizado para o mestiçamento e a integração do negro na sociedade

brasileira. Aponta os interesses políticos na atitude dos senhores, que possibilitavam aos homens negros e às mulheres negras o contato com a religião católica, porém permitindo que mantivessem traços de sua religiosidade africana:

Não foi só “no sistema de batizar os negros” que se resumia a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização seguida no Brasil pelos senhores de escravos: constituiu principalmente em dar aos negros a oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mística africana (FREYRE, 1999, p 495).

Freyre vê o espaço das Irmandades como uma forma de sincretismo, sob o ponto de vista do Catolicismo. Essas instituições permitiram que os negros conservassem traços de sua religião de origem. O sincretismo possibilitou a confraternização de valores e de costumes, facilitando o processo de assimilação do negro à cultura brasileira: “Vê-se o quanto foi prudente e sensata a política social seguida no Brasil com relação ao escravo. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro, e nunca, uma intransponível e dura barreira” (FREYRE, 1999, p. 496).

Em *Casa grande e senzala*, Gilberto Freyre (1999) apresenta uma visão revolucionária sobre a temática da miscigenação, por outro lado, conservadora, por não mostrar os antagonismos entre negros escravizados e brancos senhores. Ainda em *Sobrados e mucambos*, Freyre (2006) destaca o papel das Irmandades de movimentar a vida urbana dos Séculos XVIII e XIX, com as danças africanas e as pomposas procissões portuguesas que acordavam o ambiente urbano. Ao discutir as Irmandades nessa obra, ele não utiliza o termo sincretismo, que justifica uma substituição proposital que os negros faziam entre os santos e as entidades de seus cultos. Assim, os negros escravizados se aproveitavam da autorização bondosa do Estado e da Igreja para se reunir e manifestar a sua cultura que, aparentemente, na visão dos brancos, teria sido deixada de lado.

No período de 1960 a 1970, o Brasil ganhou uma nova contribuição para a discussão da cultura afrobrasileira através das obras de Roger Bastide. Um dos mais completos trabalhos desse autor sobre a religiosidade africana, no Brasil, e onde o

autor discute temas de maior interesse para esse trabalho é a obra *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*.

No primeiro volume desse livro, o autor faz uma reconstituição histórica das condições sociais do encontro entre o branco colonizador e as diversas etnias de negros africanos trazidos para o Brasil. Tenta verificar como a religião africana, entendida no esquema marxista como uma superestrutura, conseguiu implantar-se no Brasil dentro de uma estrutura social radicalmente diferente da africana. Para Bastide (1971), a permissão dos senhores de engenho para que os negros participassem das Irmandades era justificada pelo motivo econômico, pois tinham notado que eles produziam melhor quando faziam parte desse tipo de diversão. Os senhores acreditavam que o caráter sensual das danças estimulava a procriação, o que era sinônimo de lucro, gerado pelos novos negros escravizados.

Bastide (1971) comenta, ainda, que um dos mecanismos mais conhecidos dos negros era o de usar os nomes de santos católicos para designar as entidades religiosas africanas, que continuavam sendo cultuadas sob as novas denominações. Seus cultos religiosos eram, muitas vezes, disfarçados sob a capa de manifestações católicas para evitar a repressão.

Diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trêmula das velas, os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem à Virgem ou aos santos: na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais, cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás (BASTIDE, 1971, p. 72).

Além de ter tratado de maneira aprofundada o tema do sincretismo, a importância da obra de Bastide para esse estudo reside no fato de ter descrito, de maneira pormenorizada, os cultos religiosos presentes no Maranhão, inclusive no interior do estado. Isso vai ao encontro da metodologia escolhida nesta tese, ao adotar a etnografia como descrição “densa” indicada por Geertz, apesar de Bastide ver essas crenças sincréticas como frutos da pobreza e da desagregação dos negros de origem africana. Na análise dos dados da tese, enfocaremos que esses cultos não funcionam assim. Longe de serem caóticos, realizados não só pelo signo da fé,

constituem a produção de saberes e de construções de identidades. O espaço das Irmandades proporciona um sistema de crenças que organiza suas vidas e que produz valores identitários.

Contemporânea à obra de Bastide, também surge a reedição da obra do Italiano, Antonil (1649-1726), *Cultura e opulência do Brasil*, escrita depois de uma experiência de 25 anos em solo brasileiro. O autor descreve o cotidiano de um engenho e toda a arte necessária à produção de açúcar. Assim, ele coloca a importância de perceber as manifestações sincréticas como forma de controle social e ideológico por parte dos senhores.

Negar-lhe totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores em criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da Capela do Engenho (ANTONIL, 1967, p. 164).

Antonil preconiza que o culto aos santos negros e às virgens negras foi imposto de fora aos africanos e que eles aceitaram esse “tempinho” de culto. Concordamos com esse ponto de vista, mas a imposição foi apenas no primeiro momento, pois, passado o período escravista, ainda permanecem as Irmandades religiosas dos homens negros, difundindo e preservando seus próprios rituais de matriz africana. Eles participavam das missas na igreja, mas também batiam seus maracás e dançavam dentro dos seus ritmos, através da religião católica, e procuravam “nichos” em que pudessem desenvolver suas manifestações religiosas.

Publicada nas décadas de 1970, a obra *Devoção e Escravidão*, de Julita Scarano, estuda a confraria de negros escravizados que são devotos de Nossa Senhora do Rosário, observando suas bases religiosas, suas relações econômicas, o auxílio que a confraria prestava aos seus irmãos, os componentes da associação e a integração do negro na sociedade diamantina. A autora concluiu que as Irmandades desempenharam a função de integração do homem de cor na sociedade dominante através dos laços criados nessas instituições.

Os trabalhos de Ana Lúcia Valente (1994), de Kátia Mattoso (2001) e de Marina de Mello e Souza (2002) e Laura de Mello e Souza (2002) não aceitam a ideia de sincretismo harmonioso apresentada pelos autores anteriores à sua geração. As autoras são precursoras da ideia que defende as Irmandades como espaços de luta e de resistência à sociedade branca e escravista.

Em seu livro, *Ser escravo no Brasil*, Mattoso (2001) trata das Irmandades como uma forma de protesto dos afrobrasileiros às condições impostas pelo sistema escravista e concebe que “qualquer grupo autorizado ou proibido representa um protesto, uma reação de defesa contra a carga da escravidão. Para o escravo, unir-se é contestar, mesmo quando a repulsa se dissimula numa prática social permitida pelo senhor” (MATTOSO, 2001, p.144).

Valente (1994) faz uma análise do espaço das Irmandades de negros do Sul do Brasil, em cujo trabalho nos apoiamos, na tentativa de explicar que as Irmandades do Rosário do sertão paraibano são espaços de construção da identidade afrobrasileira, com base na cultura de matriz africana, reconstruída e ressignificada por meio das histórias dos velhos e das trocas de suas experiências com os mais jovens que constituem essas instituições. Para Valente (1994), o espaço das Irmandades do Rosário era um meio de manter viva a cultura de matriz africana, sob o disfarce dos símbolos católicos.

É lícito supor que, entre as diversas formas sincréticas assumidas, os escravos negros podiam utilizar os santos católicos como “máscaras” para seus orixás, fazendo a correspondência entre as entidades negras e aquelas do hagiológico católico (VALENTE, 1994, p. 82).

Essa estratégia, segundo Valente (1994), não permitia o acesso apenas aos cultos africanos, mas servia ainda como depósito de esperanças, sonhos e lutas de fortalecimento da identidade afrobrasileira. Nesse sentido, a Irmandade não é só uma “máscara” de práticas culturais diferentes; é espaço de luta, que colabora para que essas práticas culturais continuem existindo.

As humilhações, a negação de sua identidade e as agonias da escravidão foram despertando nos negros um senso de preservação e de recriação de seus laços culturais, buscando sempre a unidade. Desse modo, eles passam não só a

reinterpretar os espaços e as celebrações festivas mas também os próprios santos católicos. Passaram a perceber o rito, os santos, as festas, os espaços e as celebrações cristãs com o olhar da cultura africana.

Como estratégia de sobrevivência e de resistência cultural, os negros escravizados tomaram os símbolos da religião do senhor para cultuar seus próprios deuses. Assim, frente a uma imagem de santos católicos, estavam cultuando as divindades africanas transladadas para o Brasil. Na verdade, os afrobrasileiros usaram o “sincretismo” como estratégia para manifestar sua religião de matriz africana - um disfarce para manter os cultos às divindades africanas sob a máscara dos santos católicos.

Mais que uma fusão de cultura, houve uma estratégia de preservação de um código religioso que, por estar subordinado a uma estrutura de dominação econômica e social, só podia sobreviver fingindo assimilar a cultura do senhor quando, na verdade, a partir da artimanha da dissimulação, preservava a cultura de matriz africana (OLIVEIRA, 2003, p. 87).

Na visão de Scarano (1978), os negros utilizavam as Irmandades para resguardar valores culturais, em especial, suas crenças religiosas: as confrarias serviam de veículo de diversas tradições africanas, que se conservaram pela frequência dos contatos, pela conservação da língua e por outras razões semelhantes.

As Irmandades ofereciam aos negros escravizados um espaço para a conquista de sua liberdade, possibilitando-lhes, dentre outras conquistas, a alforria. Como escreve Scarano (1978, p. 86), “a organização funcionava como um banco de alforria que adiantava o dinheiro necessário mediante garantias, dando oportunidade de o irmão ir saldando posteriormente a dívida”. Questão como essa também foi estudada por Quintão (2002), em cujas pesquisas procurou demonstrar a relação das confrarias compostas por negros em São Paulo, no final do Século XIX, com o Movimento Abolicionista. Analisando a documentação existente para esse período, Quintão identificou a participação de membros ativos desse Movimento, liderado por Antônio Bento, em várias Irmandades, refutando a concepção equivocada de que são uma forma de acomodação dos negros, concebendo-as como um espaço também de resistência.

Assim, a religião africana ligada ao grupo negro é uma das expressões mais significativas de uma cultura resistente. E, ao que parece, as Irmandades foram utilizadas como “canais” que propiciaram a essa cultura a possibilidade de resistência. Apesar da tentativa de imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica, como sustentáculo do projeto colonial, o negro recriou a religião católica, adequando-a sua maneira de ser.

No Brasil, a criação das Irmandades de negros é uma forma de resistência africana ao modelo cristão original, guardando traços de sua religião matricial, como símbolo de união e de força que emanam dos africanos. Apesar da imposição da Igreja Católica com a romanização dos cultos, os negros nunca deixaram de se manifestar segundo as suas tradições africanas. As danças, os festejos e os símbolos católicos eram apenas “disfarces” de práticas religiosas trazidas da África. Paradoxalmente, a Igreja Católica presumia que estaria dominando, ao impor sua religião e ao aceitar a criação das Irmandades. Entretanto, foram as Irmandades que acabaram “influenciando”, com suas práticas culturais que, contemporaneamente, ainda resistem.

Segundo Ayala (1996), que analisou de *per si* a Irmandade do Rosário de Pombal-PB, deve-se levar em conta também a trajetória da Irmandade, tal como evocada pela memória dos “negros do Rosário”. Para esse autor, os relatos demarcam uma trajetória assinalada pela resistência e pela superação das restrições dos párocos e dos setores dominantes da sociedade pombalense.

O povo e a cultura “subalterna” da sociedade existem dentro de uma ordem opressora. Os comportamentos e os conhecimentos dessa cultura, que configuram dinamicamente a classe popular e representam a sua participação na construção da sociedade, são institucionalmente controlados pelo sistema produzido pela classe opressora, simbolizada pela cultura “dominante”.

As classes populares, simbolizadas pela cultura “subalterna”, mesmo imersas nas formas de dominação e com estreitos espaços, sempre souberam, através das experiências de vida, criar suas formas de sobrevivência e maneiras de conceber o mundo.

As Irmandades de negros eram os únicos canais possíveis de organização dos escravos dentro do sistema colonial. Em certo

sentido e curiosamente foi através da religião católica que o escravo encontrava [sic] algum lenitivo para sua situação (VALENTE, 1994, p. 121).

Para Valente, a Irmandade do Rosário é um espaço de expressão cultural africana, como também de consolação pelas condições escravocratas. Precisamos pensar o espaço das Irmandades para além do posicionamento de Valente (1994), entendendo as do Rosário como organizações sociais, políticas e culturais em que os afrobrasileiros lutam pela efetivação dos direitos iguais na sociedade brasileira. No período colonial, era comum aos negros escravizados usarem esse espaço para tramarem as fugas e as rebeliões. As Irmandades do Rosário têm uma dimensão que se desenha além dos aspectos religiosos, em que os afrobrasileiros trocam experiências e dialogam em busca de soluções para os problemas cotidianos.

Para Mattoso (2001), as Irmandades dos Homens Pretos eram, no período colonial, um símbolo de resistência, comparando-se com os quilombos, que foram formas de refúgios e de revoltas, e não, de resistência, uma vez que, ali estando, os negros se distanciavam da sociedade branca, porquanto queriam viver no seu lugar, de forma serena. Já as Irmandades Religiosas persistiram na convivência entre as etnias, não se refugiaram, mas foram buscar brechas para conquistar espaços e liberdade dentro da sociedade que discriminava o povo negro.

Um quilombo é um esconderijo de escravos fugidos. O quilombo quer paz, somente recorre à violência se atacado, se descoberto pela polícia ou pelo exército, que tentam destruí-lo, ou se isto for indispensável à sua sobrevivência (MATTOSO, 2001, p. 158).

Partindo do princípio de que a resistência é a capacidade que o homem tem de manter, preservar e (re) criar, ao longo dos tempos, os seus costumes e tradições, atribuímos o ato de resistir ao modo pelo qual a cultura subalterna se coloca perante a cultura soberana, não a deixando apenas impor obrigações, mas constituindo um jogo de equilíbrio entre a soberana e a subordinada. Se uma cultura reprime, a outra resiste, assumindo, assim, o papel de construtora da história. Então, não nos parece que o negro não permaneceu passivo em relação ao processo de dominação, desempenhado pela religião católica, como sustentáculo do projeto colonial, mas a

recriou, adequando-a à sua maneira de ser. Para Muniz Sodré (1999, p. 102), no Brasil, os negros “contornaram qualquer ethos de vitimização com estratégias e simbolizações geradas pela lógica própria, comprometida com a sobrevivência e a expansão do grupo dito ‘afrobrasileiro’”.

Segundo Souza M. M. (2002), as Irmandades foram elementos fundamentais no exercício de uma religiosidade colonial e barroca, caracterizada pelo culto aos santos e marcada pela grandiosidade das manifestações exteriores da fé, na qual conviviam elementos profanos e sagrados. Por outro lado, o pragmatismo da religiosidade dos negros das Irmandades envolvia como ação os seus objetivos fundamentais, que procuravam o bem-estar dos irmãos, servindo como associações de ajuda mútua, que permitiam o acesso aos benefícios sociais que, de outra forma, eram inacessíveis, principalmente aos escravizados forros e libertos.

No Brasil e na Paraíba, a história das Irmandades passa pela situação desses organismos no contexto das relações entre Estado e Igreja na sociedade. O Regime do Padroado transformava as Irmandades em instituições mistas, sujeitas tanto à jurisdição do Estado quanto à da Igreja.

Partindo desse contexto, a análise das Irmandades assumiu uma perspectiva extremamente rica. Continuavam a desempenhar um papel fundamental tanto para a Igreja quanto para o Estado. Para a Igreja, representavam um conjunto de fiéis, importantes para a afirmação da instituição perante o Estado, e a disputa com um discurso secularizante, que vinha ganhando força no bojo das ideias de modernização da sociedade. Para o Estado, representavam uma perspectiva na manutenção da ordem social, na medida em que dirigiam a vida dos fiéis dentro dos preceitos da religião oficial e também assumiam importante papel na assistência pública. Porém aqui, diante dos dados coletados, optamos em compreender a relação da Igreja com as Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano.

5.4 AS IRMANDADES NO SERTÃO DA PARAÍBA

Os negros escravizados foram introduzidos no Brasil no início da colonização. Na Paraíba, o empreendimento do comércio de escravos iniciou-se logo após o Decreto Real de 1559, da Regente Catarina, permitindo aos engenhos comprar escravos.

Segundo Rocha (2007), mulheres e homens negros, sob diversas condições jurídicas, foram mantidos como mão-de-obra na Paraíba desde a sua conquista, compondo a força de trabalho urbana e rural. O trabalho exaustivo e sem repouso, a alimentação deficiente, de sobras de cozinha da Casa Grande, e os maus tratos ocorriam aqui como em outras partes do país.

Em relação à presença de negros no sertão colonial da Paraíba, Wilson Seixas (1962) menciona um testamento declarado por Antônio de Oliveira Ledo, grande sesmeiro do sertão da Paraíba, onde expressa:

Possuir o escravo crioulo de nome André, de 20 anos de idade; Joaquim do gentio da Guiné, de 50 anos; Manoel de Angola, de 16 anos; o índio mameluco, por nome de Francisco, de 12 anos de idade; Isabel de Angola, de 10 anos; duas crioulinhas, uma por nome de Antonia e outra, Ana..., etc. declara que possui mais uma escrava, mameluca, por nome Maria, a qual pelos bons serviços que dela tenha recebido e principalmente pelo amor de Deus a forro e liberto. (SEIXAS, 1962, p.63).

Entendemos, com isso, que a presença de negros escravizados no sertão era significativa. Além disso, segundo Tavares (1982, p. 110), “num registro de 24 de março de 1719, encontra-se a ocorrência da existência de terras de propriedade de um crioulo forro, no sertão das Pirinhas, conhecido por Nicoláo Mendes”. Isso corrobora para compreendermos que não apenas homens pobres podiam ter acesso às terras (sesmarias) no sertão, como também as questões étnicas parecem não ter sido motivo de impedimento para isso, desde que se tratasse de homens livres e de posse.

Essa presença significativa de negros escravizados no sertão da Paraíba está relacionada à cultura algodoeira e à pecuária dessa região, pois, segundo Caio Prado

Júnior (2004), o sertão serviu como área econômica complementar para a agroexportação na medida em que o gado criado no sertão era destinado às áreas litorâneas com vistas à alimentação ou uso nos engenhos como “animais de tiro”. Como se vê, esse autor priorizou o papel da pecuária como móvel e razão econômica da colonização do sertão.

O pensamento de Caio Prado Junior (2004) é reforçado pelo que afirma Maria Idalina da Cruz Pires (1990, p. 31):

A pecuária foi paulatinamente levada para o interior da região, espalhando-se pelo agreste e alcançando o sertão. Em primeiro lugar, porque o litoral estava praticamente ocupado e era local de monocultura da lavoura canavieira gozando da proteção por parte da metrópole, por ser, apesar dos abalos, atividade mais lucrativa. Em segundo lugar, está o fato de essa atividade ser do tipo extensiva, o que exigia grandes espaços para a soltura do gado. Por sua vez, o gado criado solto causava grandes estragos às plantações, ocasionando prejuízos para os senhores de engenho. Assim, em 1701, uma Carta Régia proibiu a criação de gado a menos de 10 léguas do litoral.

Essa Carta Régia mencionada foi uma tentativa, por parte da Coroa, de disciplinar o macro-modelo agrário da colônia, almejando demarcar os espaços da lavoura de exportação, da pecuária, bem como das lavouras de subsistência.

Junto com a pecuária, a cultura do algodão colaborou com o processo de fixação do escravismo no sertão da Paraíba. Assim, esses negros, escravizados e libertos, constituíram as Irmandades no sertão da Paraíba, que surge no contexto de ocupação, povoação e escravização da mão-de-obra africana.

Nas lembranças de Sr. Manoel, é possível conhecer a descendência escrava dos negros que compõem a Irmandade do Rosário de Pombal:

Eu vou contar o começo da história. Quando a Irmandade foi criada, eles eram escravos, feita pelos escravos, só quem podia participar era negro e negra, daqueles da canela cinza, ta qui a cor da rainha, aqui o primeiro Mané Cachueira e Joaquina da Vassoura, então era chefe dessa festa, foi ele que trouxe toda essa festa...¹⁰²

¹⁰² **Manoel**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado e zelador da Igreja do Rosário, analfabeto, Juiz da Irmandade e Rei da Festa do Rosário. Foi entrevistado na sua residência em 20 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 30 de dezembro de 2007.

Com essas palavras, Sr. Manoel afirma que a constituição da Irmandade foi realizada por negros escravizados. Isso corrobora para percebermos o potencial de organização que tinham em relação à escravização. O poder de organização dos negros escravizados não se registra apenas em Pombal e em Santa Luzia-PB, pois, em outras localidades da Paraíba, também encontramos a reunião dos negros escravizados e libertos nas Irmandades.

Em sua dissertação de Mestrado, Naiara Alves (2006) apresenta um mapeamento de três microrregiões da Paraíba: o litoral, o brejo e o sertão. Ela identificou treze Irmandades de negros no Século XIX, das quais, onze são atribuídas a Nossa Senhora do Rosário.

Os dados coletados, durante a nossa pesquisa, nas Leis Provinciais da Paraíba¹⁰³, tornaram possível identificar 48 (quarenta e oito) Irmandades na Paraíba, nesse mesmo contexto do Século XIX, trabalhado pela pesquisadora Naira Alves. Desse número, dezessete Irmandades eram constituídas de negros escravizados e libertos¹⁰⁴. Treze delas eram denominadas de Nossa Senhora do Rosário.

Assim, cruzando essas informações com os dados apresentados por Naiara Alves (2006), tínhamos, na Paraíba, no Século XIX, o registro de dezesseis Irmandades de negros escravizados e libertos, denominadas de Nossa Senhora do Rosário e localizadas nas cidades e nos povoados de Bananeiras, Pilar, Santa Luzia, Mamanguape, Campina Grande, Alagoa Grande, Pombal, Areia, Ingá (duas Irmandades), Alagoa Nova, Souza, Lucena, Pedras de Fogo, Taquara e Cidade da Parayba do Norte.

Um dos objetivos dessas Irmandades do Rosário era o de ajudar aos irmãos libertos ou conquistar a liberdade com a compra das cartas de alforria. Hoje, elas continuam preservando essa tradição, entrelaçadas pela solidariedade e pelo empoderamento¹⁰⁵ dos afrobrasileiros. A liberdade, agora, é o reconhecimento da

¹⁰³ Esses documentos foram cedidos pela pesquisadora Maria da Vitória de Lima, doutoranda do PPGH-UFPE, que analisa os libertos e a liberdade entre a população negra na Paraíba no Século XIX. Para isso, ela recorre aos estatutos das Irmandades negras.

¹⁰⁴ Dados coletados com observação aos Estatutos identificados nas Leis Provinciais. Porém os compromissos de 1871 não foram publicados.

¹⁰⁵ O empoderamento acontece à medida que se conquista e se distribui entre muitos o poder de realizar ações. Porém não é a mera realização de tarefas que define o empoderamento, e sim, a ação conectada a um senso de responsabilidade pelo trabalho, pela aquisição de conhecimentos e pela

igualdade de direitos desses sujeitos na sociedade brasileira. Esses são alguns dos problemas que os algemam a uma condição de vivência ainda na senzala periférica, em que são vítimas de preconceitos e discriminações raciais.

Apesar da tentativa das Irmandades para comprarem as cartas de alforria, na Paraíba, os dados revelam que as cartas compradas somam apenas 25,6% do total de alforrias. Isso colabora para a explicação de que, na Paraíba, o poder material das Irmandades não era tão representativo ou não destinava todos os seus recursos para tais fins. Esse fato também contribui para explicar o motivo da participação dos negros nas Irmandades, que não era restrita à compra das cartas de alforria, já que o número de negros escravizados era bem maior que os bens materiais. Dos 25,6% das cartas de alforria que tinham como origem a compra em dinheiro, somente 2,6% eram compradas pelas Irmandades, como demonstra o quadro a seguir:

Tipos de alforria	Nº de alforrias	Porcentagem
Gratuitas	479	45,5
Compradas	270	25,6
Condicionais	199	19,0
Fundo de emancipação	44	4,2
Por testamento	30	2,9
Sem dados precisos	13	1,2
Ação Judicial	17	1,6
Total	1052	100

Quadro 2 - Origem das Cartas de Alforria na Paraíba

Fonte: GALLIZA, 1979, p. 143. Dados referentes a 1850-1888

No interior das Irmandades, o projeto de liberdade era bem maior do que as compras de alforria, porque trazia a luta pela liberdade de expressão e igualdade de direitos no seio da sociedade branca e elitista, onde os padrões culturais europeus predominavam, pois, na Paraíba, muitas Irmandades não se interessavam apenas

capacidade de produzir mudanças a partir deles. O empoderamento serve, então, como um propósito para atender a objetivos.

pelo favorecimento da alforria, mas também pelo auxílio mútuo, que abrangia tanto aspectos espirituais quanto materiais.

A compra das cartas de alforria não representava a liberdade expressiva do negro, numa sociedade que não estava preparada para recebê-lo, mas constituía apenas um paliativo para reduzir o sofrimento da condição de escravo. A permanência da discriminação racial¹⁰⁶ e do preconceito da condição de ser escravo veio contribuir para o entendimento de que a participação dos afrobrasileiros nas Irmandades não era apenas social, mas cultural e voltada para a formação de lideranças negras. Prova disso é que, apesar de ter passado o período da Abolição, algumas Irmandades, sobretudo, as do Rosário do sertão paraibano (Santa Luzia e Pombal), ainda mantêm suas atividades. Como aponta Francisco¹⁰⁷, membro da Irmandade do Rosário da cidade de Santa Luzia, atualmente, os objetivos dessa Irmandade diferem dos fins de sua fundação.

O que a gente sabe da Irmandade, principalmente, a do Rosário foi feita para justamente, sanar da situação de muitos negros que eram escravos, então tinha aquela Irmandade, que os fins lucrativos eram para alforriar, ajudar um escravo e depois da libertação dos escravos foram tendo outros destinos (FRANCISCO).

Podemos entender, ainda, o sentido da participação dos negros nesse espaço, procedendo à leitura do Estatuto da Irmandade do Rosário da cidade de Santa Luzia,¹⁰⁸ cujos princípios são os seguintes:

- A - Caminhar com o povo negro a partir da nossa realidade, assumindo nossa negritude;
- B - Lutar por nossos direitos de cidadania na sociedade in loco;
- C - Denunciar toda e qualquer forma de racismo que venha ao nosso conhecimento;
- D - Resgatar e preservar as raízes da nossa história religiosa, social e cultural (art. 2º)

¹⁰⁶ Discriminação é a expressão clara e frontal do preconceito, que deve ser combatida, e os discriminadores considerados criminosos, ignorantes e inferiores.

¹⁰⁷ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

¹⁰⁸ 2º - Estatuto da Irmandade de Nossa do Rosário dos Pretos. Registrado em 26 de maio de 2004, Protocolo nº 2511, fls. 42, L. A, nº 3 e Reg. Nº 891, fls. 199v200 do Livro A, nº 6 de Registro de Pessoas Jurídicas. Serviço Notarial e Registral, Santa Luzia. Apesar de sua fundação datar de 1871, não conseguimos localizar esse documento.

Os objetivos atuais da Irmandade do Rosário da cidade de Santa Luzia apontam que a participação dos membros dessa Irmandade vai além do caráter religioso. Eles se reúnem, principalmente, pela luta em prol da concretização da igualdade de direitos, expressa, ainda, na afirmação identitária e cultural do grupo.

Caminhar com o povo negro a partir da nossa realidade, assumindo nossa negritude implica a criação de um sentimento de pertença ao grupo e de solidariedade, e isso é fundamental para a caminhada coletiva, pois percebemos que a expressão *nossa realidade, nossa negritude* remete à coletividade. Assim, essa luta e o reconhecimento da negritude como afirmação identitária se processam de forma coletiva. Isso nos faz compreender que a noção de negritude e seu reconhecimento colaboram para a construção da identidade afrobrasileira. É possível, igualmente, admitir que a identidade afrobrasileira, nos espaços das Irmandades, também passa por uma questão política e cultural. Parafraseando Stuart Hall, ninguém nasce afrobrasileiro, essa identidade é construída pelo sentimento de pertença ao grupo, sendo que, para isso, é necessária a formação política e cultural dos membros da Irmandade.

Seguindo outro princípio da Irmandade do Rosário da cidade de Santa Luzia, encontramos um grito latente por igualdade de direitos, enquanto cidadãos, demonstrando que a Irmandade é parte da sociedade local e que seus membros são protagonistas desse espaço social.

No princípio “C”, do Estatuto da Irmandade, percebemos a formação de uma consciência militante nesse espaço, ao estimular os membros para denunciarem as formas de racismo. Esse princípio vem apontar uma reação à tentativa de inferiorizar o negro na sociedade local. Por último, o Estatuto tem como objetivo a construção da história do negro no sertão da Paraíba, com base em uma matriz africana, já não mais a história africana, mas a que é possível de viver nos espaços das Irmandades.

Assim, dando continuidade à luta dos seus antepassados pela liberdade, os membros da Irmandade do Rosário da cidade de Santa Luzia, reunidos, almejam que seus direitos de cidadãos sejam concretizados, pois isso colaborará para a afirmação de sua identidade cultural. Nesses princípios da Irmandade, observamos que a forma de liberdade não é mais a compra da Carta de Alforria, mas outro tipo de liberdade, a liberdade identitária, ou seja, o direito de serem negros, de assumirem a sua

negritude. Essa liberdade estava, também, expressa nas Irmandades do Rosário antes da abolição. Elas lutavam para não mais depender da Igreja Católica, como primeiro passo de sua liberdade. Esse desmembramento da Igreja ou a permissão de realizarem seus cultos sem serem perseguidos, significava que teriam um espaço para lutar por sua liberdade. Era nas reuniões e nos cultos que se tramava a vida do negro escravizado, envolvido pela dança, pelos cânticos e pela arrecadação de dinheiro para a compra de alforrias, organização de fugas e o discurso sobre as estratégias para a liberdade.

Para Scarano (1978), o desejo dessas Irmandades de se tornarem autônomas, emanciparem-se da igreja, demonstra uma manifestação da própria independência. Isso nos faz entender o motivo que conduz a Igreja a tentar controlar suas festas e reuniões, já que essas eram expressões de liberdade e de autonomia dos negros escravizados. “As Irmandades, principalmente, foram o refúgio das aspirações e sentimentos democráticos. Nelas se realizaram os debates e lutas que não se podiam empreender na praça pública. Serviam para manter nos homens o gosto da independência” (CARVALHO, 1957, p. 23).

Scarano (1978, p. 86) acrescenta, ainda, que, “não sendo possível combater a escravidão como instituição, procurava-se evitar que seu peso fosse excessivo e, por outro lado, dar ao liberto proteção e apoio em sua Irmandade”. Isso aponta a preocupação da Irmandade pela liberdade, mesmo que tal ação não tenha alcançado um número significativo de beneficiados. Essa, no caso das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, continua lutando por espaços de liberdade e de afirmação cultural.

Em outra assertiva, Scarano (1978) enfoca que a participação do negro escravizado ou liberto na Irmandade está longe de ser apenas por necessidades de ajuda financeira e de proteção, mas

foi o poder de agir como criatura humana que levou o homem de cor a se interessar pela Irmandade. Somente nela ele teve meios de se reunir aos semelhantes, de se comunicar, de agir em igualdade de condição com o branco, de enfrentá-lo, pois tanto as festas como as construções de templos, se revelaram poderosos veículos de competição (SCARANO, 1978, p. 146).

Com isso, as Irmandades do Rosário colaboram para o processo de humanização do negro escravizado ou liberto. Na perspectiva freireana, essa humanização está relacionada à libertação que depende do próprio homem, pois “a libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis, que implica a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (FREIRE, 1998, p. 67).

Assim, essa “entrada” dos afrobrasileiros no meio social, através da Irmandade, não é apenas uma luta de “inclusão”, constitui-se como uma afirmação identitária num processo de humanização, pois a apropriação da cultura afrobrasileira, seja material ou imaterial, nos espaços das Irmandades, revela o poder de organização e de liderança presente no interior dessa associação. As Irmandades do Rosário passam, então, a integrar um cenário de lutas e de resistências na sociedade branca e católica. As Irmandades do Rosário do sertão paraibano representam uma fração da cultura afrobrasileira no cenário desenhado pelo branco, na tentativa de modelar a sociedade como único padrão religioso e cultural.

5.5 ESPAÇO CONQUISTADO E IDENTIDADE EM CONSTRUÇÃO NAS IRMANDADES DO ROSÁRIO DO SERTÃO DA PARAIBA

Ao partirmos da afirmação de que, dentre as histórias das Irmandades de Negros no Brasil e das Irmandades do Rosário de Pombal e de Santa Luzia caracterizam-se pela conquista do espaço onde estão inseridas, nossa investigação foi caminhando no sentido de identificar elementos que pudessem corresponder a tal assertiva. Esse processo de busca não representou um tipo de “comprovação científica”. Longe disso, a pretensão foi de trazer à tona uma versão da história das Irmandades do Rosário de Santa Luzia-PB e de Pombal-PB por meio da voz dos seus protagonistas. Dois elementos auxiliam a entender esse processo de conquista, que aponta as Irmandades do Rosário do Sertão paraibano como um espaço de saberes e

de afirmação da identidade afrobrasileira. Por outro lado, também indica que esse processo não foi impositivo, mas existiram relações de luta e de resistência para a conquista desse espaço.

As pistas iniciais foram encontradas na forte presença da cultura africana nessas Irmandades, cuja cultura é construída através dos **saberes compartilhados** entre jovens e velhos das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, como também, pela **educação** escolar que muitos dos seus membros vêm tendo a oportunidade de vivenciar. Outro indício surgiu ao observamos as relações das Irmandades do Rosário do sertão paraibano com a Igreja Católica local. Nesse caso, percebemos que há uma relação conflituosa, que tem sido mudada pela **apropriação** desse espaço por parte dessas Irmandades, num processo de superação desse conflito.

Assim, encontramos a **educação** e a **apropriação** como elementos que formam os argumentos desta tese. Esse aspecto colaborou para compreendermos que o espaço das Irmandades do Rosário, longe de ser uma concessão da Igreja Católica, coloca-se como uma conquista dessas Irmandades, nesse caso, a dos afrobrasileiros. As Irmandades criaram oportunidades para construir sua identidade. Em suma, podemos considerar que a **educação** e o próprio processo de **apropriação** cultural nas Irmandades do Rosário do sertão paraibano fazem parte dessa construção.

Entendemos também que o espaço das Irmandades do Rosário pode vir a palco de outras questões de estudo, abrindo um leque de possibilidades no campo dos segredos e da religiosidade da cultura de matriz africana que envolve a vida dos membros. No entanto, enfatizamos que nossa pretensão não é demonstrar, a priori, o que pensamos, mas revelar o que descreve as cenas e as falas dos membros das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, no seu ambiente natural da pesquisa. Essas falas apontam a possibilidade de se construir uma história viva, cujos protagonistas são os próprios membros das Irmandades, descrevendo uma história de lutas e de resistências.

Assim, a forte presença da cultura de matriz africana e os atritos entre as Irmandades e a Igreja Católica local remetem-nos a uma análise dessas relações e assumem a importância de valorizar a “história vista de baixo” que, aqui, vai além

da sua reinterpretação. Iniciamos essa discussão, partindo do pensamento de Burke (1992, p. 59), para quem

a importância da história vista de baixo é mais profunda do que apenas proporcionar aos historiadores uma oportunidade para mostrar que eles podem ser imaginativos e inovadores. Ela proporciona também um meio para reintegrar sua história aos grupos [...] que podem ter pensado tê-la perdido, ou que nem tinham conhecimento da existência de sua história.

Portanto, a “história vista de baixo” proclama a historicidade a qualquer sujeito social. Essa tentativa de resgatar a experiência histórica de novos sujeitos coloca a possibilidade para aqueles que se propõem a defender a Nova História, o contato com outros tipos de fontes que não são reconhecidos pelos documentos oficiais. Devido à tentativa de reescrever versões alternativas ligadas à história, as fronteiras históricas são ampliadas pelo registro das vozes do passado e do presente, das imagens, das correspondências, dos registros cartoriais. São os homens e as mulheres oprimidos, os excluídos da história, que lutam para se fazer conhecidos como protagonistas da história.

Escrever a História, a partir da perspectiva dos dominados, é a tônica da História vista de baixo, que coloca o investigador numa inversão do olhar de cima pelo olhar de baixo. Isso não implica a negação aos outros sujeitos que, tradicionalmente, a História já enfatizou, mas dá voz aos silenciados da História. Decifrar ou ler essas pistas da história dos sujeitos esquecidos é o nosso ponto de partida. Compreender a história da Irmandade do Rosário de Pombal e de Santa Luzia no sertão paraibano, através das vozes do presente que lembram as histórias do passado, é reescrever a história da cultura de matriz africana, dos excluídos da história local e nacional.

Para nos posicionar a respeito do fenômeno em estudo, procuramos entender as relações entre as duas Irmandades em estudo e a Igreja católica local, através das interpretações dos protagonistas, membros da Irmandade do Rosário. Eles afirmaram que, desde o início da criação da Irmandade, a Igreja Católica local queria reprimir os negros do seu culto. Portanto, por que essa mesma Igreja aceitou o culto dos negros a Nossa Senhora do Rosário, um culto bem diferente das solenidades da

missa romana, com batuques, músicas e danças? Tudo isso, pensamos, fugia aos padrões canônicos da Igreja Católica romana.

Segundo Raimundo¹⁰⁹, a Igreja Católica local reprimiu a fundação da Irmandade do Rosário de Pombal, temendo a difusão da cultura de matriz africana, razão por que essa instituição enfrentou obstáculos para sua oficialização e funcionamento.

Quem proibia era a Igreja católica local. Penso que os padres tinham medo que os negros pudessem se apropriar da igreja. Penso que os padres não queriam que a Irmandade tivesse o mesmo poder que eles tinham sob a Igreja. Naquela época, o padre era a autoridade maior, por isso, era o que ele dissesse o povo tinha que obedecer. Daí os negros foram rejeitados e procuraram se unir, fortalecer, pois, se encontramos as portas fechadas as barreiras vamos buscar em outro lugar, um apoio, os nossos direitos, a nossa liberdade. Talvez, os padres pensassem que aquele ritual folclórico pudesse contradizer com os princípios da Igreja, porque a missa era em latim. E hoje todos valorizam, eles têm muito respeito. A Irmandade é respeitada por toda a sociedade. Todos querem participar da Festa do Rosário (RAIMUNDO)¹¹⁰.

A fala de Sr. Raimundo denota uma relação conflituosa entre a Igreja e membros da Irmandade. Isso demonstra a relação de poder existente e a sua tentativa de manter a ordem vigente. No entanto, a partir dessa negação da Igreja, da oficialização da Irmandade, das reuniões e da festa, a Irmandade, através da união dos seus membros, reverteu a situação, fazendo com que suas práticas culturais pudessem ser realizadas. Assim, entendemos que essa união e autonomia dos membros da Irmandade conduziram à apropriação de um espaço antes negado, pois dispor de um espaço em que pudessem construir e expressar a cultura de matriz africana era uma forma de marcar fronteiras e afirmar uma identidade própria. Segundo Borges (2005), a apropriação desse espaço é essencial para a consolidação de um “nós” diante dos “outros”, construída na experiência coletiva da produção e da vivência dessa cultura de matriz africana. Portanto, as Irmandades do Rosário, como

¹⁰⁹ **Raimundo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado, analfabeto, membro dos congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sua residência em 02 de janeiro de 2007. Entrevista transcrita em 18 de julho de 2007. Falecido em janeiro de 2008.

¹¹⁰ **Raimundo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado, analfabeto, membro dos congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sua residência em 02 de janeiro de 2007. Entrevista transcrita em 18 de julho de 2007. Falecido em janeiro de 2008.

espaços conquistados e apropriados, são lugares de valores afetivos, de sentidos e de produção de saberes.

Para o Sr. Manoel, a Irmandade do Rosário de Pombal-PB não foi a única proibida de funcionar através da Igreja Católica local mas também a realização da Festa do Rosário. Isso gerou e ainda gera alguns fortes atritos entre o padre e os negros. Para esse membro da Irmandade do Rosário de Pombal-PB, a repressão começou ainda na época de Manoel Cachoeira:

Aí, vou contar o início, quando Mané Cachueira, aí quando o padre chegou, nem tinha a diocese em Cajazeiras. Aí chegou um padre, porque vinha um padre de fora pra fazer a festa¹¹¹, aí a casa paroquial é ali a onde hoje é Dantinha. Aí começa aumentar as coisas, o padre foi dando fé, aí chegou ao ponto, que ele disse que não queria. Aí ele disse, como o senhô num admite fazer a festa, aí ele foi três vezes a Olinda de pé... Aí, num podia mais fazer a festa, nem queria os morenos com aqueles negócios, Bei! Bei! Bei!...¹¹²

A insistência de Manoel Cachoeira para realizar a Festa do Rosário em Pombal-PB aponta uma forma de resistência à ordem imposta, existindo aí a quebra da norma católica em função dos interesses coletivos dos membros da Irmandade.

Os relatos e as conversas com os membros da Irmandade evidenciam que existem dificuldades no relacionamento entre os padres e a Irmandade, que ocorrem devido ao preconceito contra os negros e à oposição religiosa. Pode-se perceber aí uma disputa de cunho religioso; as alusões à “religião dos negros” e a hostilidade a ela por parte dos padres evoca, por contraste, a existência de uma “religião dos brancos”, representada pelos sacerdotes locais.

Essas dificuldades de convivência entre os negros da Irmandade e a Igreja Católica local são renovadas a cada chegada de um novo padre na paróquia, que sempre é, segundo a visão dos nossos depoentes, contra a Irmandade, com os quais concordamos, porquanto os padres são contra por não conhecerem a história e a

¹¹¹ A festa que o Sr. Manoel menciona é a do Rosário que, em Pombal-PB, é realizada, anualmente, pela Irmandade do Rosário para a Santa devota. Essa festa chega a durar mais de uma semana do mês de outubro.

¹¹² **Manoel**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado e zelador da Igreja do Rosário, analfabeto, Juiz da Irmandade e Rei da Festa do Rosário. Foi entrevistado na sua residência em 20 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 30 de dezembro de 2007.

importância da Irmandade, ou por não aceitarem dividir a Igreja com os seus outros fiéis negros.

Conflito bem latente foi o da reforma realizada pelo atual Padre José Ernaldo José de Sousa, na Igreja do Rosário, registrado como Patrimônio Histórico de Pombal-PB, através do Decreto nº 22.914, de 03 de abril de 2002. A alteração na estrutura da Igreja do Rosário visava, segundo matéria divulgada pelo Jornal Correio da Paraíba, em 28 de outubro de 2003, “construir uma cantina na parte lateral da Igreja”. Isso marca o interesse da igreja pelos recursos financeiros que a Festa do Rosário proporciona. Esse caso, com que, nem os negros da Irmandade do Rosário de Pombal-PB nem a população concordaram, foi levado ao conhecimento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP) e ao Ministério Público, cujas providências foram agilizadas e, novamente, a Igrejinha do Rosário, reconhecida como único exemplar da arquitetura barroca no sertão paraibano, pôde voltar a sua estrutura erguida em 1721¹¹³.

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Pombal foi uma das primeiras construções da cidade e do sertão paraibano, erguida em pedra e cal em 1721. A fachada é bastante simples, mas apresenta detalhes belíssimos, construídos pelo trabalho dos negros escravizados e forros, visto que, no Brasil, a devoção dos negros também, foi representada através das manifestações artísticas, construindo igrejas e esculpindo imagens de santos, tanto nas igrejas como nas residências.

¹¹³ A primeira estrutura em taipa da igreja foi erguida em 1701.



Imagem 16 - Na parte superior do recorte do jornal, a Igreja do Rosário, antes da reforma; na parte inferior, com a janela lateral.
 Fonte: Jornal Correio da Paraíba, outubro de 2003.

Essa negação das práticas culturais dos afrobrasileiros não ocorreu apenas em Pombal-PB, porque também aconteceu situação semelhante na Irmandade do Rosário da cidade de Santa Luzia-PB.

Bem, no momento, a igreja católica aceita bem a Festa do Rosário, mas já passou padres por aqui, como padre Belizário, que parou a festa por quase 15 anos, ele não queria a festa, ele era racista. Esse período que ele acabou com a festa até os documentos foram queimados, ainda bem, que um irmão guardou um livro em casa, e ainda pode resgatar, escrever ainda alguma coisa sobre a festa. Agora nossa igreja teve um período que ela não aceitava os lanceiros dançando e tocando dentro da igreja. Padre Saturnino, agora na década de noventa que permitiu. Agora eu não vou dizer que aqui não existe essa história. O racismo aqui em santa luzia é muito forte (LAURA MARIA)¹¹⁴

¹¹⁴ **Laura Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, na localidade de Pitombeira, (quilombolas), professora com Ensino Superior e Pós-Graduação, membro da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na sua residência, em 26 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 12 de janeiro de 2008

Segundo Laura Maria, atualmente, a Igreja aceita bem a Irmandade, mas esse comportamento é recente, posto que, antes, os padres inibiam ou até mesmo proibiam as atividades da Irmandade. A protagonista revela informações que assinalam a ausência da festa durante 15 anos, por ter sido proibida pelo padre Belizário. Enfoca, ainda, que o motivo seria pelo fato de o religioso ser racista. Esse padre, segundo Laura Maria, queimou quase todos os documentos da Irmandade, restando apenas um que estava sob a guarda de um dos irmãos da Irmandade, através do qual foi possível conhecer parte da sua história. A destruição dos documentos reforça a ideia de negação da história afrobrasileira, pois o registro documental é fonte histórica, permite que o historiador ou os membros da Irmandade conheçam e compreendam o cotidiano da história afrobrasileira desse período anterior como parte da história nacional.

Isso revela a percepção da Igreja Católica local em relação aos negros da Irmandade, alicerçada por racismo e preconceito, que conduzem as suas atitudes no cotidiano, em que brancos e negros convivem. No entanto, essa convivência deveria ser substanciada por respeito às diferenças etnicorraciais e à igualdade de direitos.

Com base nas palavras de Antonio, membro da Irmandade do Rosário da cidade de Pombal-PB, a Igreja Católica de Pombal-PB proibiu o culto, posteriormente, colocando algumas condições para o seu funcionamento. Segundo esse protagonista, “a Igreja Católica local interpretou a Irmandade como uma seita. Ela aceitou, através de documento canônico, que a Irmandade teria que trabalhar para a Igreja”. Esse documento canônico, ao qual se refere Antonio¹¹⁵, diz respeito ao primeiro Estatuto da Irmandade do Rosário¹¹⁶, o qual, devido ao tempo ou a interesses da igreja, foi modificado, e sua segunda versão se encontra hoje com a Irmandade. Essa permissão foi “forçada” por ordens superiores da Igreja, que

¹¹⁵ **Antonio**, negro, nasceu em Pombal-PB, segurança bancário e poeta, ensino médio completo. Tesoureiro e Escrivão da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistada na residência dos familiares da pesquisadora em 21 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 10 de janeiro de 2008.

¹¹⁶ Localizamos esse documento nas Leis Provinciais da Paraíba, em que data a fundação da Irmandade do Rosário de Pombal, em 10 de novembro de 1888, aprovado pela Lei Provincial Nº 858., p. 9-22; e não 1895, como assevera SEIXAS, Wilson. **O velho Arraial de Piranhas** - Pombal. João Pessoa: A Imprensa, 1962.

conduziu as igrejas locais a criarem estratégias de dominação. Isso também aponta para a fragmentação do poder da Igreja Católica, enquanto instituição religiosa.

Seguindo a trilha do pensamento dos nossos protagonistas, entendemos que, desde o período colonial, a Igreja Católica vive em uma ambiguidade de decisão, de aceitar ou não as práticas religiosas dos negros africanos, de reprimi-las ou permiti-las. Nesse sentido, Bastide (1971) enfatiza que os jesuítas aceitaram a inclusão de elementos religiosos africanos nas cerimônias católicas:

A catequização jesuíta partia da ideia de que era preciso adaptar o dogma à mentalidade e que a mentalidade dos negros é a mesma das crianças. É preciso atraí-los pela música que adoram, pela dança, que é a sua única distração, pela vaidade, o amor aos títulos, aos cargos decorativos. Não é preciso romper absolutamente com seus costumes tradicionais, mas fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis servir-se deles como de um trampolim para levá-los até a verdadeira fé (BASTIDE, 1971, p. 171).

Para Ayala (1996), a inserção de danças e de cantos populares, com um forte componente lúdico e mesmo profano, nas festas católicas realizadas pela Igreja, é corriqueira até o Século XIX. As festas de Reis, do Divino, de São João contavam com folias, congadas, sambas. A Festa do Rosário de Pombal-PB e a de Santa Luzia-PB são exemplos, entre muitas, realizadas em diferentes regiões, com algumas variações. São festas organizadas e realizadas pelos afrobrasileiros da Irmandade, e não, uma mera incorporação ao culto católico. O que Ayala (1996) chama de lúdico e profano. Contudo, são as práticas culturais de matriz africana que fortalecem a afirmação da identidade afrobrasileira.

Assim, o fato de a Igreja Católica ter aceitado, aparentemente, a oficialização da Irmandade e da sua festa não quer dizer, obviamente, que existe uma perfeita harmonia entre elas. A partir dessa aceitação, uma questão se tornou indispensável para se compreender a história das Irmandades: Qual o interesse da Igreja católica quando impôs condições para o funcionamento da Irmandade do Rosário de Pombal e de Santa Luzia no sertão paraibano?

Analisemos melhor a questão. No Brasil, as confrarias e as Irmandades foram criadas com intuítos religiosos dos negros, mas as situações em que viviam, levando-se em consideração o escravismo, ultrapassaram os aspectos religiosos, constituindo,

assim, interesses de formar uma caixa de alforria; de angariar recursos para seus funerais; de dar assistência às viúvas e às filhas de escravizados, como também como primeiro capital do negro liberto.

Podemos perceber essa prática através da fala de Sr. Manoel, ao afirmar que, até hoje, a Irmandade continua com o exercício de ajudar aos irmãos, pois os seus membros não são pessoas de posses financeiras e, por isso, necessitam de ajuda.

A gente faz essas coletas prá tirar as despesas, prá quando um irmão morrer, que todos são pobre, pobre, a gente ter aquele dinheirinho para comprar o caixão, nós somos muito unidos... a gente ajuda os irmãos, as roupas eu também peço. Quase todos os irmãos moram no sítio, coitados são todos pobres¹¹⁷.

Ao perceber que a Irmandade mantinha certa quantia em dinheiro e em bens, a Igreja Católica começou a impor algumas regras para a permissão do seu funcionamento, determinando que o dinheiro adquirido entre os irmãos deveria ser retribuído como esmola ou oferenda a Nossa Senhora do Rosário. Todavia, esse dinheiro ia para os cofres da Igreja. Podemos asseverar isso com a leitura das atas das reuniões, em que se observa que o padre da paróquia atuava como fiscal financeiro e alguns demonstrativos financeiros da Festa do Rosário.

Assim, “encher ou recuperar” os cofres falidos poderia ser outro indicador que conduziu a Igreja Católica a permitir as manifestações religiosas dos negros pelo viés da constituição de uma Irmandade. Outra argumentação dessa hipótese pode ser encontrada nos comentários de Ayala (1996), que registrou momentos em que a Igreja Católica se valia de bens da Irmandade do Rosário, como sustentáculo da riqueza paroquial, chegando até a negociar e a vender os bens da Irmandade sem necessidade e sem sua autorização. Isso ocorreu com a venda das casas situadas na Rua do Rosário, na cidade de Pombal-PB, pertencentes à Irmandade, hoje restando apenas uma.

¹¹⁷ **Manoel**, negro, nasceu em Pombal-PB, aposentado e zelador da Igreja do Rosário, analfabeto, Juiz da Irmandade e Rei da Festa do Rosário. Foi entrevistado na sua residência em 20 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 30 de dezembro de 2007.



Imagem 17 - Rua do Rosário - à esquerda, as casinhas do Rosário, entre as quais está a Casa do Rosário, residência da Rainha e que, durante o período da Festa, torna-se um local sagrado, onde se guarda o Rosário.

Fonte: Arquivo da pesquisadora.

Observando as “casinhas do rosário”, podemos identificar que elas têm uma estrutura pequena, sem detalhes sofisticados, e cujas paredes recebem, em cada período da Festa do Rosário, uma camada de tinta colorida. No entanto, essas casinhas representam, para a Irmandade do Rosário e para a população, um valor simbólico. Prova disso é a rua que foi batizada, oficialmente, por Rua do Rosário. A simplicidade das casas também demonstra que o patrimônio material da Irmandade do Rosário, em Pombal, não chegou a ser significativo, porquanto o valor estava em proporcionar aos membros da Irmandade uma moradia digna. Nossa intenção, ao registrar esse ângulo com a foto, foi mostrar a sequência das casas do Rosário, apontando a semelhanças entre elas, o que proporciona a ideia de igualdade, ou seja, pois todos os moradores se beneficiavam dos mesmos privilégios. Visualizarmos também, do outro lado da rua, outros tipos de residências mais sofisticadas, o que implica dizer que os membros da Irmandade do Rosário, mesmo com poucas posses, eram segregados na mesma rua onde residem pessoas com mais condições financeiras. As informações também dão conta da perda de imóveis rurais, doados à “Santa”, no passado, pois, para a Irmandade, a venda desses bens é considerada

lesiva ao seu patrimônio. A partir da análise dos relatos feitos por depoentes, membros da Irmandade do Rosário de Pombal-PB, Ayala comenta:

Foram feitas algumas referências à venda de imóveis da Irmandade, sem que isso fosse necessário, posto que a entidade não teria dívidas nem estaria com qualquer problema relacionado à falta de verbas. A confraria, conforme esses relatos, foi proprietária de diversas casas... na rua do Rosário. Hoje, tem apenas uma casa, chamada “casa do Rosário”, na qual o rosário é exposto durante a festa, da noite do sábado para o domingo (AYALA, 1996, p. 76).

Já em Santa Luzia-PB, o patrimônio dos negros foi desviado para o patrimônio da Igreja Matriz, cuja protetora é Santa Luzia. Nesse caso, as santas protetoras eram as proprietárias dos bens.

Na rua na lateral da igreja tem uma casa que era de Maria Izaura, ex-escrava, ela ganhou patrão dela, do senhor dela, ela foi alforriada, essa casa para ela ficar morando lá, ela era muito boa:, pra ela não mais trabalhar, ai ela prometeu que em morte dela essa casa passaria para Nossa Senhora do Rosário, mesmo assim, ela continuou a trabalhar, a fazer bolo, uma cozinheira de bolo, quando ela morreu a casa passou para Nossa Senhora do Rosário, tudo o que estava na dentro da casa, tudo o que ela tinha em vida, mas quando o padre Belizário chegou aqui aí soube dessa história. Aí pegou a casa de Nossa Senhora do Rosário e passou para Santa Luzia porque negro não precisava de casa ((risos)). Ainda hoje, o povo é revoltado com essa história. Hoje a própria igreja passou para outra pessoa, perdeu né (DONA ANA MARIA¹¹⁸)

Em sua fala, Dona Ana Maria enfatiza a grande devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário, por meio da história de Maria Izaura, alforriada e proprietária de uma casa. Observamos, ainda, que a ação do Padre Belizário é um exemplo de autoritarismo e de lesão ao patrimônio dos afrobrasileiros, pois a transferência dos bens de uma Santa para outra, na verdade, expressa o interesse da Igreja Católica em acumular riquezas usando o nome da santa. Esse interesse não é apenas simbólico, pois a afirmação do Padre Belizário, de que “negro não precisava de casa”, reforça sua postura preconceituosa, que, nesse caso, também é remetido à Santa.

¹¹⁸ **Ana Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, professora com formação em história e música. Presidente da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário, em 27 de dezembro de 2007. Entrevista transcrita em 16 de janeiro de 2008.

Em relação aos bens da Irmandade, o estatuto¹¹⁹ anuncia que todos os membros devem zelar pelo patrimônio. Em caso de extinção, seus bens devem ser direcionados para uma associação comunitária, desde que seja aprovado por um Conselho.

§ 1º - Em caso de dissolução da Irmandade, seus bens patrimoniais serão transferidos para uma entidade de fins comunitários, aprovados pela assembléia geral do conselho.

§ 2º - Fica veementemente proibida a venda do imóvel de objetos que pertençam à Irmandade de N. S. do Rosário dos pretos, bem como doação ou qualquer forma de extravio. (Art. 5º, ESTATUTO DA IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS)

Essa norma existe, talvez, devido ao descaso da Igreja, anteriormente, pelos bens da Irmandade. O estatuto defende, ainda, a proibição da venda e a doação dos imóveis da Irmandade. Essa atenção aos seus bens demonstra o potencial de organização e de apropriação dos afrobrasileiros, membros da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB, e a preservação do patrimônio como fonte da história. No entanto, esses interesses financeiros da igreja diferem dos exemplos comentados por Souza M. M. (2002), que enfoca que as autoridades religiosas autorizaram a oficialização das Irmandades para conterem revoltas dos negros, pois as proibições ameaçavam a ordem instituída. Assim, mesmo não aceitando as Irmandades, teriam que permitir sua existência:

Tais proibições fundamentavam-se nos riscos que tais festejos acarretavam seja de acobertar e favorecer revoltas, seja de romper com as hierarquias definidas pelas estruturas de dominação da sociedade colonial... ao sabor das ambiguidades que orientavam a política oficial relativa ao controle sobre as atividades da comunidade negra, as proibições eram requeridas por vigários ou agentes da administração local que viam os reinados negros como ameaças à ordem instituída (SOUZA, 2002, p. 234).

Souza M. M. (2002) entende que não tirar o chapéu ou dobrar os joelhos, quando da passagem dos cortejos das Irmandades, não ceder caminho à sua

¹¹⁹ 2º - Estatuto da Irmandade de Nossa Rosário dos Pretos. Registrado em 26 de maio de 2004, Protocolo nº 2511, fls. 42, L. A, nº 3 e Reg. Nº 891, fls. 199v200 do Livro A, nº 6 de Registro de Pessoas Jurídicas. Serviço Notarial e Registral, Santa Luzia. Apesar de sua fundação ter sido em 1871, não foi possível localizar esse documento.

passagem e não abrir mão de seus assentos no interior da igreja eram atitudes que desencadeavam reações violentas dos negros.

Segundo Brandão (1995), as igrejas representam a própria teologia da dominação, quando se colocam do lado de pessoas pobres e dominadas e fazem isso pensando do ponto de vista do dominador e participando do seu projeto hegemônico.

Outro ponto que chama nossa atenção é o aspecto cultural. Tendo a Igreja Católica aceitado a criação da Irmandade, que era e é possuidora de elementos culturais, “os brinquedos”, como são denominados pela Irmandade, são incorporados nas festas religiosas. Portanto, considerando que a Igreja Católica também sofreu grande perda de fiéis e tendo em vista o movimento protestante da época do Renascimento, essa instituição pode ter “tolerado” a participação dos negros, porque percebia, agora, nas suas manifestações culturais, uma forma de atrair fiéis, aumentando o público atingido pelas cerimônias. Isso contraria os interesses dos afrobrasileiros, pois a concepção de “tolerância” não pode ser reconhecida como de direito. Essas pessoas lutam, através dos espaços das Irmandades do Rosário, para o reconhecimento de que os seus direitos são iguais aos de todos. A mesma fração de espaço que ocupam as práticas religiosas dos católicos brancos, no Brasil, deve ser ocupada pelas práticas dos afrobrasileiros. Para isso, o Brasil tem que ser uma totalidade de respeito às diferenças etnicorraciais e religiosas.

Essa tolerância auxiliou ao clero, dentro do contexto histórico da época, nas suas limitações no trato com as manifestações religiosas populares. Afinal, a Igreja precisava manter o seu “rebanho”. O afastamento e a ruptura dos praticantes do Catolicismo popular, aliados à perda de outros fiéis para as religiões concorrentes, implicavam a redução de sua capacidade de influência e, portanto, de seu poder ideológico e político.

Com isso, podemos elencar alguns indicadores que permitiram a oficialização das Irmandades negras no Brasil, particularmente, em Pombal e em Santa Luzia-Paraíba, como a ameaça de perder o poder financeiro e o ideológico da Igreja Católica local. De um lado, tínhamos as possibilidades de revoltas dos negros e a perda de fiéis, relacionada à difusão de outras religiões. De outro, apareciam os bons

resultados financeiros que traziam a Irmandade e que a Igreja via como “salvação” para ampliar o patrimônio paroquial.

Diante das conversas com os membros da Irmandade e de algumas pessoas que a auxiliam, reforça-se o nosso entendimento de que existem dificuldades no relacionamento entre os padres e a Irmandade, as quais ocorrem devido ao preconceito contra os negros e à oposição religiosa. Essas situações mencionadas são bem próximas das que Gramsci (1978) nos coloca: uma unidade apenas “aparente”. Ele concebe que o afastamento entre as classes subalternas - simbolizado pela cultura - e, de outro lado, as autoridades religiosas (os padres), é irreversível, tornando-se muito complicado para a Igreja Católica manter sua coesão:

A Igreja romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formassem ‘oficialmente’ duas religiões, a dos ‘intelectuais’ e a das ‘almas simples’. Essa luta não foi travada sem que ocorressem graves inconvenientes para a própria Igreja (GRAMSCI, 1978, p. 16).

Ao estudar o Catolicismo popular, Gramsci ressalta a atuação dos intelectuais frente às estratégias de conservação da união da Igreja, procurando ver a que ponto chega seu distanciamento da religiosidade popular. Nessa perspectiva, buscamos entender como esses grupos subalternos permanecem com suas práticas culturais, que não são bem acolhidas pela Igreja Católica local, bem como a visão que expressam sobre sua cultura e suas relações com a Igreja. Portanto, o conflito entre a Irmandade e a igreja não se deve apenas ao preconceito e à discriminação aos homens negros e às mulheres negras. Eles se vinculam também ao caráter “aparente” da coesão do “bloco católico”. A cultura afrobrasileira não obedece às imposições do clero, por se basear em concepções preconceituosas proferidas pela Igreja Católica. A desobediência às orientações dos padres, com graus variáveis de intensidade e de explicitação, deve-se à falta de respeito à cultura de matriz africana.

No âmbito de uma sociedade marcada pelo sistema escravista e compartilhando da condição de escravizados, os afrobrasileiros puderam, por meio da interação social e cultural, criar novos espaços que se mostrassem receptivos às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitadas que a escravidão lhes impunha. As Irmandades, compostas por negros, no Continente africano e nas

Américas, devem ser entendidas como uma experiência no contexto da escravidão, demarcadas social e economicamente, sendo as únicas a permitirem a entrada de escravizados e de libertos. Por isso, eram de grande importância social e cultural para os afrobrasileiros.

O novo contexto não permite, no entanto, uma reconstituição da África. Talvez possamos pensar numa cultura de matriz africana, o que ainda é um pouco complicado, pois a memória dos mais velhos, membros das Irmandades que se encarregam de passar para os mais novos esse aprendizado, é embebida por esquecimentos e omissões, ou passam a recriar outro tipo de cultura africana no espaço brasileiro. O importante não é saber como se processou essa cultura nos espaços das Irmandades, mas enxergá-las como espaços de produção cultural e de luta social dos afrobrasileiros pela afirmação da sua identidade.

Com base nos autores aqui trabalhados, juntamente com as fontes e os dados coletados durante a pesquisa de campo, estamos escrevendo uma parte da história das Irmandades do Rosário no sertão paraibano, cujos membros são os principais protagonistas dessa história. Além de afirmar a identidade afrobrasileira, eles passam a desenhar, através da oralidade, suas histórias que, muitas vezes, foram negadas na sociedade brasileira.

5.5.1 O espaço de apropriação da identidade afrobrasileira no sertão paraibano

Ao serem expropriados de seus lugares de origem, transportados em condições precárias na travessia pelo Atlântico e distribuídos nas senzalas e nas casas grandes, em que passavam a trabalhar como escravos, os negros viveram processos de mudanças das estruturas sociais que davam as bases de sua inserção em outro espaço, tendo que encontrar novos termos de convivência e de apreensão da realidade ao seu redor. Nesse novo espaço, afluíam formas de convivência, afinidades e inimizades, laços de origens eram tecidos, e outros, entrelaçados.

Essa convivência exigia o desenvolvimento de relações com os companheiros na mesma condição e com os senhores que exploravam seu trabalho e aos quais deviam submissão. Dessa forma, no Brasil, os negros, imersos em múltiplos conflitos sociais e tentando adaptar-se ao novo espaço, elaboraram formas de organização que expressam a cultura africana. Eles trouxeram consigo informações, conhecimentos e crenças, mas não havia condições materiais e humanas para reconstituir a África no Brasil. Assim, tiveram que se reorganizar e criar instituições que respondessem às necessidades da vida cotidiana, sob as limitadas condições impostas pela escravidão. A diáspora imposta pelo tráfico negreiro possibilitou que os negros criassem as Irmandades do Rosário como espaços de encontros, de socialização, de troca de experiências, de criação de saberes e de construção de identidades afrobrasileiras, cuja construção é parte do processo de constituição das Irmandades do Rosário no terceiro espaço criado pelo afrobrasileiro para expressar sua cultura e produzi-la através de outro contexto e espaço, se não mais o africano. Esse é um espaço de preservação de tradições, de recriação de laços comunitários estilhaçados pelo tráfico e pela escravidão, de organização de novas formas de sobrevivência, de construção de identidades. As Irmandades do Rosário permitiram a inserção dos afrobrasileiros no Brasil, mesmo que ainda sobreviva a herança estigmatizada da escravidão.

Ao criar as Irmandades do Rosário no Brasil, por meio da diáspora, da escravização e do contato com um novo espaço, os negros evocavam tradições que não eram exatamente iguais às de seus ancestrais, que a eles remetiam. O amparo na memória africana não significava a reprodução exata de padrões culturais anteriores, mas a recriação de uma africanidade no Brasil. Assim, as Irmandades do Rosário eram meios de integração dos negros na sociedade, um lugar onde podiam se reunir e se divertir; espaço físico e político, como centros de resistência cultural, de formação de lideranças, como base de sua resistência e de sua defesa contra a escravidão.

Assim, os espaços que hoje ocupam as Irmandades do Rosário devem ser entendidos como uma conquista dos negros, e não, como concessão da Igreja Católica dos brancos.

Para manter as “boas aparências”, a Igreja permitiu a oficialização da Irmandade do Rosário; por outro lado, os negros dessa Irmandade demonstraram historicamente e, nesta pesquisa que, através das práticas culturais de matriz africana, eles tentaram superar a condição “escrava” que foi desenhada pela sociedade.

As Irmandades do Rosário de Pombal-PB e de Santa Luzia-PB são exemplos, que instituem um jogo de equilíbrio entre uma cultura “soberana e uma subalterna”, afirmando-se enquanto cultura, conquistando um espaço que teria sido doado de forma aparente. Em nossa visão, além das crenças religiosas que, para os negros, impulsionaram a sua cultura a se afirmar e a resistir, estão implícitas as teias que nortearam a solidariedade entre eles. Isso significa que os processos de aprendizagem no interior do grupo garantiam que os saberes, enquanto experiência vivida pelos afrobrasileiros da Irmandade do Rosário, não deveriam ser extintos.

Mas quais são os elementos que contribuem para que os afrobrasileiros construam sua identidade nesse espaço conquistado? Os elementos primordiais desse processo de formação identitária são a constituição dos saberes tecidos no interior dos grupos e a formação escolar, que contribuem para manter, criar e recriar a sua identidade. Para a construção dos saberes dentro do grupo, é necessária a participação das pessoas no processo educativo. Esses saberes não são sinônimos de transferência de conhecimento, mas um ato dinâmico e permanente do processo de descoberta e de conhecimento da realidade. Os afrobrasileiros, como sujeitos integrantes e participantes dos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, constroem saberes com base na realidade em que vivem, mantêm valores africanos, mas descobrem e processam conjuntamente outros saberes.

Para Brandão (1995), a educação popular, próxima de qualquer outra boa pedagogia, por desejar que o outro aprenda, desde as suas origens, submete a ideia rotineira de aprendizagem à de conscientização e declara que o processo de coproduzir o saber, com base na lógica da própria cultura, é pedagogicamente mais importante do que o seu produto. Não importa o que as pessoas sabem, mas como vivem a experiência coletiva de produzir o que sabem e aquilo em que elas se

transformam ao experimentar o poder de criar tal experiência da qual o saber é um produto. A esse respeito, enfoca Brandão:

O próprio trabalho pedagógico conscientizador deve partir da ideia de que, individual e coletivamente, o verdadeiro conhecimento não é uma aquisição de um outro, mas uma construção com outros, a partir do diálogo fundado sobre as matrizes e representações da experiência vivida por cada sujeito, em cada cultura (BRANDÃO, 1995, p. 41).

O processo de construção de saberes, no interior do grupo, deve levar em consideração o envolvimento dos participantes. Segundo Brandão (1995), quando os educandos se envolvem no processo de coprodução do saber, aparecem descobertas que servem para a reflexão e a ação desse saber. Assim, a escola também deveria considerar os saberes considerando a realidade do educando.

A dimensão educativa destacada nas Irmandades do Rosário está ligada à realidade. Trata-se de um tipo de educação que busca a afirmação daquele que se educa com o grupo ou do próprio grupo. A educação que se constitui na Irmandade do Rosário está fora de qualquer dimensão ideal, sendo, portanto, um produto do ambiente, que possibilita a dimensão de universalidade, exigida por qualquer processo educativo. Nesse mesmo sentido, Freire (1980) demonstra que os homens, enquanto “seres-em-situações”, encontram-se submersos em condições espaço-temporais que influem neles e nas quais eles igualmente influem.

Assim, através das relações construídas no interior das Irmandades do Rosário, os afrobrasileiros chegam a ser sujeitos, pois o homem passa a ser sujeito quando reflete sobre sua situação, sobre seu ambiente concreto. A educação, no espaço das Irmandades do Rosário, gera a afirmação do afrobrasileiro como um sujeito integrado na sua realidade. Enquanto se afirma, tanto como indivíduo quanto em grupo, ele procura, paulatinamente, reivindicar os seus direitos.

A luta pela igualdade de direitos dos negros é histórica. Como aponta nossa protagonista Laura Maria, seria através da união dos negros, da ajuda mútua e da luta que conseguiríamos reconfigurar esse quadro de injustiças. Assim, é necessário que os afrobrasileiros se apropriem da sua história e dos seus espaços que, até o momento, são negados a eles.

Se a gente não aceitar esse desafio [...] a gente tem que ajudar a quem esta precisando, ter coragem de ajudá-lo, né, então, eu sempre me empenho nessa parte de fazer projetos lutando para conseguir algo para eles, porque lutando para conseguiu algo para eles, porque realmente eles precisam, ocupar o espaço que tem para eles, e é lutando que se tem, se a gente cruzar os braços, porque um dos quilombos mais resistentes e teimosos foi o de Zumbi, ainda existe uma resistência muito grande em nosso país (LAURA MARIA)¹²⁰

A fala acima deixa claro que essa luta tem que ser liderada por militantes afrobrasileiros, não para se fazer uma revolução, mas para se apropriarem do espaço negado, o espaço brasileiro. Com isso, a apropriação¹²¹ do espaço das Irmandades do sertão paraibano seria um dos primeiros passos dessa diretriz.

Percebemos, ainda, que o discurso da nossa protagonista apresenta o conceito de apropriação relativo à “luta”, lutar para tomar posse do que lhes foi/é negado. Esse conceito de apropriação, como luta, também é descrito por Geraldo¹²²:

Mesmo com o sofrimento de mais de cento e dez anos, queremos continuar lutando, para que todos possam ficar no grupo, com o amor ao grupo, valorizando, tendo consciência do que estar fazendo, não fazendo só por fazer, mas a essência do que está fazendo é o que é importante (GERALDO)

Essa visão, além de conceber a apropriação como luta, traz à tona que essa luta deve ser em grupo, e que todos possam compreender o seu sentido e se organizar em grupo. Com isso, entendemos que, através da luta e da apropriação do que lhes foi negado, os afrobrasileiros estão afirmando suas identidades e se tornando cada vez mais conscientes de que é preciso organizar-se em grupo para tecer a luta pela igualdade de direitos. Essas falas nos fazem concluir que as histórias de vida desses protagonistas são marcadas por lutas e resistências e, talvez por esse motivo, tenham formulado essa concepção de apropriação, que está relacionada ao domínio dos significados dos espaços da Irmandade, que nasce de um saber histórico mediatizado

¹²⁰ **Laura Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, na localidade de Pitombeira, (quilombolas), professora com Ensino Superior e Pós-Graduação, membro da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na sua residência, em 26 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 12 de janeiro de 2008

¹²¹ Chamamos a atenção sobre o conceito de apropriação, ele expressa uma concepção diferenciada do poder sobre o território indevido, tratar-se-ia de um domínio, originalmente como condição necessária a sobrevivência, apropriação é sinônimo do uso devido. Hoje está apropriação se faz sob os mais diferentes objetivos muitas vezes de ordem cultural.

¹²² **Geraldo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, vereador, ensino médio, Rei dos Congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sede Operária “08 de Julho”, em 03 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 18 de janeiro de 2008.

socialmente; não está ligada à posse material, mas à luta pela manutenção do grupo. “E quanto mais tempo vai passando, a coisa vai ficando mais forte, evoluindo, a gente vai vendo que é o nosso canto. E tem a responsabilidade de passar para os demais” (FRANCISCO¹²³). Ao tornar como seu, o espaço da Irmandade - “nosso canto” - Francisco evidencia os fatores essenciais que se estabelecem no processo de apropriação. Os aspectos ligados à afetividade (amor pelo lugar), às relações (de solidariedade entre os membros, do respeito pela cultura, do vínculo familiar) e ao simbólico (nas formas e significados construídos) enraízam as pessoas no processo de apropriação dos lugares. Percebemos ainda que, ao mesmo tempo em que Francisco se apropria do espaço da Irmandade do Rosário, mais ele se apropria de si mesmo. Assim, há uma transformação do espaço, que permite a manifestação da identidade para evidenciar os valores, as referências e os afetos.

O conceito de apropriação, concebido por Geraldo¹²⁴, apresenta uma preocupação com a formação política dos membros da Irmandade. Nesse caso, a construção da identidade cultural é embasada numa política de autonomia. Nessa perspectiva, a identidade afrobrasileira também é política:

A gente tá buscando uma conscientização, uma militância, uma autonomia maior do grupo. Uma politização do grupo. É tanto que a gente essa elaborando projetos juntos a outros órgãos, lutando para não deixar o grupo morrer e para melhorar a sua organização, estrutura e participação. Estamos tentando nos capacitar para elaborar os projetos, pois o Estado e os outros órgãos querem um modelo de projeto bem estruturado, com o objetivo de desenvolver trabalhos melhores tanto com as crianças como com os adultos... É isso, é um desafio para nós. Agora, o que essa existindo dentro do grupo, é uma preocupação dos membros, para que as pessoas não usem o grupo para ter um domínio, uma política, que às vezes usa para ganhar prestígio, e a gente se preocupa com isso, para que os políticos não usem o grupo, até mesmo para que o grupo não vá se descaracterizando com interesses de terceiros (GERALDO)

¹²³ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

¹²⁴ **Geraldo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, vereador, ensino médio, Rei dos Congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sede Operária “08 de Julho”, em 03 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 18 de janeiro de 2008.

A preocupação de Geraldo, além de trabalhar a formação cultural da criança, é de criar condições para que o grupo se autoafirme, ganhe autonomia, através de militantes mais politizados e defensores de suas causas. Para Freire (1998), isso exige um reconhecimento e a assunção da identidade cultural dos educandos. Essa conscientização política só é construída através do diálogo, e a relação cultivada entre velhos e jovens, nos espaços das Irmandades do Rosário, é de fundamental importância. Mas, para isso, Freire (1980) afirma que não é possível a existência de uma metodologia orientada pelo diálogo se não existir o ato de amar. Concordamos com esse ele (1980), quando refere que o ato de ensinar deve ser o próprio ato de amar, conduzido pelo que é mais comum entre todos os seres: a comunicação, que é constituinte da pluralidade de ideias e o caminho para a concretização de objetivos. Isso significa dizer que a comunicação, como diálogo e como elemento educativo, é o próprio exercício da educação.

Essa necessidade de conscientização é também reforçada pelo Estatuto da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB, que tem por “finalidade principal apoiar, incentivar e criar atividades que visem à identidade e à conscientização do povo negro, preservando seus valores na história”¹²⁵. Assim, esse estatuto enuncia que a identidade é uma construção advinda da herança histórica africana. Essa “conscientização” é importante no processo de construção, pois os afrobrasileiros têm necessidade de saber por que estão participando da Irmandade e de perceber conscientemente que precisam reunir-se em grupo. Assim, não é qualquer identidade que está sendo construída, é uma identidade consciente, política. Ao indagarmos Francisco se os membros da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB sabiam por que estavam participando do grupo, ele aponta a existência de um processo de conscientização na afirmação identitária.

Bem hoje, eu posso dizer a você que sim, se há uns dez anos atrás uns vinte por cento sabiam do que estava fazendo na Irmandade, hoje eu posso afirmar que uns oitenta por cento sabem o que é, e como eu vinha dizendo, vai passando e mais pessoas vão chegando, também, já é o segundo mandato de Ana Maria e ela prova

¹²⁵ 2º - Estatuto da Irmandade de Nossa Rosário dos Pretos. Registrado em 26 de maio de 2004, Protocolo nº 2511, fls. 42, L. A, nº 3 e Reg. Nº 891, fls. 199v200 do Livro A, nº 6 de Registro de Pessoas Jurídicas. Serviço Notarial e Registral, Santa Luzia. Apesar se sua fundação ser 1871, não foi possível localizarmos esse documento.

competência, ela tem a responsabilidade não só de manter, mais de dizer Alba, justamente, tudo o que significa, porque a gente essa aqui porque a gente faz a festa do rosário, porque tem isso e porque tem aquilo, porque tem o rei e a rainha, porque tem aquela batucada, a batucada, a banda cabaçal (FRANCISCO)¹²⁶.

Na fala acima, observamos o surgimento de uma construção de sentidos na Irmandade ao participar de forma consciente, pois, ao saber o motivo pelo qual participa da Irmandade, os membros passam a construir um sentimento de pertença e a criar vínculos entre os outros do grupo. Com isso, entendemos que, para apropriação cultural e afirmação identitária, os membros da Irmandade devem desenvolver um sentimento de pertença ao grupo, conscientemente. Isso é fundamental para que os afrobrasileiros, integrantes das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, no processo de afirmação da sua identidade, consolidem suas matrizes africanas. Segundo Bandeira (1988, p. 141 e 142),

A comunidade de preto, para a garantia de sua sobrevivência e reprodução, fundava-se sobre uma ordem igualitária, tendo como instrumento de garantia de sua manutenção a cooperação e a reciprocidade. Uma família de pretos precisava contar com outra, para que todos pudessem subsistir. Todas juntas contavam igualmente com a terra, como garantia comunitária de meio de vida. A etnização do território, de dentro para fora e de fora para dentro, viabilizou a constituição da comunidade. Como a etnia, o território também era comum.

Assim, nas concepções religiosas e artísticas dos afrobrasileiros das Irmandades do sertão paraibano, encontram-se as memórias e a identidade étnica do grupo. Os traços de sua origem africana estão presentes em todo o enredo de suas manifestações artísticas. A dança do Congo representa uma homenagem à Santa do Rosário. Nas falas e nos cantos dessa representação dramática, preservam-se palavras que identificam traços da cultura africana, trazendo também a memória da religião afro, que fica patente em muitos pontos dessa dança.

comecei a pesquisar e a descobrir que tinha uma história fundamentada, verdadeira, pois antes dizia que eram lendas, então eu passei a ter mais conhecimento e respeito, até mesmo por ser uma

¹²⁶ **Francisco da Silva**, negro, nasceu em Santa Luzia-PB, professor com formação em economia, irmão de mesa da Irmandade do Rosário, de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário em 27 de dezembro de 2007. Entrevistada transcrita em 16 de janeiro de 2008.

cultura afro, agente ver que o grupo fala muito, você ver que a letra da música tem tudo a ver com a cultura africana, angolana, a gente fala muito *messifi*, algumas palavras que tem a ver com o candomblé, com a umbanda, existe todo um misticismo, toda uma mistura de religiosidade, de espiritismo com a religião africana, então eu comecei a me interessar e que temos uma história bonita (GERALDO)¹²⁷

A partir da dança e do conhecimento da letra da música, nosso protagonista procurou dar sentido ao que antes entendia como lenda. Ao pesquisar e estudar sobre a história africana, sua concepção sobre a música, que deixou de ser lenda, mudou, para tornar-se história viva dos afrobrasileiros. Por essa razão, é importante, também, para a Irmandade, o poder da educação escolar, instruindo os membros sobre leituras e escritas para que possam ler o próprio mundo afrobrasileiro. As danças e as músicas, além de retratar as bênçãos, o poder e a glória da Santa do Rosário, expressam os momentos da história de vida e do cotidiano dos afrobrasileiros, e sua memória fica povoada dessas cantigas, que marcam suas vidas.

Desse processo de conhecer e de dar sentido, os afrobrasileiros se apropriam de suas histórias. Essa apropriação do passado e do presente produz um movimento histórico que transforma ambos: o passado, quando é interpretado e não esquecido; e o presente, quando se apresenta como uma realização possível de uma tradição traduzida que se mostra pertinente em sua busca e concretização.

Na representação e na vivência da dança do Congo, como uma realização dos afrobrasileiros, a autoestima etnicorracial é resgatada, uma vez que os dançantes incorporam uma postura dos guerreiros negros, livres, ativos e íntegros, que se opõem ao estigma do negro escravizado, do negro livre humilhado e degredado, inventado pela ordem social branca.

O conjunto dessas manifestações corrobora com a formação da identidade afrobrasileira das Irmandades do Rosário, porquanto essas tradições culturais constituem um elemento importante na definição positiva da identidade negra desse povo, perpetuando a memória africana, suas crenças, traços e lutas. Ao se apropriar da cultura negra, os afrobrasileiros do sertão paraibano transformaram uma cultura

¹²⁷ **Geraldo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, vereador, ensino médio, Rei dos Congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sede Operária “08 de Julho”, em 03 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 18 de janeiro de 2008.

resistente em uma cultura de resistência do grupo, que parece visar atingir objetivos sociais, culturais, educacionais e até mesmo econômicos e políticos, já que prezam pela ordem organizacional coletiva.

Portanto, a trama da rede de entendimento, nas comunidades de forte tradição oral, é fruto do diálogo tecido, pouco a pouco, ponto a ponto, pela fala. Assim, através da oralidade, vão se conhecendo, fazendo-se nos sucessivos encontros e desencontros das diferentes histórias que foram tecidas por essas vozes, o modo de vida e o conhecimento da cultura afrobrasileira nos espaços das Irmandades do Rosário. Nesse contexto, todos os afrobrasileiros, velhos e novos, acabam por viver juntos uma mesma história, que relacionam velhos e novos saberes.

A tradição oral, além de fortalecer relações entre pessoas e comunidades, cria uma rede de transmissão de tipos distintos de conhecimento e de modos de vida. Essa relação de aprendizagem informal e formal é importante na estruturação e consolidação da cultura do grupo. Entretanto, para essas Irmandades do Rosário, os conhecimentos veiculados pela tradição oral têm o mesmo peso e importância que os conhecimentos formais da escola. Isso é mais um forte indício para a escola considerar esses saberes, veiculados pela oralidade, em seu espaço, prática e discurso.

As Irmandades do Rosário zelam pelo respeito a essa palavra falada, porque, na cumplicidade coletiva entre os seus membros, nesse ato de contar, circulam palavras que não foram herdadas aleatoriamente e se somam àquelas herdadas da cadeia dos ancestrais africanos, grandes depositários da cultura africana. E, como depositários dessa cultura de matriz africana, os mais velhos devem garantir, no ato de contar, além da memória e do testemunho vivo dessas Irmandades, a socialização dos saberes dessa cultura, contribuindo para a construção da identidade afrobrasileira.

Dessa forma, a educação constituída nessas Irmandades colabora para a afirmação da identidade afrobrasileira e se revela contra a tentativa de imposição da cultura europeia. Esse tipo de educação se constitui por meio de saberes tecidos pela história, pela memória e pela cultura, integrando/formando sujeitos que possam se apropriar de suas identidades, o que acontece também pelo auxílio da educação

escolar. Isso significa a afirmação da identidade dos negros, apropriando-se do que lhe pertence, do que é ser negro, ser africano, ser brasileiro, ser afrobrasileiro.

Assim, a identidade afrobrasileira, que é construída e afirmada nas Irmandades do Rosário do sertão paraibano, não se revela como uma concessão e determinação da Igreja Católica, mas como um processo de ensino e aprendizagem entre os mais velhos e os jovens, que trocam experiências, constroem saberes pautados na cultura de matriz africana, numa negociação entre as diferenciações e as identificações, a qual se processa por meio de um diálogo expressivo, em que sentidos e representações da história e da vida sociocultural dos afrobrasileiros são considerados.

5.5.2 O aprendizado escolar e a constituição dos saberes tecidos nos espaços das Irmandades

Durante quase toda a história social da humanidade, a prática educativa sempre existiu, imersa em outras práticas sociais: no trabalho, na divisão das atividades, nos rituais e nos diversos modos de viver o cotidiano da cultura, incorporando a própria estrutura simbólica da sociedade, no universo pessoal e coletivo das ideias, das ações e dos sentimentos.

Desse modo, o homem foi estabelecendo relações de aprendizagem, adquirindo saberes e os ensinando. É através das relações e das ideias do grupo que ele vive o saber; é na convivência e na transcendência do cotidiano que ele ensina e aprende. A educação é uma condição da própria criação e recriação do homem. Assim, é necessário que ele crie situações para a recriação desse saber.

Nosso objetivo central, nesta tese, é o de tentar compreender as Irmandades do Rosário do sertão paraibano como espaços de afirmação das identidades afrobrasileiras, argumentando que a educação aí constituída aponta para a superação dessa “aceitação passiva” da imposição da cultura do outro. Nesses espaços, a educação se expressa por meio de saberes constituídos pela história, pela memória e

pela cultura, integrando/formando sujeitos que possam se apropriar de suas identidades. No entanto, observamos que a educação escolar também contribui para a formação da militância nos espaços das Irmandades, pois a escolaridade dos seus membros pode facilitar o trabalho burocrático, a construção das atas das reuniões, a elaboração de projetos, os encaminhamentos de solicitações a autoridades, o registro das finanças do grupo e, ainda, a escrita da história do próprio grupo.

Portanto, o elemento primordial do processo de resistência à imposição cultural é a constituição dos saberes tecidos no interior das Irmandades do Rosário, considerando-se, também, a educação escolar por onde passam muitos dos seus membros. Esses saberes são capazes de manter, criar, recriar e afirmar a identidade afrobrasileira.

Para isso, é necessário compreender como os afrobrasileiros dessas Irmandades vivem as experiências de aprender com os outros. Sua participação ativa é um dos primeiros passos para que exista o processo educativo no interior dessas Irmandades, o que traz à tona a cultura de matriz africana e lhes desperta o interesse em aprender sobre essa cultura e em defender sua integração nos espaços sociais. Participar significa fazer parte, tomar parte e ter parte. Por isso, para que haja um processo de construção de saberes que conduz o afrobrasileiro à afirmação de sua identidade, é preciso que ele participe desse processo, que é fundamental à sua vida e à superação das mazelas que impedem a afirmação dessa identidade.

Freire (1980) assevera que, quanto mais assumimos posturas conscientes, mais desmistificamos a realidade:

A conscientização é, nesse sentido, um teste de realidade. Quanto mais conscientização, mas se “des-vela” a realidade, mais se penetra na essência fenomênica do objeto, frente ao qual nos encontramos para analisá-lo. Por isso, a conscientização não pode existir fora da “práxis”, ou melhor, sem o ato ação-reflexão. Essa unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo que caracteriza os homens (FREIRE, 1980, p. 26).

Assim, procurar dar significado ao que se aprende é vincular o que se aprende ao mundo, construindo sua própria visão de mundo. Esse conceber (ver) o mundo está baseado numa relação consciência-mundo. Tomando como reflexão o que veem,

sentem e fazem, os homens vão esclarecendo suas dimensões obscuras ao se relacionarem com o mundo.

Ao perceber que o significado do que fazem vai além de uma tomada de consciência, os afrobrasileiros passam a refletir, a questionar e procuram, junto com o grupo, soluções para os seus problemas. Vale ressaltar, aqui, a importância da participação dos mais jovens nas Irmandades, como constituidores do processo de coprodução do saber e da garantia da continuidade desses saberes. O trabalho desenvolvido com os mais jovens norteia a passagem da “tradição” para o futuro. Essa tradição serve de base para se construir a identidade afrobrasileira, que é tecida pelo diálogo entre jovens e velhos das Irmandades do Rosário do sertão paraibano.

Freire (1980) define o diálogo como o encontro entre os homens, mediatizados pelo mundo, para designá-lo. Para Geraldo¹²⁸, “a conversa no dia-a-dia é o melhor método da aprendizagem”. Ele aponta que o diálogo é muito importante no processo de ensino-aprendizagem, é o melhor método de aprendizagem. Mas existem outros meios de se auxiliar essa aprendizagem. Por esse mesmo prisma, Severino¹²⁹ concebe que “o principal de tudo isso é a gente sentar, a gente discutir muito, porque tem que discutir mesmo, e para melhorar, precisa ter união”. Esses protagonistas asseveram que, no interior da Irmandade do Rosário, o diálogo garante a aprendizagem do grupo e a consolidação das suas ideias. Assim, o diálogo se expressa como a habilidade e a disposição para se ouvir intensamente e tentar compreender o outro. O diálogo revela e soma a experiência e a intuição dos jovens e dos velhos nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, por meio de um processo de respiração de ideias.

O diálogo também não é simplesmente um processo de fusão de conceitos ou de busca constante por entendimento e homogeneidade. Para Dona Ana Maria¹³⁰, uma dos nossos entrevistados, essa forma de comunicação faz com que as diferenças

¹²⁸ **Geraldo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, vereador, ensino médio, Rei dos Congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sede Operária “08 de Julho”, em 03 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 18 de janeiro de 2008.

¹²⁹ **Severino Santos**, negro, nasceu em Pombal-PB, guarda municipal e locutor, ensino médio completo, secretário/embaixador dos Congos da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado no seu local de trabalho em 08 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 14 de janeiro de 2008.

¹³⁰ **Ana Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, professora com formação em história e música. Presidente da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário, em 27 de dezembro de 2007. Entrevista transcrita em 16 de janeiro de 2008.

sejam discutidas e processadas com o intuito de se chegar a um consenso sobre as ideias. Cada membro da Irmandade do Rosário absorve para si aquilo que consegue da troca de experiências proporcionada quando estão dialogando. Uma terceira ideia comum poderá surgir.

não aqui ninguém fica com raiva de ninguém, eu mesma não fico com raiva quando alguém não aceita minha opinião, é, mas nem sempre é assim, as vezes eu digo, minha gente eu vou escrever aqui, mais não é só a minha opinião que é aceita, eles escutam, porque não é só minha palavra, a gente tem que ouvir os outros também, aí o outro tem uma ideia melhor que a minha ai a gente vai acatando (ANA MARIA)

A partir disso, compreendemos que o principal desafio implícito no processo de diálogo é construir um tipo de consciência que possibilite a solidariedade e o respeito entre o grupo. É esse diálogo que permite que as crianças se expressem para construir o conhecimento de seu grupo e do mundo; é esse diálogo que impulsiona o tempo de aprender, pois percebemos que, dentro da Irmandade, o tempo em que se constitui a aprendizagem é o tempo de cada um, de forma espontânea e dialógica. Geraldo¹³¹ afirma que não existe um tempo específico e determinado para a aprendizagem, pois cada criança tem um ritmo diferente que deve ser respeitado. Isso também acontece devido ao sentimento de familiaridade entre os componentes do grupo.

Sobre a idade mínima para entrar e aprender no grupo, o nosso protagonista respeita o tempo de cada um, como mostra esta sua fala:

Primeiramente, eu diria que só basta a criança está em pé, andando, aí a gente já pode começar a procurar formas para ensinar. Aí a criança, já começa a cantar e a dançar. Não temos uma idade inicial, geralmente, é entre os três e quatro anos e também não tem idade para sair (GERALDO).

Numa abordagem sobre os primeiros passos da educação do homem, Brandão (1984) menciona situações e locais de ensino-aprendizagem, em que o saber estava inserido nas práticas sociais, e é por esse viés que conduzimos a análise sobre os

¹³¹ **Geraldo da Silva**, negro, nasceu em Pombal-PB, vereador, ensino médio, Rei dos Congos, da Irmandade do Rosário de Pombal. Foi entrevistado na sede Operária “08 de Julho”, em 03 de janeiro de 2008. Entrevista transcrita em 18 de janeiro de 2008.

saberes que constroem a identidade afrobrasileira nos espaços da Irmandade do Rosário do sertão paraibano.

Enquanto o trabalho produtivo não se dividiu socialmente e um poder comunitário não se separou da vida social, também o saber necessário não teria existido separado da própria vida. Fora alguns poucos especialistas de artes e ofícios, como os da religião primitiva, em algumas tribos, com pequenas diferenças todos sabiam tudo e entre si se ensinavam-e-aprendiam, seja na rotina do trabalho, seja durante raros ritos onde, solenes e sagrados, os homens falavam aos deuses para, na verdade, ensinarem a si próprios quem eram eles, e por quê. Essa foi uma primeira educação popular (BRANDÃO, 1984, p. 20).

É muito fácil imaginar, mas é difícil conhecer como uma fração do saber teria sido aprisionada por sistemas de educação e como uma parte do ensino terá se tornado propriedade de educadores profissionais e da escola. Como educadoras, sabemos o quanto a educação escolar é importante, mas valorizamos também aqueles que têm como seus únicos meios de educação os próprios grupos de vivência. Uma das nossas protagonistas, que passou por duas formações superiores (História e Música), assegura a importância da educação escolar para sua vida e para o grupo. Entende, também, que os saberes devem ser construídos e compartilhados.

Ah, com a Irmandade do Rosário, ah com a Irmandade do rosário, ela me ajudou ser uma pessoa com mais interesse a ajudar, a pesquisar e a passar, meu interesse aqui além de ajudar é repassar, passar para os outros, a música já estava no meu sangue, quando eu me aposentei, eu fui para a universidade e fiz, ai pronto, eu melhorei, a música a gente já nasce com aquele ritmo, eu tenho ritmo, possa ser que não tenha voz, o que eu souber de música eu estou passando para eles, eu gosto demais (ANA MARIA¹³²)

Para nossa protagonista, a Irmandade do Rosário colaborou para a sua formação. Foi a partir da sua participação na Irmandade, cantando as músicas dos cultos, que ela despertou a curiosidade pela história daquele grupo e pela música. Depois de cursar o bacharelado em música, voltou para a Irmandade e pôde exercer o que tinha aprendido na academia, compartilhando esse saber com os membros.

¹³² **Ana Maria da Silva**, negra, nasceu em Santa Luzia-PB, professora com formação em história e música. Presidente da Irmandade do Rosário de Santa Luzia-PB. Foi entrevistada na Casa da Irmandade do Rosário, em 27 de dezembro de 2007. Entrevista transcrita em 16 de janeiro de 2008.

Portanto, agir como membro da Irmandade pressupunha um aprendizado cultural que, aos poucos, constrói novos valores e novas representações coletivas. Devido a isso, consideramos que a Irmandade também é um espaço de ensino e aprendizagem. Como coloca Brandão (1984), para que se construa um processo de ensino-aprendizagem, é necessário que existam tais situações.

Como ensinar-e-aprender torna-se inevitável para que os grupos humanos sobrevivam agora e através do tempo, é necessário que se criem situações onde o trabalho e a convivência sejam também momentos de circulação do saber (BRANDÃO, 1984, p. 16).

Nessa direção, Brandão (1984), referindo-se à religiosidade, menciona que, no culto religioso, as pessoas cantam, dançam e representam, sendo que tudo o que fazem não são apenas celebrações, mas ensino. E não ensinam apenas as artes do canto, da dança e do drama, mas a codificação da vida social e a recriação, através dos símbolos que se dança, que se canta e que se representa, da memória e da identidade dos grupos humanos.

Assim, entendemos que as Irmandades do Rosário do sertão paraibano são espaços de produção, recriação e articulação do saber. Suas festas, suas crenças, seus grupos de expressão, tanto religiosa quanto cultural, são manifestações que expressam os saberes da cultura afrobrasileira, mediadas pela educação escolar. Para entender esse processo, amparamos-nos no pensamento de Brandão (1984), que aborda a educação como uma vivência de saberes e uma partilha do poder dentro de um mundo coletivo.

Ela se realiza em todas as situações onde, a partir da reflexão sobre a prática de movimentos sociais e movimentos populares, as pessoas trocam experiências, recebem informações, criticam ações e situações, aprendem e se instrumentalizam. A educação popular não é uma atividade pedagógica para, mas um trabalho coletivo em si mesmo, ou seja, é o momento em que a vivência do saber compartilhado cria a experiência do poder compartilhado (BRANDÃO, 1984, p.72).

Na Irmandade do Rosário, as práticas de educação, através da religiosidade, das festas e dos grupos culturais, representam a vontade de criar espaços autônomos, nos quais os manejos dos poderes se realizem de forma compartilhada, dentro de uma crescente relação de iguais. Nessa perspectiva, as opções metodológicas pela

busca participativa dos sujeitos, da reflexão coletiva da prática dos próprios atores, nas relações de solidariedade entre os membros da Irmandade que é o objeto de estudo desta pesquisa, e da superação de preconceitos, vão se constituindo em pontos e opções-chave para entenderem melhor as práticas da educação no seu sentido mais amplo.

Ressaltamos que, se a educação é um meio de transformar o mundo, não podemos limitar suas frações. Se os afrobrasileiros fazem parte desse espaço brasileiro, a educação não deve ser privilégio de alguns, mas um direito de todos. Se a transformação também depende do homem, a educação deve ser um encontro entre os homens. Esse encontro deve se dar em todos os locais e situações que permitam executar uma das maiores capacidades humanas - a de dialogar. Logo, podemos pensar neste mundo transformado, numa realidade concreta, em que o diálogo é um mediador da educação, ou melhor, é a própria educação. Mas a educação não é um saber que se estende ao povo, mas o que está com o povo, sendo, hoje, uma possibilidade da prática regida pela diferença, desde que a sua razão tenha uma mesma direção: o fortalecimento da identidade através da construção de saberes. Portanto, mais importante do que pretender defini-lo é descobrir onde ele se realiza e apontar sua colaboração para afirmar a identidade.

Como educadoras, pretendemos ver a educação dos afrobrasileiros das Irmandades do Rosário do sertão paraibano no seu contexto cotidiano, no interior de sua morada: a cultura, a religião e a festa são espaços das ideias, códigos e práticas de produção e reinvenção dos vários nomes, níveis e faces do saber. Esses espaços são locais de aprendizagem, uma criação e circulação do saber, que garantem a própria manutenção dos seus valores e a afirmação da identidade afrobrasileira.

Portanto, sem divisões desiguais de poder, as Irmandades do Rosário do sertão paraibano, em suas festas, seus grupos e seu folclore, proporcionam que um mesmo saber circule através da vida comunitária, sem agentes especialistas de seu controle e sem instituições exclusivas de trabalho educativo. É nas manifestações da vida social e espiritual do homem comum que se constitui uma opulência de ver, de pensar, de sentir e de expressar o saber que a ciência desconhece ou não enxerga (GRAMSCI, 1978).

Assim, as Irmandades do Rosário do sertão paraibano são espaços de vivências, saberes distintos e práticas culturais e educativas que realimentam a identidade africana e produzem um modo de saber que fortalece a afirmação da identidade afrobrasileira, pois, no período da Colônia e do Império, essas Irmandades eram caminhos para que os afrobrasileiros, dentro da legalidade, manifestassem suas práticas culturais onde sua condição de escravo não permitia. Hoje, as Irmandades do Rosário de Pombal e de Santa Luzia - Paraíba - são espaços de luta, de resistência às tentativas de imposição cultural, de produção de saberes, de organização social e de luta pela igualdade de direito tão bem expressos na Constituição Federal Brasileira de 1988. Diante desse apontamento, as Irmandades ganham uma nova conotação no sertão paraibano, como lugares de construção da identidade afrobrasileira.

Compreender a importância da educação como prática cultural nos leva a conceber que não há uma única maneira de educar, assim como não há um único modelo educacional, porquanto a educação aparece como um elemento fundamental na construção da identidade afrobrasileira e a compreendemos como mediação das relações entre os afrobrasileiros (velhos e jovens) dessas Irmandades, tecidas através da memória, da cultura e da história desse grupo.

Nesta tese, a retomada das vozes dos afrobrasileiros, que ficaram silenciadas por causa de opressões históricas, foi fundamental e necessária para se compreender a identidade afrobrasileira. O primeiro movimento para essa escuta é o reconhecimento da existência de espaços outros, como portadores de saberes. Para entender esses saberes, é preciso tomar como imprescindíveis os nexos entre educação e cultura afrobrasileira, considerando que uma não existe sem a outra; ambas se alimentam através da história e da memória, que se expressam e se constroem nos espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano.

Não há, pois, como desconsiderar a importância dessas Irmandades na afirmação da identidade afrobrasileira e seu caráter formativo, com base em um conhecimento que é constituído e vivido nas trocas do dia-a-dia. Esses conhecimentos e práticas, que têm uma atuação contínua, apontam para princípios

de resistência cultural, impregnados de valores que funcionam como uma reserva identitária e de pertencimento.

Reconhecemos, pois, que as práticas empreendidas nas festas, nas reuniões e nas vivências dos espaços dessas Irmandades são educativas e colaboram para a afirmação da identidade afrobrasileira, nas quais se apresentam muitos conhecimentos que também se prestam, em certo sentido, a um vislumbre daquela atuação, podendo-se considerá-las como um ato político de resistência e de cunho emancipatório.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Novo Mundo, os negros “inventaram” ativamente sua cultura e sua “África”. A expatriação, a emancipação, a liberdade e a adaptação à “modernidade” formaram uma conjuntura em que os negros tiveram que redefinir, muitas vezes, em um curto espaço de tempo e sob pressão severa, suas práticas culturais. Essas práticas tinham que ser inteligíveis e significativas para os próprios negros. Nesse contexto de criação da cultura afrobrasileira, afirmam-se novas identidades, construídas por meio das experiências compartilhadas, da ancestralidade africana e do contato com esse novo mundo.

O objetivo central deste trabalho de tese foi o de compreender as Irmandades do Rosário do sertão paraibano como espaços de construção e de afirmação da identidade afrobrasileira. Portanto, é a partir dessa questão inicial que tentamos apresentar nossas considerações sobre a problemática da identidade afrobrasileira.

A abrangência do universo de estudo – a identidade afrobrasileira – foi categórica para escolhermos o nosso referencial teórico e metodológico. Por um lado, a história das irmandades investigadas mostrou-se essencial para entendermos a construção da identidade dos seus membros. Ao adentrarmos no campo da pesquisa, evidenciamos que, em meio às principais abordagens teóricas, no campo da educação e da cultura, a concepção dos Estudos Culturais representava aquela cujo arcabouço consentia que procedêssemos a uma análise ampla e aprofundada acerca da história e da identidade afrobrasileiras das Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano, amparadas por autores que perfilham pela multirreferencialidade das abordagens nas práticas de pesquisas em educação.

Com base nessa abordagem, utilizamos os princípios da pesquisa etnográfica, que nos deu subsídios para a descrição das ações, dos sentidos e dos símbolos que delineiam a cultura de matriz africana. Portanto, através da etnografia desses espaços, consideramos as Irmandades do Rosário do sertão paraibano como produtoras de saberes e sentidos que alimentam as experiências individuais e

coletivas dos seus protagonistas e fortalecem um tipo de solidariedade e de socialização que garantem a construção de um sentimento de pertença ao grupo.

Nas Irmandades do Rosário do sertão paraibano, a construção da identidade afrobrasileira acontece por um processo mutável e relacional, com base na realidade em que esta inserida. Por isso não podemos remeter a noção de cultura dessas irmandades a uma ideia de África de antes, porquanto sua base é a cultura de matriz africana, reconstruída a partir de um novo espaço brasileiro. Assim, essa identidade afrobrasileira passa por processos de reconfiguração e ressignificação. Portanto, para entendermos a delimitação desse processo, temos que considerar a história, a memória e a cultura como elementos de construção dessa identidade afrobrasileira, que é embasada, também, pelos saberes construídos através da troca de experiências entre velhos e jovens. No entanto, esses saberes passam a ganhar fundamentos mais consistentes quando seus elaboradores procuram vinculá-lo à educação escolar.

Esses saberes são construídos nos emaranhados do cotidiano, na organização das suas festas, nos encaminhamentos burocráticos a órgão estatais e não-estatais, nas discussões que travam de forma dialógica com seus membros. Saberes que não são mensuráveis; estão presentes nas lideranças afrobrasileiras. A partir disso, consideramos que esses saberes podem ser definidos como a cultura do que se aprende, a memória por meio da qual se aprende e a história, cenário vivo, onde se criam e recriam novas culturas.

Os protagonistas desta tese não se limitam a designar e a significar a sua relação com um mundo africano; constroem também sentidos novos. Por isso, a cultura afrobrasileira, aqui, é considerada como um sistema simbólico, oriundo da sua ancestralidade africana. Nesse sistema, a herança cultural desempenha funções de significação que estão na origem das elaborações dos sentidos do sujeito no mundo, ao expressar as diferentes maneiras de sua relação com uma outra realidade para além da ideia de África.

Nas entrevistas concedidas pelos protagonistas desta tese, foram enfocadas tanto a história temática quanto a sua história de vida. Por esse caminho metodológico, identificamos elementos que caracterizam a identidade afrobrasileira nos espaços das Irmandades do sertão paraibano. A construção do sentimento de

pertença ao grupo é fortemente apresentada pelos protagonistas, que relacionam suas história de vida ao grupo, delineando uma familiaridade-ancestralidade vinculada à história do próprio grupo.

Com isso, consideramos que o sentimento de pertença é fundamental para a inteiração do participante com o grupo na construção da identidade afrobrasileira, vinculando-se a individualidade ao coletivo e, ainda, que esse processo de construção se dá pela apropriação cultural e de forma consciente. Portanto, a construção da identidade afrobrasileira é alicerçada pelo sentimento de pertença ao grupo. A afirmação dessa identidade permite que reescrevamos a história das Irmandades do Rosário do sertão paraibano, “dando voz” aos que, historicamente, foram silenciados. Para isso, é necessário valorizarmos a história afrobrasileira, com base nas experiências dos seus membros, articuladas ao seu fazer, a sua prática e ao seu contexto.

No quinto capítulo, defendemos a ideia de que os espaços das Irmandades do Rosário do sertão paraibano não foram concedidos pela Igreja Católica, pois isso fica evidente na trajetória de lutas para a estruturação e o funcionamento das duas irmandades estudadas e das histórias de vida narradas por seus protagonistas. Esses espaços são frutos de suas lutas para afirmarem a cultura de matriz africana e resistirem à tentativa de imposição cultural por parte de alguns representantes das igrejas locais no sertão paraibano.

Portanto, essa relação conflituosa não é considerada, aqui, de forma isolada. Registramos essa “disputa” tanto em Santa Luzia-PB quanto em Pombal-PB. Esse campo de disputa é demarcado pelo poder que a Igreja Católica detinha anteriormente, hoje, de forma mais amena, pelo seu preconceito em relação à cultura de matriz africana e à noção desse outro, pelos resultados financeiros proporcionados pela Festa do Rosário e pelo patrimônio material e imaterial dessas Irmandades do Rosário do sertão paraibano. Além disso, a amplitude que esses cultos afrobrasileiros vêm conquistando, atraindo um número considerável de adeptos.

Os relatos dos protagonistas e a documentação trabalhada definem uma trajetória demarcada pela resistência, pela superação às restrições dos padres locais, a começar pela própria oficialização da Irmandade, uma conquista dos negros,

vencendo a oposição dos vigários. No entanto, se existiu uma permissão da Igreja Católica, essa não pode ser vista como propulsora de mão dupla: consentimento-aceitação, imposição-passividade. Longe disso, os espaços dessas Irmandades são frutos de uma conquista tecida, historicamente, no cenário da cultura católica. Esses aspectos nos levam a considerar que os santos e as práticas católicas também foram utilizados como estratégias de disfarce para impor esse tipo de culto, construindo outros sentidos para a cultura afrobrasileira.

Assim, esta tese aponta a possibilidade de se construir uma história viva da cultura afrobrasileira, cujos protagonistas são os próprios membros das Irmandades, os quais descrevem sua história de lutas e de resistências.

As falas dos protagonistas desta tese apontam que os espaços das Irmandades do Rosário são um meio de manter viva a cultura de matriz africana, sob o disfarce dos símbolos católicos, pois essa estratégia não permite o acesso apenas aos cultos africanos, mas serve ainda como depósito de esperanças, sonhos e lutas de fortalecimento da identidade afrobrasileira. Nesse sentido, a Irmandade não é só uma “máscara” de práticas culturais diferentes; é espaço de luta, que colabora para que essas práticas culturais continuem existindo. Portanto, consideramos que os negros passam não só a reinterpretar os espaços e as celebrações festivas, como também, os próprios santos católicos, transpondo o ritual, os santos, as festas, os espaços e as celebrações cristãs para a cultura africana.

Discutimos, ainda, a participação dos negros escravizados e libertos nas Irmandades do Rosário. Com base nos dados coletados por outros pesquisadores e nos que foram apresentados nesta pesquisa, passamos a compreender que a participação dos afrobrasileiros nas Irmandades, no período do escravismo, não foi apenas com o objetivo de comprar a carta de alforria, pois, atualmente, esses cultos continuam sendo um espaço de socialização de saberes, de solidariedade, de formação política/militante e de construção de identidades pela matriz africana em circulação nesses espaços.

Consideramos, também, que a Festa do Rosário de Pombal-PB e a de Santa Luzia-PB, além de propiciarem o reencontro das pessoas com a cidade e de dinamizarem as suas atividades, são espaços de socialização dos saberes, dentre eles,

as reuniões, os encontros nas casas dos membros, nos finais de semana, as conversas na calçada da igreja, no momento da celebração do culto, e as histórias narradas pelos mais velhos das Irmandades. Já para os negros dessas Irmandades, essas Festas resgatam a cultura de matriz africana, são uma forma de manter viva a lembrança da África, colaborando para a construção da identidade afrobrasileira. A amplitude da noção de festa é enfocada pelos protagonistas desta tese também no momento da morte, entendida como outra modalidade da vida, visto que aproxima os vivos da sua ancestralidade.

Para isso, partimos do argumento de que a educação constituída nos espaços das Irmandades do sertão paraibano colabora para a superação dessa “aceitação passiva” da imposição da cultura do outro. A apropriação desses espaços significa a afirmação da identidade dos negros, pois retomam para si o que lhe pertence, conscientizando-se do que é ser negro, ser africano, ser brasileiro, ser afrobrasileiro. Os espaços construídos pelas Irmandades do Rosário do sertão paraibano são dissociados das concessões da Igreja Católica, constituindo-se como espaços de vivências, saberes distintos, práticas culturais e educativas que realimentam a identidade africana e produzem um tipo de saber que fortalece a afirmação da identidade afrobrasileira.

Compreendemos que o objetivo das Irmandades do Rosário do sertão paraibano é, atualmente, o de esquadrihar elementos do passado para afirmar uma identidade que atenda à realidade onde estão inseridos, promover a tradução de uma tradição cultural dos seus antecedentes e lutar por espaços que possibilitem a multiplicação dessa identidade. Sendo assim, essas identidades passam a elucidar uma ancestralidade com a qual continuam mantendo certa correspondência.

Tendo em vista os aspectos aqui abordados, podemos afirmar que a Irmandade do Rosário de Pombal-PB vive uma dinamicidade através da sua politização. Os seus integrantes buscam manter suas práticas culturais-educativas, organizam-se e discutem propostas que vêm ao encontro das dificuldades do grupo. Certamente, isso facilitará, mais ainda, o processo de ensino-aprendizagem dentro do grupo, contribuindo para nova recriação e afirmação das manifestações religiosas da cultura negra.

Porém, não pretendemos esgotar o tema em debate, mas trazer mais uma contribuição e discussão sobre o tema aqui discutido, trazendo à tona novas formas e meios de entender a história africana. Assim, aos passos finais da investigação, fizemos algumas considerações gerais, ao invés de emitir um parecer conclusivo. Certamente, continuamos com questionamentos sem respostas ou algumas respostas desprovidas de sectarismos, pois a imprevisibilidade e a perplexidade do momento atual nos fazem assumir uma atitude inquiridora, reforçada pela concepção de ciência, enquanto fonte inesgotável e construtora do saber nos conduz, de agora em diante, para novas abordagens e perspectiva do estudo da identidade afrobrasileira nos espaços das irmandades do Rosário do sertão da Paraíba, entendendo que é preciso rever e talvez trabalhar, futuramente, com outras abordagens para melhor compreender as questões aqui apresentadas.

REFERENCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo, Mestre Jou. Action: Administrative Science Quarterly, 1979.

ALVES, Naiara Ferraz Bandeira. **Irmãos de Cor e de fé: irmandades negras na Paraíba do século XIX**. 2006, Dissertação (Mestrado em História) – Centro Ciências Sociais e Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia. In: PERELMULTER, Daisy; ANTONACCI, Maria Antonieta (org.). **Ética e História Oral**. Projeto História nº 15, . Revista do programa de estudos pós-graduados em história e do departamento de História – PUC/SP. São Paulo: EDUC, abril 1997.

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazio Afonso de. **Etnografia da prática escolar**. 3. ed. Campinas: Papyrus, 1995.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas (1711)** introdução e notas de Alice P. Canabrava. São Paulo: Nacional, 1967.

AQUINO, Mirian de Albuquerque. Configurações etnográficas demarcando um território de pesquisa: aula de leitura em sala de universitária. **Informação & Sociedade: Estudos**, João Pessoa, v. 11, n. 1, 2001.

_____. **Prática discursiva e a construção do sentido**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 1998.

AYALA, Marcos. **História e Cultura: negros do Rosário de Pombal**. 1996, Tese (Doutorado em Sociologia) – (Centro Ciências Sociais e Filosofia), Universidades de São Paulo, São Paulo, 1996.

BANDEIRA, Maria de Lurdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BASTIDE, Roger. **Religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. Tradução Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira, 1971.

BENJAMIM, Roberto Emerson Câmara. **Festa do Rosário de Pombal**. João Pessoa: UFPB, 1975.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOBBIO, Noberto. **O tempo da memória**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

BOGDAN, Robert. BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação**. Lisboa:

Porto Editora, 1994.

BORGES, Célia Maria. **Escravos e libertos nas irmandades do rosário**: devoção e solidariedade em minas gerais. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio Cesar. **Os leigos e o poder**. São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, Ecleia. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 6 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Em campo aberto**: escritos sobre a educação e a cultura popular. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. **Os deuses do povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BURKE, Peter. **A Escrita da História**. novas perspectivas. São Paulo: UEP, 1992.

_____. **Cultura popular na idade moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **A Escola dos Annales (1929-1989)**: a Revolução Francesa da historiografia. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: UNESP, 1997.

CANÇADO, Márcia. Um estudo sobre a pesquisa etnográfica em sala de aula. **Trabalhos de Linguística Aplicada**, Campinas, n.23, p. 55-69, jan/jun, 1994.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2003.

CARVALHO, Daniel de. **Formação histórica das Minas Gerais**. In: PRIMEIRO SEMINÁRIO DE ESTUDOS MINEIROS, 1957, Belo Horizonte, **Anais...** Belo Horizonte: Imprensa da UFMG, 1957.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHIZZOTI, Antonio. Etnografia. In: _____. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis: Vozes, 2006.

COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DA CIDADE DE POMBAL-PARAIBA, 1º. Aprovado pela Lei Provincial Nº 858, de 10 de novembro de 1888. p. 9-22.

COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DA CIDADE DE POMBAL. 2º. Arquivo da Diocese de Cajazeiras, 1913.

COSTA, Marisa Vorraber. Estudos Culturais: para além das fronteiras disciplinares. In: _____. **Estudos Culturais em educação: mídia, arquitetura, brinquedos, biologia, literatura, cinema...** Porto Alegre: UFRGS, 2000.

CRESWELL, John. **Projetos de pesquisa: métodos qualitativos, quantitativos e mistos.** Porto Alegre: Artmed, 2007.

CUCHE, Denys. **A Noção de cultura nas Ciências Sociais.** 2. ed. Bauru: Edusc, 2002.

CUNHA JÚNIOR., Henrique. **Identidades negras e educação.** Revista CCHLA/João Pessoa, ano 3 N. Especial, nov. 1995.

_____. Nós, afro-descendentes: história africana e afro-descendente na cultura brasileira. In: ROMÃO, Jeruse (org.). **Historia da educação do negro e outras histórias.** Brasília: MEC, 2005.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil,** São Paulo: Brasiliense, 1985.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: _____. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens.** 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 15-41.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERIKSON, Erik. **Identidade, juventude e crise.** 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

ESTATUTO DA IRMANDADE DE NOSSA DO ROSÁRIO DOS PRETOS, 2º. Registrado em 26 de maio de 2004, Protocolo nº 2511, fls. 42, L. A, nº 3 e Reg. Nº 891, fls. 199v200 do Livro A, nº 6 de Registro de Pessoas Jurídicas. Serviço Notarial e Registral, Santa Luzia.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire.** São Paulo: Moraes, 1980.

_____. **Educação e mudança.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____. **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala.** Rio de Janeiro: José Olímpio, 1999.

_____. **Sobrados e mucambos.** São Paulo: Global, 2006.

_____. **Nordeste.** São Paulo: Global, 2004.

FROW, John; MORRIS, Meaghan. Estudos Culturais. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Orgs.) **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 15-41.

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

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**, São Paulo: 34/Universidade Cândido Mendes; Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2007.

GRAMSCI, Antonio. **Literatura e vida nacional**. Tradução e seleção Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, 1978.

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1988.

GUBER, Rosana. **La etnografía: método, campo e reflexividade**. Buenos Aires: Norma, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva de Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time. In: THOMPSON, Kenneth (ed.). **Media and cultural regulation**. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; SAGE Publications, 1997

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

KUHN, Thomas. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

JICK, T. D. **Métodos quantitativos e qualitativos misturando: triangulação e ação: Ciência administrativa Trimestral**, 1979

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura - um conceito antropológico**. 18 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1994.

- LEWIN, Kurt. **Princípios de psicologia topológica**. São Paulo: Cultrix, 1973
- LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documento de pesquisa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 137-155
- LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.
- MACLAREN, Peter. **Rituais na escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação**. Tradução Juracy Marques e Ângela Biaggio. Rio de Janeiro: Petropoles, 1992.
- MARCUSCHI, Luiz Antonio. **Análise da conversação**. São Paulo: Ática, 1986.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- MELLO, Marco. **Pesquisa participante e educação popular: da intenção ao gesto**. Porto Alegre: Ísis, 2005.
- MELO, José Octávio de Arruda. **História da Paraíba: lutas e resistência**. João Pessoa: UFPB, 1997.
- MINAYO, Maria Cecília de Sousa. **O desafio do conhecimento**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abasco, 1992.
- MIRANDA, Orlando Pinto de. **A trajetória do conceito de identidade**. São Paulo: USP, 1999.
- MONTELLO, Josué. **Os tambores de São Luis**. 6ª ed. rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 2001.
- MONTENEGRO, Norma de Góis (Coord.) **Dicionário Biográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 1994.
- MOSCA, Gaetano. A Doutrina Do Super-Homem e as Teorias Racistas. In: ____ **História das doutrinas políticas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.
- MUNANGA, Kabengele (org). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**, São Paulo: EDUSP, 1996.
- _____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2004.

NERI, Edmilson Evaristo. **Festa do Rosário, tradição e fé: poesia, história e literatura.** Pombal: Andyara, 2001.

NEVES, Margarida de Souza. História e memória: os jogos da memória. In: MATTOS, Ilmar Rohoff (org). **Ler e escrever para contar: documentação, historiografia e formação do historiador.** Rio de Janeiro: Access, 1998.

NORA, Pierre. **Os lugares da memória.** história e cultura. Projeto História, n. 10, revista do programa de estudos de pós-graduação em história do departamento de história - PUC/SP. São Paulo: EDUC, 1994.

OLINTO, Antonio. **A casa da água.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Nórdica, 1988

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente.** Fortaleza: LCD, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Pioneira, 1976.

PENN, Gemma. Análise semiótica de imagens paradas. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.** Petrópolis: Vozes, 2002. p. 319-342

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia.** São Paulo: Annablume, 2004.

PINTO, Álvaro Vieira. **Ciência e existência** – problemas filosóficos da pesquisa científica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Guerra dos Bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste Colonial.** Recife: FUNDARPE, 1990.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho; algumas reflexões sobre ética na história oral. In: PERELMULTER, Daisy e ANTONACCI, Maria Antonieta (org.). **Ética e História Oral.** Projeto História, nº 15, Revista do programa de estudos pós-graduados em história e do departamento de História - PUC/SP. São Paulo: EDUC, abril 1997, abril.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência.** São Paulo 1870-1890. São Paulo: Annablume; Faperj, 2002.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista.** 2005. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Sociais e Filosofia. UNICAMP. São Paulo, 2005.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1996.

_____. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROCHA, Solange Pereira. **Gente negra na Paraíba Oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. 2007, 425 f. Tese. (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

RODRIGUES, Raimundo. **Os Africanos no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; UFRJ, 2007.

SANTO AGOSTINHO. **Textos Escolhidos: O santo e a Ambrosio de pina**. São Paulo: circulo do livro, 1996. (Os pensadores)

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A Invenção do Ser Negro: um discurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

SCARANO, Julia. **Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito de Diamantino do Século XVIII**. São Paulo: Nacional, 1978.

SEIXAS, Wilson. **O velho arraial de Piranhas - Pombal**. João Pessoa: A Imprensa, 1962.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **O Terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2002

SOUSA, Antonio José. **O grande Pombal**. João Pessoa: A Imprensa, 1968.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

TAVARES, João de Lyra. **Apontamentos para a história territorial da Parayba**. João Pessoa: Imprensa Oficial, 1982.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. In: **Ética e História Oral**. Projeto História nº 15, Revista do programa de estudos pós-graduados em história e do departamento de História – PUC/SP. São Paulo: EDUC, abril 1997, p. 51 – 84.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico – 1400-1800**, 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TINHORÃO, José Ramos. **As Festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

TYLOR, Edward. **La civilizacion primitive**. Paris: Reinwald, 1978.

VALENTE, Ana Lucia E. F. **O Negro e a Igreja Católica**. Campo Grande, MS: CECITEC; UFMS, 1994.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva de Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

APENDICE A - RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Laura Maria da Silva. Entrevista concedida em 26 de dezembro de 2007 e transcrita em 12 de janeiro de 2008.

Ana Maria da Silva. Entrevista concedida em 27 de dezembro de 2007 e transcrita em 16 de janeiro de 2008.

Francisco da Silva. Entrevista concedida em 27 de dezembro de 2007 e transcrita em 16 de janeiro de 2008.

Antonio. Entrevista concedida em 21 de dezembro de 2007 e transcrita em 10 de janeiro de 2008.

Manoel. Entrevista concedida em 20 de dezembro de 2007 e transcrita em 30 de dezembro de 2007.

Severino Santos. Entrevista concedida em 08 de janeiro de 2008 e transcrita em 14 de janeiro de 2008.

Geraldo da Silva. Entrevista concedida em 03 de janeiro de 2008 e transcrita em 18 de janeiro de 2008.

Raimundo da Silva. Entrevista concedida em 02 de janeiro de 2007 e transcrita em 18 de julho de 2007. Falecido em janeiro de 2008.

APENDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO - PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DOUTORADO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado(a) Senhor(a)

Esta pesquisa tem como tema **A construção da identidade afro-brasileira nos espaços das Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano** está sendo desenvolvida por **Alba Cleide Calado Wanderley**, aluna do curso de doutorado, do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Profa Dr^a Mirian de Albuquerque Aquino.

O objetivo do estudo é investigar a construção da identidade afro-brasileira nos espaços das Irmandades do Rosário do Sertão Paraibano para compreender os elementos de realimentação dessas identidades.

A finalidade deste trabalho é contribuir para desmistificação da idéia de passividade da cultura africana em relação à cultura brasileira eurocêntrica. Com isso pretendemos construir à luz da voz dos integrantes das irmandades uma nova história que vem de encontro e colabore na afirmação da história e da identidade afro-brasileira nesses espaços e na sociedade.

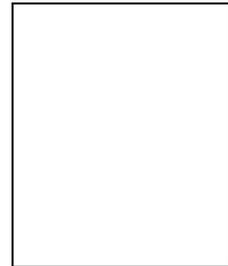
Diante do exposto, solicitamos a sua colaboração para a captura de imagens e sons das reuniões e da Festa da Irmandade do Rosário, bem como, a sua colaboração para realização de entrevistas e autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de educação e publicar em revista científica. Informamos que, por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Ademais essa pesquisa não oferece riscos previsíveis para a sua saúde.

Esclareço que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pela pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



OBSERVAÇÃO:

Espaço para impressão

dactiloscópica

Assinatura da Testemunha

Contato com o Pesquisadora Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para a pesquisadora **Alba Cleide Calado Wanderley**. Endereço Residencial: Rua Vicente de Paula Leite, 352, Centro, 58840-000, Pombal-Paraíba. Telefone: (83) 3431 1640/ 99033808

Atenciosamente,

Alba Cleide Calado Wanderley
Assinatura da Pesquisadora Responsável

APÊNDICE C - ROTEIRO PARA ENTREVISTA

1. Como acha que os outros vêem você?
2. Quem você é?
3. Como vê o seu grupo?
4. Por que você entrou no grupo?
5. Como é o grupo que você quer?
6. Para o grupo ser assim, o que fazer?
7. O que você tem aprendido com o grupo?
8. Como você aprendeu?
9. Como é a relação do grupo com a Religião Católica?
10. Comente sobre a história do seu grupo.

ANEXO - CERTIDÃO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA