"Nego véio é um sofrer":

uma etnografia da subalternidade e do subalterno numa irmandade do Rosário

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

Bruno Goulart Machado Silva

"Nego Veio é um Sofrer":

Uma etnografia da subalternidade e do subalterno numa irmandade do Rosário

Natal, abril de 2012

Bruno Goulart Machado Silva

“Nego Veio é um Sofrer”:

Uma etnografia da subalternidade e do subalterno numa irmandade do Rosário

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social, sob orientação da Profª Drª Julie Cavignac

Natal, abril de 2012

Catalogação da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Silva, Bruno Goulart Machado.
"Nego veio é um sofrer": uma etnografia da subalternidade e do subalterno numa irmandade do Rosário / Bruno Goulart Machado Silva. – 2012.
171 f.: il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Natal, 2012.
Orientadora: Prof.ª Dr.ª Julie Cavignac.

1. Negros do Rosário - Tradições. 2. Subalternidade. 3. Cultura popular. I. Cavignac, Julie. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA CDU 39

Bruno Goulart Machado Silva

“Nego Veio é um Sofrer”:
Uma etnografia da subalternidade e do subalterno numa irmandade do Rosário

BANCA EXAMINADORA

_____
Prof.ª Dr.ª Julie Cavignac. PPGAS-UFRN

_____
Prof. Dr. José Jorge de Carvalho. DAN-UnB

_____
Prof. Dr. Edmundo M. Mendes Pereira. PPGAS-UFRN

_____
Prof. Dr. – Muirakytan Kennedy Macedo – Suplente. PPGH-UFRN

AGRADECIMENTOS

Um trabalho é sempre uma construção coletiva, e este não é uma exceção. Apesar de ter sido escrito em primeira pessoa ele não seria possível sem a ajuda, direta ou indireta, de inúmeras pessoas. Agradeço à CAPES, pelos dois anos de bolsa que me permitiu não apenas sobreviver durante esse tempo, como realizar a pesquisa, ao PROCAD, que proporcionou uma experiência junto ao Museu Nacional a qual ajudou a pesquisa a tomar os contornos presentes e ao PPGAS, por ter auxiliado nas viagens à congressos para trocar experiências de pesquisa assim como disponibilizando equipamentos (como gravador, filmadora e câmera fotográfica). Registro aqui a minha dívida com a minha orientadora Julie Caviganc, que teve a paciência de ler este manuscrito várias vezes, até que tomasse a forma atual, sem seu esforço e ajuda este trabalho não seria possível. Um especial obrigado ao professor Edmundo Pereira pelas contribuições ao longo destes dois anos de mestrado, pelos livros emprestados e indicados, pelas conversas de corredor e no final da aula e pela presença na banca. Obrigado também ao professor José Jorge de Carvalho que aceitou o convite para estar presente nesta defesa e por ter sido um importante interlocutor desse texto. Agradeço aos meus amigos da UFRN, Andressa, Fabíola, Juliana, Samara, Tatiane, Thiago, Nathália pelos momentos de alegria e diálogo que me proporcionaram. Agradeço aos meus tios, Narla e Barão (a quem eu chamo de Tio Derim) por terem me acolhido em sua casa assim que me mudei para Natal e por todo apoio que continuaram dando ao longo desses anos. Expresso, também, minha gratidão eterna com minha querida tia Rô, por quem alimento uma profunda admiração. Obrigado, aos meus pais, Gisele e Juvan, por todo carinho e apoio que sempre me deram, sem eles nada disto teria sequer sido possível. Agradeço às minhas amigas Maria Clara e Lorraine, por terem frequentado minha casa durante este período e, principalmente, a Lorraine que, gentilmente, fez a capa do trabalho.

Agradeço a todo o pessoal de Jardim por terem me acolhido tão bem na cidade e estarem sempre de portas abertas para mim. Um especial obrigado a Diego Góis por ter me aberto caminho na irmandade e me ceder material sobre a irmandade, sempre de muita boa vontade. Aos *negros do Rosário* como um todo, mas em especial a Motor, Antônio de Duca, Ninho, Preta, Dodoca, "J", Seu Enoc, Seu Amaral, pelas conversas,

pelas festanças, pela alegria e simpatia. Se algumas pessoas foram essenciais nesse trabalho, vocês foram imprescindíveis e é pra vocês em especial que eu escrevo.

Por fim agradeço ao amor da minha vida, minha mulher, Laísa Marra, que esteve ao meu lado durante todo esse tempo e mesmo antes. Ela que deu um apoio estrutural e emocional imprescindível na produção desse trabalho. Obrigado por tudo, minha vida.

RESUMO

O objeto deste trabalho é a irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário da cidade de Jardim do Seridó (RN), irmandade negra no sertão potiguar. A devoção a Nossa Senhora do Rosário, no Brasil colônia, organizou-se institucionalmente através de irmandades católicas de homens pretos. Estas floresceram no Brasil até a abolição e receberam o apoio da Igreja, dos senhores e da população em geral, ao contrário de grande parte das expressões religiosas afro-brasileiras. Hoje, contrariando o *pessimismo sentimental* dos folcloristas, elas ainda continuam ativas e ocupam um lugar de destaque no calendário festivo de várias cidades no Brasil, e em particular no Seridó.

O ponto de partida da pesquisa é a aparente valorização da irmandade por parte da elite local, postura que esconde relações assimétricas entre os *negros do Rosário* e as autoridades locais, tendo como consequência o fato de os integrantes da irmandade ocuparem uma posição subalterna dentro dela própria. A referida subalternidade se dá, principalmente, na esfera pública, pois os *negros do Rosário* não se representam politicamente e nem discursivamente. Para discutir essa ideia, faz-se um breve histórico dessas instituições católicas, bem como uma descrição das relações entre os *negros do Rosário* e as elites da cidade. Em seguida, o fenômeno é analisado enquanto folclore e/ou religião e sob a perspectiva dos vários agentes que intervêm no processo. Em outro momento, será apresentada a maneira como o grupo formula suas próprias representações da história, das formas devocionais e de suas vivências político-religiosas.

Nesse sentido, é traçada uma etnografia da subalternidade pensada como a análise do processo que leva os *negros do Rosário* a se tornarem um grupo subalterno. É delineada, também, a percepção que este grupo tem da sua posição, a partir de um ensaio de etnografia do sujeito subalterno. A pesquisa de campo, centrada no grupo do Rosário, foi realizada entre agosto de 2010 e janeiro de 2012 e incluiu outros agentes (como tesoureiros, padres e intelectuais). Além disso, como complementação metodológica, foram utilizadas pesquisa documental, fotografias, bem como filmagens das festas e apresentações públicas.

ABSTRACT

The object of this work is a fellowship of São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário in the city of Jardim do Seridó (RN), that is, a black catholic fellowship on the *sertão* potiguar. The devotion to Nossa Senhora do Rosário, in colonial Brazil, organizes itself through black catholic men as fellowships. They blossomed in Brazil until the abolition, getting support from the Catholic church, from owners of slaves and from the population in general − unlike others afro-Brazilian religious expression. Today, these fellowships remain active, against the sentimental pessimism of the folklore studies, and they also have a highlight position in the calendar of many cities in Brazil, and in particular in Seridó.

The research's foothold is the apparent valorization of the fellowship by the local elite, attitude that hides asymmetric relationships between the group of *negros do Rosário* and the local authorities, having as its consequence that the members occupy a subaltern position inside their own fellowship. This subalternity take place, mainly, in the public area, where the *negros do Rosário* cannot represent themselves neither political nor discursively. To discuss this idea, it's done a brief historical of these catholic institutions as well as a description of the relationship between the *negros do Rosário* and the elites of the city. Then, the phenomenon is analyzed as "folklore" and/or "religion", under the perspective of many agents that participate in this process. In other moment, it is going to be presented how the group formulates their own representation of the history, of the devotional forms and of their own political-religious experiences.

In this sense, an ethnography of the subalternity is understood as an analysis of the process that leads the *negros do Rosário* to become a subaltern group. It's also outlined the perception that the group has of its own position, through an ethnography essay of the subaltern subject. The research, focused in the group of Rosário, was done between August 2010 and January 2012 and includes other agents (like treasurers, priests and intellectuals). Besides that, as a methodological complement, there are documental research, photography, as well as shoots of the party days' and public presentation.

Índice

Introdução ____ *1*

1 – Escolha dos referenciais teóricos ____ **3**

2 – O campo ____ **7**

3 – A escrita ____ **8**

As irmandades de Negros no Brasil e no Seridó ____ *11*

1 – A irmandade de Jardim do Seridó: uma caracterização ____ **12**

1.1– Cargos Rituais ____ 14

1.2– Ser negro e ser da irmandade ____ 15

1.3– A sede da irmandade ____ 18

1.4 – A festa da irmandade ____ 20

2- As irmandades de homens pretos: uma definição histórica ____ **22**

2.1 – As irmandades no Brasil ____ 23

2.1 – As relações raciais no Seridó e as irmandades de negros na região ____ 28

A irmandade e as autoridades: apresentações públicas, administração e representação ____ *35*

1 - A instrumentalização da irmandade: valorizando a manifestação cultural ____ **37**

2 – As decisões administrativas em prática: a lógica perversa da valorização ____ **42**

3 – Uma postura conciliatória e a *agência* negada dos negros ____ **48**

A irmandade como folclore ____ *53*

1 – Folclore e folcloristas: uma breve apresentação ____ **54**

2– A irmandade como folclore ____ **61**

3 – Os *negros do Rosário* enquanto grupo folclórico ____ **69**

A irmandade como religião ____ *78*

1 – Devoção sem legitimidade: a religiosidade dos *negros do Rosário* na versão da Igreja ____ **79**

2 – Resistência enquanto reminiscência: a religiosidade dos *negros do Rosário* na versão dos intelectuais ____ **85**

3 – O ritual como momento de resistência: uma interpretação ____ **93**

"A festa tá acontecendo, a tradição que a gente vai deixar": as narrativas no enquadramento contra-plongée ____ *100*

1 – Os *negros do Rosário* e a dialética da história: uma narrativa em fragmentos ____ **101**

1.1 – Irmandade e escravidão ____ 103

1.2 - Origem e forma da devoção ____ 105

1.3 – Uma narrativa coletiva ____ 108

2 – Por onde anda a memória: as narrativas dos "tempos antigos" da irmandade ____ **111**

2.1 - O tempo das andanças e a participação da Boa Vista ____ 112

2.2 – A fundação da casa do Rosário ____ 117

2.3 – Os instrumentos musicais _____ 118

3 – Uma análise da *forma* das *memórias dos acontecimentos* _____ 120

Memória, autonomia e o futuro dos negros do Rosário* _____ *124

1 – Tornando a memória um problema contemporâneo _____ 126

2 – Os negros do Rosário e a experiência da Boa Vista _____ 133

Por uma cultura popular mais popular* _____ *142

Referências bibliográficas*_____ *146

ANEXOS* _____ *151

Anexo 1 : Apresentação de alguns dos "personagens" da pesquisa _____ 151

Anexo 2: Vista aérea de Jardim do Seridó e percurso da Procissão e dos cortejos nos dias de festa _____ 154

Anexo 3: Experimento etnográfico com as falas dos *negros do rosário:* uma narrativa coletiva__ 155

Índice de Imagens

Figura 1: O rei do ano, Seu Enoc, na casa do Rosário. Ao lado vemos a coroa azul do reinado de Caicó. (Laísa Marra, 01/01/2011).....1
Figura 2: Fête de Ste. Rosalie, Patrone dês Nègres" (Festa de Nossa Senhora do Rosário, Padroeira dos Negros) – Johann Moritz Rugendas – Da obra "Voyage Pittoresque au Brésil"..11
Figura 3: A sede da Irmandade antes do início da novena. (Laísa Marra, 30/12/2010).....19
Figura 4: Procissão de encerramento da festa (Laísa Marra, 01/01/2011). 22
Figura 5: Foto do caderno das atas da irmandade, p. 42-43, ata extraordinária de 1922. 30
Figura 6: O Reinado no Palácio Potengi em Natal ao lado do prefeito de Jardim do Seridó, Padre Jocimar, em apresentação no evento *Agosto da Alegria:* o prestígio e vizibilidade da irmandade (20/08/2011). 35
Figura 7: Foto da fachada da casa do Rosário em Jardim do Seridó – a tradição enquanto bem patrimonial (Laísa Marra, 30/12/2010). 38
Figura 8: Os músicos da irmandade em apresentação na procissão em homenagem à padroeira da cidade: "Negão", Antônio do Pífaro, Seu Assis e garoto (desconheço o nome), respectivamente (05/12/2010). 41
Figura 9: A três coroas motivos de reclamações: na primeira foto (da esq. p/ dir.) a nova coroa; na segunda, a coroa do reinado de Caicó, e por último, o rei do ano utilizando a coroa que se assemelha à antiga coroa do Rei Perpétuo. 46
Figura 10: Breno, membro do pulo, brincando com a filmadora durante a novena da festa (Laísa Marra, 30/12/2010).....53
Figura 11: Capa do CD que foi gravado pela fundação José Augusto como registro fonográfico da irmandade de Caicó e dos Caboclinhos de Ceará-Mirim (S/D) 71
Figura 12: Santos na procissão no último dia de festa (Laísa Marra, 01/01/2011).....78
Figura 13: Os negros do Rosário dançando ao se retirarem da igreja antes da missa começar. ..97
Figura 14: Coroação dos reis e rainhas quando ainda acontecia na praça ao lado da igreja durante o dia (na foto o falecido rei perpétuo Pelé, data e autor desconhecidos). 98
Figura 15: O reinado em cortejo (ano e autor desconhecidos) 100
Figura 16: O Reinado em cortejo (ano e autor desconhecidos). 110
Figura 17: O reinado em cortejo (Laísa Marra, 01/01/2011).....122
Figura 18: Zé de Biu (Seu Amaral) e Antônio do Pífaro, no bar atrás da igreja, enquanto esperam a missa terminar para prosseguir com o cortejo (Laísa Marra, 30/12/2010) 124
Figura 19: Foto do Ponto de Cultura na comunidade da Boa Vista.(Wernher de Sousa, 14/04/2012) 138
Figura 20: A rainha do ano, descalça, se arrisca no pulo durante um cortejo da irmandade (01/01/2011). 145

Introdução

Figura 1: O rei do ano, Seu Enoc, na casa do Rosário. Ao lado vemos a coroa azul do reinado de Caicó. (Laísa Marra, 01/01/2011)

Os pontos centrais a serem discutidos neste trabalho serão os usos, sentidos e funções que a irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário de Jardim do Seridó (RN) adquirem em diferentes contextos. A ideia é abordar a irmandade através de uma variedade de agentes e a relação que estes estabelecem com a instituição religiosa. Adotei como inspiração a obra de Roberto Cunha Alves de Lima, *Um Rio São Muitos* (2002). Nesta, o autor define sua intenção, ao estudar o Rio São Francisco, como sendo: "Pensar o rio através dos agentes que nele se espelham, mas mantendo o foco no rio" (2002, p. 8). Fiz dessa proposta meu objetivo principal que é pensar a irmandade

através dos vários agentes que mantêm vínculos com a instituição, sem nunca perder o foco nela.

***

A primeira vez que soube da existência da irmandade de Jardim foi a partir do *blog dos negros do Rosário de Jardim do Seridó*[1]. O blog era uma espécie de agenda atualizada da irmandade. Nele encontramos, majoritariamente, informações sobre *os negros do Rosário*, que é o grupo responsável pela maior parte do ritual realizado anualmente durante os dias da festa em devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião, organizado pela própria irmandade. O grupo é conhecido pela performance de uma dança que leva o nome de espontão, o som de uma banda de pífaro e pela presença de um reinado. Há, ainda, uma divisão em dois subgrupos, um proveniente da cidade de Jardim do Seridó e outro da comunidade quilombola conhecida como Boa Vista dos Negros. A sede da irmandade se localiza na cidade de Jardim do Seridó, que fica na região central do estado potiguar.

Porém, apesar de os *negros do Rosário* serem o foco do blog, este trazia informações gerais da irmandade, como fotos, mudanças de tesoureiros etc. Hoje vejo que muitos dos meus problemas de pesquisa já se encontravam ali. Por exemplo, olhando em retrospectiva, vejo que o itinerário dos *negros do Rosário* apontava para grande número de apresentações que o grupo fazia ao longo do ano nos mais diversificados contextos. Isso me levava a pensar que a irmandade não poderia ser confundida e reduzida a um ou outro sujeito. Assim, a irmandade não era simplesmente os *negros do Rosário*, pois ela é de interesse de grande parte da cidade, se constituindo num "grupo folclórico" importante no local e fazendo com que as autoridades mantenham uma proximidade com o grupo e com a instituição religiosa.

Com o aprofundamento do campo, a valorização e apoio que a irmandade recebe das autoridades locais tomava contornos mais nítidos. Esse apoio à instituição é feito através de doações, ajudas de caráter assistencialista e, principalmente, convites para que os *negros do Rosário* se apresentassem em ocasiões festivas dentro e fora da cidade. Dentro desse contexto, a irmandade do Rosário de Jardim do Seridó, num primeiro

[1] Posteriormente descobri que o blog era alimentado pelo ex-tesoureiro e historiador, Diego Marinho Góis.

momento, parecia a mim uma manifestação cultural difícil de ser analisada. Como era possível que uma irmandade de negros fosse tão *valorizada* pela elite de uma cidade, numa região (o Seridó) onde as populações negras foram invizibilizadas e o seu número minimizado?

A região do Seridó é conhecida por ser uma região predominantemente branca, pois recebeu uma imigração majoritariamente de portugueses. Como a pecuária era a principal atividade da região até a chegada da cultura do algodão, a mão-de-obra escrava era pequena. Portanto, por se tratar de um pequeno contingente de escravos empregados na criação de gado, haveria maior proximidade física entre escravos e senhores (uma vez que ambos desempenhavam funções similares), tornando as relações raciais na região mais igualitárias e justas – pelo menos segundo a visão idealizadora dos intelectuais locais. É nesse contexto que a pequena cidade de Jardim do Seridó,[2], se insere.

A presença e a valorização paradoxal dos *negros do Rosário* na cidade foram difíceis de serem articuladas sem correr o risco de romantizar a relação entre elite e *negros do Rosário* ou criticá-la e desprezá-la como uma mera relação mecânica de dominação/sujeição/alienação. Com o desenvolver da pesquisa ficava cada vez mais claro que a relação entre elites e negros era algo permanente e constitutivo da própria irmandade. Notava, assim, que a instituição era compartilhada por vários segmentos sociais da cidade de Jardim do Seridó.

Porém, a questão é que estes vários segmentos da cidade (*negros do Rosário* e as autoridades locais de modo geral) têm acessos diferentes à irmandade. Nota-se, por exemplo, que se o grupo é o protagonista da irmandade, são as elites quem os(d)escrevem e quem tomam as decisões administrativas da instituição.

1 – Escolha dos referenciais teóricos

Os *negros do Rosário* são conhecidos por sua dança, música e reinado, o qual se apresenta em cortejos pela cidade nos dias da festa do Rosário. Assim, se pensarmos que a cultura popular é

[2] Com 12013 habitantes segundo dados de 2007 do IBGE.

> um conjunto heteróclito de formas culturais – música, dança, autos dramáticos, poesia, artesanato, ciência sobre a saúde, formas rituais, tradições de espiritualidade – que foram criadas, desenvolvidas e preservadas pelos milhares de comunidades do país em momentos históricos distintos. [E que] Elas se presentificam independentes umas das outras, ainda que em simultaneidade, todas com relativa autonomia em relação às instituições oficiais do Estado, embora estabelecendo com elas relações constantes de troca e delas recebendo algum apoio eventual ou intermitente. [E ainda que] As culturas populares distinguem-se também [...] [da] cultura popular comercial por não necessitarem dos implementos da indústria audiovisual, nem para a sua concepção, nem para a sua produção, nem para a sua circulação no contexto em que foram criadas e em que são preservadas. (Carvalho, 2010, p. 44).

A irmandade, dessa forma, pode ser facilmente classificada dentro do termo *cultura popular*. Assim, gostaria que entendêssemos este trabalho dentro de um campo de discussão maior sobre a cultura popular. Contudo, mais do que adotar um conceito ou definir o campo de estudo, o que está em foco aqui é a própria discussão do termo e do campo. Por isso, quando utilizo o termo *cultura popular* ou *manifestação cultural* esse ato não deve ser lido como uma maneira de conceituá-los, e sim de descrevê-los e localizá-los. Portanto, o termo aqui

> tem valor como um lembrete mas não como uma categoria precisa [...] [pois,] trata-se de uma ilusão racionalista pensar que nós possamos dizer "de agora em diante esse termo significará..." e esperar que toda uma história de conotações (para não dizer todo um futuro) se coloque obedientemente em fila. (Johnson, 2006, p. 24-5).

A cultura popular no contexto aqui em discussão nasce a partir de uma relação assimétrica entre *negros do Rosário* e as autoridades envolvidas na irmandade. Dessa forma, reconheço nesse cenário aquele processo que Gayatri Spivak descreve no seu ensaio seminal *Pode o Subalterno falar?* (2010). No trabalho, a autora define a posição de subalternidade como um espaço marcado pela obliteração do acesso à *voz*. A autora entende por *voz* uma metáfora para o poder de se auto-representar, e *representar* em dois sentidos: "a representação como 'falar por', como ocorre na política, e representação como 're-presentar', como aparece na arte ou na filosofia" (Spivak, 2010, p. 31).

A meu ver, os *negros do Rosário* se encontravam nessa posição devido à mencionada relação assimétrica que o grupo e as elites mantinham com relação à irmandade. É a elite que detém o poder de representar a irmandade nos dois sentidos desenvolvidos por Spivak, tomados de empréstimo de Marx em *O dezoito Brumário de Louis Bonaparte*(2006), que José Jorge de Carvalho explica como:

> Vertretung, que é a representação enquanto uma procuração passada a terceiros, típica da representação política das minorias diante do Estado; e a Darstellung, que é a representação enquanto um modo de retratar os sujeitos representados por seu porta-voz, o qual inevitavelmente deve também auto-representar-se como sujeito histórico nesse processo, na medida em que deve também identificar-se como membro da categoria genérica de seus representados. (Carvalho, 1999, p. 10).

A elite, porém, também não pode ser encara como um corpo homogêneo, ela em si está dividida por hierarquias e níveis. Spivak assinala três níveis, o primeiro, que seria o dos *grupos dominantes estrangeiros*, o segundo, dos *grupos dominantes nacionais*, e o terceiro nível, dos *grupos dominantes regionais e locais* (2010, p. 58). Essa definição da elite em níveis cria um efeito abismal da dominação. Por exemplo, uma das características dos *grupos dominantes locais* é que eles se encontram num entre-lugar, entre a massa de subalternos e os dois outros níveis da elite. Isso porque, se por um lado a elite local exerce uma legitimidade representativa sobre o grupo subalterno – fala por ele, por outro ela é colonizada pelos outros grupos da elite, que provêm mão-de-obra representativa (narrativas, teorias e conceitos) para que a elite regional possa construir suas próprias bricolagens e processos de dominação para com a irmandade. Partindo dessa ideia, era preciso fazer uma dupla etnografia, por um lado uma etnografia da subalternidade, mostrando como a posição de subalterno era construída dentro da irmandade através de várias interdições aos *negros do Rosário* para representar a própria irmandade – este parece ser o esforço de grande parte do trabalho supracitado de Spivak. E, por outro, por causa de meu interesse e proximidade com a antropologia, achava essencial apresentar uma etnografia do subalterno, ou seja, como os *negros do Rosário* vivenciam, negociam e resistem *nessa* e *a essa* posição.

Abordar a cultura popular nessa direção é se equilibrar numa corda bamba, deve-se tomar o cuidado para não cair no romantismo de tratar a cultura popular como algo legitimamente do "povo", nem num determinismo − como forma de dominação do

"povo". A ideia de Stuart Hall, a respeito da cultura popular, parece ser a que mais se aproxima da proposta e interesse deste trabalho:

> A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência. Não é a esfera onde o socialismo ou uma cultura socialista [leia-se aqui contra-moderna] – já formada – pode simplesmente ser "expressa". Mas é um dos locais onde o socialismo pode ser construído. É por isso que a cultura popular importa. No mais, para falar a verdade, eu não ligo a mínima para ela". (Hall, 2008, p. 246).

Assim, a ideia de cultura popular que tentei expressar nas páginas que compõem este escrito parte de uma noção profundamente dialética, isso significa dizer que a cultura popular não é algo dado e estático, mas construído na prática da vida social e fruto de relações de poder assimétricas na utilização dessas manifestações culturais por uma variedade de agentes.

Porém, apesar das referências teóricas supracitadas servirem como forte inspiração e ponto de partida para o trabalho, elas não devem ser vistas como modelos a serem seguidos. Elas são noções a serem articuladas com outros autores e reflexões, ao longo do texto. Acredito, por exemplo, que não posso passar pela discussão proposta sem deixar de debater o tema das relações raciais. Portanto, utilizo-me da discussão de uma variedade de autores contemporâneos que retrabalham a história das relações raciais no Seridó sobre uma nova perspectiva crítica, bem como de outros pensadores que vêm rediscutindo o tema no Brasil de modo geral, levando-se em conta a nação como marco da construção das ideologias raciais[3].

Assim, a construção dos referenciais teóricos deste trabalho se deu a partir da advertência de Victor Turner, de que com "muita freqüência tendemos a descobrir que não é todo o sistema de um teórico que promove [...] iluminação, e sim suas ideias dispersas, seus *insights* retirados do contexto sistêmico e aplicados a dados dispersos" (Turner, 2008, p. 19). Por isso, a teoria aqui deve ser vista como "a atividade de teorizar, de continuar pensando, em vez do ponto final da produção de um modelo teórico último" (Hall, 2008, p. 355).

[3] Podemos citar os nomes de ver Muyraktan Macedo, Julie Cavignac, José Jorge de Carvalho, Rita Segato e Lívio Sansone.

2 – O campo

A pesquisa foi realizada principalmente na cidade de Jardim do Seridó, contando com três visitas à comunidade de Boa Vista e uma visita à cidade de Caicó. No total, foram realizadas dez visitas a campo entre o período de agosto de 2010 e janeiro de 2012, com uma média de duração de três a cinco dias de permanência a cada visita. Durante a pesquisa, presenciei duas festas do Rosário em Boa Vista (em agosto de 2010 e 2011) e duas em Jardim do Seridó (na virada do ano de 2010 para 2011 e de 2011 para 2012). Também fiz questão de presenciar o maior número de apresentações realizadas pelos *negros do Rosário* durante esses 18 meses de pesquisa. Isso permitiu acompanhar as várias formatações das performances, o público que às assistia, as autoridades presentes e as pessoas do grupo que se apresentavam em diferentes contextos e lugares.

Durante o trabalho, foram realizadas entrevistas com praticamente todos os atuais *negros do Rosário*, além de alguns membros antigos, o chefe da irmandade de Caicó, tesoureiros, padres, historiadores locais e um professor de um colégio de Natal em visita à Jardim, com alunos, para assistir à apresentação dos *negros do Rosário.* Ao todo, foram realizadas trinta e três entrevistas[4], sendo que com algumas pessoas foram realizadas duas ou três[5].

Preferi referir-me aos entrevistados pelo nome com que se apresentavam, o que em muitos casos trata-se de apelidos. Essa escolha foi uma forma de respeitar o auto-reconhecimento de cada pessoa, o que muitas vezes não coincidia com a identificação presente no registro geral. Assim, os apelidos que figuram aqui são as referências nominais utilizadas no dia a dia em Jardim do Seridó, e muitas vezes remetem a uma rede de relações na qual as pessoas estão inseridas. Utilizar os apelidos é, nesse sentido, pensar essas pessoas dentro do contexto social onde pertencem.

Além das entrevistas, o trabalho contou com o auxílio da *observação participante* e de notas em caderno de campo das experiências da pesquisa. Muitas

[4] Nem todos os entrevistados aparecem no corpo do texto, apesar de que todos contribuíram de alguma forma para a pesquisa.
[5] Fiz no Anexo I uma pequena apresentação das pessoas que compõe o texto desta dissertação, com foco na sua relação com a irmandade.

vezes as descrições feitas e os relatos que não me foram permitidos gravar contaram com o auxílio dessas anotações.

Fiz, também, uma pequena pesquisa documental nas atas da irmandade − que resumiam informações sobre as reuniões dos membros desta entre os anos de 1886 e 1944 −, estudei textos de intelectuais locais sobre a irmandade do Rosário, assim como o trabalho de folcloristas, que foram os que mais falaram sobre a instituição. E, por fim, a pesquisa contou com o auxílio de material audiovisual, como filmagens da festa e fotos de apresentações. As filmagens foram utilizadas com vista a auxiliar nas descrições da festa e as imagens foram pensadas como documentos, dados produzidos em campo, além de darem um aspecto estético importante ao trabalho. Assim, a presença de fotos será abundante aqui, tanto como forma de citar em imagens os eventos e ocasiões a que me refiro ao longo do texto, como enquanto uma forma de lembrete alegórico de que as palavras rementem a um contexto de "carne e osso". As fotos que apresento aqui são, majoritariamente, de autoria de Laísa Marra, tiradas durante a festa entre 30 de dezembro de 2010 e 1º de Janeiro de 2011. Quando as fotos não apresentarem referencia a autor é porque são minhas.

Minha inserção em campo não encontrou grandes dificuldades. De modo geral, fui muito bem recebido e tive uma relativa facilidade no acesso às informações, pois sempre houve quem estivesse disposto a ajudar-me. De imediato, as pessoas me identificavam em campo como um profissional entre um jornalista e um folclorista. Isso porque nas visitas a campo sempre estava acompanhado de gravador e máquina fotográfica. Essa identificação me posicionava como alguém que estava na cidade para promover a "cultura" dos *negros do Rosário* e de Jardim do Seridó. Aceitei essa posição porque ela me permitia uma circulação abrangente dentre os vários agentes que eram vinculados à irmandade, que não apenas os *negros do Rosário.* Fiz uso dessa identidade para ter acesso a algumas autoridades da cidade e a documentos. Além disso, foi-me permitida uma maior proximidade com o ritual, o qual pude filmar, fotografar e acompanhar de perto por causa da permissividade dos *negros do Rosário.*

3 – A escrita

A dissertação está dividida em seis capítulos, em que cada um pretende abordar um eixo temático. Eles foram escritos, em grande parte, paralelamente uns aos outros, destacando que os capítulos primeiro e último foram reformulações profundas das reflexões presentes no texto entregue à banca de qualificação da dissertação.

O primeiro capítulo tem uma finalidade mais introdutória. Nele apresento uma caracterização sócio-antropológica da irmandade de Jardim, abordando seus principais elementos. Faço, também, uma discussão do surgimento dessas irmandades no Brasil e de alguns trabalhos sobre o tema, para posteriormente apresentar um histórico dessas instituições e das relações raciais na região do Seridó.

No segundo capítulo, faço uma descrição e análise da relação entre as elites locais e a irmandade do Rosário, apresentando assim o problema de pesquisa que será abordado ao longo dos outros capítulos. Discutirei ainda como se dá essa relação através do discurso da "valorização", mostrando a repercussão dessa lógica tanto do ponto de vista administrativo, como das narrativas dos intelectuais.

No terceiro capítulo, argumento que essa lógica da "valorização" é inaugurada pelos folcloristas. Irei apresentar aqui uma breve introdução do que foi o *movimento folclórico*, para, então, discutir como os folcloristas classificaram a irmandade de Jardim e o lugar que a instituição ocupa no folclore do Rio Grande do Norte. Finalizo discutindo como a irmandade é utilizada como folclore nos dias de hoje, e como os *negros do Rosário* negociam os espaços do folclore.

O quarto capítulo discute a irmandade enquanto religião. Veremos como a Igreja e os intelectuais enxergam as formas de devoção dos *negros do Rosário*, realizadas na forma da dança, música, reinado e coroação de reis e rainhas. O foco aqui será mais na apresentação religiosa nos dias da festa do Rosário, que é a principal atividade da irmandade. Finalizo este capítulo propondo uma (re)leitura do ritual.

No quinto capítulo, irei apresentar as falas dos *negros do Rosário*. A abundância de citações e trechos de falas será característica desse capítulo. Discutirei as diferentes modalidades temáticas dessas falas, assim como apresentarei uma análise *formalista* das mesmas.

O último capítulo tem um caráter mais conclusivo. Nele articulo as falas dos *negros do Rosário*, apresentadas no capítulo anterior, com o cenário da irmandade nos dias de hoje, apresentado ao longo de toda a dissertação. Proponho, também, uma leitura das memórias do grupo enquanto narrativas que falam de forma crítica ao

presente da irmandade. Apresento, ao final, uma análise da festa na Boa Vista e como ela ilumina alguns problemas vistos pelos *negros do Rosário* na irmandade de hoje.

Apesar do esforço em fazer uma análise o mais abrangente possível da irmandade, muitas coisas sempre escapam e ficam de fora. Nesse sentido, esta dissertação deve ser lida como a foto da capa deste trabalho (a mesma do começo desta introdução). A foto capta diversos elementos da irmandade, podemos ver o rei perpétuo, ao lado da coroa do reinado de Caicó, ao mesmo tempo em que vemos o movimento na casa do Rosário nos dias de festa, fotografias dos tempos antigos dispostas na parede, além de um quadro de Zumbi dos Palmares, ao fundo. A foto é interessante pela quantidade de elementos que reúne num mesmo momento, esforço de grande parte desta dissertação. Ela pode, assim, ser pensada como uma metáfora da escrita do trabalho, pois tentei relacionar vários elementos juntos, porém, devido à limitação do enquadramento da máquina, fui obrigado a recortar algumas partes. Além disso, a foto foi editada e formatada, com vista a valorizar alguns elementos da imagem − assim como fiz neste trabalho. Por isso, esta dissertação deve ser vista como uma representação da irmandade de Jardim e, enquanto uma representação, também está sujeita aos efeitos de poder e a usos ideológicos como qualquer outra, ainda que meu esforço se dê em direção a uma reflexão crítica desses mesmos efeitos.

I

As irmandades de Negros no Brasil e no Seridó

Figura 2: Fête de Ste. Rosalie, Patrone dês Nègres" (Festa de Nossa Senhora do Rosário, Padroeira dos Negros) – Johann Moritz Rugendas – Da obra "Voyage Pittoresque au Brésil".

Para que possamos iniciar nossa reflexão, é preciso primeiro nos familiarizar com a irmandade em questão e apresentar um breve histórico dessas associações religiosas, no Brasil, e mais especificamente no Seridó. Visando esse objetivo, apresentarei uma caracterização de cunho sócio-antropológico da irmandade de Jardim do Seridó (RN) e uma caracterização mais histórica das irmandades de negros, passando por todo Brasil, até chegar ao contexto do Seridó – onde veremos um pouco do histórico da escravidão na região, o surgimento das irmandades de negros e da irmandade de Jardim.

Tal tarefa não é fácil, pois os intelectuais que escreveram a história da região do Seridó minimizaram e invizibilizaram discursivamente grande parte da população negra, o que nos deixa poucos elementos para tal empreitada. Contudo, hoje temos uma pequena, mas crescente bibliografia que vem se somando, nos permitindo (re)escrever a história dessas populações na região, e será nela que se baseará minha reflexão.

Para a reflexão que farei acerca da irmandade, em primeiro lugar me utilizei de depoimentos produzidos no trabalho de campo, além de observação participante. E para traçar a história dessas irmandades negras no Brasil, me baseei em pesquisa bibliográfica, visto que o tema é matéria de grande número de trabalhos de qualidade.

1 – A irmandade de Jardim do Seridó: uma caracterização

A irmandade religiosa de negros que nos interessa é situada na cidade de Jardim do Seridó, localizada na região do Seridó do Rio grande do Norte. Nesse sítio a devoção é realizada em direção a Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião. A importância de Nossa Senhora do Rosário no mundo colonial é conhecida na história do país, em particular nas regiões de Minas Gerais e Sudeste[6]. Segundo Botelho, "No Brasil, a devoção a N. Sra. do Rosário foi trazida, sobretudo, pelos jesuítas e teve, desde o início, os negros como a maioria de seus adeptos" (2009, p. 116). Já a devoção a São Sebastião se deve a uma particularidade histórica dessa irmandade. Segundo Sebastião Arnóbio, secretário da paróquia de Jardim do Seridó, e historiador da cidade, o culto a São

[6] Por exemplo, o trabalho de Célia Maia Borges, *Escravos e Libertos nas irmandades do Rosário* (2005).

Sebastião se deu porque no ano da primeira edição da festa, 1863, havia uma epidemia de cólera. São Sebastião, na expressão de Cavignac (1999), é um *santo especialista* das doenças, no caso a cólera. Como o mês do santo é janeiro, próximo à festa da irmandade que se realiza nos finais e começos do ano, adotou-se, também, a devoção a ele, por parte da irmandade, como forma de pedir o fim da epidemia em troca de uma festa em sua devoção. Porém, a devoção maior, por parte dos negros, é a Nossa Senhora do Rosário. É ela quem atribui o nome ao grupo – os *negros do Rosário* –, é a ela que as pessoas fazem promessa (e não a São Sebastião), e é a ela que encontraremos referência nas falas cotidianas. Com exceção da imagem de São Sebastião nos dias de festa, ele é um santo quase ausente nas referências à irmandade, inclusive é usual o termo "irmandade do Rosário", ao invés do nome completo da instituição.

As irmandades de negros ficaram conhecidas no Brasil por realizarem festas, fazendo dessa tarefa uma de suas principais atividades. Estas são conhecidas, em vários lugares, como congadas ou festa do congo. Contudo, nesse contexto específico, as pessoas da cidade e os *negros do Rosário* não reconhecem a festa nesse nome e devido às variações das festas das irmandades em cada região, fica difícil estabelecer uma tipologia universal que nos permita enquadrá-la analiticamente enquanto *congada*. É certo que as diversas festas das irmandades negras possuem algumas semelhanças entre si, dentre elas podemos citar a presença do reinado e a performance de uma "dança guerreira". Dança esta que se assemelha à encenação de uma batalha; para alguns entre mouros e cristãos, para outros entre o Rei do Congo e a embaixada que representa a Rainha Ginga de Angola. No Rio Grande do Norte há referências sobre as Congadas, pelo menos até 1980, em Natal, na praia de Ponta Negra, e em São Gonçalo do Amarante. Inclusive, a irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário de Jardim do Seridó foi classificada por alguns folcloristas dentro da tipologia *congada*[7].

A irmandade, apesar de não possuir *ternos* (nomenclatura muito utilizada na festa de Congo, que denomina divisões de grupos dentro das irmandades), é formada por dois grupos de negros que se auto-identificam como os negros de Jardim e os negros de Boa Vista. Os grupos são definidos por seu pertencimento a uma localidade, Jardim do Seridó, cidade sede da irmandade, e Boa Vista, comunidade quilombola que solicitou

[7] Discutiremos essas classificações dos folcloristas mais à frente, no capítulo terceiro da dissertação.

a regularização de seu território, e que pertence ao município vizinho de Jardim do Seridó, Parelhas (RN). Juntos esses grupos formam os *negros do Rosário*, como se intitulam e são conhecidos na cidade e em toda região.

A principal atividade da irmandade é a realização de uma festa que acontece entre os dias 30 de dezembro e 1º de janeiro de cada ano. A festa tem uma parte religiosa, que é a que os *negros do Rosário* participam enquanto um grupo, apresentando a dança do espontão. Há, também, outra parte com shows de música, parque com brinquedos e uma feirinha ao ar livre. A parte religiosa é composta de novenas, cortejos, sempre seguidos de missa, coroação de reis e rainhas e uma procissão de encerramento da festa. O papel do grupo consiste na participação em cortejos e procissões, ao som da banda de pífaro e da dança do espontão,. Geralmente o grupo também é acompanhado da banda da cidade *Euterpe Jardinense* - alternando a música (ora a banda toca, ora a banda de pífaro do grupo).

1.1– Cargos Rituais

A irmandade tem um sistema de cargos rituais cujos papéis dos integrantes são predefinidos. Esses cargos podem ser divididos em dois: os membros do Pulo, que envolvem as pessoas que dançam e tocam instrumentos (caixa, tarô, bumbo e pífaro), e os do Reinado, que desfilam atrás dos membros do pulo durante as apresentações, e que ocupam cargos reais. Os *negros do Rosário* são compostos em sua maioria por homens, com exceção dos cargos do Reinado, os quais têm a presença igual de homens de mulheres.

Entre os membros do pulo temos os seguintes cargos: o chefe da irmandade, responsável por treinar a coreografia encenada durante a dança; o porta-bandeira, que vai à frente das apresentações dançando com a bandeira do santo nas mãos (geralmente existem dois, dependendo da apresentação, um representando N. Srª do Rosário e outro São Sebastião); o capitão de lança, que não parece ter uma função definida, mas substitui o chefe na sua ausência[8]; o restante dos membros do pulo; e os músicos, que tocam instrumentos de caixa e pífaro (instrumento de sopro que é uma flauta tocada lateralmente). Com exceção dos músicos, todos os ocupantes desses cargos performatizam a dança do espontão. Dança associada pelos membros a um pulo (e pelos

[8] Informações cedidas por Motor, que ocupa o cargo de segundo capitão de lança (o primeiro capitão de lança é também o chefe da irmandade).

intelectuais a uma dança guerreira), que empunhando uma lança enfeitada com fitas coloridas na ponta realizam a performance ao som de uma banda de pífaro.

O reinado conta com diversos cargos, como os guardas de honra, rei e rainha do ano, rei e rainha perpétuos, juiz e juíza, escrivão e escrivã, presidente e presidenta, além de dois juízes e juízas perpétuos. Como podemos ver pela designação dos cargos de rei, é possível dividi-los em dois: os perpétuos e os anuais. Os primeiros são vitalícios, e os segundos são trocados todos os anos, nas coroações que acontecem durante a parte religiosa da festa.

Os cargos rituais são restritos aos momentos de festa e outras apresentações públicas. Isso significa dizer que os cargos são performatizados exclusivamente durante as festas e apresentações. Dessa forma, mesmo que o título do cargo permaneça no cotidiano, isso não implica que a hierarquia respeitada dentro da irmandade seja necessariamente a hierarquia dos cargos rituais. A hierarquia que se obedece na instituição é outra, de caráter administrativo. É o tesoureiro quem fica encarregado de tomar quase todas as decisões do cotidiano da irmandade, não sendo necessário fazer uma reunião com todos os membros a cada vez que tem que se decidir algo. Apesar de antigamente se esperar dos reis e rainhas uma maior contribuição financeira para irmandade (como mostram as atas da irmandade presentes na secretaria da paróquia, às quais tive acesso[9]), hoje todos os membros contribuem com o mesmo valor (uma quantia pequena de mais ou menos cinco reais por ano).

1.2– Ser negro e ser da irmandade

Outro ponto característico da irmandade é a sua associação entre *ser membro da irmandade* e *ser negro*. A grande maioria dos membros da irmandade do Rosário são negros de classe baixa, moradores dos bairros periféricos de Jardim do Seridó, muitos não têm emprego fixo, vivendo de bicos e de trabalhos no setor informal.

Porém, para fazer parte da irmandade não precisa necessariamente ser negro. Qualquer pessoa pode se tornar membro da irmandade, basta apenas contribuir

[9] Eu consultei e fotografei as atas da irmandade, que registram suas reuniões desde sua criação, no ano de 1863. Contudo, pela caligrafia difícil, tive dificuldade de lê-las. A leitura só se tornou possível através das transcrições de algumas dessas atas cedidas gentilmente a mim por Diego Góis. Queria aqui expressar minha gratidão a Diego Góis que me cedeu de muita boa vontade essas transcrições. Sem essa ajuda não teria sido possível, ou pelo menos teria prejudicado substancialmente, a leitura desses documentos.

anualmente com a caixa desta. Todavia, a grande maioria desses contribuintes são negros que já participaram da festa no passado e que continuam membros da irmandade para não perder o vínculo com esta e para confirmar sua devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião. Contudo, apenas *negros* podem participar das apresentações públicas e tomar parte das decisões da irmandade (com exceção do tesoureiro), e eles se filiam à irmandade, geralmente, por laços de parentesco. A família tem um envolvimento com a irmandade, e os filhos, sobrinhos, entram para irmandade de forma natural. A inserção de algum membro é, geralmente, gradual: primeiro acompanha-se as festas, ano após ano, depois começa-se dançando, ou pode-se se tornar membro do reinado, ou ainda tocar algum instrumento. Porém, não existe uma hierarquia a ser percorrida para ocupar os cargos rituais, tudo depende de como as circunstâncias se apresentam. Pode acontecer de alguém que nunca foi membro da irmandade se tornar Rei Perpétuo, como é o caso do atual rei, "Seu" Enoc. Contudo, os cargos do Reinado, são ocupados preferivelmente por pessoas que têm um histórico familiar de envolvimento com a festa; como é o caso, também, do Seu Enoc, que é membro da família Caçote – família que compunha grande parte da irmandade no passado e que ainda hoje é muito presente na constituição desta. Durante um período de tempo, os cargos da irmandade podiam ser divididos entre duas famílias de Jardim e o grupo da Boa Vista: os membros da família Caçote e da Boa Vista eram responsáveis pelo pulo e pelos instrumentos, enquanto a família Dantas seria responsável por ocupar os cargos do Reinado[10]. É interessante apontar que o sobrenome Caçote, é, na verdade, um apelido de longa data. A origem do apelido não é explicada por muita gente, mas Sebastião Arnóbio, secretário da paróquia, me disse que o nome veio de uma espécie de sapo que pulava muito. Como a dança do espontão se assemelhava a um pulo, alguém fez a associação e o apelido se tornou sobrenome ao longo do tempo[11]. Já o sobrenome

[10] Encontrei referência a essa informação algumas vezes em campo, tanto Motor, que é Caçote, como Antônio Dantas, ex-rei perpétuo, confirmaram essa divisão. Quando esse período tomou lugar, não sei ao certo, mas pelas fotos acredito que não há muito tempo; anos 1970 até 1990, mais ou menos.

[11] Há um relato muito interessante do Seu Enoc Caçote. Uma vez ele foi abrir uma conta no banco e a funcionária perguntou a ele qual era seu nome, e ele disse Enoc Caçote. A funcionária, já acostumada com a tradição de apelidos virarem nome, disse que o nome que precisava era o que estava na carteira de identidade. Para responder a pergunta o Seu Enoc teve que tirar a carteira de identidade e pedir para a moça ler, pois não sabia de cor seu nome completo, "verdadeiro".

Dantas veio do nome do senhor, que era dono de escravos[12]. Foi então que um evento afastou a família Dantas da festa[13], um acidente de trabalho com o então rei-perpétuo, Pelé Dantas, no qual uma viga caiu em sua cabeça. Esse fato fez com que a família se afastasse da festa, por de certa forma associar o acidente com a coroa, numa espécie de perda de fé na santa por não ter feito nada para salvar Pelé[14].

Dessa forma, as relações de parentesco constituem a principal impulsora do envolvimento de um sujeito com a irmandade. Porém, não deve ser vistas como um determinante. Temos exemplos de membros que não possuem relações de parentesco com nenhuma outra pessoa da irmandade (no presente ou no passado), e se tornam parte do grupo por simples interesse, porque alguém convidou, por curiosidade, como atividade lúdica, por religiosidade, ou ainda para manifestar um "orgulho negro". Entrar para irmandade, então, pode acontecer de muitas formas e por muitas motivações ao mesmo tempo. Tudo irá depender de cada caso específico, mas todos irão articular de alguma forma *ser negro* com essa escolha. Não é à toa que as pessoas que participam dos rituais nos dias de festa e nas apresentações públicas da irmandade sejam conhecidas como os *negros do Rosário*.

A pertença à irmandade do Rosário é, então, uma forma de classificação e identificação racial importante na cidade de Jardim do Seridó. Muitos depoimentos falam sobre a recusa de certas pessoas, que supostamente deveriam fazer parte da irmandade (seja por ter parentesco com algum membro, seja por ter a tez escura) e que

---

[12] Sobre a origem do nome, segundo uma ex-presidenta da irmandade (que na minha desorganização perdi seu nome, restando apenas a lembrança da pessoa, de sua casa e uma ótima entrevista que poderei utilizar apenas em nota de rodapé), "Meu Bisavô foi escravo, ele já nasceu na alforria. Aí foi lá o patrão, nessa época eu não sei se chamava patrão, não sei como era, aí foi deu esse sobrenome pra ele. Mas aí foi e eles continuaram com esse sobrenome, de Dantas. Meu avô era João Dantas. Aí ficou a família inteira de Dantas, mas podia ter inventado outro sobrenome, né?!" (Entrevista realizada em 30/06/2011).

[13] Nem todas as pessoas explicam esse afastamento por esta história. Motor, por exemplo, me disse que a família se afastou porque foi se acabando, todos ficaram velhos e os mais jovens foram morar em outros lugares.

[14] A ex-presidente assim conta a história: "Tinha um sobrinho [(Pelé)] deles [, os Dantas,] que queriam que ficasse com eles nessa irmandade. Ai foi e aconteceu um acidente com ele, trabalhava nesses negócio de construção, caiu dos andaimes, e aconteceu um acidente que ele quebrou a cabeça e faleceu. Só que ai eles se afastaram da irmandade. [...] Não aceitaram mais de jeito nenhum, porque Vitorina [tia do rapaz] dizia que quando se lembrava, assim, porque essas pessoas mais velha tinha superstição, quando se lembrava que a cabeça de Pelé era usada para colocar a coroa, e que tinha sido esmagaiada...ai eu disse, "mulher, a gente não vai atrás disso, agora se ele...tivesse acontecido um acidente com ele na irmandade do Rosário mesmo, tudo bem, mas não foi , foi no trabalho né?!". Ai eu sei que eles se afastaram.

não faziam, como uma forma de "não querer ser negro". Algumas circunstâncias que presenciei me chamaram a atenção, também, pela maneira que colocavam a associação entre raça e irmandade em prática. Um desses eventos foi em uma conversa entre um membro da irmandade, o tocador de pífaro Antônio, com mais dois amigos seus (de tez semelhante, a meu ver), em que os dois últimos disseram que "apesar de seu amigo [Antônio] ser negro gostavam muito dele". Outra trajetória ilustrativa dessa associação é a de um membro mais jovem que faz parte da irmandade, Zé Lúcio. Ele me disse que no começo sua mãe foi contra essa decisão e que teve resistência em aceitar. Analisando essa narrativa, partindo do preceito do qual ser membro da irmandade é ser negro, podemos interpretar o receio de sua mãe como um temor de que o filho, que já tinha um apelido que denotava um caráter racial ("neguinho"), se assumisse como negro ao entrar para irmandade.

Os exemplos são muitos, mas cabe apontar aqui que a pertença à irmandade é uma forma tanto de ser classificado, como de se auto-classificar como negro de uma forma positiva. Assim, muitas vezes ser negro na cidade de Jardim do Seridó significa ser *negro do Rosário*. Porém, nem sempre é assim, pois na "vida cotidiana" a classificação racial pode se dar também a partir de uma classificação que aciona elementos fenotípicos, como cor da pele e tipo de cabelo. Todavia, se ser *negro do Rosário* não pode ser confundido com *ser negro*, fazer parte do grupo é um dos poucos espaços onde ser negro é visto como uma coisa positiva, pelo menos nos dias de hoje[15].

1.3– A sede da irmandade

A irmandade de Jardim do Seridó conta com uma sede, que se localiza no centro da cidade de Jardim, ao lado do prédio da casa da cultura. Essa sede é conhecida como a casa do Rosário. A casa do Rosário é tida como de propriedade de todos os membros da irmandade, apesar de que esta se encontra no nome da Igreja. Foram os *negros do Rosário* que a construíram sozinhos, com ajuda de doações dos próprios negros. A administração da casa é feita através da figura do tesoureiro, que é o responsável por

[15]Contudo, soube de uma cantiga depreciativa que cantavam às crianças há muito tempo. Segundo o tesoureiro, Cleso, hoje com aproximadamente 70 anos, que sua mãe cantava para ele uma músico quando era criança que dizia: "*Negro do Rosário não pisa no meu pé, negro do rosário tem catinga de chulé".*

“tomar conta” da casa; realizando reformas, pagando as contas de água e luz etc. Toda essa manutenção é feita com dinheiro da irmandade, que é arrecadado durante os dias de festa.

A importância simbólica da casa é grande para a irmandade. Ela funciona como um espaço de congregação de sua memória. A decoração é feita com imagens de santos, paredes repletas de fotos antigas da festa, um quadro do Zumbi de Palmares e esculturas pequenas dos *negros do Rosário* performatizando a dança do espontão (Ver foto da capa). Isso forma uma decoração que tem um forte apelo memorialista. E para além dessa sua importância simbólica, ela também cumpre um papel estrutural imprescindível. Ela é utilizada como hospedagem para os membros da localidade de Boa Vista durante os períodos de festa.

Figura 3: A sede da Irmandade antes do início da novena. (Laísa Marra, 30/12/2010).

1.4 – A festa da irmandade

Toda essa organização da irmandade gira em torno da festa que acontece ao final de cada ano. Os dias de festa são marcados por diversos cortejos[16], nos quais os negros vão, dançando e tocando, da casa do Rosário (sede da irmandade) até a igreja Matriz[17]. No primeiro dia, acontece uma novena em frente à casa do Rosário − com várias pessoas, não apenas membros da irmandade − voltada para a imagem dos santos, que se encontram na calçada em frente à casa do Rosário[18]. Nesse dia, após a reza, acontece um cortejo que vai da casa do Rosário até a igreja Matriz. Dele participam a banda da cidade e os negros do Rosário, à frente, e atrás os acompanham o padre, as imagens do santo e alguns devotos que seguram as imagens dos santos, enquanto ao longo do caminho um público assiste o passar do cortejo. Ocorre, também, em frente à igreja, o hasteamento das bandeiras dos santos ao som tocado pela irmandade, que depois entra na igreja tocando e pulando.

No momento em que entram na igreja, os *negros do Rosário* formam um corredor na porta desta, e os santos que vinham atrás da irmandade agora tomam a frente e se colocam abaixo do altar da igreja. A irmandade entra atrás das imagens dos santos, ainda dançando e pulando, e vão até as imagens dos santos. Lá ficam por um tempo, até que tudo vira silencio e Motor, o segundo capitão de lança da irmandade, grita as únicas falas do ritual: "Viva Nossa Senhora do Rosário! Viva São Sebastião! Viva as pessoas de bem! Viva a boa sociedade, troncos, ramos e raízes!". E ao final de cada frase o grupo responde em uníssono, "Viva!".

Logo após, o pulo e a música recomeçam e os membros da irmandade se retiram pela porta da frente da igreja. Alguns deles vão para o bar que fica atrás da igreja, e outros ficam nas redondezas enquanto esperam a missa acabar, quando têm que voltar para dentro da igreja, de onde seguem em cortejo de volta para a casa do Rosário.

Os únicos membros que ficam para assistir a missa são os membros do Reinado, que se apresentam a partir do segundo dia de festa. Nessa ocasião, são colocadas cadeiras em frente ao altar, em duas linhas paralelas, voltadas uma de frente para outra, reservadas para o reinado. No dia, antecedendo à missa, temos a coroação dos reis e

[16] Para o principal percurso do cortejo e da procissão ver Anexo II
[17] Descrição baseada na experiência que tive com a festa no ano de 2010-11.
[18] Ver Figura 1.

rainhas do ano. A coroação é precedida de um cortejo que se divide em dois grupos, os negros de Jardim e os da Boa Vista. Cada um sai de um lugar diferente da cidade, os primeiros do mercado municipal e os outros da casa do Rosário, um grupo leva o rei e outro a rainha, se encontrando na frente da igreja. Lá se reúnem perto de um alambrado montado na porta frontal, e os dois grupos de negros se tornam um. Nesse momento, o reinado sobe no palco e acontece a coroação dos reis e rainhas do ano, que recebem as coroas das mãos dos reis e rainhas perpétuos − a rainha do ano recebe a coroa do rei perpétuo e o rei do ano recebe a coroa da rainha perpétua −, que por sua vez as pegam das mãos dos guardas de honra (que são os responsáveis por carregá-las).

Nesse dia, os membros da irmandade também saem da igreja antes da missa começar, ficando apenas os membros do Reinado. Ao final da missa eles retornam à igreja e saem dançando de lá ao som da música, porém ao contrário do primeiro dia de festa, que voltam em cortejo até a casa do Rosário, eles vão até a praça ao lado, e ali permanecem dançando juntos parados durante um tempo e depois se dispersam. Vale lembrar que esse é o dia da virada do ano, então, depois as pessoas vão aproveitar as diversas atrações que acontecem na cidade e nas redondezas da igreja.

No último dia de festa, a irmandade organiza um cortejo pela manhã, que sai da casa do Rosário até a igreja Matriz. O cortejo é precedido de missa e depois os negros seguem, novamente em cortejo, para um local onde é feito um almoço em homenagem à irmandade, geralmente pago e organizado pela prefeitura. Após o almoço, alguns membros da irmandade vão visitar certas pessoas para as quais a irmandade presta uma homenagem [19], essas pessoas geralmente são ex-tesoureiros, antigos membros, ou pessoas que ajudam na irmandade, financeiramente ou não. Essa homenagem é feita através da dança do espontão e ao som das caixas e do pífaro. Mais tarde, perto do crepúsculo, acontece a procissão, que sai da igreja e que reúne muitos fiéis. Os *negros do Rosário* vão à frente, seguidos pelas imagens dos santos e por centenas de fieis, e circulam pela cidade, voltando à igreja, onde as bandeiras dos santos – levantadas durante o primeiro dia – descem marcando o fim da festa.

[19] Na verdade os *negros do Rosário* visitam casas durante todos os dias de festa durante o dia, mas presencie apenas essa ocasião. Não é costume ir o grupo completo nessas visitas, apenas os membros do pulo e os músicos.

Figura 4: Procissão de encerramento da festa (Laísa Marra, 01/01/2011).

2- As irmandades de homens pretos: uma definição histórica

Neste tópico irei traçar um histórico dos estudos e dessas irmandades de negros no Brasil, através de alguns eixos temáticos, como a relação com a elite e a Igreja. As disciplinas que deram mais atenção às irmandades de negros foram a história e a antropologia. Grande parte da bibliografia que encontrei sobre o tema tem como recorte geográfico o estado de Minas Gerais, onde temos muitas festas associadas a essas irmandades, lá chamadas congadas. Também temos muitas referências à época colonial, que foi o período de seu florescimento. No Seridó do Rio Grande do Norte, essas irmandades receberam uma atenção considerável, em relação a outras manifestações culturais negras, por parte principalmente dos folcloristas.

Do ponto de vista funcional, as irmandades de negros podem ser lidas como um lugar onde a Igreja viu um modo de catequizar escravos. Por outro lado, se constituem como um espaço no qual o negro podia conseguir sua liberdade, pagar pelo seu enterro, e outras praticidades da vida cotidiana. Funcionavam, também, como um local de lazer e expressão da religiosidade. Diga-se de passagem, um dos poucos espaços onde foi permitido aos negros expressarem sua religiosidade em locais públicos, contando até mesmo com o apoio da população e das elites locais de modo geral.

2.1 – As irmandades no Brasil

As irmandades, não apenas as de negros, são instituições associadas à Igreja, organizadas legalmente dentro de modelos lusitanos. Segundo Pontes:

> Normalmente as irmandades religiosas se organizavam sob a égide de um santo padroeiro, no sentido de incentivar-lhe a devoção. Nessa acepção, se pode caracterizar as associações leigas como grupos que se reuniam em torno de uma crença, assim como de fatores étnicos e econômicos, buscando, nesse sentido, catalisar as esperanças e temores de seus associados diante dos problemas da vida cotidiana, e bem como em relação ao receio da morte. (2008, p. 16-7)

Essa forma de organização foi bastante difundida entre os afro-brasileiros de forma geral, sendo conhecidas em muitas regiões como congadas e desempenhando um papel religioso e social importantes. Segundo Isabel Botelho (2009), ao contrário dos centros urbanos onde as manifestações religiosas de negros "não-católicas" tiveram espaço, no interior do país isso não aconteceu. Nas cidades, o anonimato permitia sua existência, mesmo que de forma marginal. No meio rural, como a proximidade com os escravos era maior, os senhores tinham mais controle sobre seus costumes (Botelho, 2009, p.119). Porém, as festas religiosas organizadas por irmandades católicas de negros recebiam apoio da elite e da Igreja, e contavam com uma permissividade maior em comparação com outros cultos afro-brasileiros.

As associações de negros surgiram, no Brasil, nos finais do século XVI e inícios do século XVII. Segundo Roger Bastide, "a mais antiga menção que temos sobre essas congadas data de 1700 e da cidade de Iguarassu (Pernambuco) mas já existiam, pelo menos fragmentariamente, em pleno século XVII e tinha mesmo sua origem remota em Portugal" (1971, p.173)[20]. Essas "irmandades de homens pretos" ficaram conhecidas como a forma institucional que se expressou o *catolicismo negro* no Brasil. O catolicismo negro nunca se separou institucionalmente da Igreja católica: "a liderança religiosa aqui [no Brasil] pertencia ao branco e que o catolicismo negro se justapunha ao dos seus senhores, numa esfera mais baixa da hierarquia, um pouco desdenhado e julgado inferior, mas ainda assim de natureza similar" (Bastide, 1971, p. 160). Dessa forma, essas associações cristãs não eram institucionalmente independentes. As

[20] Contudo, há registros destas irmandades na África e em Portugal.

lideranças religiosas, por exemplo, continuaram a ser vinculadas ao catolicismo institucionalizado no Brasil, e a maior parte das celebrações religiosas dos negros era a mesma que a dos brancos.

Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito estão entre os principais santos de devoção das irmandades de negros. E estas têm como principal atividade organizar uma festa ao santo de devoção, sendo sua data de realização variável de acordo com o santo e o lugar onde se localiza a irmandade. Os momentos de festa são uma das poucas ocasiões em que podemos encontrar uma forma de devoção religiosa que se diferencia do catolicismo da Igreja. Durante esses períodos de festa, além das formas de devoção organizadas em torno de missas e procissões[21], temos ainda as danças, músicas e coroações de reis e rainhas negros. Segundo Bastide, essa forma de devoção, muitas vezes vista como profana, foi permitida porque

> 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 sua 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 fé verdadeira. (1971, p.171-2)

Ao contrário do que aconteceu com outros cultos realizados por escravos e negros libertos, a Igreja aceitou, ou pelo menos tolerou, essa forma de expressão do catolicismo, com músicas e danças. Dessa maneira, podemos pensar as irmandades como um projeto de catequização, no qual a Igreja tinha um forte interesse, e, por isso, como argumenta Rubens Alves da Silva a respeito da congada de Minas,

> a fundação das irmandades negras em Minas não esbarrou [...] em grande empecilhos. [...] os interessados contavam inclusive, com o incentivo da própria elite colonial; em certo sentido, estas confrarias desempenhavam papel significativo e condizente com os interesses daquela classe social. Através de atividades corriqueiras (de caráter assistencialista e cunho previdenciário, bem como trabalho espiritual de evangelização e catequese), as irmandades não deixavam de contribuir para o alívio das tensões e

[21] Isabel Botelho afirma que "Desde a Idade Média, em Portugal, como em outras partes da Europa, as festas em homenagem aos santos católicos desdobravam-se em procissões, missas, cânticos e músicas" (2009, p.118).

> conflitos latentes; ou seja, para a manutenção da ordem social estabelecida na Minas colonial. (2010, p. 22).

Essa relação fez com que essas irmandades desempenhassem um papel de caráter assistencialista: "as irmandade tomavam para si os encargos de caráter assistencial, que, nas sociedades modernas, são desempenhados, quase sempre, pelo Estado, como amparo nas doenças, na velhice e até no funeral." (Botelho, 2009, p. 116). Segundo Célia Maia Borges, a relação entre elite e irmandade deve ser vista como "um jogo complexo e dialético [que] foi montado pelas elites dominantes, variando sua postura entre a concessão e a repressão, de acordo com seus interesses" (2005, p.180).

Assim, apesar da influência das elites sobre a irmandade, elas funcionaram como um espaço de resistência da população afro-brasileira. Além de serem espaços onde podiam manifestar sua religiosidade, as irmandades tiveram atividades de cunho assistencialista, voltadas para a vida cotidiana de seus membros. Elas se tornaram "espaços, também, políticos que propiciaram, de certo modo, a unidade e a forma de resistência de africanos e afro-descendentes ante à condição de dominação e inferioridade étnica do sistema escravocrata" (Silva, 2010, p. 24). E que além "do trabalho assistencial, as irmandades negras também atuaram no sentido de comprar as 'Cartas de Alforria' dos membros que ainda eram escravos" (Silva, 2010, p.23). Por exemplo, Bastide (1971) e Veríssimo de Melo (1980) lembram a história de Chico Rei, rei da irmandade de Vila Rica que alforriou todos os negros da irmandade:

> em todas as cidades de Minas e em todo o Brasil, as confrarias seguiram esse exemplo. De início, eram a obra dos negros que rendiam graças a Deus por terem alcançado a liberdade. Dessa forma, a igreja de N. S. do Bomfim de Copacabana foi fundada por um feiticeiro negro que ganhara Cr$ 1.000.000,00 com suas confrarias. Depois todo negro que se libertava não deixava de dar um pouco de dinheiro para a caixa da confraria destinada aos menos afortunados; e, dessa maneira, conseguiam libertar, cada ano, um determinado número de escravos [...] em diversos lugares criou-se o costume de dar ao rei eleito da congada [...] sua carta de alforria. (Bastide, 1971, p. 167).

Contudo, a análise deve ser cuidadosa. Segundo Rubens Alves da Silva (2010), a compra de alforrias pelos negros reproduzia a estrutura social dominante, porque o capital utilizado na compra destas acabava indo para os próprios senhores (Silva, 2010, p. 23).

Nos trabalhos e referências que temos sobre irmandades costuma-se adotar duas perspectivas. Uma que tende a ver essas associações leigas como um meio de inserção do negro na sociedade nacional, por causa dessa permissividade da elite, e outra que as vê como uma forma de resistência cultural do negro e de seus cultos trazidos da África. A primeira perspectiva pode ser representada por Gilberto Freyre. Em *Casa Grande & Senzala* ele afirma:

> Vê-se 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 ou dura barreira. Os próprios padres proclamavam a vantagem de concederem-se aos negros seus folguedos africanos (1980, p. 356)

E prossegue dizendo que a "catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos" (Freyre, 1980, p. 357). O maior herdeiro dessa perspectiva é Roberto DaMatta, que atualizou a obra de Freyre, utilizando-a para pensar os grandes rituais nacionais. Para tanto, o autor lança mão do conceito de *ritual de inversão*, utilizado para analisar o carnaval do Rio de Janeiro, no qual os grupos subalternos

> podem inverter sua posição na estrutura social, compensando sua inferioridade social e econômica, com uma visível e indiscutível superioridade carnavalesca. Essa superioridade se manifesta no modo "instintivo' de dançar o samba que o senso comum brasileiro considera um privilégio inato da 'raça negra' como categoria social. (1997; p.167)

E sobre as irmandades de negros argumenta, em nota de rodapé, que

> A profundidade histórica das associações fundadas nesses princípios sociais parece ser muito grande entre nós [brasileiros]. Pois as irmandades religiosas do período colonial tinham a mesma ideologia, com seus 'reis', 'mesas', procissões e tesoureiro, geralmente homens brancos, mesmo quando a irmandade era de negros. (1997; p.167)

Apesar de DaMatta não ter abordado diretamente a ideia de *inversão* para se pensar as festas das irmandades, esta foi utilizada por alguns autores para refletir sobre esse contexto cultural-religioso. Um exemplo é o trabalho de Anna Claudia Lyra, *O terno de*

Congo: uma festa de inversão (2010). No artigo, a autora trabalha a festa de Congo em Poço Fundo (MG), uma festa na qual negros, em sua maioria pobres, que residem na periferia da cidade, ocupam espaços centrais da cidade, desfilando vestidos de reis e rainhas. A autora aponta que "a festa do Congo constitui uma inversão provisória e periódica da estrutura sócio-espacial da cidade normalmente calcada sobre uma divisão sócio-econômica e étnica, cuja base ideológica é o modelo da fazenda tradicional de café" (Lyra, 2010, p. 3). Mais à frente ela argumenta:

> Pretos, excluídos da cidade, são transformados em reis e rainhas, coroados pelo rito em nome de uma tradição cultural que os destaca em papeis de comando. Trata-se de momentos de suspensão da ordem, inversão dos significados, troca momentânea da visibilidade social, comandados pela dramatização do grupo social que a festa do Congo estabelece. (Lyra, 2010, p. 15).

A festa descrita por Anna Claudia Lyra é classificada dentro da inversão apontada por DaMatta, definindo o momento da festa como a suspensão da ordem e da troca momentânea de *visibilidade* social.

Temos ainda o outro viés que é representado por Roger Bastide. Segundo o autor, o negro transformou "esse catolicismo, do qual se queria fazer um meio de controle e de integração numa sociedade que o maltratava, num instrumento [...] de solidariedade étnica e de reivindicação social" (1971, p. 163-4), o que levou à criação de "dois catolicismos distintos, em virtude da distinção de cores, que impedem uma assimilação total do negro à religião do branco"[22] (1971, p. 178). Essa perspectiva explicita essas festas através da resistência/permanência de elementos de origem africana, como a relação entre a N. S. do Rosário e Iemanjá: "Nas festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, permanecem até os dias atuais assimilações das duas origens [portuguesas e africanas], uma das quais é a identificação da santa, em algumas regiões com divindade africana Iemanjá" (Botelho, 2009, p. 119), ou da presença dos tambores que são de origem africana (2009, p. 119-220). Há, ainda, a explicação das danças como simulacros de batalhas que aconteceram na África:

[22] É preciso ter atenção. Bastide supõe a existência de dois catolicismo apenas à nível cultural, pois ele admite que institucionalmente isso não aconteceu.

> Em essência essa dança representava o enfrentamento entre o exército de um reino pagão e o do rei cristão do Congo, que se apresentava cercado de seus familiares, chefes militares e religiosos. Embaixadores traziam mensagens do reino distante, geralmente desafiadoras, travando-se então uma batalha dançada e cantada, sempre vencida pelo exército cristão do Congo. Algumas vezes as embaixadas eram amistosas e os emissários do rei pagão ausente vinham apresentar sua adesão aos festejos católicos. As dramatizações foram descritas com mais ou menos detalhes e o conteúdo do que era falado só passou a ser registrado com mais freqüência a partir do século XX. Mas se pensarmos que as narrativas orais remetem a tradições que vêm de longa data, podemos acreditar que as falas das dramatizações descritas pelos observadores do XIX não eram essencialmente diferentes das observadas algumas décadas depois. (Souza, 2005a, p. 90).

Por hora, para além de apontar qual das duas perspectivas seria mais condizente com o contexto estudado, o que é preciso sabermos é que, segundo Livio Sansone, foi característico no Brasil

> as organizações negras sempre envolveram, em sua liderança, pessoas da classe média. Isso ocorreu ao longo de toda a história do Brasil, nas irmandades católicas de ambos os sexos, nas associações funerárias, nas cooperativas e sociedades de ajuda mútua dos trabalhadores, nas agremiações de pessoas de cor, nos partidos políticos e, mais recentemente, no movimento negro" (2004, p. 265-6).

Por isso, para além de postular de imediato se a participação das elites nas irmandades de negros se constituía numa ameaça ou num benefício, numa forma de integração ou possibilidade de resistência, proponho que essa participação deve ser vista como um traço constitutivo das irmandades. As implicações dessa relação é o que será abordado ao longo deste trabalho.

2.1 – As relações raciais no Seridó e as irmandades de negros na região

Na região do Seridó as irmandades tiveram seu período de florescimento entre os finais do século XVIII e finais do século XIX. Segundo Julie Cavignac,

> No Seridó, encontramos o primeiro registro da festa[de N. Sra. do Rosário dos Homens Pretos] a partir de 1771 e da fundação da Irmandade em 1773 de Caicó, e no decorrer do século XIX, nas outras cidades [...]. Podemos pensar que as irmandades negras se desenvolveram, sobretudo no século XIX, com **a cultura do algodão**, pois essa atividade requereu um número maior de mão de obra escrava. (2007, p. 104) [negrito nosso].

A região tinha uma economia predominantemente pecuarista. Contudo, no século XIX, a região sofre um grande crescimento político e econômico, em grande parte devido à riqueza gerada pela cultura do algodão, o que levou a um aumento do número de escravos na região já às beiras da abolição. A primeira festa de Jardim do Seridó, por exemplo, data de 1863, sendo o ano de sua criação em 1885 (Cavignac, 2007, p. 108), apenas três anos antes da abolição.

Criadas em várias cidades na região, as irmandades não ficavam isoladas em seus contextos, mas mantinham laços que iam além desses limites municipais, dialogando e participando em irmandades de outros lugares, como aponta a autora,

> Existiam fortes relações entre os integrantes das Irmandades do Rosário de diferentes lugares do interior do RN (Caicó, Jardim de Piranhas, Jardim do Seridó [irmandade constituída em 1885], Acari [não há mais festa do Rosário], Samanaú, Riacho de Fora, Rio do Peixe, São João do Sabugi) e PB (Santa Luzia, Pombal, Cajazeiras) para organização das festas e as eleições dos Reis e das Rainhas. Hoje, só as irmandades de Jardim do Seridó e de Caicó continuam a tradição e recebem um apoio entusiasta da população local. (Cavignac, 2007, p. 108).

Além desses fortes laços inter-municipais, o *catolicismo negro* no Seridó também recebia um apoio da população local, e estavam sujeitas aos mesmos problemas e controles por parte da Igreja e da elite que as outras instituições do gênero no Brasil. Nessa direção, Veríssimo de Melo (1980) fala sobre o texto de *Constituição da irmandade* da cidade de Caicó:

> Curioso o Cap. XVII, que trata das relações do Vigário com a Irmandade. Observe-se: "Não consentirão os Irmãos da Mesa que o seu Reverendo Pároco ou sacerdote de sua comissão presida ou assista as eleições, ou outro acordo algum sobre as ações desta Irmandade, por ser de jurisdição leiga. Querendo o Reverendo Pároco ou seu comissário contrapor e teimar na referida assinatura, recorrerão ao Provedor das Capelas, para os prover de remédios, a fim de se não preterirem os atos e ações da Irmandade". / Este capítulo teria, sem dúvida, uma intenção velada. Afastava a influência e a presença do Vigário nas eleições ***e*** outras reuniões de caráter secreto da mesa diretora da confraria. Sabe-se, entretanto, que a idéia não vingou. D. José Adelino Dantas comentou: "A autoridade competente, entretanto, não referendou o texto, e a posterior declaração régia ordenou que as eleições do Juiz e dos demais Irmãos da Mesa se realizassem na presença e com a intervenção do vigário". (1980, p. 111)

Em Caicó tentaram separar a administração da irmandade do domínio da Igreja, mas tal ato não foi permitido pelas autoridades competentes. O capítulo V da mesma

constituição ainda dizia: "O tesoureiro desta Irmandade deve ser um homem branco e potentado, temente a Deus e de sã consciência" (Melo, 1980, p. 110). Dessa forma, não era apenas a Igreja quem influenciava a irmandade, mas também os membros da elite, de modo geral, através do tesoureiro. A estrutura administrativa da irmandade, então, permitia um controle legal sobre a mesma.

Essas relações entre tesoureiros, padres e *negros do Rosário* possuíam, então, atritos latentes ou até mesmo explícitos, como, por exemplo, roubos do caixa da irmandade pelo tesoureiro, ou desentendimentos mais graves entre tesoureiros e negros − como o relatado nas atas da irmandade, no ano de 1922, que exonera o tesoureiro pelo fato de se encontrar em desacordo com a irmandade e por gerar "desgostos e incômodos", além do afastamento de muitos irmãos de mesa e da recusa de vários cidadãos de se alistarem na irmandade (ata extraordinária Ano de 1922).

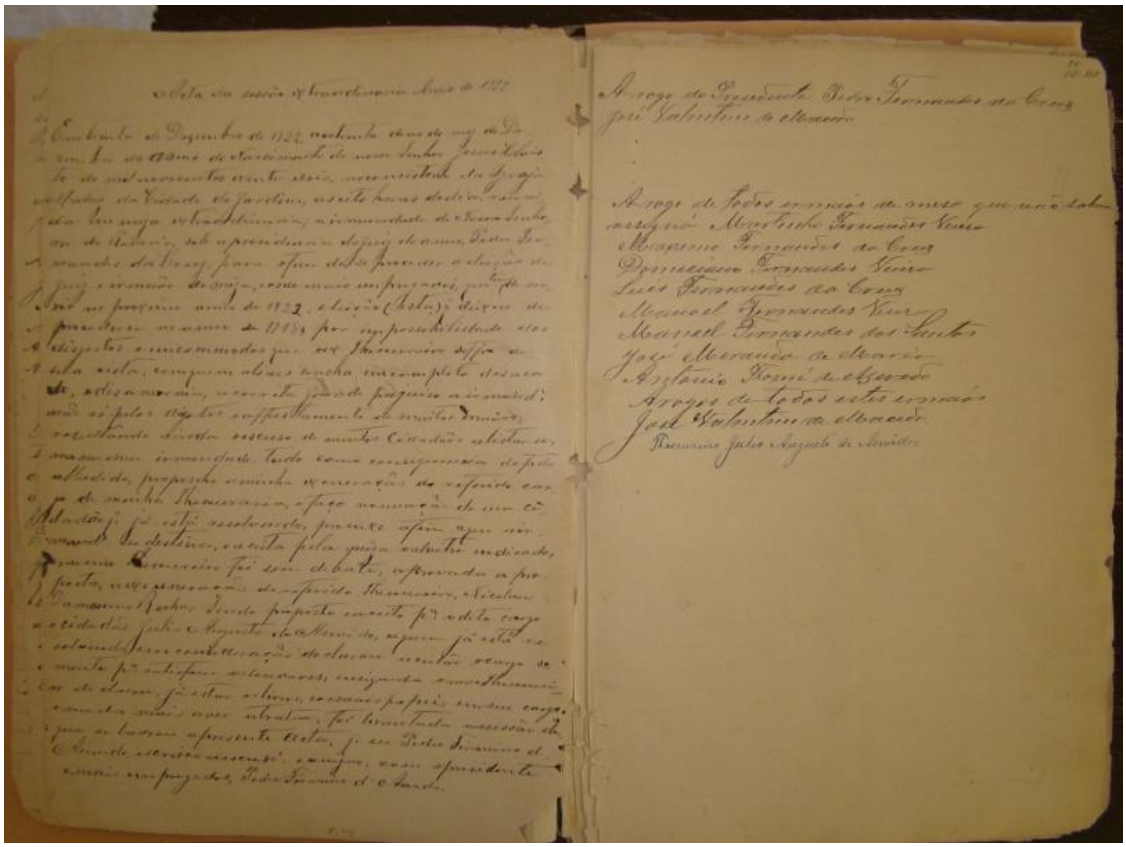


Figura 5: Foto do caderno das atas da irmandade, p. 42-43, ata extraordinária de 1922.

Esses conflitos eram, contudo, individualizados, e custavam a se tornar públicos e aparecerem nas atas. O que foi valorizado e escrito pela elite local sobre a relação escravos-senhores era sua suposta harmonia. A postulação de uma relação harmônica entre negros e brancos foi uma constante na região, sendo hoje motivo de várias críticas

por parte de intelectuais que retomam a história da região sobre uma perspectiva crítica[23], como veremos agora.

Segundo o historiador Muirakytan Macedo, embora "o litoral norte-rio-grandense, mais precisamente a área próxima à Natal, dividisse [até finais do séc. XIX] suas atividades entre o cultivo da cana-de-açúcar e o criatório [de gado], foi pelo interior da capitania que este último mais se desenvolveu. Era a regra geral, que em território potiguar não serviu de exceção" (2000, p. 3). Essa caracterização econômica da região foi um *tropos* pelo qual passavam invariavelmente os discursos sobre as relações raciais no Seridó.

É verdade que antes da cultura do algodão tomar força, o gado exigia pouca mão-de-obra escrava. Acontece que esse dado histórico foi interpretado pelos historiadores do estado como uma quase ausência de negros no Seridó, tal discurso pode ser encontrado nos escritos de vários intelectuais como, por exemplo, Cascudo (1955, p. 52, 520) e Veríssimo de Melo (1977, p. 9-10)[24], que subestimavam a presença negra no Seridó.

Ao discurso da invisibilidade se soma ainda o da harmonia racial, segundo o qual os poucos escravos que foram para o Seridó recebiam um tratamento mais igualitário e menos violento. Isso aconteceria por serem reconhecidos de forma igual pelos senhores, dadas as circunstâncias do trabalho − voltado para pecuária, o que permitiria que senhor e escravo convivessem de forma mais próximas e desempenhando as mesmas tarefas (tocando gado, por exemplo). Segundo Julie Cavignac

> A escravidão, no sertão, foi sistematicamente idealizada pelos cronistas e escritores locais nascidos na virada do século XIX que, partindo das suas experiências pessoais, descrevem situações nas quais os filhos dos escravos libertos pela Lei do ventre livre, recebendo o nome ambíguo de 'criados', eram educados junto com os filhos dos fazendeiros, ainda que empregados nas tarefas domésticas – pelo menos até a idade da sua emancipação. (2007, p. 53).

[23] Para tal esforço ver Muirakytan K. Macedo, 2000.

[24] Ambos os intelectuais caracterizam a região como uma região de presença predominantemente branca por haver sido de colonização predominantemente lusitana. Veríssimo de Melo afirma, "quem viaja para o Seridó e observa a sua população atual sente que foi pequeno o contingente negro na região. O típico homem da lavoura ou dos currais é muito mais caboclo (índio) e luso em suas características antropológicas do que preto, mulato", e mais a frente diz que os troncos das principais famílias do Seridó eram de origem lusitana, do norte do Portugal (1977, p. 9-10).

Assim, "mais do que no litoral, no sertão [do RN], [estas] [...] relações entre servos e patrões são apresentadas como sendo mais igualitárias e democráticas" (Cavignac, 2007, p. 55). Compreende-se, então, que as relações raciais no Seridó foram vistas pelo prisma das teorias a qual lançou mão Gilberto Freyre para falar do Nordeste canavieiro. Ideia esta presente também em Câmara Cascudo. Como argumenta Muirakytan Macedo, Cascudo "nega, fazendo profissão de fé numa pretensa democracia racial sertaneja, os maus tratos que poderiam sofrer os negros escravos nos sertões". Muirakytan Macedo admite que, devido à especificidade histórica do Seridó, marcada pela economia pastoril, "haveria certamente uma maior plasticidade no trato dos escravos, senão o campo aberto e pouco povoado seria por demais sedutor para inspirar-lhes constantes fugas", mas de imediato pondera a afirmação, dizendo que

> é preciso ter cautela [com tal afirmação], a mão-de-obra negra foi imprescindível no trato pastoril, e não foi incompatível com o trabalho nos campos como por vezes possa parecer. Os criadores de gado faziam uso do trabalho escravo, e se integravam sem nenhuma contradição na sociedade escravista da época. Sem direitos assegurados, posto que eram tidos como coisas, os negros não raro sofriam duplamente os *rigores da lei*: aquela representada pela vontade de seus senhores e a outra deliberada em júri. (2000, p. 7).

Em linhas gerais, a ideia das relações raciais e da presença escrava no Seridó é uma pedagogia que toma como pressupostos narrativos que: 1) no Seridó a presença de escravos é quase nula[25], e 2) os escravos que estiveram lá presentes receberam um tratamento igualitário e menos violento. Essa pedagogia quando não consegue apagar a presença dos negros discursivamente, através de sua invizibilização, tende a suprimir o conflito e a desigualdade entre elites e negros.

As irmandades de negros no Seridó foi uma manifestação que incomodava por contrariar a postulação da ausência negra no Seridó. Contudo, as elites locais e os intelectuais se apropriam dela como uma prova da existência de relações raciais mais

[25] A esse respeito Cavignac argumenta: "Durante as últimas décadas do século XIX, constatamos que, em proporção ao resto da Província, o número de escravos no Seridó era maior: antes da Abolição, o Seridó tinha 27,3% dos escravos do total existente no Rio Grande do Norte; número significativo para uma região que C. Cascudo descreveu como sendo totalmente branca" (2007, p. 49).

democráticas no Seridó. Isso é justificado a partir do apoio e proximidade dessas instituições com a população da cidade de modo geral, fazendo com que elas fossem interpretadas como uma forma de integração do negro à sociedade local.

Nesse sentido, no que diz respeito à participação das elites, as irmandades no Seridó podem ser caracterizadas de maneira muito próxima a todas as outras do Brasil, no geral. Apesar destas concentrarem negros marginalizados, elas contavam com incentivos das elites locais. Estes ajudavam através de doações, cedendo cartas de alforria, organizando e participando das festas, ou ainda ocupando o cargo administrativo de tesoureiro da irmandade - cargo este que, como foi de costume em muitas partes do Brasil, era ocupado por um branco, e que de preferência gozasse de privilégios sociais.

Esse cenário assistencialista gerou uma espécie de endividamento permanente dos negros com as elites − uma situação muito próxima às relações de compadrio analisadas por Marcos Lana na cidade de São Bento, Rio Grande do Norte. Segundo o autor, as relações de compadrio geram dádivas por parte do padrinho. Dádivas que podem ser facilmente confundidas como um *free gift*, mas que na realidade correspondem a seu oposto, uma vez que quem a recebe é colocado "numa posição de permanente endividamento" (Lana, 1995, p. 201), fazendo com que o "dom da criação [ou da dádiva, implique] [...] em si mesmo algum tipo de dominação política" (Idem, Ibidem, p. 209). Guardada as diferenças de contexto e proporção com o caso etnográfico de São Bento, o que a reflexão do autor ilumina aqui é que esse incentivo das elites às irmandades pode ser lido como dádivas, que geram um efeito de endividamento permanente com as elites o que desencadeia processos de dominação específicos.

Na irmandade dos dias de hoje esse incentivo de cunho assistencialista ainda existe. Porém, ele desempenha um papel secundário na forma de valorização que existe hoje, por parte da elite, à instituição. Apesar do caráter assistencial estar presente, através das doações de cestas básicas, roupas, sapatos etc., ela não cumpre um papel assistencialista fundamental como aconteceu no seu surgimento, já que este é hoje papel do Estado. A valorização acontece, por parte das elites, através da visibilidade pública que dão à manifestação cultural, através de filmagens, produção de cartões postais com a foto dos *negros do Rosário* ou ainda convites para a irmandade se apresentar fora dos contextos religiosos, em desfiles do sete de setembro, dia do folclore etc. E é como se

dá esse tipo de valorização o que veremos no próximo capítulo, em que irei apresentar uma análise de como são as relações entre negros e elites na irmandade hoje.

II

A irmandade e as autoridades: apresentações públicas, administração e representação

Figura 6: O Reinado no Palácio Potengi em Natal ao lado do prefeito de Jardim do Seridó, Padre Jocimar, em apresentação no evento *Agosto da Alegria:* o prestígio e vizibilidade da irmandade (20/08/2011).

Como vimos, a irmandade do Rosário oferece anualmente uma festa a Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião na cidade de Jardim de Seridó − a qual acontece no final de um ano e início de outro, e está dentro do calendário festivo da cidade. O calendário obedece às seguintes datas: as festas começam em junho/julho, com os arraiais, festas em devoção a Santo Antônio e São João. Em setembro, há a festa do Sagrado Coração de Jesus, que ocorre entre os dias 1º e 11 de setembro. Quem organiza a festa é a irmandade do Sagrado Coração de Jesus. A próxima festa do calendário é a de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade de Jardim do Seridó, que acontece entre 28/11 e 07/12 (temos também, na cidade de Jardim, uma irmandade que leva o nome da santa padroeira da cidade). E por fim, na virada do ano, de 30/12 a 01/01 temos a festa de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião, realizada pela irmandade de mesmo nome.

Pelo calendário, notamos a proximidade entre a festa da padroeira e a festa dos *negros do Rosário*, restando pouco tempo para fazer os preparativos da festa da irmandade do Rosário. Isto é, o padre e grande parte da cidade ficam envolvidos, até começos do mês de dezembro, com os preparativos da festa da padroeira. Passada essa festa, é que essas pessoas vão se programar para dar doações e contribuições e articular com o padre o calendário festivo para a realização da festa dos *negros do Rosário*. Grande parte dos preparativos são realizados próximos à data festiva, por exemplo, acertar com o padre os dias da missa seguidos de leilões que servirão para arrecadar dinheiro para a festa, procurar por patrocínios para os *folders* da festa, além de doações em geral.

Em Caicó, cidade vizinha que também tem uma irmandade do Rosário, o chefe dos *negros do Rosário* da cidade, Posidório, me relatou que a festa da padroeira da cidade (a festa de Sant'Ana) "ofuscava" a festa dos *negros do Rosário*[26]. Em Jardim do Seridó o caso é o mesmo. Apesar do apoio que recebe a festa dos negros do Rosário, ela não ocupa o lugar central das festas da cidade, esse papel é reservado à padroeira de Jardim, Nossa Senhora da Conceição.

[26] Em Caicó, a festa da Padroeira é a festa de Sant'Ana, que acontece em finais de julho, e a festa do Rosário acontece em outubro.

Entretanto, a marginalização da festa é parcial, pois a elite participa de forma intensa na irmandade. Esse apoio, como já discutimos, remonta ao surgimento das irmandades no Brasil e era, principalmente, de caráter assistencialista. Porém, além da ajuda assistencial, hoje encontramos um uso da irmandade a partir de uma perspectiva mais "simbólica". A irmandade é instrumentalizada, no presente, também como algo representativo da cidade e da região. Essa instrumentalização da irmandade acontece tanto no plano do discurso – quando se afirma a irmandade como algo pertencente a toda a cidade de Jardim do Seridó −, como no da ação, quando a irmandade é chamada para se apresentar em diversas ocasiões festivas.

1 - A instrumentalização da irmandade: valorizando a manifestação cultural

Essa valorização da irmandade por parte da cidade, como um todo, me surpreendeu porque ao contrário das expectativas que tinha do campo, foi interessante notar que ela não era algo silenciado e invisível, restrito a algumas dúzias de pessoas negras que se apresentavam para si mesmas nos dias de festa. Principalmente por parte da elite da cidade, a festa é vista como algo positivo, bonito, algo que, segundo os moradores da cidade, todo visitante deveria ver.

A quantidade de apresentações que os *negros do Rosário* faziam em ocasiões festivas na cidade me chamava atenção para uma relação importante que permeava a irmandade: a interação entre diversos setores da elite de um lado, e os *negros do Rosário* de outro. Pretendo discutir abaixo como a elite se utiliza da irmandade e qual a forma, e posteriormente a repercussão, dessa afirmação positiva da irmandade. Busco explicitar esse processo tanto com exemplos buscados no discurso quanto na ação social. Trabalharei, portanto, com o campo discursivo – entrevistas e textos referentes ao assunto – e com exemplos retirados da experiência de campo, através da observação participante − que diz respeito às práticas sociais não discursivas. Sugiro aqui que essas diferentes fontes possam ser lidas como textos que falam da relação entre elite e *negros do Rosário.*

É interessante apontar a quantidade de vezes que escutei a fala de que a irmandade do Rosário é um patrimônio vivo ou tradição do povo jardinense. Quando fui pela primeira vez à Jardim do Seridó lembro-me bem de me deparar com a seguinte

escritura na sede da irmandade, a *casa do Rosário*; "Patrimônio vivo do povo jardinense desde 1863".

Figura 7: Foto da fachada da casa do Rosário em Jardim do Seridó – a tradição enquanto bem patrimonial (Laísa Marra, 30/12/2010).

Durante as entrevistas e em alguns textos de intelectuais locais, a referência à irmandade como um patrimônio/tradição[27] da cidade foi encontrada diversas vezes. Como coloca o atual tesoureiro da irmandade: "A festa do Rosário não é do prefeito, não é do padre, não é de Cleso, não é de Bruno, a festa do rosário é *patrimônio* vivo do jardinense" (Cleso, cidade de Jardim do Seridó, 2010). Apesar da irmandade não ser considerada como *patrimônio imaterial* do ponto de vista do estado, ou seja, não foi inventariado − e nem está em vista de ser −, o termo é empregado.

[27] Não é minha intenção aqui desenvolver a relação conceitual entre a categoria patrimônio e tradição. As duas palavras, nesses discursos, são utilizados como sinônimos. A relação entre patrimônio e tradição vem de longa data. Segundo Helder Macedo (2006), a noção de patrimônio surge no Brasil na década de 1930. Surge com uma ênfase especial na preservação de edificações. É apenas com a constituição de 1980 que se regulariza a categoria de *patrimônio imaterial* . Os folcloristas foram quem adiantaram essa noção e esse interesse pelo *imaterial*. Contudo, a lógica dos folcloristas era muito mais de catalogação – quanto menos interferência na manifestação cultural melhor – do que a moderna lógica patrimonial – que preza pela preservação, também, mas através do incentivo financeiro através de ajuda de políticas públicas.

O emprego do termo aqui deve ser visto como uma tendência contemporânea em empregá-lo para falar da cultura popular (Tamaso, 2006, p. 7). Tendência que não se restringe apenas aos profissionais da área, mas uma noção que chega às elites locais e à irmandade de modo geral. Essa tendência ocupa o lugar de outros termos empregados pelos folcloristas e antropólogos como *tradição* e *cultura*, sem que cause uma ruptura de significado necessariamente.

Independente do uso dos termos, a irmandade aparece no discurso como uma manifestação representativa da região do Seridó e de Jardim – junto, é claro, com diversas outras. Vejamos a fala do professor Janilson do colégio de Natal Centro de Educação Integrada (C.E.I.), que estava em Jardim do Seridó com seus alunos num *tour* pela tradição do Seridó e me concedeu uma pequena entrevista falando sobre essa atividade extra-curricular. É de praxe todo ano, o C.E.I. fretar um ônibus para levar os alunos ao Seridó e visitar diversas manifestações culturais consideradas representativas da região. E a irmandade do Rosário, de Jardim, está nesse percurso, e todo ano ela dança para os alunos do colégio em apresentações pagas pela escola. Quando perguntei sobre o porquê da escolha da irmandade, a resposta que me foi dada pelo professor foi a seguinte:

> Esse trabalho faz parte de um projeto inter-disciplinar chamado projeto *cultura sertaneja*, que reúne as disciplinas de história, geografia e artes, no caso a música. Então, nossa coordenação pedagógica junto com a coordenação de artes, nós mapeamos os principais eventos, principais manifestações que estão inseridas dentro do Seridó norte-riograndense. Então, a irmandade do Rosário é uma delas, acompanhado do movimento de banda de música, que nós escolhemos a filarmônica de Acarí para visitar o trabalho que é feito lá e por último a cantoria de viola que é um movimento muito forte na cidade de Caicó [...]. (Profº Janilson, Cidade de Jardim do Seridó, 2011).

Na fala do secretário da paróquia Sebastião Arnóbio, também conhecido como historiador da irmandade e da cidade de Jardim, essa ideia da representatividade aparece novamente, ficando ainda mais forte o papel que a irmandade tem como traço cultural ilustrativo da cidade e região. Em entrevista ele afirma:

> Mas os brancos tem muito amor à festa... sempre, toda vida, os próprios senhores e hoje toda a sociedade... é uma festa muito querida da cidade. [...]

> E como eu dizia essa festa é uma festa muito querida. Não só dos negros, que participam – o grupo de dança, com a bandeira e os espontões, a corte, os reis coroados, com toda aquela corte – e como também toda a população, que participa e ama muito essa festa. É uma festa que faz parte da tradição daqui de Jardim de Seridó. (Sebastião Arnóbio, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

A fala do secretário da paróquia é interessante porque através da afirmação da festa como *tradição* da cidade ele toma a irmandade para a cidade, tornando-a representativa da "cultura" ou tradição local.

O importante é assinalar que a festa, apesar de ter os negros como responsáveis pelos momentos rituais, conta com a participação de diversos sujeitos. E, ainda, o grupo dos *negros do Rosário* se apresenta em outras ocasiões, que não a sua tradicional festa no final de cada ano, como em performances de dança e desfiles durante ocasiões festivas da cidade. Isso mostra o caráter representativo que a irmandade desempenha na auto-afirmação da *tradição* de Jardim de Seridó.

Vários exemplos ainda mostram que essa representatividade não fica apenas no discurso. São inúmeras as ocasiões na qual a irmandade participou de eventos na cidade. Por exemplo, na comemoração do dia do folclore na cidade de Jardim, a irmandade foi convidada a desfilar − juntamente com outros grupos *folclóricos* da cidade, no qual posso destacar a banda Euterpe Jardinense – na avenida principal da cidade até a casa da cultura, numa promoção dos grupos folclóricos-tradicionais desta. Ainda no dia da procissão que acontece na festa da padroeira de Jardim, no começo de dezembro, a irmandade participou juntamente com outros grupos e com a população de modo geral. Para citar mais um exemplo, no dia da reabertura da Casa da Cultura da cidade a irmandade também se apresentou. Todas essas apresentações contavam com a presença dos membros da elite, como o tesoureiro da irmandade, historiadores locais, do prefeito, entre diversas outras autoridades.

Nestes momentos, a irmandade se apresenta com performance da dança do espontão acompanhada de músicas tocadas pelos instrumentos de percussão (caixa, tarô e bumbo) e pífaro, variando a quantidade de instrumentos de acordo com a disponibilidade destes e dos músicos. O formato das apresentações varia um pouco dependendo do contexto. Geralmente, as apresentações fora da festa são feitas sem a presença do reinado, contando apenas com os membros do *pulo* e os músicos. Elas também são apresentações itinerantes feitas em espaços longitudinais. Contudo, esse modelo geral de apresentação pode variar. Na apresentação feita no dia do folclore, por

exemplo, o reinado se apresentou junto com os membros do pulo. Já na ocasião da apresentação ao colégio C.E.I. e em Natal, no evento promovido pelo governo do estado do RN em 2011 (*Agosto da alegria)*, o espaço era limitado, não permitindo a apresentação itinerante. Adotou-se, portanto, um modelo mais estático de apresentação, fazendo percursos circulares, ao invés de lineares. Algumas apresentações podem ser pagas e outras não. Podemos entender a estrutura dessas apresentações como representações, com variações e adaptações, da apresentação "mais completa" e "verdadeira" que acontece durante a festa da padroeira dos negros, Nossa Senhora do Rosário.

Figura 8: Os músicos da irmandade em apresentação na procissão em homenagem à padroeira da cidade: "Negão", Antônio do Pífaro, Seu Assis e garoto (desconheço o nome), respectivamente (05/12/2010).

Fica claro o prestígio representativo que a irmandade tem perante a cidade, uma vez que ela se apresenta em diversas ocasiões, que não apenas na festa do final do ano, ou ocasiões religiosas. Inclusive essa manipulação da irmandade pelas autoridades da cidade é motivo de críticas do padre, para quem a festa é "mais ***cultural*** do que propriamente religiosa". A fala do padre é interessante porque mostra como é frequente

a irmandade se apresentar em ocasiões que não são religiosas, fazendo com que as apresentações não-religiosas sejam a regra, e não a exceção − na visão do padre[28].

Apesar da diferença de categorias empregadas por esses sujeitos para definir a irmandade – tradição, cultura ou patrimônio -, elas se encontram ligadas por um mesmo projeto, o de afirmar a irmandade como algo de todos – com exceção do discurso da Igreja. Nas diversas falas apresentadas acima, podemos ver como a elite adota uma postura de valorização e visibilidade da irmandade. Ela é utilizada como representativa de uma identidade regional seridoense e jardinense. Assim, como o exemplo do Toré no Nordeste, estudado por Edmundo Pereira (2011), a irmandade, enquanto instituição, pode ser lida como "um significante que pode transitar entre significados múltiplos [...] e que se articula e confunde com outros significantes [além do associado à negritude] [...] como *popular* e *sertanejo*" (Pereira, 2011, p. 580). É justamente quando os significantes *popular* e *sertanejo* aparecem no discurso, que se torna possível à elite afirmar a irmandade como representativa da cidade e do Seridó, pois ela desloca uma festa vinculada ao significante negro, para significantes genéricos como popular e sertanejo, o que permite que ela seja afirmada com algo de todos e uma *tradição* do Seridó.

A irmandade, então, tem um amplo apoio e reconhecimento da elite. No âmbito do discurso essa aceitação pode ser entendida pela ampla afirmação da irmandade como representativa da tradição da cidade e da região. Além de uma manifestação que representa a cidade, ela pode e deve, na visão da elite, ser narrada, apoiada, incentivada e ajudada. Vejamos a repercussão desse cenário, primeiro nas decisões administrativas e depois no âmbito das narrativas dos intelectuais sobre a irmandade.

2 – As decisões administrativas em prática: a lógica perversa da valorização

Para que o incentivo à irmandade, por parte da elite, ocorra é essencial a figura do tesoureiro. O cargo de tesoureiro é geralmente ocupado por um branco de boa posição diante da cidade. Essa tradição de se ter um tesoureiro branco acontece desde o

[28] Irei discutir essa relação com a igreja e com o padre com mais detalhe no capítulo IV, no qual abordarei a religiosidade.

começo da irmandade, como explicam os *negros do Rosário* − apesar de termos algumas poucas exceções*:*

> O tesoureiro é branco porque já veio...porque o tesoureiro é uma coisa que já vem desde muito tempo, toda vida o tesoureiro era uma pessoa branca que tomava conta da festa [...] aí ficou aquelas pessoas brancas tomando conta da irmandade. Aí ele toma conta da festa e do dinheiro [...], mas na brincadeira é tudo os *negro do Rosário*. (Motor, cidade de Jardim do Seridó, 2010)

> Dizia os mais velhos, que nos tempos da escravidão, sempre quem comandava era um branco, vamos dizer, aquele chefão branco, então a irmandade do Rosário já teve chefe negro, Dr. Musso, foi tesoureiro da irmandade ele era negro [...]. Tinha o seu Geraldão também que era um negro, o negro cabra, o negro misturado. (Antônio de Duca, cidade de Jardim do Seridó, 2010)

Assim, a grande maioria dos tesoureiros da irmandade são brancos. E mesmo as referidas exceções, os tesoureiros negros, ocupavam uma boa posição social, ao contrário da maioria dos *negros do Rosário*. Geraldão, por exemplo, é parte da família Dantas (família que faz parte da irmandade, e no passado ocupava, principalmente, os cargos do reinado), mas nunca participou da festa. Quando foi convidado a ser tesoureiro da irmandade, era aposentado e tinha sido vereador de Jardim do Seridó e gozava de reconhecimento público na cidade.

Para se tornar tesoureiro é preciso um convite da irmandade. Ele não recebe nada por desempenhar o cargo, é um trabalho voluntário, mas que também reúne prestígio. O tesoureiro é escolhido por ter uma boa relação com a Igreja e com a cidade de modo geral. Sua posição em relação à cidade possibilita que, através de seu prestígio e contatos, ele consiga mais doações para a festa e represente a irmandade diante de outras autoridades. Ele é convidado, então, tendo em vista esse papel de intermediário que irá desempenhar. Segundo Motor:

> Os tesoureiro daqui só sai porque quer mesmo, eles quer sair, aí eles fica, não deixa. Se aborrece e deixa a gente, não trabalha mais. Aí pronto, já entra outro. [...] Todo tesoureiro sai porque quer, acha o trabalho muito pesado. [...] A irmandade é uma festa de muito ganho de muito gasto, aí por isso que os tesoureiros não aguentam, trabalham muito aí não aguentam, aí tem um que ainda trabalha em outras coisas, aí já não dá pra ser tesoureiro da irmandade. (Motor, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

Enfim, o tesoureiro é uma escolha estratégica por parte dos negros para que consigam dialogar com membros da elite e com a Igreja. Por exemplo, a conta da irmandade só pode ser movimentada com a ciência do padre da cidade, e pela pessoa do tesoureiro, que faz o trâmite burocrático com o padre para efetuar os saques da conta da irmandade. É ele ainda o responsável por garantir os espaços em que acontecerá a festa, entre outras decisões de caráter administrativo-gestacional.

Contudo, é através da posição que ocupa o tesoureiro que a Igreja e a elite de modo geral podem influenciar na irmandade. Em um dos poucos trabalhos acadêmicos produzidos sobre a irmandade de Jardim do Seridó, o historiador Diego Góis argumenta sobre esse papel do tesoureiro:

> Na singularidade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião de Jardim do Seridó-RN, o tesoureiro ocupa um lugar central no processo de disciplina dos Negros do Rosário, posto em funcionamento pela Igreja. Ele, geralmente uma pessoa branca e de posição de destaque na sociedade, é responsável direto pelas festas. É também um intermediário entre a Irmandade e o padre e, por isso, é induzido de "efeitos de poder" claramente visível sobre aqueles que se aplicam, uma vez que é legitimado não só pela Igreja, mas pelo próprio grupo dos Negros do Rosário (2006, p. 42).

É o tesoureiro, então, quem tem poder de decisão e a palavra final sobre os assuntos referentes ao calendário da irmandade, bem como sobre pequenas decisões do dia-a-dia da irmandade; quando ela irá se apresentar, quem irá na apresentação, qual a quantidade de membros existentes (para mandar fazer novas camisetas), quantos espontões são precisos, quais os instrumentos que estão em boas condições, se a casa precisa de alguma reforma etc. Essas decisões são reconhecidas pelos próprios *negros do Rosário.*

Muitas das decisões que são tomadas por ele refletem o projeto de valorização, vizibilidade e auxílio da elite. Porém, o apoio e os incentivos podem ser motivos de pequenos conflitos, que tomam proporções mais privadas[29]. Vejamos alguns exemplos dos motivos e as situações em que acontecem esses conflitos.

[29] Geralmente o conflito não adquire uma dimensão pública, e sim fica no plano de insatisfações pessoais e atritos individuais, entre algum membro da irmandade e o tesoureiro.

Quando fui a campo pela primeira vez, em 2010, um novo tesoureiro acabava de assumir, Cleso. Aposentado da marinha, ele tinha voltado a morar na cidade de Jardim há alguns anos quando recebeu o convite. Nesse período, eram constantes as reclamações de algumas decisões que vinham sendo tomadas. À medida que a pesquisa foi se desenvolvendo, percebi que o atrito entre irmandade e tesoureiro era frequente também com outras pessoas que ocuparam o cargo no passado, o que se configurava como uma constante dessa relação[30]. Os motivos eram vários, minha intenção é apresentar aqui alguns desses eventos que tive contato mais de perto e sobre os quais posso detalhar.

Um desses motivos de desentendimento foi com relação à mudança da coroa do rei perpétuo. A antiga coroa era feita com uma estrutura de metal dourado, mas no ano de 2010-11, quando o tesoureiro mandou fazer as novas vestimentas, mandou também decorar a coroa, mandando que ela fosse revestida por um pano branco, assemelhando-a à coroa do reinado de Caicó[31]. A distinção entre os dois reinados é muito prezada entre os membros da irmandade, o que criou um descontentamento entre os membros da irmandade, principalmente do então rei perpétuo. Muitas dessas falas não foram gravadas, o que mostra que a insatisfação se expressa de uma maneira mais introspectiva, evitando-se uma reclamação pública e direta ao tesoureiro. Contudo, posso assinalar alguns momentos em que essa reclamação foi expressa diretamente a mim, em interjeições como "essa coroa é muito estranha, parece a do reinado de Caicó", ou ainda "esta coroa é feia, você precisa ver a antiga é mais bonita"[32]. Porém, apesar da tendência dessas reclamações não se tornarem públicas, nesse caso houve um pedido a Cleso (mais que uma reclamação) para que se voltasse à coroa antiga. Contudo, a coroa que permaneceu foi a "nova", o que podemos confirmar na foto abaixo na cabeça do Rei perpétuo.

---

[30] Temos pistas dessa relação conturbada na última fala de Motor apresentada acima.

[31] A semelhança foi relatada a mim por alguns membros da irmandade, entre eles, Seu Enoc, o rei perpétuo que iria usar a coroa.

[32] Preservo aqui a identidade das pessoas, respeitando seu direito à privacidade. Essas falas não foram gravadas, e foram transcritas do meu caderno de campo, onde tentei preservá-las mais ou menos da mesma maneira que me foram ditas, mas que podem sofrer modificações na estrutura da frase por se tratar de uma anotação de campo posterior ao momento do acontecimento. Ambas as frases foram tirada de anotações que fiz durante a festa de 2010-11.

Figura 9: A três coroas motivos de reclamações: na primeira foto (da esq. p/ dir.) a nova coroa; na segunda, a coroa do reinado de Caicó, e por último, o rei do ano utilizando a coroa que se assemelha à antiga coroa do Rei Perpétuo.

Outra insatisfação digna de nota é com relação às antigas caixas de couro. Esse fato é mais antigo, e teve data nos finais dos anos 1980, quando o tesoureiro era Geraldão[33]. O tesoureiro de então trocou as caixas antigas, de couro de vaca, por novas, feitas de nylon. Alguns membros mais velhos reclamaram que essas caixas novas não faziam barulho do jeito que as antigas faziam. E que, enquanto as outras tinham seu som aumentado à medida que esquentavam, com as novas essa proporção era inversa (o som ia ficando mais baixo). A fala de Antônio Dantas, ex-rei perpétuo da irmandade, é ilustrativa dessa reclamação. Quando perguntei sobre as "mudanças" e insatisfações que aconteceram durante a festa, ele disse:

> A única coisa que houve na festa foi as caixa, tá entendendo?! As caixa antiga. A gente daqui escutava o barulho, 10 km escutava. Era aquele couro, couro. Essas de hoje são tudo de nylon, quando esquenta o nylon afrouxa, ninguém escuta batendo não. E aquelas de couro cru, quanto mais esquenta, mais ela fica arroxadinha. (Antônio Dantas, cidade de Jardim, 2010).

A fala de Antônio Dantas foi a crítica mais sistematizada desse evento. Contudo, as caixas antigas são instrumentos sobre os quais as pessoas da irmandade se referem com recorrência, falando sobre como eram bonitas, e que eu deveria vê-las. Hoje as

[33] Segundo informações concedidas por Diego Góis, Geraldão (Geraldo Alves da Fonseca) assumiu o cargo de tesoureiro da irmandade no ano de 1976, e acredito, pelas informações que recebi ao longo da pesquisa, que ele permaneceu no cargo até meados dos anos 1980.

caixas são de nylon, e a maioria dos músicos da irmandade se dá muito bem com os instrumentos, sendo essa reclamação restrita a esses membros mais antigos, que reclamam da época que aconteceu a mudança.

Outro evento nesse sentido ocorreu poucos meses antes da festa do ano de 2010-11. Ele diz respeito ao modo de arrecadação de verbas para a realização da festa. É usual que meses antes da festa, os *negros do Rosário* irem às cidades vizinhas para visitar a casa de certas pessoas e pedir contribuições para a festa. No dia em que o chefe da irmandade, Antônio de Duca, esperava fazer a viagem com a irmandade para a arrecadação de auxílio para a festa, ela foi convidada para uma apresentação na cidade no mesmo dia. O tesoureiro optou pela apresentação na cidade sobre a justificativa de que a arrecadação de verbas em outras cidades se assemelhava à mendicância, e que a irmandade não precisava mais disso. E ainda instituiu um pequeno pagamento a quem fosse no dia da apresentação. O chefe da irmandade, Antônio de Duca, assim se manifesta acerca dessa ideia do pagamento:

> Na minha opinião, eu achava bom o trabalho duro dentro da irmandade. Porque eu reconheço essa irmandade assim; ela já vem do tempo da escravidão, então a irmandade começa com aquela coisa difícil, chorada, a gente se agonia, mas no fim caía tudo, então eu acho que o esforço da gente procurando recurso pra dentro da irmandade pra mim seria melhor do que a facilidade [...]. Então, eu acho assim, que esse recurso vai tirar o estímulo da cada um, porque na hora que você tiver, como querem fazer aí, tentar um ganho, como a banda Euterpe Jardinense[34] ganha, por mês, um ganho...vamos supor 60 reais, 80, então o nego, o seguinte, ele vai começar a querer não participar mais de treinamento, porque sabe que ali tem aquele ganho dele [...] Então, eu acho, que o nego puro seria ele correr atrás, lutar, andar de cidade em cidade, fazer peregrinação aqui nas cidades como a gente faz, aquele recurso, aquela coisa pequena, pouca, puxada, mas com esforço. Demonstrando que o esforço que Nossa Senhora do Rosário teve para a libertação de todos nós. (Antônio de Duca, cidade de Jardim do Seridó, 2010)

E mesmo que no momento esse evento tenha gerado alguns comentários desfavoráveis, apesar de que não me foi permitido gravá-los em sua maioria, a prática de repassar à irmandade o dinheiro ganho em algumas apresentações pagas e dividi-lo igualmente entre os membros que participaram da apresentação virou um costume. Tenho que admitir que não sei ao certo como esse dinheiro era empregado antes − se ele era colocado na conta da irmandade ou se era dividido apenas entre alguns membros da

[34] A banda Euterpe Jardinense é a banda da cidade e tem um cachê fixo por cada apresentação.

irmandade, respeitando um hierarquia própria. Todavia, o interessante do evento é que ele institui uma nova relação em termos monetários entre *negros do Rosário* e a irmandade.

De qualquer maneira, o pagamento gera uma cobrança maior dos *negros do Rosário* por parte do tesoureiro atual, que vê a relação entre os negros e a irmandade em termos empresariais e monetários. Por exemplo, em 2010, no dia 30 de dezembro, o tesoureiro pedia para os membros da irmandade ajudarem na organização das cadeiras para o começo da novena que marca o começo da festa do Rosário. Quando os membros da irmandade não se mobilizaram para fazer a tarefa ele disse: "na hora de ganhar dinheiro e feira..."[35], num tom de ameaça clara, digna da relação patrão-empregado.

Os poucos eventos acima nos dão pistas da constância na qual o conflito se desenrola; uma decisão unilateral é tomada, algumas reclamações da pessoa do tesoureiro acontecem − na maioria das vezes em comentários entre os membros do grupo e apenas raramente diretamente ao tesoureiro −, mas por fim é a decisão do tesoureiro que é colocada em prática e passa a ser a regra. O que cria uma unilateralidade e concentração das decisões na mão do tesoureiro, e faz da valorização uma lógica perversa, que tira o poder de agência dos negros. Essa negação da agência acontece não apenas nas decisões administrativas da irmandade, mas também nas falas e textos de alguns intelectuais da região quando se referem à irmandade, como veremos a seguir.

3 – Uma postura conciliatória e a *agência* negada dos negros

Um das principais características das narrativas dos intelectuais que falam sobre a irmandade de Jardim, ou do Seridó no geral, é a tendência de adotar uma perspectiva conciliatória, no sentido de que a festa e a irmandade são explicadas como uma instituição construída de forma amigável e permitida por causa da atitude razoável dos senhores para com os escravos. Por exemplo, no trecho da fala de Sebastião Arnóbio, secretário da paróquia e historiador da irmandade, ele assim se refere ao surgimento da irmandade:

[35] Fala retirada de anotações do caderno de campo no primeiro dia da festa de 2010-11.

> Era costume na época, e isso aconteceu também em Caicó [...]; os escravos na época da padroeira da cidade estavam a serviço de seus senhores, os homens cuidando dos animais, cuidando do campo ou da roça. E as mulheres cuidando da cozinha e dos afazeres domésticos. Então esses escravos já eram batizados, já eram cristões, já eram católicos e tinham a devoção à Nossa Senhora do Rosário. Então, não podiam participar da festa da padroeira da cidade porque estavam trabalhando. Então, eles pediram licença aos seus senhores para celebrar a sua padroeira numa data especial [...]. Então na passagem do ano os senhores dão licença a eles para celebrarem a festa de Nossa Senhora do Rosário.

Apesar das falas dos *negros do Rosário*[36] apresentarem também uma versão que trata em termos harmônicos a relação entre senhores e escravos, no caso acima os negros, submissos, têm que pedir licença para participar da festa. E os senhores, por serem bons, dão a licença e por isso conquistam a simpatia dos negros. Outro exemplo pode ser encontrado na narrativa sobre o evento da entrada dos negros na igreja dançando. Durante os cortejos que acontecem na festa, *os negros do Rosário* entram dançando e tocando dentro da igreja, o que não acontecia até o centenário da escravidão, nos anos 1980. Quando perguntado a respeito dessa mudança, o secretário da paróquia esboça uma narrativa que coloca como protagonista o bispo − que celebrava a parte religiosa da festa naquele ano.

Não que os senhores e os membros da Igreja não tivessem um papel fundamental no surgimento e na conquista de espaço da irmandade durante todos esses anos, mas o que é ressaltado nessas narrativas é sempre a sensatez das elites em reconhecer as necessidades dos negros. Sobre esse evento Zé de Biu, chefe do grupo de *negros do Rosário* da Boa Vista, rebate: "Antes não entrava na igreja não. Ficava na entrada. [...] A ideia foi do padre. Nós tinha vontade de entrar, mas não podia chegar sem ele autorizar. Agora entra todo ano". A fala ilustra bem essa disputa de versões, mostrando que apesar da autorização do padre ser fundamental para que eles pudessem entrar na igreja – por ser ele quem tem autoridade sobre o espaço desta -, os negros já tinham a vontade de entrar antes da autorização. Isso nos leva a pensar que se na versão dos

[36] Irei abordar as falas dos *negros do Rosário* com mais detalhe no capítulo V.

negros do Rosário o padre é quem autoriza, ele apenas o faz para cumprir uma demanda, já existente antes da concessão, de inclusão dos negros no espaço da igreja.

Em um trabalho de Maria de Céo Costa, de Caicó, ela se refere sobre a irmandade da cidade de Caicó de maneira muito próxima à do secretário da paróquia:

> É importante diferenciar a Irmandade dos Negros do Rosário de Caicó das outras distribuídas pelo país. Os negros de Caicó se diferenciam dos outros grupos de Irmandades negras, porque os negros dessa região não tinham uma vida propriamente de escravidão, tendo em vista que no estado predominava a criação de gado e plantação de algodão, isso permitia que as pessoas tivessem mais liberdade. Portanto, os grupos de Irmandades Negras formados nos lugares onde essa característica era comum, não foram grupos que se reuniam com intuito de alcançar a liberdade, e nem utilizavam a formação da Irmandade como um meio de promover rebeliões e contestações ao regime de escravidão. (2008, p. 26).

> A irmandade dos Negros do Rosário foi criada pelos donos de escravos e pela própria igreja católica com a finalidade de torná-los mais dóceis e devotos de uma mesma religião. (2008, p. 21).

Nos trechos acima, vimos ser reproduzido o jargão das relações raciais no Seridó: as relações harmônicas entre senhores e escravos, o que faz do negro um ser passivo da história, que deve e é auxiliado pela Igreja, o senhor etc. A representação que circula é que os negros têm seu espaço garantido na festa do Rosário devido a uma predisposição mais democrática da elite do Seridó.

Uma das principais características dessas representações é que ao postular as relações raciais como mais igualitárias elas tendem a tirar do negro sua agência. Vimos que a perspectiva da "harmonia racial" foi generalizada nas representações do Seridó. Câmara Cascudo, se apoiou nas interpretações de Freyre, por exemplo, quando fala de uma suposta democracia racial na região.

Nessa perspectiva, as irmandades de negros foram fruto de uma política sensata e bem sucedida no Brasil para integrar o negro na sociedade nacional. Essas irmandades e os rituais realizados durantes as festas funcionam nessas narrativas como sendo verdadeiros atestados da igualdade racial, da tolerância e do sincretismo religioso, justificando o Seridó, no geral, e Jardim do Seridó, em particular, como uma região tolerante à diferença racial. Aqui o caráter híbrido da manifestação cultural – o envolvimento de vários sujeitos na festa, e não apenas os negros – é encarado por um viés sincrético. Segundo Pechincha,

> O tema do hibridismo aparece na antropologia clássica com muitos rótulos, entre eles o sincretismo, muito próximo ao conceito de aculturação, com a diferença que o sincretismo supõe uma síntese, uma novidade, a partir do encontro cultural, ao passo que a aculturação enfatiza a mudança [...] Na forma mecânica de perceber o hibridismo como mistura, como fusão, os elementos advindos de um e do outro estão presentes. Mas **a presença do outro não tem a dimensão do estranho, do inassimilável, nada que deixe uma margem de dúvida quanto ao signo que nega o outro em sua diferença**. É um hibridismo em que as partes desaparecem num encontro sem tensão, sem trauma. Não se percebe aqui sujeitos em confronto; o sujeito é entendido aqui como um só... (2006, p. 157-8). [negrito meu]

Em linhas gerais, essa perspectiva pode ser traduzida como uma retórica que desaparece com a *diferença* em troca de uma narrativa do sincretismo e da harmonia racial. Esse quadro seria permitido devido a uma postura aberta e tolerante da elite local.

Então, foi nessa direção que os intelectuais locais e, acrescento, os tesoureiros trilharam sua interpretação de sua própria relação com a irmandade, fazendo que ela fosse interpretada como uma prova da democracia racial. Ou seja, no plano do discurso esse cenário é manipulado *ideologicamente* − visto que é uma ideia "funcional com respeito a alguma relação de dominação social ('poder', 'exploração')" (Zizek, 2007, p. 13) − pelas elites como uma prova de relações raciais mais democráticas, o que justifica, por sua vez, suas interferências diretas e unilaterais na irmandade.

E como "a ideologia não é apenas uma questão a respeito daquilo que penso acerca de uma situação; [mas] ela está de algum modo inscrita nessa mesma situação" (Eagleton, 1997, p. 47), ocorreu sim uma integração do negro à sociedade. Contudo, ela é uma integração que possui certos limites. O que aconteceu foi uma "assimilação segmentada", na qual, segundo Livio Sansone, "alguns grupos étnicos ou racializados podem ser 'culturalmente integrados' no que concerne à cultura dominante do país [ou região] que representam uma minoria e, apesar disso, continuar economicamente marginalizados em seu mercado de trabalho" (2004, p. 258). Assim, essa manipulação é ideológica no sentido de que a "assimilação segmentada" é vista e expressa como uma integração social "completa".

Quem tornou possível esse tipo de assimilação segmentada – essa integração cultural, ao mesmo tempo que economicamente excludente − foram os folcloristas. Foram eles que inauguram e inventaram essa ideia de "valorização cultural". O que abriu precedentes para que a irmandade pudesse se apresentar para além dos limites da

cidade e dos momentos rituais. A gênese desse processo, como ele chega à irmandade de Jardim do Seridó e sua implicações é o que veremos no próximo capítulo.

III

A irmandade como folclore

"Mas como eles fazem isso tudo?", Chamcha queria saber.
"Eles Descrevem a gente", o outro sussurrou, solene. "Só isso. Têm o poder da descrição, e a gente sucumbe às imagens que eles constroem." (Salman Rushidie, *Versos Satânicos).*

Figura 10: Breno, membro do pulo, brincando com a filmadora durante a novena da festa (Laísa Marra, 30/12/2010)

Se a irmandade é bastante valorizada na cidade de Jardim do Seridó, esse processo tem uma lógica perversa, na medida em que esta é representada[37] não pelos *negros do Rosário*, e sim por vários setores das elites locais. Sugiro, ainda, que essa sua função representativa é uma herança dos folcloristas. Assim sendo, se hoje a irmandade se apresenta em várias ocasiões, é por causa de uma prática de apoio à cultura popular que foi inaugurada pelos folcloristas. Irei apresentar aqui de maneira breve o que foi o movimento folclórico, para então mostrar algumas representações de folcloristas sobre a irmandade de Jardim do Seridó, atentando para quais os elementos principais que figuram nessas descrições. Busco também discutir a repercursão do folclore na irmandade nos dias de hoje, ou seja, quais os espaços que se abrem para a irmandade se apresentar a partir do folclore e como os *negros do Rosário* se apropriam destes.

1 – Folclore e folcloristas: uma breve apresentação

O movimento folclorista do Rio Grande do Norte começa a ganhar forma a partir dos anos 1930, com a figura de Luis da Câmara Cascudo. O estado tem uma longa tradição no estudo do folclore, tanto na produção de objetos de estudos para os folcloristas, como na produção de estudiosos do tema. Apesar do folclore já existir muito antes de 1930[38], é a partir dessa década que ele ganha força no meio intelectual brasileiro, encontrando seu auge no ano de 1947, com sua institucionalização na Comissão Nacional de Folclore (CNFL).

Tomando como ponto de surgimento os anos 1930, podemos colocar os folcloristas inseridos dentro do quadro intelectual que Renato Ortiz insere a obra de Gilberto Freyre: como "as teorias raciológicas tornaram-se obsoletas, era necessário superá-las, pois a realidade social impunha um outro tipo de interpretação do Brasil", e "o trabalho de Gilberto Freyre vem atender a esta 'demanda social'" (Ortiz, 2005, p.40).

Os folcloristas, então, estavam inseridos num contexto intelectual que esboçava uma interpretação do Brasil a qual valorizava a mestiçagem. Eles viram na chamada

[37] Representada nos dois sentidos, tanto como re-presentação política, como a representação enquanto narrativa.

[38] Se considerarmos os viajantes de província no Brasil enquanto tais, temos estudos folclóricos no Brasil desde o período colonial.

cultura popular um terreno fértil para tal tarefa. Sobre o caráter mestiço da nação brasileira, Câmara Cascudo afirma, em *Literatura Oral no Brasil*, que o país foi formado pela convergência de três "raças" (negros, indígenas e brancos). Contudo, ele argumenta que essas "raças" não construíram a nação de forma igualitária, segundo o autor; "O português deu o contingente maior. Era vértice de ângulo cultural, o mais forte [...]. Espalhou-se, pelas águas indígenas e negras, não o óleo da sabedoria, mas a canalização de outras águas, impetuosas e revoltas [...]" (1978, p. 28). O trecho mostra essa proximidade entre a obra do folclorista e a perspectiva de valorização da mestiçagem, presente em Gilberto Freyre. Contudo, essa valorização da mestiçagem tem implícita uma valorização do elemento português na formação da identidade nacional. A respeito dessa preferência, Julie Cavignac argumenta que

> Como Gilberto Freyre [...] procura descrever o português do século XVI colonizando o Brasil – um colono cuja cultura é marcada pelas influências moçárabe e judaica -, os autores [folcloristas] procuram a origem do sertanejo na imagem desse ancestral lusitano mítico que, ao fixar no interior, 'arcaizou-se'. Mais raramente as raízes culturais dos sertanejos são pesquisadas entre as populações indígenas, algumas notando um paralelismo evidente com o modo de vida, os hábitos alimentares e o saber fitomédico dos primeiros habitantes do país. Os descendentes de escravos, fixados mais tardiamente e em número menor que no litoral, são totalmente excluídos da história e da representação desse ancestral remodelado no decorrer das necessidades dos anos. (2006, p. 59-60)

Além de mostrar a matriz interpretativa do Brasil, que cunhava o "mito das três raças", o trecho acima apresenta a preferência dos folcloristas pela população do interior do país, o homem sertanejo, sociologicamente também chamado de camponês[39], que representaria o cerne de nossa identidade nacional. Segundo Rodolfo Vilhena, os folcloristas buscavam a valorização da cultura popular, pois não a viam apenas como um objeto de estudo, "mas principalmente como o lastro para a definição de nossa identidade nacional" (1997, p. 21).

[39] Faço essa diferenciação pois, como argumenta Mireya Suárez, o sertanejo é um personagem mítico, e não um grupo social passível de ser reconhecível sociologicamente. Isso porque a categoria sertanejo reúne sob sua égide uma infinidade de "tipos sociais", como camponeses, negros, indígenas, caboclos etc. Nessa linha de pensamento, "o *sertão* e o *sertanejo* não eram termos usados para referir-se apenas a uma região e a uma tradição, mas elementos constitutivos do pensamento social que constrói a ideia de nação brasileira" (1998, p. 33).

A construção de um processo de identificação foi um dos principais combustíveis para o motor dos estudos do folclore. Processo este que se apoiava nas ideias do Brasil como uma nação mestiça, receptor das contribuições lusitanas, indígenas e africanas na sua constituição. Dessa maneira, o trabalho dos folcloristas se deu no sentido de classificar e registrar essas contribuições populares, pois estas supostamente seriam a realização da identidade nacional. Essas "contribuições populares" eram nomeadas de folclore, fazendo do nome tanto uma referência à área de estudo como ao objeto de tal área. Assim, folclore era "*the very embodiment of the nature and character of a nation. For this reason, if for no other, it should be collected and treasured*"[40] (Storey, 2003, p. 2).

Contudo, esse apelo romântico à cultura popular, no caso dos folcloristas, não levou a um abandono das ideias evolucionistas. Alfredo Bosi esboça duas posições dos intelectuais brasileiros a respeito da cultura popular:

> A tendência dos estudos sociológicos convencionais, de filiação evolucionista, é rotular de *residuais* todas as manifestações habitualmente chamadas de *folclóricas*. [...] [Essa perspectiva], estigmatiza a cultura popular como fóssil correspondente a estados de primitivismo, atraso, demora, subdesenvolvimento. Para essa perspectiva, o fatal [...] é o puro desaparecimento desses resíduos [...].
>
> Em outro extremo, a vertente romântico-nacionalista, ou romântico-regionalista, ou romântico-populista [...] toma por valores eternamente válidos os transmitidos pelo folclore, [...], e identifica as expressões grupais com um mítico espírito do povo, ou mais ideologicamente, com a Nação [...]. (1992, p. 323-4).

Apesar dos folcloristas se aproximarem da segunda vertente, eles reuniam elementos dos dois. Eles partiam do pressuposto de que o folclore representava as raízes da identidade nacional porque as manifestações eram "antigas" e populares, além de possuírem um sentido que deveria ser escavado para ser encontrado − a esse respeito Julie Cavignac diz: "o folclore, quando não se limita à busca de origens ou à ilustração de uma ideologia, designa também a coleta de 'sobrevivências'" (2006, p. 67). Apesar dos folcloristas não terem construído um *corpus* teórico do que seria folclore, as

[40] "a própria incorporação da natureza e caráter da nação. Por esse motivo, se não por nenhum outro, ele deve ser coletado e valorizado." [tradução minha].

singelas definições que foram dadas do objeto de estudo do campo têm uma tendência de usar classificações residuais, atávicas, enfim, há nessas definições aquela perspectiva fossilizante que Bosi aponta. Ainda segundo Julie Caviganc o "raciocínio dos folcloristas brasileiros segue então de perto o dos europeus, que lhes servem de modelo. A questão aqui é a busca de origens da cultura nacional através do estudo das populações 'arcaicas', que ainda guardam traços dela" (2006, p. 60).

Para Cascudo, por exemplo, a cultura popular não podia ser confundida com o folclore. O folclore despertava interesse porque era algo nacional, mas que estava deixando de existir, que se encontrava fora do tempo da "modernidade". Segundo ele, toda manifestação "folclórica é totalmente popular mas nem toda produção popular é folclórica. Afasta-se do Folclore a contemporaneidade. Falta-lhe tempo.". O autor ainda define como elementos característicos do folclore a: "a) Antiguidade; b) Persistência; c) Anonimato; d) [transmissão pela] Oralidade" (1978, p. 23). Cascudo nos seus estudos sobre o folclore estava interessado numa suposta "cultura" que se distanciava do seu tempo presente. O folclore, para o autor, era algo que estava fora de sincronia, em descompasso com o presente. Como ele mesmo define, o folclore é algo antigo que persiste no tempo, mas que pelo fato mesmo de ser antigo representava a raiz da identidade nacional.

Veríssimo de Melo, outro folclorista potiguar, porém mais contemporâneo (1921-1996), define o folclore de modo parecido com Cascudo. Para ele, também, existia uma diferença entre cultura popular e folclore. Numa discussão sobre arte popular o autor argumenta:

> Há uma arte popular e uma arte folclórica? Muitas vezes as duas expressões são empregadas como sinônimas. A distinção, entretanto, existe. Toda arte folclórica é popular, mas nem toda arte popular é folclórica. Quando a obra artística se baseia nos moldes ou padrões tradicionais - estamos diante de uma arte folclórica. [...] A arte folclórica é conservadora. Os artistas, apesar das influências que estão sofrendo dos meios modernos de comunicação, mudam muito lentamente os seus motivos, suas técnicas de trabalho. Obedecem quase sempre aos mesmos padrões tradicionais. (Melo, 1977, p.43).

O autor ainda fala sobre as irmandades de negros no Seridó, e chega a afirmar que estas não teriam sentido contemporâneo, apresentando um "interesse apenas

histórico *e* lúdico. Desgarrados de seu antigo contexto [...]" (1980, p. 108). De acordo com sua perspectiva

> devemos observar essas confrarias apenas como sobrevivências daquelas que funcionaram no passado, cujas raízes remontam à escravidão. E nesse sentido é curioso identificar traços de antigas instituições de fé religiosa, tanto cotejando com o que sabemos no passado quanto em relação às devoções de hoje. (1980, p.112)

Esse interesse e procura por uma cultura popular em isolamento, antiga e tradicional, levou com que essas manifestações fossem procuradas em lugares geográficos e sociais específicos: no interior do Brasil e nas classes baixas. O camponês pobre foi, então, muito contemplado pelos folcloristas por possuir ambos os atributos supracitados. Segundo Vilhena, esse interesse "era assim justificado em função de seu pretenso 'isolamento', em contraste com o cosmopolitismo das elites e o internacionalismo que caracterizava boa parte dos movimentos operários" (1995, p. 6). Nesse sentido, as pesquisas dos folcloristas

> coletavam principalmente os versos e lendas transmitidos oralmente pelos camponeses analfabetos e que pareciam representar um[a] herança antiguíssima. Gradativamente, a sua abrangência foi se ampliando, atingindo, para além da poesia oral, as melodias, danças, festas, costumes e crenças das populações rurais [leia-se aqui "do sertão"]. (Vilhena, 1995, p. 5)

No caso do Rio Grande do Norte essa busca se deu, também, em direção ao interior e entre as classes baixas da capital do estado. A região do Seridó foi uma dessas regiões vistas como lugar de fortes "tradições" e um campo fértil para os folcloristas. Essa relação construiu o Seridó, nos poucos escritos que temos sobre a região, como um *espaço da tradição*. Espaço este visto como *diacrônico*, pois, como vimos, o folclore era classificado como algo isolado e antigo. A *diacronia* – que nada mais é do que comparação hierárquica de sincronias − se torna então uma constante nas classificações da cultura popular enquanto folclore. Ambas as ideias dos intelectuais apresentadas acima adotam uma postura *moderno-cêntrica*[41] com relação ao folclore. Dessa forma,

[41] Quero dizer com moderno-cêntrico, não que eles estivessem situados dentro da modernidade, mas que colocavam a modernidade, no caso aqui enquanto uma temporalidade, como o tempo presente.

> mesmo quando a cultura 'popular' nos chegue hoje 'deformada', quanto a seu modo de transmissão ela é considerada autêntica, pois não está maculada pela 'modernidade'. O isolamento do interior do Nordeste com relação ao resto do Brasil é sempre sugerido sem demonstração, e a persistência das crenças e das narrativas vem reforçar o imobilismo da cultura 'popular'. O tempo parece, assim, ter parado no sertão. (Cavignac, 2006, p. 69).

Essa perspectiva é fruto de uma naturalização, por parte dos dois folcloristas aqui em discussão, da noção

> de acordo com a qual as características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade. A sociedade liberal constitui – de acordo com esta perspectiva – não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível. Essa é a concepção segundo a qual nos encontramos numa linha de chegada, [...] na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida. (Lander, 2005, p. 22).

Assim, através de um intuito anunciado de valorização da *cultura* popular, o campo do folclore acabou também por constituir um terreno fértil para justificar certas ideologias e assegurar ao que era representado como "moderno" o tempo último e inevitável.

A própria criação do termo folclore é uma dessas estratégias. Pois, foi a partir dele que foram classificadas as manifestações culturais vistas como imaculadas da "modernidade". Dessa forma, o termo deve ser pensado sob rasura, pois é uma categoria criada pelo próprio grupo de intelectuais que alegava descrevê-la. Segundo Storey "*In this way, then, folk culture was very much a category of the learned, constructed by intellectuals […] and not a concept generated by the people defined as the folk*" (2003, p. 2).[42]

Então, a valorização da "tradição" pelos folcloristas gerou o efeito de colocar as manifestações culturais dos subalternos como algo fora do tempo, como se fossem inevitavelmente desaparecer, mas que representavam um interesse à identidade

[42] "Nesse sentido, então, a cultura do povo [folclore] foi uma categorização dos letrados, criada por intelectuais […] e não um conceito gerado pelas pessoas definidas como "povo"".

nacional, e que por isso (e somente por isso) deveriam ser classificadas e descritas. Assim é porque, como argumenta Izabel Tamaso, nos órgãos do estado reservados aos folcloristas, o estudo do bem cultural observado,

> como 'folclore' ou 'cultura', [...] era apenas inventariado e registrado do ponto de vista da pesquisa, fosse folclórica, fosse etnográfica. O inventário e o registro — em cadernos de campo, fitas de áudio e vídeo e filmes fotográficos — não implicavam uma ação de política pública de reconhecimento e salvaguarda do bem cultural (2006, p. 8)

.

A pesquisa dos folcloristas, então, não deve ser vista como uma política patrimonial no sentido contemporâneo do termo − o qual implica ações de políticas públicas.

Nesse sentido, o pesquisador que ia a campo em busca do folclore, nos anos 1930, geralmente não estava interessado em "valorizar", "incentivar" e "ajudar"– ações estas que também têm um fundo perverso − os grupos ou sujeitos envolvidos no "fato folclórico" de seu interesse. Esses intelectuais imaginavam que "apesar da grande diferença de poder, que os dois sujeitos envolvidos no processo [(pesquisador e a pessoa ou grupo de interesse do primeiro)] estavam unidos por um pacto nacional. [...] O pacto que unia (em uma espécie de respeito mútuo imaginado pelo pesquisador) o artista performático popular e o pesquisador era a construção de uma nação futura" (Carvalho, 2004, p.4). Essa perspectiva tem suas raízes no movimento modernista e no *manifesto antropofágico* de Oswald de Andrade. Segundo José Jorge de Carvalho,

> Este documento [o *manifesto antropofágico*] propicia a justificativa para a "canibalização" irrestrita das culturas populares por parte de uma elite social e política centrada em São Paulo e com ramificações no Rio de Janeiro, em Belo Horizonte e demais centros de poder localizados no Sul e no Sudeste. (2010, p. 64)

Essa perspectiva "canibalizadora" de apropriação da cultura popular não ficou restrita ao sudeste e sul, sendo difundida para os intelectuais do Rio Grande do Norte, como é o caso de Câmara Cascudo[43].

[43] As influências do movimento modernista no pensamento de Cascudo são bastante conhecidas. Influência esa que se deu através da figura de Mario de Andrade, com quem o folclorista manteve um

Além da crítica esboçada acima, existem muitas críticas feitas aos folcloristas no que se refere ao seu método de trabalho. Muitas das informações dos folcloristas não fazem referências às fontes ou ao processo de produção do conhecimento que figuram em seus textos e livros. São conhecidos, também, por mudarem as métricas das poesias orais sob a justificativa de que a estariam corrigindo. Além de utilizarem tipologias, que mesmo sendo de origem "popular", nem sempre correspondem aos termos utilizados pelas pessoas do contexto em questão.

Assim, o trabalho dos folcloristas até meados do século XX pode ser vistos, de maneira crítica, através de quatro prismas: 1) o das relações raciais, nos quais sobre uma pretensa harmonia racial, o elemento português era o valorizado; 2) o da perspectiva temporal, o qual o folclore era encarado como algo antigo, uma manifestação cultural diacrônica, 3) o da apropriação, na qual o folclore era desapropriado, descontextualizado e textualizado pelo intelectual (uma postura "canibal" para com o consumo da cultura popular); 4) e, por fim, de um prisma metodológico, no qual temos uma ausência generalizada do momento de produção dos dados em campo por parte desses intelectuais.

Todavia, o trabalho dos folcloristas foi pioneiro no estudo da cultura popular, mesmo que tenhamos de vê-lo sob uma perspectiva crítica. Foram os folcloristas os principais nomes a desenvolverem pesquisas nessa área, contando com uma estrutura desenvolvida, em um período da história do Brasil em que as ditas ciências sociais estavam começando a se institucionalizar. Além disso, os folcloristas abriram um espaço sem precedentes para os sujeitos envolvidos nas manifestações "folclóricas". Vejamos como a irmandade aparece como folclore na literatura e, posteriormente, como os *negros do Rosário* fazem uso desses espaços do folclore e as implicações desses novos espaços.

2– A irmandade como folclore

---

intenso contato da década de 1930, até pelo menos 1950. Para uma discussão profunda dessa relação, ver a tese de doutorado *Gilberto Freyre e Câmara Cascudo: entre a tradição, o moderno e o regional* de José Luiz Ferreira (2008).

Neste tópico irei abordar como a irmandade de Jardim foi representada pelos folcloristas. Veremos quais as classificações utilizadas e as características ressaltadas pelos folcloristas quando escrevem sobre ela.

A irmandade do Rosário aqui em questão foi classificada pelos folcloristas como sendo uma das contribuições negra à cultura nacional. Como vimos no capítulo primeiro, a irmandade conta em sua performance com dois tipos de cargos rituais, os membros do pulo e o do reinado. Os primeiros são os responsáveis pela música e pela dança do espontão, os segundos pelos cargos reais. Esses dois traços da irmandade foram primordiais nas classificações dos folcloristas. A presença do reinado e da dança do espontão foram as principais características apontadas nas descrições desses intelectuais.

O reinado pode ser encontrado em várias manifestações culturais pelo país, como, por exemplo, nas festas de congadas. Inclusive as aproximações entre congadas e a festa do Rosário não se dá apenas na presença do reinado, pois ambas também possuem apresentações com danças "guerreiras". Assim, nas categorizações dos livros tipo enciclopédicos dos folcloristas, encontramos referência à Irmandade de Jardim do Seridó inserida em congadas ou dança do espontão. Ambas as tipologias entram no quadro classificatório das manifestações populares proposto por Mario de Andrade como *danças dramáticas.* Segundo o autor

> Uma das manifestações mais características da música popular brasileira são as nossas danças dramáticas. Nisso o povo brasileiro evolucionou bem sobre as raças que nos originaram e as outras formações nacionais da América. Possuímos um grupo numeroso de bailados, todos eles provindos de maior ou menor entrecho dramático, textos, músicas e danças próprias. (Andrade, 1982, p. 23)

Mario de Andrade entendia por danças dramáticas aquelas performances populares que eram composta de música e dança, sendo as últimas possuidoras de enredos, e por isso adquiriam um caráter teatral: um drama se encenava durante as danças. Segundo o modernista, essas danças teriam uma origem religiosa: "Foi a finalidade religiosa que deu aos bailados a sua origem primeira e interessada, a sua razão de ser psicológica e a sua tradicionalização" (1982, p. 26).

Essa finalidade religiosa teria sido fruto de uma

> imposição de grupos dominantes que, na celebração, ensinam por meio do mimetismo dramático a vida imperante dos espíritos, dos deuses. Assim, não é a profanidade de heroísmo, da coragem, dos feitos históricos, tradições e costumes raciais que provocou a fundação das nossas danças dramáticas. Todas são de fundo religioso" (1982, p. 24).

Outras características dessas danças apontadas pelo intelectual é a forma de cortejos que assumem algumas dessas performances, a presença dos Reinados e o enredo que celebra a luta entre cristãos e mouros:

> Meu modo de pensar é que as danças dramáticas brasileiras derivam pois tecnicamente de três tradições básicas:
> 1 – O costume do cortejo mais ou menos coreográfico e cantado, em que coincidiam as tradições pagãs de Janeiras e Maias , as tradições profanas cristãs das corporações proletárias e outras, os cortejos reais africanos e as procissões católicas com folias de índios, pretos e brancos.
> 2 – Os vilhancicos religiosos, de que os nossos Pastoris, bem como reisadas portugas, são ainda hoje formas desniveladas popularescas.
> 3 – Finalmente os brinquedos populares ibéricos, celebrando as lutas de cristãos e mouros. (1982, p. 33)

Mario de Andrade, então, via as danças dramáticas como performances que encenavam certos enredos de fundo religioso, e que foram inseridas na cultura brasileira por meio da imposição de "grupos dominantes". Além disso, as danças dramáticas seriam mimetismos da "vida imperante dos espíritos". Ele acrescenta também que três traços são característicos dessas danças: a presença dos cortejos − que na irmandade aqui em questão configura a parte central da performance da dança; a presença das reisadas, ou reinados − como é mais comum se referir à corte que se apresenta nos cortejos do contexto aqui em discussão; e o enredo que encena a luta entre mouros e cristãos − característica sobre a qual não encontrei referência alguma na irmandade de Jardim. De qualquer forma, essas noções irão influenciar o folclore do Rio Grande do Norte em toda a sua trajetória, como veremos agora.

Câmara Cascudo, o intelectual mais reconhecido do estado potiguar, manteve uma relação próxima com Mario de Andrade, trocando correspondência com o paulista durante um longo período (1924-1944). Os dois também viajaram pelo interior do estado potiguar durante a visita de Mario de Andrade à região Nordeste (em 1928-29). Cascudo ainda sentia uma simpatia pela proposta dos modernistas, muito mais do que a do *movimento regionalista tradicionalista*, liderado por Freyre, em Recife.

Foi nessa proximidade e diálogo com o modernista que Cascudo desenvolveu sua obra. Por isso, muitas das noções de Mario de Andrade, como o de *danças dramáticas*, aqui em questão, foram tomadas de empréstimos para pensar as várias manifestações culturais do Rio Grande do Norte. É a partir dessas referências que o autor irá se referir à irmandade do Rosário, aqui em questão, tanto como congada, quanto como dança do espontão.

Sobre as congadas, em *Dicionário do folclore brasileiro*, consta que elas nunca "existiram no território africano. É trabalho da escravaria já nacional com material negro, tal qual ocorre com o fandango, dança da Espanha e Portugal e auto no Brasil" (Cascudo, 1962, p. 230). E sobre as coroações dos reis e rainhas e a presença do reinado, Cascudo se lembra, no Rio Grande do Norte, da irmandade de Jardim do Seridó: "No Rio Grande do Norte (Caicó e Jardim do Seridó), a coroação resiste travestida de *dança do espontão* [...], onde há Rei e Rainha que vão solenemente à missa dominical acompanhados de séquito, tambores e lanças, mas já coroados porque os sacerdotes recusam colaboração" (1962, p. 231).

Cascudo também classifica a irmandade dentro da *dança do espontão*, mais especificamente na palavra espontão[44]. Segundo ele o espontão é uma

> Meia lança usada como distintivo pelos sargentos de infantaria até fins do séc. XVIII, *spontone*, *esponton*, com uso idêntico, desde a Idade Média, em França e península italiana. Denomina uma dança guerreira, que acompanhava a procissão e festa de Nossa Senhora do Rosário no Nordeste do Brasil. A dança do espontão ainda existe nos municípios de Jardim do Seridó e Caicó, no Rio Grande do Norte, onde a elas assisti em 1943 e 1944. Desde a madrugada de 31 de dezembro, um grupo de negros com espontões, uma lança e uma bandeira branca, percorre as ruas, ao som de três tambores trovejantes. O chefe é o portador da lança, *capitão de lança*. Nas residências visitadas, o grupo se detém e dança, agitando a lança e os espontões, em acenos guerreiros, saltos e recuos defensivos, num *ad libitum* impressionantes. Não há canto. É bailado de guerra, ao som de tambor marcial. (1962, p. 298).

Nas classificações de Cascudo da irmandade, podemos notar que apesar do autor assumi-la enquanto uma contribuição negra à identidade nacional, visto que se tratava de uma festa feita por negros, ele enxerga suas origens muito mais como uma imposição

[44] Existe a referência à dança do espontão, na letra "D", mas a enciclopédia nos orienta a ver a referência espontão.

do colonizador português do que de influência propriamente negra. Assim como Mario de Andrade, o potiguar faz forte alusão ao elemento europeu latino nas suas explicações arqueológicas sobre a irmandade. Sobre a dança, Cascudo, busca as origens do espontão, objeto utilizado nas perfomances da dança, nas lanças dos sargentos de infantaria da idade média na França e Itália. E quando se trata da festa em si, definindo-a dentro da congada, ele busca novamente uma origem ibérica para a festa: dança de Espanha e Portugal que se transforma em auto, pelo caráter religioso, no Brasil.

Para além de uma origem "verdadeira" na Europa, gostaria que entendêssemos essa preferência como ideologia. Ideologia aqui no sentido proposto por Slavoj Zizek, o qual sugere que uma abordagem da ideologia deve explicitar "o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação" (Zizek, 2007, p.13-4). Dessa forma, a perspectiva de Cascudo se torna ideológica na medida em que sua explicação da irmandade subestima a influência dos próprios negros nela, vendo apenas sob uma perspectiva da imposição do universo colonizador. A influência negra no folclore brasileiro se resume, aqui, a mímicas de um universo ibérico, apesar de que Cascudo reconhece que esse universo, ao ser transposto, foi modificado no Brasil. Assim, a mestiçagem é valorizada apenas para atestar o sucesso do processo civilizatório português.

Não que Câmara Cascudo não apresentasse, em alguns casos, origens africanas para explicar certas manifestações culturais. Contudo, no que se refere à irmandade de Jardim do Seridó isso não ocorre.

Ideologias à parte, muitos dos folcloristas posteriores a Cascudo irão trilhar os caminhos do mestre intelectual potiguar, tanto na preferência das manifestações culturais, como nos traços percebidos destas (a coroação dos reis e rainhas e a dança do espontão). Veríssimo de Melo, por exemplo, no seu livro encomendado pela FUNARTE, *O Folclore do brasileiro – Rio Grande do Norte* (1977) refere-se três vezes à irmandade de Jardim; como dança folclórica, como folguedo folclórico e quando estabelece um calendário com as principais festas do estado. Como dança folclórica o autor a enquadra dentro da categoria "zabumbas":

> Nas festas de coroação do rei e rainha dos pretos do ano, em Jardim do Seridó, - 31 de dezembro e 1º de janeiro -, saem à rua os Zabumbas. Formados por filas de pretos, dançam ao ritmo de duas caixas (tambores) e ao

> som de pífaros (‘pifa’, como chamam), empunhando bastões a que denominavam de ‘pontões’. (Ou espontões)
> As músicas executadas pelos pífaros são alegres e expressivas. Registramos lá as melodias denominadas ‘Palmeirinha’, ‘Piauí’, ‘A mãe do bode eu sem quem é...’ (1977, p. 34)

Em relação aos folguedos folclóricos, o autor não faz menção direta à irmandade de Jardim do Seridó. Dentro do subtópico “espontão”, dos folguedos, encontramos a seguinte descrição:

> O folclorista Alceu Maynard Araújo (1964) registrou um folguedo de pretos em Currais Novos (RN) [cidade próxima à Jardim do Seridó, que tinha irmandade do Rosário com apresentação da dança do espontão, mas hoje em dia se extinguiu], no ano de 1961. Durante as festas do Menino Deus e Reis apresentava-se o Espontão – dança e cortejo de doze a quinze figurantes, todos com espontão, espécie de bordão embandeirado. Vestem-se de Branco (os ‘soldados’), usando casquetes e dançam ao ritmo de três caixas surdas.
> Pela descrição, parece tratar-se mais de um zabumba, do gênero que presenciamos em Jardim do Seridó (RN). (1977, p. 38)

E por fim, quando fala do “calendário de festas tradicionais” do Rio Grande do Norte, no mês de dezembro, mais especificamente 31 do referido mês, ele aponta a festa dos *negros do Rosário*:

> Festa dos Negros do Terço do Rosário, em Jardim do Seridó, ligada à irmandade do Pretos de N. S. do Rosário. O ponto alto das comemorações é a coroação do rei e rainha negros do ano. Os zabumbas de pretos da cidade e dos municípios vizinhos de Parelhas e Caicó percorrem as ruas nos dias 31 e 1 de janeiro. Há uma imagem barroca de N. S. do Rosário que é venerada pelos membros da irmandade tradicional[45]. (1977, p. 66)

Veríssimo de Melo aqui se restringe apenas a descrever certos elementos e classificar a irmandade dentro de tipologias. Ao contrário de Cascudo, ele não busca as origens da festa, pelo menos não nesse livro[46]. O autor irá realizar esse esforço em outros momentos, que serão discutidos com mais detalhe no próximo capítulo, onde irei tratar da religião. A respeito desses elementos que ele descreve, não encontrei

[45] Hoje não é mais essa imagem que se utiliza nos dias de festa. A imagem foi substituída por outra mais contemporânea. Contudo, a imagem antiga ainda existe, e ela é de responsabilidade dos tesoureiros, que a guardam em suas casas enquanto ocuparem o cargo.
[46] Contudo, podemos perceber em Veríssimo uma preferência por enquadrar a manifestação cultural dentro de categorias utilizadas para conceituar as manifestações afro-brasileiras, como é o caso do termo Zabumbas.

referências a alguns em campo nos dias de hoje. Por exemplo, os nomes das músicas parecem não ser mais estes, e também não encontrei referência à festa como uma zabumba, como apresenta Veríssimo.

Para finalizar nossos exemplos, temos outra referência à irmandade, por outro importante folclorista do estado, Defílio Gurgel. O autor, em seu livro *Danças folclóricas do Rio Grande do Norte* (1990), fala sobre a irmandade dentro do tópico intitulado "Os ciclos festivos", no subtópico "Espontão":

> Durante o ciclo festivo do Rosário, os negros pertencentes às irmandades do Rosário, na região do Seridó, realizam diversas cerimônias para marcar o transcurso da Festa de sua padroeira. Atualmente, essas festividades, que já abrangeram inúmeras comunidades seridoenses, limitam-se às cidades de Caicó e Jardim do Seridó. Dentre as solenidades programadas para a época da festa, destacam-se a coroação dos Reis negros, anualmente eleitos, e a apresentação da Dança do Espontão pelas comunidades de negros espalhados nos municípios mencionados. A festa mais imponente é a de Jardim do Seridó, nos dias 31 de dezembro e 1º de janeiro, com participação dos negros da Boa Vista, em Parelhas [...].
> A **Dança do Espontão** já foi estudada por Luís da Câmara Cascudo e Veríssimo de Melo, em diferentes épocas. [...]
> Durante os dias da Festa, os negros do Espontão desfilam pelas ruas da cidade, em visita às pessoas gradas ou atendendo a convites, para outras residências, onde dançam. Durante o cortejo e procissão realizados em homenagem aos Reis negros, o grupo do Espontão desfila incorporado aos demais, sem no entanto dançar. Compõe o grupo do bailado os seguintes elementos: Capitão de Lança, o Porta-Bandeira (bandeirista), os músicos (três tambores e um pífano) e os lanceiros, cujo número varia de seis a doze. Não há canto. A coreografia simula um bailado guerreiro, com movimentos de ataque e defesa. Não há uniforme especial. Os componentes usam apenas calças comuns e camisa branca com detalhes azuis na gola e mangas. Na cabeça, pequeno gorro militar. Espontão é a lança maior que deu nome ao bailado. (1990, p. 32).

Na fala encontramos, também, uma descrição da festa, muito mais que uma explicação. Contudo, alguns elementos colocados por Defílio Gurgel não correspondem ao que vi em Jardim entre o ano de 2010 e 2012. Os uniformes, que Gurgel diz não existir, estavam sim presentes. Eles são compostos de calças azuis (que o autor coloca como normais, pois em determinadas épocas se utilizava calças jeans, de cor azul, de preferência), camisetas brancas (que antes eram camisas com detalhes azuis) e bonés azuis (que antes eram gorros militares de cor azul). Os três folcloristas afirmam, ainda, que a festa durava dois dias, mas, pelo menos atualmente, ela dura três, começando em 30 de dezembro, com cortejos, e com a presença do Reinado a partir do segundo dia de festa.

Contudo, para além de comparar essas versões da irmandade com a minha própria, o que é interessante notar é a importância que a irmandade adquire para os folcloristas. Dentre os três citados acima, todos reservam um espaço para falar dela, o que mostra que não é apenas a elite local quem faz uso representativo da irmandade, já que isso acontece desde, pelo menos, os anos 1940 pelos maiores folcloristas do estado potiguar. A importância da irmandade no folclore do estado fica clara, quando, por exemplo, Veríssimo de Melo insere a festa do rosário de Jardim no calendário festivo do estado. Segundo ele, em nota de rodapé a respeito da manufatura de tal calendário, "Não relacionamos aqui todas as devoções populares do estado, pois já o fizemos no nosso trabalho *Calendário cultural e histórico do Rio Grande do Norte*. Apenas registramos as mais importantes e que se prolongam em festas tradicionais e populares" (1977, p. 71). O folclorista, dentro de um universo de festas religiosas escolhe, junto com algumas outras poucas, a festa do Rosário para figurar no calendário festivo religioso de todo o estado potiguar num livro de circulação nacional.

Essa importância representativa da irmandade se restringiu aqui apenas a esses livros e autores, mas se fizéssemos uma pesquisa maior sobre a obra dos folcloristas (que não é a intenção dessa dissertação), poderíamos encontrar diversas outras referências, tanto de outros autores, como dos mesmos autores supracitados em outros livros.

Essa atenção reservada à irmandade abriu um espaço novo para a irmandade como folclore, e não mais apenas como religião. Foi esse interesse dos folcloristas que tornou possível uma relação entre elites e *negros do Rosário* que não fosse baseada apenas em ajudas de fundo assistencialista[47], permitindo, assim, que a irmandade fosse usada do ponto de vista da identidade (seja ela nacional, regional ou étnica), e que ela pudesse ser descontextualizada para se apresentar em vários momentos. Esse processo é colocado em prática, como vimos, tanto a partir de uma manipulação discursiva, que afirma a irmandade como algo da cidade ou da região, como no plano da performance, aumentando as possibilidades performáticas desta para ocasiões que excedem apenas os contextos religiosos.

[47] Ver primeiro capítulo.

Assim se o folclore começa como um esforço de catalogar as manifestações culturais do estado do Rio Grande do Norte, com o tempo os folcloristas passam também a se colocar como intermediários para conseguir verbas públicas e espaços de apresentação para os grupos de cultura popular. Exemplo disso é Defílio Gurgel, que foi responsável por conseguir verbas para o apoio de vários mestres e mestras da cultura popular. Vejamos como é a lógica contemporânea do folclore.

3 – Os *negros do Rosário* enquanto grupo folclórico

Assim, apesar de que os cientistas sociais venham decretando a morte do folclore e dos folcloristas no plano acadêmico, desde pelo menos os anos 1950, ele ainda continua forte no estado do Rio Grande do Norte pelo menos enquanto política estadual. Inclusive no plano acadêmico no estado, pois temos a presença dos folcloristas nas universidades até os anos 1970. O estado potiguar conta com uma longa tradição de folcloristas ligados às universidades, como é o caso de Cascudo e Veríssimo - ambos foram professores em universidades no estado, o último até a década de 1970 na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Assim, o estado ainda tem uma forte política voltada para a valorização do folclore, através de instituições como a *Fundação José Augusto*. Não quero aqui abordar como se dá esse apoio institucional ao folclore nos dias de hoje, já que para abordar tal tema precisaríamos de muito mais elementos. Contudo, cabe apontar que esse apoio existe, e que ele abre espaços para a irmandade do Rosário. Por exemplo, além das apresentações que a irmandade faz dentro da cidade e na região, ela também já foi algumas vezes convidada a se apresentar na cidade do Natal.

Nestas apresentações "folclóricas" é mais comum que somente os membros do pulo se apresentarem, sendo o reinado restrito apenas aos dias da festa do Rosário. Assim comenta Antônio de Duca a respeito das apresentações do reinado:

> Porque a corte geralmente, a gente não pode usar coisa que venha a partir da cultura, mas você não pode usar a corte numa festa, por exemplo, não sei que lá, vai acontecer hoje na câmara dos vereador, queria a irmandade viesse pra gente... Pode até a irmandade fazer presente, o pulo, mas a corte tem que ser respeitada. Muitas pessoas às vezes não entende quer jogar a corte..."eu queria levar a presença do reinado", não, não pode. (Antônio de Duca, cidade de Jardim, 2011).

Apesar da interdição, ainda presenciei duas apresentações em que o reinado estava presente, em contextos fora da festa do Rosário. Todavia, nessas ocasiões as pessoas que ocupavam os cargos rituais não eram as mesmas presentes durante a festa do final do ano. A última apresentação com o reinado que presenciei aconteceu em 20 de agosto, durante a programação promovida pelo governo do estado *Agosto da Alegria*. Além de shows de graça com músicos de todo o Brasil, o evento contava com exposições de arte e apresentações folclóricas de várias partes do estado. Dentro da *agenda cultural* do evento, dois dias antes do dia do folclore (22/08), a irmandade se apresentou no Palácio Potengi, junto com o grupo Boi-de-reis Estrela do Oriente , do bairro Felipe Camarão, na cidade de Natal (RN). Ao contrário da grande maioria das apresentações "folclóricas" – e, na verdade, da maioria das apresentações fora da festa do Rosário −, e contrariando a interdição do chefe da irmandade, o reinado participou dessa apresentação. O que mostra que

> A pressão por espetacularizar a tradição fez com que muitos grupos tradicionais fossem obrigados a conviver com o desrespeito à dimensão sagrada e devocional das tradições que apresentam. Esse processo de desrespeito pode ser condensado [...] [no] termo: profanação, que consiste em empurrar para o campo do profano aquilo que antes pertencia ao campo do sagrado. (Carvalho, 2010, p. 60).

Além dessa profanação de certos elementos da irmandade, ela ainda tem que adaptar as suas apresentações aos espaços reservados a esta, visto que muitas vezes não se respeitam o formato das apresentações, que acontecem majoritariamente em espaços longitudinais. Como o cortejo é o principal formato da apresentação, quando se tem apenas um espaço circular para fazer a apresentação é necessário improvisar e adaptar. A saída encontrada é transformar a apresentação num formato circular. Nas situações que presenciei o que aconteceu foi que o reinado, que nos cortejos e procissões vai atrás do pulo, ficou parado atrás deste, na área reservada à apresentação, enquanto o restante dos membros dançava à frente e os músicos ficavam em cima de um palanque, onde havia microfones para amplificar o som dos instrumentos.

O folclore possibilita, também, além das apresentações fora de contextos religiosos, usos da irmandade que não são possíveis, quando pensadas como religião. Recentemente temos a experiência da irmandade de Caicó com a etnomusicologia. A

banda de pífaro dos *negros do Rosário* de Caicó gravou um CD com as músicas tocadas durante a festa do Rosário, junto com outro grupo, os Caboclinhos, originários de Ceará-Mirim, cidade vizinha a Natal, num projeto patrocinado pela *Fundação José Augusto* e o governo do estado.

.

Figura 11: Capa do CD que foi gravado pela fundação José Augusto como registro fonográfico da irmandade de Caicó e dos Caboclinhos de Ceará-Mirim[48] (S/D)

O grande efeito gerado pela perspectiva do folclore, além dos já discutidos acima, é que ela possibilita uma disjunção da irmandade. Ou seja, permite que vários elementos da irmandade, que nas ocasiões da festa estão juntos, sejam explorados de forma independente. Entre esses elementos temos a dança do espontão, a música e, em menor grau, o reinado. Este último, apesar de ter bastante referência nos estudos dos folcloristas, se tornou menos passível de ser "folclorizado" (mostrado em apresentações), talvez pelo seu caráter mais sagrado.

Em linhas gerais, o folclore abriu precedentes para aquilo que José Jorge de Carvalho se refere como a "espetacularização" da cultura popular. Segundo o autor

> Dizer que as culturas populares são espetacularizadas significa afirmar a existência de vários processos simultâneos:
> a) Que elas são descontextualizadas segundo os interesses da classe consumidora e dos agentes principais da "espetacularização";

[48] O CD me foi cedido gentilmente por Diego Góis, historiador e ex-tesoureiro da irmandade, para ser gravado e ter a capa escaneada. O autógrafo que se encontra na capa é para ele.

> b) Que elas são tratadas como objeto de consumo; e, mais complexo ainda, como mercadoria. Passam, assim, do valor de uso com que se inscrevem no contexto das comunidades que as criam e reproduzem, para se tornar valor de troca, passíveis de serem mais ou menos importantes a depender dos padrões de desejo e de fruição dos consumidores que as escolhem e identificam;
> c) Que são ressignificadas de fora para dentro. Serão os interesses embutidos no olhar do consumidor que definirão o novo papel que passarão a desempenhar. Trata-se aqui de uma operação muito distinta das eventuais e múltiplas ressignificações que são provocadas de dentro, ou seja, pelos próprios artistas populares no contexto das comunidades onde atuam. (2010, p.49)

Esse processo é gerado como consequência de uma relação de poder assimétrica entre os *negros do Rosário* e quem promove sua manifestação cultural. Os membros da irmandade estão naquela situação de baixo índice de cidadania e de carência material extrema, o que dificulta a decisão do grupo de "recusar ofertas para apresentações, mesmo quando tenham que ceder sobre aspectos importantes das tradições" (Carvalho, 2010, p.54). Porém, de acordo ainda com Carvalho,

> não é possível colocar a todos os mestres e as mestras na condição de vítimas absolutas da falta de escrúpulos dos demais agentes envolvidos no processo de expropriação. A questão central é que essa estrutura de cooptação somente funcionou bem para os políticos e os produtores culturais. Ainda que alguns mestres, mestras e brincantes tenham melhorado um pouco de padrão de vida pelos apoios recebidos, as comunidades que abrigam essas tradições populares cooptadas continuam pobres (e algumas miseráveis) até hoje. (2010, p.54)

Assim, mesmo que esse processo tenha se dado de uma maneira desigual, que muitas vezes profana o aspecto sagrado de alguma ou outra característica da irmandade, no geral, os *negros do Rosário* não veem grandes problemas com relação a essa disjunção, e sentem, em alguns momentos, que essas intervenções são formas de valorizar sua "cultura", abrindo espaços de visibilidade e prestígio para o grupo. Às vezes, esse cenário é até mesmo visto com bons olhos, como é o caso das duas falas abaixo:

> Mas a irmandade está boa, a irmandade ela cresceu muito. Não tenho palavras para dizer como ela tá boa...fazemos muito apresentação fora, vamos pra Natal no colégio C.E.I. [...] Nós somos honrados com a presença deles [C.E.I.] e ficamos muito felizes que eles venham nos visitar. O Diego Góis fez um grande trabalho na irmandade, sobre a parte de historiador que ele é. Fez um projeto. Graças a deus recebemos esse projeto. Então, ele tá tentando

> fazer mais projetos, mais recursos para as pessoas que vão trabalhar, como os tesoureiros, poderem trabalhar em paz e ter mais facilidade no trabalho da irmandade. (Antônio de Duca, cidade de Jardim do Seridó, 2010)

> Rapaz, eu acho que a festa de dez anos pra cá, a festa tem mudado. Porque tem muita ajuda, sabe?! Muita ajuda que nem eu falei [...] tem muitas coisas que tá voltando ao que era, que é o forró, o antigo forró que era um forró falado, o forró de Chico Gonzaga, era um forró que tava na boca de todo Jardinense e das cidades vizinhas. Ai por isso que eu fiquei muito alegre que ele aconteça, já está na programação[49]. [...] E é uma coisa que tá mudando a irmandade, festa na rua, que é uma coisa que nós nunca mais tivemos uma banda tocando na rua igual esse ano, vai ter Canindé Moreno, a gente só era a brincadeira da gente passava a noite e pronto. Havia festa no clube e em outro canto, mas não havia festa na frente da igreja. Ai hoje vai acontecer. Vai ter banda na rua, na casa do Rosário, também que não houve. Até ano passado teve um teatro, teatrozinho, e não tava havendo aquele leilão, e já vai voltar a acontecer também, o leilão da casa do Rosário. [...] (Motor, cidade de Jardim do Seridó, 2010)

Certamente, esse cenário traz mais visibilidade sentida como uma forma de reconhecimento e apoio pelos *negros do Rosário*. Essa visibilidade ocupa um espaço, evidentemente, ligado à tradição. Assim, ao se tornar folclore, além das implicações argumentadas acima, se abre o espaço discursivo da *tradição* de onde a irmandade pode se performatizar.

Esse espaço pode ser percebido em inúmeras falas desses sujeitos, quando eles se utilizam da palavra *tradição* para falar da irmandade. Vejamos algumas dessas falas a título de exemplo:

> Essa irmandade a gente faz parte porque é tradição da gente, sabe?! (Antônio de Cassiano, Juiz, cidade de Jardim, 2011).

> Porque isso aí é uma tradição, a gente, a nossa vida é uma passagem, né?! Então quem tá embaixo tem que tomar conta, se não acaba, e não pode acabar. A nossa briga é essa, não acabar. (Ricardo, membro do pulo, cidade de Jardim, 2011).

> A irmandade do Rosário é uma tradição desde 1863. A irmandade, ela é uma cultura, sabe?! Uma cultura da gente e do pessoal da cidade. A cultura qual

[49] No ano de 2010-11 o tesoureiro Cleso organizou um forró com o nome Forró de Chico Gonzaga, em homenagem ao antigo forró, que acontecia nas décadas passadas (não sei desde quando acontece o forró, mas ele durou até pelo menos 1980, quando ainda encontro relatos).

> que ela começou na época...foi dos Caçote, foi Antônio Caçote quem começou a irmandade. (Motor, 2º Capitão de lança, cidade de Jardim, 2010).

> É uma tradição de família e também uma festa que veio dos escravos, daquele tempo da escravidão, desde este tempo que se formou essa festa do Rosário. É uma festa que lembra o tempo da escravidão. (Nenca, Rainha Perpétua, 2011).

As falas acima nos levam a pensar que apesar do folclore ser uma categoria criada pelos intelectuais − ou seja, ele é muito mais um *conceito de experiência distante* do que de um *conceito de experiência próxima* (Geertz, 1997, p. 87) −, ele adquire certa materialidade sobre os contextos de que falam. Assim, a distinção de Geertz, acima, é interessante num momento analítico, porém, quando passamos para o momento de relacionar esses conceitos de experiência distante com os de experiência próxima eles muitas vezes coincidem, pelo menos no emprego do conceito, uma vez que pode haver divergências quanto a sua conceituação.

Nesse sentido, é importante lembrar que essas representações não são meras visões equívocas desse contexto, mas possuem uma materialidade na performance dos sujeitos envolvidos com as irmandades. Pois, como Mônica Pechincha fala sobre a nação:

> ao criar, ela própria ideologia, a nação pauta a interação das configurações de suas alteridades internas. O marco da nação deve ser considerado porque a posição dos sujeitos que fazem parte dela é afetada e responde à interpelação do Estado nacional (Pechincha, 2006, p. 172).

Podemos pensar aqui o folclore como um dos mecanismos que institui as formas e configurações das alteridades internas. Pois, é a partir do folclore que os *negros do Rosário* encontram seu espaço de enunciação: um espaço fortemente marcado por uma classificação *diacrônica*. O que faz do espaço do folclore um lugar próximo daquele que Stuart Hall fala sobre a cultura negra,

> uma arena profundamente mítica [,] [...] um teatro de desejos populares, um teatro de fantasias populares. [O lugar] onde descobr[em][...] e brincam[...] com a identificação de [si] [...] mesmos, onde [são] [...] imaginados,

> representados, não somente para o público lá fora, que não entende a mensagem, mas também para [si] [...] mesmos... (Hall, 2008, p. 329). [50]

Por isso não se trata apenas de uma classificação sempre externa. Os *negros do Rosário* descobrem e entendem muito bem as técnicas dos folcloristas, pois eles brincam, também, com as classificações, e constroem suas próprias nomenclaturas e tipologias. O membro da irmandade que mais criava essas classificações nas entrevistas que fiz foi Antônio de Duca, o chefe da irmandade. E era através dessas classificações folclóricas que ele diferenciava as irmandade de Jardim e Caicó, assim como descrevia as apresentações da irmandade, tanto religiosas como folclóricas. A respeito da diferença entre as duas irmandades (Caicó e Jardim do Seridó), ele afirma:

> Caicó é um grupo mais velho que o nosso, muito, e ele tem uma dança muito diferente da nossa, nosso pulo é um pouco diferente, na dança deles tem muita troca de espontão, tem muito *rumba*, rumba na dança deles é mais isso, ginga, munganga. Nosso pulo é mais compassado, deles não, é *rumba*. Isso eles fazem parado, por exemplo, no patamar da igreja, na apresentação chamada por um prefeito, mas na rua é outro tipo de dança do espontão deles, é muito bem bonito a dança deles. (Antônio de Duca, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

Fica difícil demonstrar verbalmente o que seria a *rumba* (uma espécie coreografia utilizada em momentos que o grupo fica parado), mas é importante notar que existem nomenclaturas específicas para se referir aos movimentos. Essa reflexão conceitual sobre os movimentos é preocupação que vem dos folcloristas, e que os *negros do Rosário* também se sentem no direito de criar ao utilizarem a irmandade enquanto folclore. Em outro trecho o chefe da irmandade define os tipos de movimentos que a irmandade ensaia:

> Olha existe a dança do espontão. As pessoas perguntam, "Antônio, o que é a dança do espontão?", a dança do espontão é essa pancada que nós faz no chão que fica em roda a irmandade e faz "ca – ca – ca". Existe a marcha, existe também a dança do espontão, e existe a dança do espontão e pulo, com a dança antiga que era. Porque hoje em dia a irmandade aqui, nem Jardim,

[50] Nesse trecho Stuart Hall utiliza a primeira pessoa. Ele se refere, no contexto original do fragmento, ao que é chamado de cultura negra, e assumindo-se como negro se posiciona dentro do nós de quem escreve, mudei o trecho para a terceira pessoa no intuito de evitar uma demagogia por minha parte em me situar dentro do eles.

> nem Boa Vista, ela dança a dança que de quando eu comecei oito anos de idade, a **marcha do espontão**, porque é diferente, é um passo que você dá dois toque no pé, você joga o espontão pra cima, joga o braço pra trás e fica batendo, porque na realidade a dança do espontão, quando eu aprendi era na realidade "tende-guem-tende-guem-tende-guem" aí você dá aquela paradinha, sabe?! Agora o espontão você dá aquele outro toque e vira. Hoje não existe, é aquele pulo *mastigado*, por exemplo, aí tem a **ciranda**, que a ciranda é aquela dança que a gente se acoca no chão [fica de cócoras] e bota o espontão um com o outro, né?! E fica rodando...fica rodando. Existe aquela outra **aigôrinha** que é aquela que você pega o espontão frente à frente, aí você faz aquele círculo e bota todo mundo, o espontão um em cima do outro, esse é chamado de aigôrinha. Tem a **dança de rua**, a dança de rua qualé?! Hoje a nossa irmandade, e eu tô tentando ensaiar ela, porque a marcha ela não é a dança, é a marcha. Porque a marcha é uma pancada que hoje em dia nós não temos na irmandade, infelizmente, as pessoas de ouvido não estão encaixando no que eu quero, a pancada amarrada ao espontão. Amarra o espontão, aquela pancada lá por cima, não é aquela pancada que você dá uma pancada e fica respondendo a caixa. Quando eu aprendi a bater caixa, foi meu pai que me ensinou, ele ensinou tem que amarrar o espontão. Você hoje escuta a caixa bate o toque duas vez, quer dizer não amarra o espontão pra ficar naquela pancada firme, aquela pancada arroxada. Mesmo assim é o bumbo, quando peguei a bater caixa depois fui bater bumbo. O bumbo você tem que...bate o bumbo como bate as caixa, não! O bumbo é pra repica, é as caixa bater e você "tun-dum-dum/tun-dum-dum", aí dá o contra-tempo. E muitos que tem na irmandade não sabe. Então, Bruno, a irmandade se eu for fazer...eu tenho muita vontade de fazer um grupo no que eu sei, na minha dança. Hoje não, hoje a turma aí não tem junta, você desce pro chão eles não desce, eles fica de perna aberta, não quer vir junto, porque nunca tiveram preparo físico. Eu tinha, porque o que, eu **sou jogador de capoeira**, eu não tô praticando mais, mas eu passei seis meses jogando capoeira, começa do chão, então se você começa do chão você tem todo o preparo físico pra fazer qualquer coisa. [...]. Se tem na internet aí muita pesquisa, tem lá nas entrevista, mestre Antônio. Eu sou quem...eu me considero um professor, porque eu ensino, só que eu não tenho como...eu não digo que sou professor, eu digo que eu sou chefe da irmandade. Mas sou eu quem ensino a dança, eu crio as apresentação [...]. Então na irmandade existe **rumba**, geralmente é aquela pancada, "tem-dig-dig-tem", aquilo é rumba. Ela dança sacudir [faz uma encenação]. Aí tem o **chachado** aquela que a gente faz o pé, que fica de frente, a irmandade [faz uma encenação]. [Pra cada tipo de dança tem um tipo de batucada?] É pra cada tipo...*Eu fui quem criei esse nome, porque na realidade as pessoas chega em mim e diz, "Antônio, que tipo de batucada é essa?", porque cada...tem um toque, tem um batuque diferente.* Tem a pancada "tem-dig-dig-tem", a pancada **rumba**, e tem aquela paradinha, que você a paradinha do pé. Porque a irmandade nossa, ele não para, dá aquele mengalo, mas não dá o toque que para. Eu tenho também, que antigamente a gente dizia, quando eu entrei, sempre é o movimento das lanças. Que é a coisa mais linda do mundo, ter um grupo grande, e cada lança se movimentando, aquelas fitas avuando, hoje em dia a maior parte da turma para aquele espontão na mão, cola ali. E não é pra ser assim, você tem que fazer fita no meio da rua, você tem que gingar, você tem que fazer aquele balanço do corpo, porque fica bonito. (Antônio de Duca, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

A descrição de Antônio de Duca é muito mais completa que a feita tradicionalmente pelos folcloristas. E o mais interessante da fala, além das nomenclaturas para chamar os tipos de movimento, é que ele assume que foi ele quem criou os nomes, com vista a

atender uma demanda de interesse folclórico pela irmandade. Assim, o folclore apesar de ser uma categoria criada pelos folcloristas, não fica restrito a um pequeno grupo de intelectuais. Os *negros do Rosário* utilizam o folclore a seu favor e assumem o lugar do folclore porque isso permite um maior número de apresentações, gravações de CD e, ainda, a classificação da própria irmandade nos seus moldes e conceitos, mesmo que isso não promova retornos satisfatórios para os membros do grupo.

Em linhas gerais, o que quis demonstrar é que se o movimento folclorista foi o grande responsável por integrar a cultura popular ao discurso nacional, a integração não ocorre no âmbito econômico e social. Ou seja, os *negros do Rosário* continuam a ser marginalizados economicamente e socialmente por mais que sua "cultura" seja valorizada pela elite local e pelos órgãos públicos. Desse modo, é preciso encarar os limites e as armadilhas ideológicas do folclore, que ao valorizar culturalmente os *negros do Rosário* nos cega para outros problemas em que estão envoltos esses sujeitos, a saber, a marginalização social e a diferença racial e de classe, que se materializa em outros momentos da vida cotidiana − o que ocorre até mesmo dentro da irmandade. Ainda temos que ter em mente que esse processo descontextualiza a manifestação cultural de seu contexto comunitário, recortando-a e formatando-a para figurar em diferentes contextos (dia do folclore, sete de setembro etc.) e em diversos formatos (cd's, cartões postais etc.).

Como vimos no capítulo anterior, esse processo de "valorização" justifica e legitima a elite a influenciar de perto na irmandade, sob o pretexto de que estariam auxiliando à irmandade, o que gera uma desapropriação dos *negros do Rosário* do poder de *representar*[51] a irmandade. Isso irá se intensificar no campo religioso, como veremos no próximo capítulo, no qual discutiremos como se dá a religiosidade dos *negros do Rosário* e como ela é vista pela Igreja e representada pelos intelectuais.

[51] Nos dois sentidos dados por Spivak (2010).

IV

A irmandade como religião

Talvez a melhor maneira de se compreender a *cultura popular* seja estudar a *religião*. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o *domínio* erudito dos dominantes e o *domínio* popular dos subalternos. (C. R. Brandão, *Os Deuses do Povo*).

Figura 12: Santos na procissão no último dia de festa (Laísa Marra, 01/01/2011)

Como vimos, a irmandade através de um processo de "valorização" é descontextualizada muitas vezes sem o consentimento dos *negros do Rosário*, fazendo com que elementos sagrados desta, tais como o reinado, sejam apresentados em ocasiões não religiosas, levando a uma disjunção da irmandade, na qual vários elementos simbióticos da instituição são separados e passam a circular independentemente. Apesar desse efeito perverso da lógica da valorização, as elites veem essa relação como algo benéfico, que vai em direção da cooperação, sem nunca levar em conta a assimetria do poder entre os dois lados. Essa espécie de cegueira quanto às implicações da valorização leva a um tipo de uso ideológico dessa suposta cooperação entre a cidade, no geral, e os *negros do Rosário* que justifica e fundamenta uma interpretação das relações raciais no Seridó que vai de encontro com a ideia de harmonia e sincretismo. Quando nos deslocamos para o campo religioso, o cenário não é tão diferente. Os *negros do Rosário* não podem narrar e explicar sua forma de devoção, pois esse papel é da Igreja e de alguns intelectuais.

Irei abordar aqui a relação entre religiosidade e irmandade, na qual a discussão se dividirá em três momentos. No primeiro, apresento a visão da Igreja sobre a devoção dos *negros do Rosário*. No segundo, argumento como os intelectuais viram essa forma de religiosidade. E, por fim, faço uma interpretação do ritual e dos momentos de devoção como um espaço no qual os *negros do Rosário* negociam seu lugar no campo religioso.

1 – Devoção sem legitimidade: a religiosidade dos *negros do Rosário* na versão da Igreja

Vimos anteriormente que a tendência da Igreja ao falar sobre a festa era classificá-la como algo mais "cultural" do que religioso. Neste tópico irei desenvolver essa relação, abordando de forma mais intensa a maneira como a Igreja interpreta o ritual realizado pelos *negros do Rosário* durante os dias de festa.

Carlos Rodrigues Brandão, em *Os Deuses do povo* (1980), empreende uma análise da cultura popular, em específico no âmbito da religião, tomando como base da discussão a diferença de classe. Sobre a reinvenção do âmbito do sagrado na religião popular, o autor afirma que:

> A partir do que puderam apropriar e transferir de um domínio de cultura para o outro, os sujeitos subalternos: 1º) deixaram reservado ao padre um pequeno conjunto de serviços sacramentais de salvação, que os agentes populares excluem do repertório de suas práticas tradicionais; 2º) sobrevalorizam os rituais de devoção estendidos pela Igreja aos fiéis, tornando-os os atos centrais da religião popular, sobre os quais assumiram um controle autônomo e a que atribuíram poderes de salvação equivalentes, em quase tudo, aos ritos da Igreja. (1980, p. 203).

A festa do Rosário aqui em questão deve ser vista como uma forma de ritual de devoção que a Igreja estendeu aos fiéis, no caso os *negros do Rosário*, que dela se apropriaram, fazendo dos cortejos e procissões formas de devoção e salvação equivalentes às formas tradicionais do catolicismo. A dança do espontão é uma dessas formas de devoção. Nas falas dos *negros do Rosário* ela é narrada por diferentes perspectivas que, no final, sempre afirmam-na como uma devoção à N. S do Rosário: "[A dança] já vem desse tempo da escravidão, então, que N. S. representa muito bem pra nós. Então, tudo que nós fizemos, dança, canto, é em louvor a ela" (Antônio de Duca, cidade de Jardim, 2011).

Contudo, essas formas diferenciadas e populares de devoção nem sempre são reconhecidas pelos membros da Igreja, o que leva a uma falta de legitimidade religiosa, do ponto de vista da Igreja dos *negros do Rosário.* É interessante notar que a noção de religião do padre não consegue abarcar outras modalidades de devoção (como a dança e a música), que não aquelas do catolicismo ortodoxo – missa. A esse respeito, o padre atual da paróquia de Jardim, Pe. Amaurilo, comenta:

> Essas festas elas, hoje, são mais culturais do que propriamente religiosas. Tem a parte religiosa em si, mas já por conta de uma cultura que vem lá do início. Mas você não vê, por exemplo, a irmandade envolvida em nenhuma atividade religiosa da paróquia. Tem alguns membros da irmandade, individualmente, que fazem parte de uma ou outra pastoral da Igreja. Mas, vamos dizer, essa atividade religiosa da Igreja quem faz é a irmandade do Rosário; não, isso não existe. Então, a festa em si tem mais um cunho cultural. E nessa celebração cultural entra também a parte religiosa (como também outras festas da paróquia são festas culturais também). É da nossa cultura religiosa haver a festa dos padroeiros, essas coisas, a irmandade também entra nesse esquema. E aqui é mais isto, às vezes até mesmo dentro do período da festa da irmandade é preciso às vezes até haver por parte do padre uma insistência para que eles participem mais do evento religioso em si. Porque a gente não percebe a participação deles. **Eles vão ali naquele momento se tem uma procissão saindo da irmandade, da casa do Rosário, outra coisa, eles participam. Mas do evento lá, a novena em si,**

> **não há uma participação maciça da irmandade. Há de alguns membros, e é preciso insistir... insistir, que eles participem, para que as coisas não sejam simplesmente fazer por fazer, por cultura e pronto, sem que esse vínculo promova nada na vida deles**. Terminou acabou-se pronto, e fica tudo do mesmo jeito. Então eu vejo assim, mais um evento cultural do que propriamente religioso. Não deixa de ser religioso, mas na minha mente o peso maior é um peso cultural. [Depois dessa fala, digo ao padre que muitos membros da irmandade entravam na igreja dançando, mas quando ia começar a missa saíam, ao que ele responde:] Entram por uma porta e saem pela outra. (Padre Amaurilo, cidade de Jardim do Seridó, 2011) [Negrito meu].

A fala acima apresenta uma distinção entre cultura e religião. É a partir dessa distinção que o padre critica a postura dos membros da irmandade nos dias de festa de não permanecer na missa e não participar das outras atividades religiosas promovidas por ele. O padre demonstra, assim, não reconhecer essas outras formas de devoção, visto que sua insistência se dá no sentido de os *negros do Rosário* participarem mais do "evento religioso" (missas e novena), ao invés de irem apenas aos cortejos (que não seriam a parte propriamente "religiosa").

Durante os três dias da festa do Rosário, os *negros do Rosário* se apresentam no mínimo duas vezes por dia, durante todos os dias, fazendo um ritual composto, principalmente, de procissões e cortejos, sendo estes sempre seguidos de missa. Antes da missa é costume que os negros entrem na igreja tocando e dançando, e imediatamente se retirem da missa, antes que esta comece[52]. Essa atitude não é algo isolado, mas antes generalizado, constituindo uma parte característica do ritual. Enquanto um corpo coletivo, os negros se retiram da missa. Segundo Zé de Biu:

> Os nego não quer assistir [a missa], ficar dentro da igreja. Tava tudo cansado... suado. Ficar ali dentro abafado eles não querem não, sai tudo pra fora. Aí quando é na hora da apresentação entra de novo tudinho. [eu pergunto: E o que o padre pensa?] O padre quer todo mundo presente, quer todo mundo na missa, mas eu não fico nada. Saio às vezes para beber. O padre reclamava... Eu bebo, mas na hora, na hora, eu não bebo não. Beber tem a hora de você beber. Na hora de entrar tem que tá tudo bom. (Seu Amaral, o "Zé de Biu", comunidade da Boa Vista, 2011).

[52] Para uma descrição mais detalhada ver primeiro tópico do capítulo I.

Na fala do chefe dos negros da Boa Vista percebemos que nem a saída da missa, nem beber enquanto esta acontece são atos que abalariam a devoção à santa. O compromisso religioso dos *negros do Rosário* encontra-se, primeiramente, na "batida" e no "pulo", e não na forma de religiosidade promovida pelo padre −, muito embora essa postura seja adotada apenas nos momentos de festa. Durante os outros dias do ano, as pessoas que fazem parte da irmandade frequentam a missa normalmente, nos fins de semanas, e alguns membros participam individualmente de outras ações da Igreja − como bem assinalada padre Amaurilo.

É certo, como já citamos, que a irmandade é instrumentalizada pela cidade de uma maneira que transgride em muito apenas o ritual religioso. Ela é utilizada, também, como um bem patrimonial e como um marco da identidade da cidade. Contudo, a distinção que o padre faz acontece dentro da própria festa. O pároco não reconhece a dança e a música como formas de devoção nem mesmo nos dias da festa. Para ele, a performance dos dias de festa é puramente "cultural". O aspecto religioso da festa estaria na missa, da qual os negros se retiram antes do início, e nas novenas, das quais quase ninguém da irmandade realmente participa. O ritual − que é composto da dança, do levantamento da bandeira dos santos, da música, da coroação dos reis − não é visto como religião pela Igreja. Nenhuma das partes do ritual de responsabilidade exclusiva dos *negros* é legitimada como uma forma de devoção e expressão de fé legítima. A falta de legitimidade das performances dos negros como religiosidade não se restringe apenas à circunstância presenciada por mim. O historiador Diego Góis, em seu trabalho sobre a irmandade, nos traz um relato semelhante ao que apresentei aqui. Em uma entrevista sobre o posicionamento de Monsenhor Ernesto da Silva Espíndola, que foi o responsável por celebrar as missas nos dias de festa entre os anos de 1958 e 2000, sobre a festa do Rosário, o pároco afirma:

> [...] agora, muitas vezes **a festa, ela vai sentindo uma força impulsionadora que é justamente o social que quer penetrar na festa, dando sentido social e prejudicando o verdadeiro sentido**, mas a festa em si, é uma festa que traz, é, muita alegria e conhecimento para o povo, principalmente quando a pessoa procura fazer uma festa para evangelizar o povo. (2006, p.38) [Negrito nosso]

Monsenhor Ernesto, assim como padre Amaurilo, não reconhece a dança e a música como formas de devoção. Eles só reconhecem aquelas legitimadas pela instituição da Igreja, que aceita como "verdadeira" apenas a fé promovida pelas figuras do clero. Aqui, assim como os padres de Itapira abordados no livro de Brandão supracitado, o padre "define a existência de dois sistemas opostos de agentes, trabalho e usuários do sagrado, dos quais apenas o seu é legítimo e deve ser, portanto, o único" (1980, p. 97). Dessa forma, durante a festa, apesar de aparentemente padre e *negros do Rosário* se encontrarem em momentos de fraternidade, "aos pés do mesmo santo", isso não oculta

> o estado de alerta entre os dois lados, estruturalmente antagônicos não tanto devido a divergências de doutrina e competições simples entre sócios de um mesmo pantel por direitos de controle religioso católico, mas por causa de divergências não reconhecidas sobre projetos de pequeno alcance e de amplo alcance a respeito dos usos políticos da religião". (Brandão, 1980, p. 97).

A falta de legitimidade religiosa que têm as performances dos *negros do Rosário* é ainda agravada pelas inúmeras apresentações que estes fazem fora do contexto religioso. Isso porque no entendimento dos órgãos públicos que promovem a cultura popular, do tesoureiro e das autoridades, a dança do espontão é algo meramente "cultural", passível de ser apresentada e recontextualizada, sem perda de sentido, em qualquer local. Essa visão aparece dentro da própria festa, pois o público vem assistir aos rituais como algo cultural e exótico que, portanto, deveria ser visto, filmado e fotografado. Há, de certa forma, uma espetacularização do próprio momento ritual: são luzes de filmagem, pessoas tirando fotos com o celular e um carro de som narrando tudo o que se passa. Na festa do Rosário, a "espetacularização" acontece, também, lado a lado aos ritos religiosos da festa. Ao contrário de muitas festas de padroeira em que a parte religiosa (as missas e procissões) e a parte, diríamos, social (os shows, as feirinhas etc.) são nitidamente separadas, aqui a parte religiosa e a parte social estão muito próximas − uma vez que a parte religiosa é consumida, também, como folclórica. Enquanto os fiéis seguem o cortejo, uma parcela do público tira fotos; e enquanto o padre espera a missa começar, um carro de som grita a chegada dos *negros do Rosário* próximo a igreja. Como tais diferentes sentidos da festa estão muito próximos, a igreja não vê isso com bons olhos. Nesse sentido, a Igreja, de um lado, e os intelectuais, órgãos públicos e tesoureiro, de outro, têm uma visão discrepante da irmandade.

Contudo, essa espécie de desavença entre os projetos da elite, no geral, e os dos párocos se dá apenas no âmbito das apresentações pública da irmandade. Quando alguns poucos membros da irmandade se mobilizaram para construir uma capela de oração − que havia sido um pedido feito em sonho, pelo falecido Duca, pai do atual chefe da irmandade e antigo tocador de pífaro, a uma mulher que residia em Parelhas −, as elites pareceram fazer certo descaso da ideia. Viu-se que os padres deslegitimaram a necessidade de uma capela, e as personalidades públicas não ajudaram na construção da mesma. Aqui fica claro que, apesar do apoio à irmandade, que é convidada a se apresentar em várias ocasiões, esse apoio se restringe em promover a dança do espontão e o reinado. Antônio de Duca assim narra o fato da construção da capela de oração:

> Ali foi o seguinte, pai [Duca, pífaro da irmandade] quando era vivo, ele falou de que aquele terreno era doação [...]. Só que nunca ele disse a gente que tipo de doação era, sabe?! Aí por coincidência, eu não conto pra todo mundo porque as pessoas não acreditam, né?! Ele apareceu a uma mulher de Parelhas, e disse que o terreno lá ele tá sem contato com a família, e aquele terreno era um terreno de doação pra fazer uma casa de misericórdia, uma casa de oração. Então, Eliana... então essa Eliana veio à Jardim, andou perguntando quem era Antônio, quem era Antônio, aí foi a pessoa disseram a casa é essa daí, a casa de Antônio. Então [depois que ela me contou essa história], a primeira vez mandou botar uma bandeira branca, que era a bandeira da paz. E o coqueiro, aquele pé de coqueiro não era pra cortar porque era um símbolo de palmares. Coisa mais interessante do mundo que eu achei. Então, a gente começou a dar início [ao pedido de Duca], dona Helena [(a ex-tesoureira)] que também era outra pessoa responsável, pra tá junto pra tá orientando sobre essa casa, né?! E essa mulher de Parelhas foi através dela o reconhecimento pra fazer essa casa. Mas devido à política que tá muito sebosa, dizendo assim no popular, porque todo mundo que tem que fazer diz que é o padre, é o padre [(o padre é padre Jocimar, o atual prefeito da cidade de Jardim, que não é o pároco oficial da cidade)], já alguém acha aquela bandeira lá verde [(a cor do padre nas eleições)], mas devido à quentura, o sol, a bandeira ficou branca, era verde a bandeira no povo cego. [...] Então, nós vemos com dificuldade para fazer essa...até o alicerce. Porque as pessoas se comprometem, já estou acostumado com isso, as pessoas se comprometer como faz com a irmandade, faz um patrocínio, a pessoa coloca o nome da pessoa, essa pessoa não chega lá com o dinheiro e depois tchau. Foi o que aconteceu esse ano com a irmandade, muitas pessoas se comprometeram com a festa, e essa importância não chegou até a nós. [...] Voltando a essa coisa, meu pai hoje é falecido, minha mãe mora em Pendência, e a gente tamo levando devagarzinho, amanhã vai chegar um material, ferro, tijolo, cimento, vai ser custoso o alicerce. Vamo ver se quando passar a política aqui não faz ao menos uma casa de oração. (Antônio de Duca, cidade de Jardim do Seridó, 2011)

O terreno a que Antônio de Duca se refere acima fica localizado num bairro afastado do centro da cidade de Jardim. Ele se situa próximo à estrada que dá acesso à cidade. A casa era a antiga residência do pai de Antônio, chefe da irmandade, Duca.

Hoje no terreno há uma casa onde mora a irmã de Antônio e um espaço com um coqueiro, onde deveria ser construída a capela de oração e preservado o pé de coqueiro como uma homenagem ao quilombo dos Palmares.

O acontecimento narrado acima é interessante, pois deixa transparecer todo um universo cosmológico "proibido" pela Igreja. A fala mostra a possibilidade de contato entre mortos e vivos, relação interditada pela Igreja católica. Isso faz da religiosidade dos *negros do Rosário*, assim como nas congadas de Minas Gerais descritas por Rubens Alves da Silva (2010, p. 161), uma forma devocional sincrética, que toma de empréstimo elementos de outras religiões e cosmologias. Inclusive, a respeito dessa história, um outro membro da irmandade, em desacordo com a construção da capela de oração, me disse: "Isso é coisa daquele povo que mexe com o candomblé"[53]. A fala mostra como essas outras religiões são estigmatizadas entre os próprios negros, causando aquele efeito abismal de empurrar o profano para religiões mais marginalizadas, ao mesmo tempo em que mostra o caráter sincrético da devoção, que reúne elementos religiosos de várias tradições. Apesar da cosmologia que figura aqui não ser relacionada ao candomblé, tendo uma proximidade maior com o espiritismo e talvez a umbanda, ele é interpretado pelo autor da fala como uma forma de devoção altamente profana, atribuída à religião que estava em maior posição de alteridade para ele, o candomblé.

Outro ponto interessante desse acontecimento é que a intenção de construir a capela mostra como apenas a dança e a música são toleradas como formas de devoção dissidentes do catolicismo ortodoxo. Quando se trata de praticar outras formas de devoção que vão de encontro com os dogmas da Igreja, os *negros do Rosário* não recebem apoio nem do clero nem da população da cidade. Isso mostra que a valorização da irmandade, por parte das autoridades, é apenas "cultural", e se dá através do incentivo às performances de dança e do reinado, somente.

2 – Resistência enquanto reminiscência: a religiosidade dos *negros do Rosário* na versão dos intelectuais

[53] Comentário retirado do meu caderno de campo. Preservo aqui a identidade do autor da fala, pois não se tratou de um depoimento, mas de uma confissão.

Como vimos, aperformance nos dias da festa não é vista, pelas autoridades (religiosas ou não) como religião. Contudo, alguns intelectuais reconhecem a dança, a música e as coroações como momentos de religiosidade. Vimos que temos duas principais tendências para se tratar do *catolicismo negro*, uma que vê as festas como forma de integração/inversão/compensação e outra que a percebe como um modo de resistência/permanência da população afro-brasileira. No caso da irmandade de Jardim do Seridó, apesar de termos presente essas duas perspectivas, quando os intelectuais vão tratar da festa enquanto um fenômeno religioso eles optam pela segunda perspectiva, que tem suas origens no pensamento de Roger Bastide.

Segundo afirma o autor, a respeito do catolicismo negro, o que aconteceu foi a criação de "dois catolicismos distintos, em virtude da distinção de cores, que impedem uma assimilação total do negro à religião do branco" (1971, p. 178). Bastide, ao tratar do tema, divide sua análise em duas partes, uma do aspecto sócio-histórico e outra do aspecto cultural dessas irmandades. Sobre o viés do primeiro aspecto não poderíamos dizer que existiu no Brasil algo como o *catolicismo negro*. Segundo ele, o catolicismo de negros se firmou através das mesmas instituições do catolicismo de brancos[54]. Por exemplo, essas irmandades eram vinculadas ao calendário festivo da Igreja, à administração do padre, e se utilizavam das mesmas instituições católicas que os "brancos". Eles ainda frequentavam as mesmas igrejas que os brancos e, às vezes, até as mesmas missas que os brancos. A esse respeito Bastide escreve:

> No Brasil, a igreja se dividia em duas partes separadas, o pórtico e a nave. À família do branco se reservavam os bancos da nave, enquanto os escravos permaneciam fora, assistindo à missa do pórtico através das portas abertas. Por conseguinte, o africano estava ao mesmo tempo unido e separado, participava da religião de seu amo, embora dela participando como um ser inferior [...]. Quando essa solução não era adotada [...] o capelão rezava duas missas em horas diferentes, logo de manhã para os negros e, mais tarde, para a família do senhor branco. (1971, p.158)

Contudo, sobre o viés do cultural, o significado do catolicismo é divergente, mesmo que negros e brancos frequentassem o mesmo templo religioso. Os negros *traduzem* à sua maneira essa fé cristã, a partir do "universo cosmológico" ao qual pertenciam: "essas congadas foram justamente um dos 'nichos' de que falamos, no interior do qual o negro

[54] Para mais detalhe ver capítulo I.

pôde guardar preciosamente seus deuses ou seus espíritos, para melhor adorá-los" (1971, p. 179).

Essa diferença se expressaria principalmente nos rituais realizados durante as festas em devoção aos santos. Segundo ao autor, "o que caracteriza esta festa não é esta familiaridade com os santos[55] [...] e, sim, esta luta incorporada na procissão", esta luta "é uma sobrevivência das lutas étnicas e de reinados africanos que se conservaram na terra de exílio" (Bastide, 1971, p. 172). Essa luta que Bastide se refere era performatizada na forma de dança. A respeito dessas danças, Marina de Mello e Souza diz que elas representavam um enfrentamento entre o Rei Cristão do Congo e de um reino pagão. (2005a, p.90)

Apesar do contexto em questão não ser reconhecido como congada pelas pessoas da irmandade, a dança do espontão foi vista como uma dança guerreira. E mesmo que o maior folclorista potiguar, Câmara Cascudo, provenha uma interpretação dessa dança remontando origens europeias[56], os intelectuais da região trilharam os caminhos de Veríssimo de Melo, que por sua vez tinha forte influência de Roger Bastide. O folclorista Veríssimo de Melo[57] presenciou a festa da irmandade no ano de 1963. A partir dessa experiência, ele produziu um texto intitulado *As confrarias de N.S. do Rosário como reação contra-aculturativa dos negros no Brasil* (1980) publicado na revista Afro-Ásia. Nele o autor apresentava uma interpretação dessas irmandades, se baseando empiricamente nas irmandades do Rosário de Caicó e de Jardim do Seridó, como formas de resistências de religiões fetichistas africanas "originais". Segundo Melo:

> Na verdade, além de sua aparente significação católica, N. S.do Rosário seria para os negros transposição do ídolo de sua religião primitiva. Talvez Iemanjá, para os sudaneses, principalmente. Ou a ***boneca,*** para os bantos, ídolo que sobrevive nos maracatus. Não podendo adorar seus deuses publicamente, - porque os senhores de engenho não permitiam o culto fetichista, - os escravos se filiavam às irmandades católicas, onde podiam tranquilamente, pelo processo que mais tarde se chamaria de ***sincretismo,*** -

[55] Para Bastide não era a familiaridade com o santo que marcava a particularidade do *catolicismo negro,* porque isso existia no catolicismo popular de modo geral. A particularidade residia na performance realizada nos dias de festa, feita com música e dança.
[56] Ver capítulo III.
[57] O segundo grande nome do folclore depois de Cascudo, no Rio Grande do Norte.

> adorar nos santos da igreja católica romana os seus ídolos africanos. (1980, p.109)

É esse o caminho trilhado pelos intelectuais regionais que trataram da festa. Em um trabalho de Maria de Céo Costa sobre a irmandade de Caicó, encontramos inúmeros fragmentos com referência à devoção como disfarce de um africanismo perdido. Por exemplo, sobre a dança do espontão ela argumenta: "Esses grupos simulavam danças como a "dobradiça", o "gato", o "parafuso" e o "sanzano", que por sua vez eram de origem tribal-africana" (2008, p. 24). Ela ainda se refere ao surgimento das irmandades: "os negros transferiam o culto dos Orixás africanos, a partir do culto à santa acima citada [N. S. do Rosário] (2008, p. 21).

Um outro intelectual, Salatiel da Costa[58], assim define o surgimento e o sentido das irmandades do Rosário:

> Aqui no Seridó, Nossa Senhora do Rosário representaria para os negros, uma transposição também daqueles orixás africanos. Não podendo adorá-los publicamente, porque os seus senhores não gostavam do culto dos fetichistas, os negros preferiram filiar-se a irmandade de Nossa Senhora do Rosário, pois viam na imagem católica sua deusa Iemanjá. (1988, p. 1).

Todavia, tenho duas críticas a fazer referentes a essas versões dos intelectuais sobre a religiosidade africana presente entre os *negros do Rosário*: uma instrumental e outra analítica. A primeira delas é de caráter mais óbvio, e diz respeito ao africanismo como explicação para a origem e motivação da devoção. É interessante notar que ao contrário das falas dos *negros do Rosário,* as quais buscam uma origem na escravidão (veremos com mais detalhe à frente), estas narrativas intelectuais buscam as origens da devoção na África. Referência esta praticamente inexistente nas narrativas dos *negros do Rosário* de Jardim do Seridó, com exceção da seguinte fala de Seu Enoc:

[58] Agradeço a Danicelly e Fábio por me cederem gentilmente uma cópia do texto do autor. Segundo eles, o texto foi conseguido em uma de suas visitas a campo na região do Seridó. O texto é uma cópia do original datilografado e está sem numeração de página, constando o nome do autor e o ano no final do texto à caneta.

> Essa festa foi fundada no tempo dos Caçote[59], africano (o povo tem mania de dizer que nós somo africano), essa festa foi fundada da África, e nós somos afri...africanos. [...] Porque não tem gente branca nela, só é moreno, só é nego. [...] Ai botaram o nome "Os nego da Boa Vista", "Os nego do Rosário. (Seu Enoc, cidade de Jardim, 2011).

E mesmo na fala, apesar da referência à África ela tem um ar de ironia, que pode ser percebido na afirmação "o povo tem mania de dizer que nós somo africano". Seu Enoc aceita a narrativa, mas apenas como uma classificação externa ao grupo, e ainda assim de imediato justifica essa associação como sendo apenas por causa da cor da pele dos negros e não porque reconhece a origem da irmandade na África continental[60]. A crítica que podemos fazer nesse sentido não é tanto com relação à escolha do referencial teórico desses sujeitos, mas como eles explicam a devoção dos *negros do Rosário* sem perguntar nada ao próprio grupo. Eles, ao contrário de buscarem nos *negros do Rosário* a origem da devoção, procuram nos intelectuais de renome nacional e estadual, que, por sua vez, tinham uma forte orientação africanista em sua inspiração. Os intelectuais não perceberam que, ao contrário de grande parte das religiões afro-brasileiras, o *catolicismo negro*, em algumas partes, não formulou um discurso de origem africana mítica, como encontramos no candomblé com mais força, por exemplo.

A outra crítica é de caráter mais analítico, e diz respeito à incapacidade desses autores em discutir e perceber a novidade do que acontecia na catequização dos negros, que não poderia ser entendida apenas como uma transposição de um sistema religioso, sem perdas. Segundo a historiadora Marina de Mello e Souza, "Roger Bastide, quando aborda o catolicismo negro, é de maneira superficial, ignorando as motivações das comunidades negras e tomando o catolicismo apenas como uma imposição do universo senhorial, incorporada geralmente para servir de disfarce a ritos de origem africana" (2002, p. 143). Nesse sentido, a perspectiva de Bastide tem um forte apelo primitivista, e sofre daquela mesma diacronia que encontramos presente nos folcloristas, ou seja, a manifestação cultural explicada como reminiscência de um tempo antigo. Bastide, inclusive, encara o *catolicismo negro* sobre o mesmo pessimismo sentimental dos

[60] Se pensarmos também de maneira crítica podemos ver essa negação em se identificar com a África, também, como uma resistência em se assumir enquanto negros, de minimizar sua antecedência.

folcloristas, chegando a afirmar que "a congada perdeu pouco a pouco o domínio da religião para entrar no campo do folclore" (1971, p. 178).

Talvez esse problema que encontramos não apenas em Bastide, mas também nos intelectuais discutidos acima, pudesse ser contornado se houvesse mais atenção ao cenário nacional, tentando perceber o caráter "original" de que esse *catolicismo negro* é expressão, e não apenas enquanto "disfarces" de religiões advindas da África. A respeito dessa tendência africanista, Souza marca sua posição:

> Creio que a referida diferença se encontra no fato de eu chamar atenção para a especificidade do processo de formação de identidades nos quais se destacavam os festejos de rei congo, interpretando os símbolos usados para a construção de uma nova identidade, afro-brasileira, e [...] [a perspectiva representada aqui por Bastide entende] que tradições africanas estavam sendo rearranjadas e estavam ganhando novos significados, mas permaneciam essencialmente africanas. (2005, p. 95)

Apesar de Bastide dar um grande passo em direção ao estudo do *catolicismo negro*, ele não consegue perceber as inovações e transformações culturais pelas quais passaram os negros em meio à imposição simbólica do catolicismo. Por isso ele não conseguiu entender "a consolidação de uma identidade [negra] mais uniforme adotada por africanos de origens diferentes, que passaram a se ver como membros de uma comunidade católica negra, parte da sociedade brasileira para a qual eles ou seus antepassados foram trazidos" (Souza, 2005, p. 85).

Mintz e Price, no livro *O Nascimento da Cultura Afro-Americana* (2003) − que trata sobre uma perspectiva histórico-antropológica o surgimento do que ficou conhecido como *cultura negra* –, nos mostram, a partir, principalmente, do contexto do Suriname, uma análise de como se deu a diáspora da população de africanos para as Américas e a implicação disto na vida social dos afro-americanos. Segundo os autores, esse processo causou uma transfiguração das identidades étnicas, presentes na África, na travessia do Atlântico. Os "africanos de qualquer colônia do Novo Mundo só se transformaram de fato numa *comunidade* e começaram a compartilhar uma cultura na medida e na velocidade que eles mesmos as criaram" (Mintz e Price, 2003, p. 33). Muitas das populações escravas levadas às Américas eram de origens multiétnicas. Esses sujeitos foram separados de seus grupos e colocados juntos de outros sujeitos que às vezes nem falavam a mesma língua, nem compartilhavam da mesma religião. Isso

fez, primeiramente, com que as identidades étnicas que esses sujeitos possuíam na África fossem sendo reinventadas, dando origem ao termo genérico *negro*, com a ajuda, é claro, das teorias raciológicas. Além disso, foi também possível que se construísse um cenário cultural sincrético, reunindo elementos de diversas *tradições culturais* provindas da África e da imposição de certos universos culturais de brancos.

Essa perspectiva nos ajuda a pensar as irmandades de negros, pois, a partir delas podemos perceber o cenário novo e original no qual elas tiveram suas origens, e, ao reconhecer essa originalidade, podemos trazê-las para dentro de um universo cosmológico contemporâneo. Mesmo que encontremos referências a origens africanas em algumas congadas, o interessante desses mitos de origem não está na suposta preservação de uma religiosidade que permanece intacta na travessia do Atlântico Negro, e sim em como essas narrativas falam de sua experiência histórica, através da imaginação de uma África mítica.

Por isso, não quero defender a posição de que a referência à África seja prejudicial ou ideológica, por não ser uma origem "real" do *catolicismo negro*, pois a África continua sendo uma boa metáfora para os afro-brasileiros construírem suas identidades. O perigo da África é, contudo, quando os intelectuais a interpretam como primitivismo, ou quando querem postular que ela deve ser uma referência universal de um "mito de origem" da população afro-brasileira, e um termômetro da "consciência histórica" dessa população.

Nesse contexto específico, o esforço dos intelectuais em dar forma a uma origem africana à irmandade, além de um modismo teórico que foi trilhado por eles, seja talvez, também, um esforço ideológico para tentar apagar a lembrança da escravidão. Tempo este que, como vimos, é negado e/ou idealizado pelos intelectuais potiguares, principalmente quando representavam a região do Seridó. A partir desse cenário, eles montam uma visão romantizada e primitivista da irmandade, e classificam as formas de religiosidade dos *negros do Rosário* como simples reminiscência de um tempo distante. O que ajuda a construir também aquele *espaço discursivo da tradição* − o único de onde o grupo pode ser reconhecido, ser visível e se narrar −, na qual a "tradição" é entendida como imutável e, por isso mesmo, arcaica. O discurso opera aqui mais ou menos como na polêmica do livro *Versos Satânicos* (2008) – romance de Salman Rushdie que lhe rendeu ameaças de morte e vários prêmios. Segundo Bhabha o que

> é problemático quanto à posição "fundamentalista" no caso Rushdie é que ela é *representada* como arcaica, quase medieval. Pode nos parecer muito estranho, pode parecer completamente absurdo para algumas pessoas, mas o fato é que as exigências quanto aos versos satânicos estão sendo feitas *hoje* e partem de um estado político específico que funciona bem em nossa época, ainda que não num espaço intelectual imediatamente reconhecível. [...] Creio que compreendemos deliberadamente mal a questão relegando-os a um passado distante do qual suas vozes parecem estar agora emergindo num clamor despótico, completamente extemporâneo [...]. (1996, p.38-9)

A polêmica das ideias contra o livro foi representada como um apelo fundamentalista, uma voz que emerge de um tempo passado e que não tem nada a ver com a contemporaneidade. Porém, a semelhança entre os casos desaparece quando pensamos que na polêmica do livro de Rushdie essas "vozes extemporâneas" são ameaçadoras ao "presente". No caso dos *negros do Rosário* suas vozes e manifestações culturais são vistas como *extemporâneas* apenas como forma de torná-las inofensivas. Quando são empurradas para o passado ficam sem lugar no presente, visto que se tornam apenas vestígios de um tempo que foi, o que nos levaria a pensar, então, que a devoção dos *negros do Rosário* só poderia ser entendida através do que ela *já foi* e nunca do que ela *é hoje*, uma vez que, o que ela *é hoje* não passa de uma reminiscência, uma forma residual, do que ela *já foi*.

Nesse cenário encontramos os *negros do Rosário* divididos de um lado pela falta de legitimidade religiosa (quando o padre não reconhece suas performances como devoção), e, por outro, pelas explicações *extemporâneas* dos intelectuais. Na irmandade de Jardim, mesmo quando os *negros do Rosário* se apresentam no seu contexto religioso "original", eles ainda sofrem mais ou menos os mesmos problemas de autonomia, os quais são gerados por uma assimetria de poder entre grupo e autoridades que ocorre nos contextos de apresentações "folclóricas".

Porém, no contexto religioso isso ocorre em menor grau, uma vez que os membros da irmandade estão menos sujeitos às formatações no ritual que ocorrem nos espaços folclóricos. Assim, mesmo que eles não tenham um espaço público para "explicar" e falar sobre sua devoção, os *negros do Rosário* têm um espaço garantido durante os três dias de festa para performatizá-la. Essa performance acontece através de cortejos, procissões, coroação de reis e rainhas e de muita música e dança. Durante esses dias de festa os *negros do Rosário* se tornam peça central do ritual. São eles que desfilam pelas ruas da cidade, uniformizados, enquanto um público grande os assiste.

Todavia, isso não significa dizer que o ritual não sofra formatações. Temos exemplos que mostram que isso ocorre, como é o caso da antecipação da missa do dia 31, de meia noite para dez horas. Decisão esta tomada pela Igreja sem consultar, dialogar, ou pedir consentimento dos *negros do Rosário*.

3 – O ritual como momento de resistência: uma interpretação

Talvez o problema maior seja encontrar uma abordagem para pensar o ritual sem cair numa análise estética, esvaziando a religiosidade da ocasião, nem utilizar de explicações de uma religiosidade "inconsciente" e primitiva. Aparentemente, a melhor solução seria enquadrar o momento ritual dentro do conceito de *ritual de inversão*, no sentido utilizado por Roberto DaMatta para falar do carnaval do Rio de Janeiro[61]. Para DaMatta, o papel principal do *ritual de inversão* é a compensação. É ela que regula, assim, as desigualdades de classes e raça, fazendo que uma sociedade economicamente excludente possa se tornar racialmente democrática ao integrar culturalmente o negro.

Acredito que até certo ponto essas festas podem ser lidas como momentos de suspensão da ordem social, que promove a troca momentânea da *visibilidade* social. Contudo, creio que é preciso ter cuidado ao empreender uma análise no sentido de DaMatta, uma vez que a ideia de *compensação* parece retificar grande parte da perspectiva das relações raciais no Brasil que vem sendo criticada nas últimas décadas.

O discurso da compensação realmente existe. As constantes afirmações e valorizações da irmandade pela cidade como um todo apontam para a representação da festa como prova de uma sociedade mais tolerante e racialmente igualitária. Existe um uso ideológico da irmandade, que sugere que a valorização dos *negros do Rosário* compensaria as desigualdades de classe e raça em outros momentos da vida social. Entretanto, sabemos pelo menos desde Frederik Barth, em seu ensaio *A análise da cultura nas sociedades complexas* (2000), que a cultura é *distributiva*, e por isso a interpretação de um acontecimento pode variar de sujeito para sujeito dependendo da posição social/espacial/temporal em que se encontra.

---

[61] Para uma discussão mais detalhada dessa perspectiva ver capítulo I, página 15.

O autor cita como exemplo uma cerimônia bali-hinduísta, na qual ele demonstra como a cerimônia é produzida e articulada por diferentes sujeitos que se envolvem com a festa de maneiras diversas e a partir de posições diferentes. Ele ainda acrescenta que não apenas as contribuições para a festa são provenientes de fontes heterogêneas "como também varia imensamente o que é visto e ouvido, e a maneira como a mensagem toca a cada uma dessas pessoas" durante o ritual (Barth, 2000, p. 134).

Levando em conta essa ideia, não podemos reduzir a festa a um sentido universal, que seria *um ritual de inversão com intuito compensatório*. Creio que temos que entender, sim, o ritual como um momento, se não de inversão, pelo menos de suspensão da ordem social, uma vez que durante a festa os *negros do Rosário* realmente têm um poder − no sentido de que tudo o que fazem é respeitado pelo padre e pelos fiéis no geral, mesmo que fora da festa possa haver discordâncias com relação ao que acontece durante a celebração.

Na minha leitura deste ritual sugiro que os negros se utilizam desse momento de suspensão da hierarquia cotidiana para se afirmar em pé de igualdade perante a cidade. O momento ritual é um dos poucos em que eles podem expressar, por exemplo, sua religiosidade em pé de igualdade com a da Igreja. Os cortejos e procissões também proporcionam uma visibilidade pública dos *negros do Rosário*. Visto que tiveram "sua total exclusão da sociedade política moderna", o grupo fez do ritual "um modo melhorado de comunicação para além do insignificante poder das palavras- faladas ou escritas" (Gilroy, 2001, p. 164). Apesar da citação de Paul Gilroy se referir à música, o ritual aqui ocupa esse mesmo lugar. Isso porque é através dele que o grupo encontra um espaço onde pode se inserir como figura pública central da cidade de Jardim do Seridó. O que faz da festa um ritual que reúne

> uma grande variedade de domínios [...], [onde] as relações rituais reenquadram esses elementos heteróclitos como componentes interdependentes de uma nova totalidade experienciada, a saber, a própria *performance* ritual. Assim, elas não são apenas altamente evocativas, mas também extraordinariamente integrativas. (Houseman, 2003, p.79-80).

Houseman utiliza o termo "integrativas" não para se referir a momentos de integração social, mas de integração *do* social, ou seja, quando elementos de vários campos da vida social se reúnem em um momento condensado. Nesse sentido, o ritual

deveria ser visto como um momento que não pode ser reduzido como tendo apenas um domínio: religioso, cultural, político, econômico etc. Mas como um momento que *fala* desses vários domínios ao mesmo tempo, apesar de se fazer *a partir* do domínio religioso.

Segundo Houseman, o ritual "consiste moins en la communication de messages à déchiffrer – des « textes » -- qu'en la transmission de contextes singuliers et hautement intégratifs favorisant des discours et des actions intervenant au-delà du rite mais qui présupposent les relations réalisées au cours de sa performance"[62] (2010, p.1) e que por isso "la communication linguistique est un modèle inapproprié pour comprendre ce qui se passe dans un rituel [,] [...] les rituels ne racontent pas des histoires; plutôt, ils mettent en place des réalités particulières"[63] (2010, p. 2). Assim, não se trata de explicar o ritual mostrando *o que* ele performatiza, e sim vê-lo como momentos que se colocam no lugar de "realidades particulares". Ou seja, um momento de suspensão momentânea da hierarquia na qual estão submetidos os *negros do Rosário* dentro e fora da irmandade.

Porém, esse momento, na perspectiva do grupo, mais do que servir a um propósito de compensação, é um espaço onde podem se aproveitar do caráter formal e dos mal-entendidos dos ritos para conquistar espaços e legitimar sua devoção junto ao público e as elites. Apesar de que ainda nesse momento encontramos ocasiões onde a forma do ritual é alterada sem consentimento dos *negros do Rosário* − como a mudança do horário da missa da virada do ano −, o ritual é um lugar no qual o grupo pode inserir mudanças e performatizar certas ações que não seriam permitidas ou poderiam ser ainda consideradas desrespeitosas em ocasiões "cotidianas". O ato de se retirar da missa é uma dessas ações, pois pode ser lido como uma atitude que pretende marcar a diferença devocional presente na festa. É uma forma dos negros dizerem que sua devoção é tão legítima quanto a missa celebrada pelo padre, e por isso auto-sufuciente – os *negros do Rosário* não precisam assistir a missa para conseguir a proteção de N. S. do Rosário.

---

[62] "consiste menos na comunicação de mensagens a decifrar – de textos – do que a transmissão de contextos singulares e altamente integrativos favorecendo discursos e ações que ocorram após o rito, mas que pressupõem as relações realizadas durante a performance". [Tradução nossa].

[63] "a comunicação linguística é um modelo inapropriado para compreender o que se passa no ritual [,] [...] os rituais não contam as histórias; mas, eles se colocam no lugar de realidades particulares". [Tradução nossa].

Essa retomada da legitimidade durante o momento ritual é expressa na narrativa de Seu Amaral, o "Zé de Biu", sobre o encontro da santa:

> Nossa Senhora do Rosário foi encontrada em cima de um toco, "no meio do mato". Foi levada para a igreja da cidade, mas a 'santa sempre voltava para o toco" onde tinha aparecido. Os "padres iam com rezas, hinos e procissão", reconduzindo a santa para a igreja, mas sempre voltava para o toco. Os padres mandaram os negros batendo tambores e cantando. Esses levaram a santa para uma capelinha pertencendo aos negros e a santa ficou lá para sempre. Mas ninguém sabe onde nem quando esse fato aconteceu. ("Zé de Biu"*apud* Cavignac, 2007, p. 110)

A narrativa sobre a origem da santa pode ser lida aqui como uma fala que exemplifica as diferenças devocionais. Diferença essa que não é reconhecida por parte dos padres. Segundo Bastide, essa *forma de devoção*, muitas vezes vistas como profana, foi permitida porque

> 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 sua 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 fé verdadeira. (1971, p.171-2).

A questão é que o "trampolim" que supostamente deveria levar à fé verdadeira não funcionou e acabou por se institucionalizar, por parte dos negros, como a própria forma que a devoção adquire, e não como algo transitório. Esse fato foi incompreendido tanto pelos intelectuais discutidos anteriormente como pelos membros da Igreja.

Porém, como venho argumentando, é durante o ritual que os *negros do rosário* adquirem uma relativa igualdade de poder. O que permite, inclusive, uma autonomia para inserir e propor mudanças no próprio ritual. Um exemplo é a entrada dos negros no interior da igreja, a partir dos anos 1980, como uma forma de conquista de espaço feita dentro do próprio momento ritual. Em uma fala já citada, Seu Amaral narra o evento

como uma vontade que já tinham, porém precisavam da autorização do padre para entrar[64].

Figura 13: Os negros do Rosário dançando ao se retirarem da igreja antes da missa começar.

Outro exemplo é a mudança da coroação dos reis e rainhas do ano, da praça ao lado da igreja, durante a tarde, para um palanque, em frente à igreja, antes da missa. Essa mudança trouxe a coroação dos reis para mais perto dos rituais da Igreja, levando a uma unificação maior dos momentos rituais da festa do Rosário como um todo. Os *negros do Rosário*, ao longo dos rituais que realizam, foram conquistando um espaço maior, buscando sempre se aproximar e fazer da festa um momento unificado − passaram a coroar os reis paralelamente às missas, e a seguir com o cortejo até dentro da igreja. Todavia, ao mesmo tempo, quando se retiraram da missa, eles marcam a diferença como uma forma de lembrete dessa assimetria de poder que acontece durante outros momentos de suas vidas.

Ainda durante os dias de festa eles podem circular livremente pela cidade a qualquer hora do dia. Nessas apresentações eles visitam ex-membros da irmandade, ex-tesoureiros, ou autoridades que ajudam na festa, e prestam homenagens a essas figuras

[64] Citado na página 36.

na forma de dança e música. Isso mostra que além de um caráter religioso, a performance pode ser vista como uma forma de homenagear pessoas, uma forma de dádiva.

Além dos momentos da festa, a própria quantidade de apresentações que o grupo realiza durante o ano pode ser lida como uma forma de conquista de espaço, pois os *negros do Rosário* viram nessas apresentações momentos de visibilidade que iam além dos momentos rituais. Por mais que essas outras apresentações não tenham um caráter religioso na visão do público, os *negros do Rosário* não abandonam simplesmente esse significado religioso da dança quando se apresentam em diferentes contextos. Eles negociam esse sentido, e fazem com que a religião penetre nesses espaços, mesmo que essa religiosidade toque apenas o grupo e nunca o público. Desse modo, na perspectiva do grupo, essas apresentações podem ser lidas como um prolongamento das possibilidades performáticas da irmandade, mais do que uma perda de sentido − ainda que essas "possibilidades performáticas" sejam marcadas por diferenças de poder que formatam as apresentações sem o consentimento do grupo.

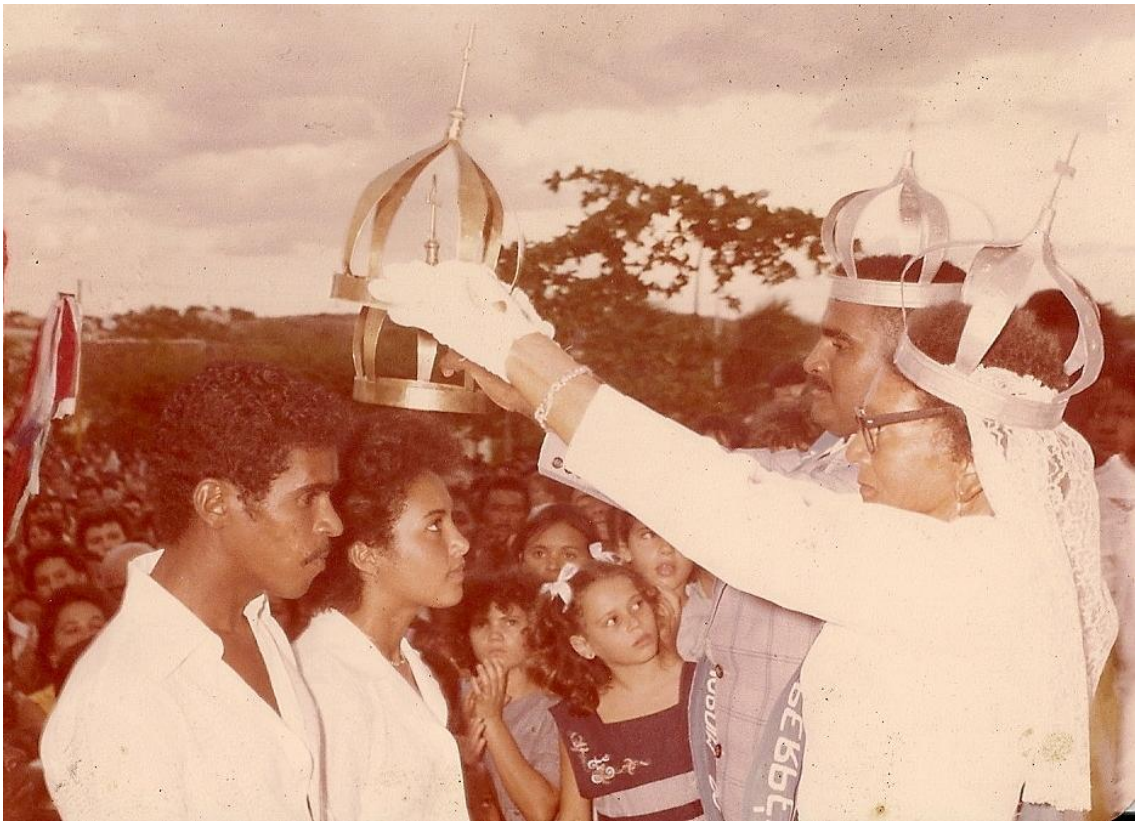


Figura 14: Coroação dos reis e rainhas quando ainda acontecia na praça ao lado da igreja durante o dia (na foto o falecido rei perpétuo Pelé, data e autor desconhecidos).

O que temos discutido não significa dizer que o ritual compensa o lugar periférico e subalterno que os negros ocupam durante os outros dias do ano, na vida cotidiana, e dentro da irmandade[65]. Como venho argumentando, a irmandade possibilita apenas uma espécie de integração segmentada, que por sua vez ainda é limitada, visto que os *negros do Rosário* são silenciados dentro da própria irmandade, restando ao grupo apenas a música, a dança e seus reis. E é através de tais características que esses espaços se tornam momentos potencialmente críticos, como sugeri acima.

Todavia, os *negros do Rosário* não se limitam a performatizar a dança, a música e o reinado. Eles também têm voz, e falam sobre suas práticas culturais, refletem o seu lugar na irmandade e fazem críticas a esse cenário. Não que o grupo tenha um projeto político coeso, isso não é o que determina o potencial crítico dos seus discursos. De outra forma, a crítica está inserida de modo despretensioso nas suas falas.

Darei agora uma atenção especial às falas do grupo e à perspectiva da irmandade, seus mitos de origem e os pontos de memória, na qual as referências à instituição se articulam. Ao discuti-las, me esforçarei para interpretar essas falas sempre através de um diálogo com o cenário atual da irmandade.

[65] Para uma breve apresentação dos *negros do Rosário* ver Introdução.

V

"A festa tá acontecendo, a tradição que a gente vai deixar": as narrativas no enquadramento contra-plongée[66]

> Deve-se, porém, aprofundar o campo de visão. E detectar em certas obras, escritas independentemente de qualquer cultura política militante, uma tensão interna que as faz resistentes, enquanto escrita, e não só, ou não principalmente, enquanto tema. (Alfredo Bosi, *Narrativa e Resistência*)

Memory is a strange bell –
Jubilee and knell.
(Emily Dickinson)

Figura 15: O reinado em cortejo (ano e autor desconhecidos)

[66] *Plongée* é um termo em francês que significa mergulhada, utilizado na linguagem cinematográfica para se referir a um enquadramento de câmera que filma o objeto de cima para baixo. Já o enquadramento contra-*plongée* filma o objeto de baixo para cima.

A parte reservada aos *negros do Rosário* nas ocasiões públicas se restringe à performance da dança do espontão, aos desfiles do reinado e à execução da música. Há uma restrição do acesso destes sujeitos à narrativa da irmandade e ao poder de tomar as decisões administrativas da instituição. Os *negros do Rosário* não entram no campo público da construção da narrativa nem na gestão da irmandade. Por exemplo, são os intelectuais que elaboram as narrativas da irmandade, e são estas as versões apresentadas em ocasiões públicas e em livros. A ausência de participação dos *negros do Rosário* nessas narrativas é sintoma de uma relação assimétrica no acesso à produção do conhecimento público da irmandade. Contudo, suas vozes emergem em fragmentos e estilhaços na forma de uma narrativa do passado, podendo serem vistas como memórias de uma experiência histórica expressa através da oralidade. São essas vozes que veremos neste capítulo, e como elas, ao se dirigir ao passado, falam inevitavelmente do presente.

1 – Os *negros do Rosário* e a dialética da história: uma narrativa em fragmentos

No âmbito da representação da irmandade, enquanto narrativa, essa relação assimétrica pode ser percebida facilmente na ocasião de uma apresentação do grupo a alunos do Centro de Educação Integrada (C.E.I) de Natal (RN) em agosto de 2011. Durante a apresentação, foi o historiador, secretário da paróquia, o convidado para falar sobre a irmandade aos alunos, restando aos negros o papel de performatizar a dança do espontão. Contudo, aconteceu um caso interessante a certa altura da apresentação. O secretário da paróquia, Sebastião Arnóbio, dizia que a dança do espontão era predominantemente de homens, e que era interditado às mulheres dançarem. Nesse momento, houve alguns comentários por parte dos *negros do Rosário*, ao ponto de Sebastião Arnóbio parar sua fala e perguntar o que era. Então, uma das pessoas do grupo disse que as mulheres dançavam sim, mas longe dos olhos do público e dentro da casa do Rosário ao final dos cortejos.

O acontecido é importante porque pode servir como metáfora para pensar o lugar das narrativas dos *negros do Rosário*. Isso porque quando fiz minhas primeiras visitas a campo percebi que quando perguntava sobre a "história" da irmandade de Jardim do Seridó, algumas pessoas e trechos de livros me eram indicados tanto pelos

negros do Rosário quanto por intelectuais[67]. Excluindo-se, quase que completamente, os saberes e memórias do grupo.

Contudo, assim como na apresentação, onde os negros não deveriam ter *voz,* suas vozes apareceram como murmúrios que não querem se calar, vozes que intervêm nas falas dos intelectuais. Essas vozes aparecem em formas fragmentárias, como referências tímidas e acanhadas e não como narrativas históricas coesas e claramente formuladas. Chamo aqui de história tanto a produção da disciplina dominada pelos intelectuais, como aquilo que Joël Candau chama de memórias de origens. Para o autor, elas são mitos de origem, "que têm por características serem situados 'fora do tempo': há muito tempo, no começo, no 'tempo do sonho', naquele tempo, [...], mas que, no entanto, condiciona o 'hoje do narrador'" (2011, p. 96).

Na perspectiva de Candau, a memória "se desenvolve essencialmente no interior de um tempo privado, íntimo", que se opõe à narrativa histórica por serem estas essencialmente narrativas de acontecimentos externos ao narrador, o que faz com que a disciplina exerça "um papel subalterno na constituição do campo do memorável" (2011, p.100). Ideia esta, a meu ver, profundamente ingênua, pois não leva em conta a natureza dialética da história − gerada pela assimetria de poder entre os vários sujeitos envolvidos em sua construção. Assim, mesmo que as falas dos *negros do Rosário* se voltem para um tempo privado e íntimo, isso não ocorre devido a uma *característica* da memória, como defende Candau, e sim como uma *consequência* dessa relação desigual de acesso à produção do conhecimento histórico. Devo, portanto, concordar com James Clifford que "*Every appropriation of culture, whether by insiders or outsiders, implies a specific temporal position and form of historical narration*"[68] (1988, p. 232).

A história é sempre consequência de um discurso que formula *verdades posicionadas* (Abu-Lughob, 1991), as quais, por sua vez, só se tornam verdades por causa do poder que têm como ideologia, pois "se a ideologia é ilusão, então é uma ilusão que estrutura nossas práticas sociais" (Eagleton, 1997, p. 47), instituindo *verdades posicionadas*. Essas verdades são, porém, limitadas pelas posições dos sujeitos. Como argumentam Donna Landry e Garald Maclean:

---

[67] E isso não é algo característico apenas da irmandade de Jardim do Seridó.

[68] "Toda apropriação da cultua, seja por membros ou forasteiros, implica numa posição temporal específica e numa forma de narração histórica" [Tradução nossa]

> Our privileges, whatever they may be in terms of race, class, nationality, gender, and the like, may have prevented us from gaining a certain kind of Other knowledge: not simply information that we have not yet received, but the knowledge that we are not equipped to understand by reason of our social positions.[69](1996, p. 5).

Todavia, essa disputa de poder não implica num silenciamento total dos *negros do Rosário*. Apesar de as falas desses sujeitos se situarem às margens da elaboração da história − uma marginalização tão sufocante e real que quase se torna uma ausência –, elas aparecem como fragmentos narrativos de um passado silenciado pelos intelectuais. Assim como nas histórias de almas penadas em Carnaúba dos Dantas (RN), analisadas por Julie Cavignac, nas quais as presenças negadas de negros e índios voltam às narrativas em forma de assombrações que ameaçam desestabilizar a *história*: "Se as narrativas legitimam uma presença civilizadora [...] e o afastamento dos elementos nefastos da natureza (monstros, animais ferozes, índios), lembram também um tempo anterior, bem melhor, no qual a crueldade convivia com a riqueza. Porém, esse mundo está só adormecido, esperando ser desencantado" (2009, p. 93).

Nesse sentido, as narrativas dos *negros do Rosário* seriam assombrações que ameaçam desestabilizar a história. São essas narrativas que veremos agora. Muitas delas são breves, porém essa característica não é consequência de uma formatação minha, e sim da sua própria forma, fruto de uma natureza fragmentada.

1.1 – Irmandade e escravidão

Como discutimos, a referência à escravidão é ausente nos discursos dos intelectuais quando se trata de explicar a origem da devoção dos *negros do Rosário*. Geralmente ela é interpretada como uma forma de disfarce de religiosidades africanas, mais do que entendida dentro de seu contexto histórico específico de surgimento. E mesmo quando se encontra alguma referência à escravidão, ela tende a minimizar a desigualdade do sistema no Seridó, interpretando a escravidão como mais branda na

[69] "Nossos privilégios, sejam eles em termos de raça, classe, nacionalidade, gênero, entre outros, talvez tenham nos prevenido de obter um certo tipo de *outro* conhecimento: não simples informação que nós não recebemos ainda, mas o conhecimento que não estamos equipados para entender por razões de nossa posição social". [Tradução nossa].

região, geralmente por causa de uma elite local mais democrática e tolerante. Já os *negros do Rosário* não participam da construção pública da história, fazendo de suas vozes quase que um longo silêncio. Um silêncio de onde surgem fragmentos de uma história apagada em meio aos discursos que falam sobre o que, aparentemente, se deseja esquecer no Seridó: a escravidão.

Ainda que estilhaçadas, as narrativas existem e elaboram uma interpretação da história onde irmandade e escravidão se cruzam:

> [...] o pai de Antônio Caçote, que tinha a caixa[70] que hoje tá lá em Dr. Paulo[71], o pai dele era da escravidão. E havia uma aldeia dos escravos lá no São Roque[72], descedente de escravos. Nós aqui somo descedente de escravo. Meu bisavô era escravo, meu avô era escravo. 1888 quando aboliu a escravidão aí ele foi liberto, mas também com poucos tempos morreu. Ele passou dois anos, morreu muito novo, meu avô João Dantas. [Durante a festa] Eles podiam ficar três dias de férias, de folga, tá entendendo?! Os patrão dele, os senhores dava um boi, matava um boi e dava três dias pra brincar. E depois trabalhar direto, era escravo, né?! Tinha essa festa, é de muitos e muitos anos. (Antônio Dantas, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

Na narrativa de Antônio Dantas, vemos surgir uma referência à escravidão com consciência histórica clara, com referências precisas às datas. Na sua versão da história, a festa surge paralelamente ao regime da escravidão, sendo a festa um momento de "suspensão" do regime escravocrata por três dias. A rainha perpétua Nenca, pertencente à família Caçote, também faz referência ao regime, quando perguntada sobre "de onde veio" a festa:

> É uma tradição de família e também uma festa que veio dos escravos, daquele tempo da escravidão, desde este tempo que se formou essa festa do Rosário. É uma festa que lembra o tempo da escravidão (Nenca, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

Contudo, ao contrário da versão anterior onde a irmandade é interpretada como um momento de "suspensão" da escravidão, aqui ela funciona como uma forte

---

[70] A caixa a que Antônio se refere é a antiga caixa de madeira e couro, que hoje foi substituída por outras de metal e nylon.

[71] Médico da cidade, já falecido. Era um grande fã da festa e da irmandade, como contam, e costumava dar o almoço nos dias de festa para os *negros do Rosário*. Pela sua grande contribuição à festa, os *negros do Rosário* o presentearam com as caixas antigas.

[72] Sítio localizado na saída de Ouro Branco, onde a família Caçote residia no passado.

lembrança desse tempo. E, ao contrário da versão dos intelectuais − em que a instituição é uma forma de guardar a memória de uma terra perdida −, aqui ela é a lembrança da própria opressão. Assim sendo, a festa funciona como a própria memória silenciada da escravidão. Ainda a respeito da relação entre escravidão e irmandade, Motor, pai de Nenca, explica:

> [...] agora porque esses negócio dos nego começou foi no tempo da escravidão, naqueles tempo que tinha um senhor muito, sempre me contava os mais vei, que tinha um senhor muito bom que sempre gostava daquelas festinhas. Os nego fazia aquela festinha, o povo gostava e dava a liberdade pra eles fazerem. Aí ficou a cultura. [...] (Motor, cidade de Jardim 2010).

Na versão de Motor, a festa transcende o regime escravocrata, instituindo um momento de cooperação entre senhores e escravos. Apesar da irmandade ser vista aqui como uma forma de cooperação entre vários setores da sociedade escravagista, deve-se apontar uma diferença entre essa narrativa e a dos intelectuais. Enquanto as "narrativas oficiais" tendem a tirar o poder de *agência* do negro, colocando a conquista do espaço da festa como consequência de uma maior tolerância por parte dos senhores, aqui são os negros quem fazem a festa, mesmo antes do apoio dos senhores, a ponto destes concederem aos escravos sua liberdade temporária.

É importante salientar, contudo, que esses três registros memoriais possuem um ponto em comum: a referência à origem da festa e da irmandade associada à escravidão. Nessa direção, a escravidão se torna a referência histórica da qual a festa surgiu e, portanto, a relação entre irmandade e escravidão é frequente nesses fragmentos.

1.2 - Origem e forma da devoção

Como vimos, a falta de legitimidade religiosa é uma constante na relação entre *negros do Rosário* e padres. Para estes últimos existe pouca participação religiosa dos negros durante a festa e a ausência nas missas e nas novenas é condenada. Contudo, os *negros do Rosário* veem a música e a dança, e até mesmo o reinado, como formas de expressar a devoção por Nossa Senhora do Rosário. Nas narrativas do grupo, a dança e a música sempre se articulam de algum modo com a devoção. A esse respeito Motor se pronuncia:

> Quando começou a festa do rosário, era só os nego pulando na rua. Quando começou era só os nego que fazia a festa, num palanque. [...] Mas ai foi e pediram pra botar uma religião. Ai como a religião católica era maior, ai botaram na religião católica [que] 'dá apoio e é muita gente, faz festa, né?!'. Aí ficou, sabe?! A irmandade com a religião. (Motor, cidade de Jardim, 2010).

Motor narra a dança do espontão como antecedente a qualquer tipo de devoção. É apenas posteriormente, através de um pedido externo ("mas aí foi e pediram pra botar uma religião"), que a dança enquanto forma de devoção passou a existir. Essa devoção é aqui fruto de uma escolha racional da religião católica, que "faz festa" e dá apoio a muita gente. Assim, a devoção acontece a partir de uma exigência externa, mas a escolha da religião católica é uma escolha autônoma e racional dos negros. Antônio de Duca também dá sua versão da fé: "[A dança] já vem desse tempo da escravidão, então, que N. S. representa muito bem pra nós. Então, tudo que nós fizemos, dança, canto, é em louvor a ela" (Antônio de Duca, cidade de Jardim, 2011). Se contrastarmos a narrativa de Motor com a de Antônio de Duca, o lugar da dança do espontão na narrativa é invertida, mostrando que na última versão a música e a dança acontecem como consequência da devoção à Nossa Senhora do Rosário. Sobre a origem dessa forma de devoção, o momento marcante em que os *negros do Rosário* legitimam sua performance como devoção, Seu Amaral, o "Zé de Biu" diz:

> Rapaz essa história é uma história que a gente conta, mas num é [...] acho que foi no Egito, a santa tava num toco, aí os padre foram e levaram pra igreja, quando foi no outro dia ela tava lá no toco. Aí se reuniu lá os prefeito, os juiz pra ir buscar ela [...], aí juntou lá os nego com o pessoal e fez uma batucada, batendo caixa. Aí ela ficou, não voltou mais. Mas essa história que a gente conta, mas não sabe nem... o povo mais antigo contava essa história. ("Zé de Biu", o Amaral, Boa Vista, 2011).

Para "Zé de Biu", foi a santa quem escolheu a música e a dança como forma de devoção. A santa se recusava a ficar na igreja quando os padres a levavam, permanecendo dentro do santuário apenas depois que os negros fazem uma "batucada". Ou seja, a devoção é explicada por uma espécie de elo natural entre a santa e os negros, pois estes não são ajudados por causa de sua fé na santa. São eles quem ajudam os próprios detentores legítimos da fé, os padres, a colocar a santa na igreja.

Além da explicação da devoção, temos outras que associam a origem do culto a uma promessa. Nessa perspectiva temos a fala de Motor e Ninho:

> Parece que foi uma promessa que um neguinho fez pra santa aí foi atendido, aí ficou N. S. do Rosário. A santa que atendeu a ele foi aquela que tem um rosarinho, aí ele disse N. S. do Rosário é a chefe dos negro, aí ficou, a festa de N. S. do Rosário. Aí pronto, como é quase na data de São Sebastião, aí ficou os dois: São Sebastião e N. S. do Rosário" (Motor, cidade de Jardim, 2011).

> [Isso aí] já vem dos escravos, dizem que eles eram devotos de Nossa Senhora do Rosário. Aí até hoje as pessoas fazem promessa e pagam promessa, tá pagando é porque você viu, valeu né!"(Ninho, cidade de Jardim, 2012).

Nessas duas últimas narrativas, a devoção é explicada como uma consequência da santa ter ajudado um primeiro negro, que fez um pedido a troco de promessa e suas preces foram atendidas, o que instituiu N. S. do Rosário como padroeira dos negros. Nestas versões percebemos que devoção, música e dança sempre vêm juntos. A promessa é algo muito presente na irmandade. São as mulheres, em grande parte, quem fazem as promessas, e elas são pagas quando estas ocupam o cargo de rainha do ano. Em dois relatos a que tive acesso, a promessa tinha sido feita pelas mães e pagas pelas filhas, ao ocuparem o cargo de rainha do ano. É o caso de Vitorina Dantas, irmã de Joaquim Dantas, que foi rainha do ano na década de 1940; sua mãe fez uma promessa de que se seu marido[73] voltasse da Segunda Guerra Mundial sua filha seria rainha do ano. Como o marido voltou, a filha cumpriu a promessa. Em outra fala, da escolhida para ser rainha do ano 2011-12, Iara, foi, também, a mãe que fez a promessa a Nossa Senhora do rosário quando a filha era pequena, pois esta nasceu com complicações respiratórias. A mãe, preocupada como o quadro clínico da filha, passava em frente à igreja em um dos dias da festa de Nossa Senhora do Rosário quando fez a promessa de que se sua filha sobrevivesse à enfermidade, Iara seria rainha do ano algum dia. Muitos anos depois, ela cumpriu a promessa.

[73] O nome do marido é Afonso Marcelino Dantas, e seu nome aparece no livro *Um passo a mais na história de Jardim do Seridó* (1989), de José Nilton Azevedo, como um dos habitantes da cidade que serviu na Segunda Guerra.

Todavia, apesar de apenas negros poderem ocupar o cargo de rainha e rei do ano, eles não são os únicos que fazem promessas a Nossa Senhora do Rosário. Durante o último dia de festa, após a procissão, existe um espaço aberto para os pagadores de promessa. Nesse momento, o rei e a rainha do ano sobem num palanque e os fiéis, que vão pagar promessa, fazem um fila para que possam ser coroados brevemente por estes. É interessante apontar que a forma de promessa aqui apresentada não envolve o sacrifício, embora esta seja uma expressão religiosa bastante difundida. Por isso, junto com a dança e a música como devoção, temos que levar em conta também as promessas, que montam um vínculo com a santa.

1.3 – Uma narrativa coletiva

Mesmo que fragmentadas, essas narrativas são uma forma de apropriação da história. É uma memória preservada em fragmentos, em pequenas partes que sozinhas parecem ser quase uma ausência, mas que juntas ameaçam desestabilizar as narrativas da presença negra na região do Seridó, bem como as explicações sobre as origens das irmandades da região. Trata-se da resistência de uma memória que quer, e tende a ser, apagada pelos intelectuais. Essa resistência, que acontece na forma de fragmentos, é, como argumenta Walter Benjamim, um enigma: "O enigma é um fragmento que junto a outro fragmento que lhe convém forma um todo" (Benjamim, *Passagenweerk*, apud Lima, 2002, p. 170). Assim, se individualmente essas narrativas aparentam ser desconexas e sem coesão, quando somadas elas formam uma narrativa que ilumina um todo. Nesse sentido, a *história* vista de baixo só pode ser acessada na soma de fragmentos. Apesar da diferença das versões, elas devem ser vistas como um jogo de somatória. As falas acima são narrativas insurgentes que perdem sua força ao se tornar fragmentos. Porém, juntas elas podem se apoderar da história, como na longa narrativa de Possidonio, chefe da irmandade de Caicó, que deixo como uma espécie de epígrafe dessa discussão:

> A festa do Rosário em Caicó, nessa época que a gente não era nem nascido, nem os pais da gente era nascido, mas como vem passando de geração em geração, o pessoal consegue contar, contar de uma pessoa pra outra, e a gente vai decorando aquilo. É tanto que eu decorei tanto que eu tô escrevendo um livro. Aliás, tá escrito, só falta publicar. Ela surgiu [a festa] no sítio, quando os fazendeiro se deram de conta que seus escravos estavam fugindo, deixando as fazenda fugindo e se escondendo no mato, e os fazendeiro deram

de conta que estavam perdendo a mão de obra negra, reuniu vários proprietários da região e decidiram por alforriar, isso antes da abolição. Decidiram alforriar os negros... Negros e negras. A fazenda Samanaú, a fazenda Riacho de fora, a fazenda Curral Queimado e a fazenda Sabugi. Eram propriedades que a mão-de-obra executada lá nessas fazenda era tudo [???] [escrava?], então os fazendeiro decidiram alforriar seus escravo. Aqui em Caicó, Caicó bem pequeninho, tem uma praça ali chamada a praça da liberdade, na época era no mato, e no lugar da praça da liberdade tinha uma casa de taipa, onde os fazendeiro fazia nos trabalho deles de compra e venda de negros. Tinha essa casa de taipa que servia de apoio pra eles plantarem e venderem negro, de um fazendeiro pra outro. Então, se decidiram trazer um juiz, uma vez por semana, no sábado, pra casa de taipa, que hoje é a praça do Rosário, pra fazer o registro de alforriamento desses negros. E depois levava de volta pra trabalhar na fazenda, mas já era ganhando, já não era mais escravo. [...] Então um dos fazendeiro da fazenda Samanaú era católico e decidiu junto aos negros, combinando já com os negros, [...] da sua fazenda, de fazer uma festa, uma grandiosa festa, em homenagem a sua liberdade [(a dos negros)]. Então, um dos negros da fazenda saiu a cavalo, à procura dos outros negros das outras fazendas que tavam sendo alforriado. Marcaram um dia e foram se encontrar tudinho na fazenda de Samanaú, que é aqui no município de Caicó. [...] nesse dia os negros alforriados tomaram chegada, os fazendeiros mataram bois, comprara barris de cachaça (era cachaça mesmo), e entregaram para os negros: "Tá aí, pra você comemoraram a data da liberdade de vocês nesse dia", que era exatamente 20 de junho de 1771. Quando os negro chegaram nessa fazenda, fazenda muito grande, muita gente, aí os negro começaram a se dividir, não tinha ainda esse material que era recente, esse material da dança do espontão, tinha tocador de fole e gaita. Começaram a tocar por ali, começaram a dançar. O fazendeiro chama o negro mais velho do bando e falou "Antes de você passar a comer e a beber eu quero pedir o favor de vocês para que rezem a oração do Rosário aqui no taipo da fazenda, faça a oração (que ele era devoto de N.S. do Rosário), rezem o terço de N. S. do Rosário". Então o negro combinou. Não chamavam nem os negros do Rosário, chamavam os negros. Então combinou né, combinaram... antes de começar a festa, seis horas da tarde, chamaram aqueles negros mais velhos, e as negras mais velhas, subiram pro alpendre da fazenda, [...] [e] tiraram o terço de N. S. do Rosário. Quando terminou o terço o negro que tirou o terço foi e gritou "Viva os negros do Rosário", [os outros negros] gritaram viva, "Viva a nossa liberdade", os negros gritaram viva, aí uma negra, que foi exatamente a primeira rainha da irmandade do Rosário, falou no meio do povo "Viva Nossa Senhora do Rosário", aí todos gritaram "Viva Nossa Senhora do Rosário". O negro que tirou o terço, que tava celebrando o terço, foi e disse, "olhe, a partir... nós até hoje só tinha o nome negro, por essa palavra e pelo terço, a partir de hoje chamamos, vão nos chamar, de *negros do Rosário*". Daí por diante os negro foi formando a base de como seria, e continuaram rezando todo ano, durante dois anos, rezando o terço na dita fazenda, formaram aquela base e fabricaram duas coroas para o rei e uma coroa para uma rainha (que é exatamente essa que gritou nossa senhora do Rosário), e foi no mato cortou uma verga de pau, fabricaram uns tambor com lata, e inventaram a dança do Espontão. Gaita eles já tinham que os negro memo quando era escravo eles tocavam. Daí foi que após dois anos que foi criado o grupo de negros do Rosário, e as celebrações era no sítio, nas propriedades, foi que a Igreja católica criou a irmandade do Rosário e trouxe a festa a ser celebrada em Caicó, em 1773. [...] Daí por diante a irmandade vem fazendo a festa de do Rosário e os negros vem seguindo, da mesma maneira que foi iniciado, da mesma maneira hoje. Só que a gente está sentindo, após 277 anos, os negro vem seguindo, tanto da parte da sociedade, como alguém de dentro da própria irmandade, vem tendo, ao longo do tempo que nós vem tendo isso, isso tanto faz se Jardim do Seridó, Parelhas, Jardim de Piranhas, que tem irmandade, entendeu?! Os negros vem sentido isso, que

> esse povo da sociedade −que é um povo que a gente quer muito bem e eles querem muito bem a gente, que ninguém tá falando mal de ninguém, to falando dos acontecimentos – a gente vem sentido essa *diferença*. [...]”**(Possidonio, cidade de Caicó, 2011)**

A fala é extremamente interessante porque reúne em uma única narrativa uma variedade de elementos que perpassa todas as outras. Apesar de fazer referência à irmandade de Caicó, o exemplo mobiliza muitos elementos semelhantes. E, para além disso, a fala ainda mostra uma apropriação consciente da história: “É tanto que eu decorei tanto que eu estou escrevendo um livro”. Possidonio se situa do tempo das origens ao contemporâneo em uma só narrativa, tecendo paralelos, amarrando o passado no presente, numa tentativa de escrever a própria história. Resta saber agora com quantos fragmentos se desfaz um enigma, e como fazer para que esses negros deixem a marginalidade[74].

Figura 16: O Reinado em cortejo (ano e autor desconhecidos).

[74]Para ver uma sugestão de como as falas podem ser articuladas e dispostas juntas em uma só narrativa, ver meu experimento etnográfico no Anexo III.

2 – Por onde anda a memória: as narrativas dos "tempos antigos" da irmandade

Para Joël Candau, além dessa *memória da origem* que vinculei à construção da narrativa histórica, existe outro tipo de memória que o autor chama de *memória dos acontecimentos*. De um ponto de vista funcional, o autor argumenta: "podemos dizer que [esse tipo de memória] [...]consiste em dar uma fisionomia aos acontecimentos considerados pelo indivíduo como significativos do ponto de vista de sua identidade" (2011, p. 101). Ainda segundo o autor, "O ponto de origem não é o suficiente para que a memória possa organizar as representações identitárias. É preciso ainda um eixo temporal, uma trajetória marcada por essas referências, que são os acontecimentos" (2011, p. 98).

Se nas narrativas dos *negros do Rosário* as referências às origens da irmandade são tímidas e fragmentárias, quando se trata dessas *memórias dos acontecimentos* − que se voltam para eventos pós-criação do grupo dos *negros do Rosário* − temos uma relativa abundância de fatos e histórias. Existe, portanto, um domínio por parte dos *negros do Rosário* dessas lembranças dos "tempos antigos" da festa, mesmo que essas narrativas não se tornem públicas, e que muitos intelectuais não tenham interesse nelas. Esses "tempos passados" da festa são geralmente lembrados através de certos acontecimentos específicos pelos quais as narrativas passam inevitavelmente. Entre os temas que permeiam essas narrativas podemos apontar três que foram uma forte constante nas entrevistas que realizei, a saber, a participação da Boa Vista na irmandade (com foco no longo caminho percorrido a pé pela comunidade até Jardim do Seridó nos dias de festa), a construção da casa do Rosário, e os instrumentos antigos. As vozes dos *negros do Rosário* se voltam principalmente para esse tempo, e não para o passado "distante" e nem para o presente. Vejamos, então, esses "três nós da memória"[75] por que passam essas narrativas.

[75] Faço referência ao capítulo da tese de doutorado de Roberto Lima: "Três nós na memória" (2002).

2.1 - O tempo das andanças e a participação da Boa Vista

Uma das mais recorrentes narrativas dentre as demais diz respeito à participação do quilombo da Boa Vista na irmandade. A Boa Vista é uma comunidade quilombola, como vimos, que em sua maioria faz parte da irmandade do Rosário (tanto as mulheres como os homens). Todo ano eles vão à festa e os homens participam do ritual junto ao grupo de Jardim do Seridó. A participação da Boa Vista acontece desde os primórdios da irmandade. Segundo Antônio de Duca:

> A nossa irmandade foi trazida para nosso interior pelo grupo Caçote. Aí, como Parelhas era dependente de Jardim do Seridó, então formou o grupo da Boa Vista. A Boa Vista começou a tocar aqui com cinco negos, era quatro pulando e um na bandeira. (Antônio de Duca, cidade de Jardim, 2011).

Contudo, as narrativas sobre a participação do grupo se concentram num período no qual a referida comunidade vinha a pé de sua localidade até Jardim do Seridó para a festa, trazendo tudo que iriam precisar durante esses dias. A respeito dessa experiência dos *negros da Boa Vista* na festa, Motor diz:

> [A participação da Boa Vista aqui na festa é desde] o começo. Quando o meu tio fez a festa aqui, Boa Vista vinha. É os Vieira[76], nesse tempo era os Vieiras com os Caçote. Aí os Vieira conversou com os Caçote sobre a festa, porque lá, lá eles são quilombo, quilombola, sabe?! Eles são quilombola. Aí foi ele inventou a festa [meu tio], aí ele disse: "rapaz, a festa tá acontecendo, a tradição que a gente vai deixar" − é uma tradição daqueles tempo da escravidão (isso já é outra coisa que é uma tradição desde aquele tempo). Aí ele disse, nós vamo fazer a festinha do Rosário, aí foi a Boa Vista pegou e concordou com ele. Os Vieira se ajuntou com os Caçote e fizeram a festa. Mas naquele tempo que eles faziam a festa era diferente, muito diferente de hoje, porque naquele tempo eles saíam da Boa Vista de pés, um com um pau nas costas, um pau de galinha, aqueles "paperero". Aí, saía aquele que nem um galão, cheio de galinha. Aí vinha pra festa daqui de pés[...]. Aí vinha com pote na cabeça, e naquele tempo era pote, não era hoje em dia que hoje na casa do Rosário nós temo um bebedore, nós temo hoje ventilador, que não tinha, nós temo a pia de inox, nós têm também armário dos nego, na parede mesmo, a gente tem muitas coisas diferentes, porque antigamente não, antigamente era o pote e o fogão de lenha. Porque eles vinham da Boa Vista pra ali...toda vida a casa do Rosário quem ocupou ela foi a Boa Vista, sabe?! Aí a Boa Vista ocupou aquela casa, aí eles vinham com aquela lenha na cabeça, e outros com pote e outros com aquele galão de galinha. Aí fazia a festa, era tudo aquela festinha de graça, eles não cobrava nada pra fazer a festa aqui. Aí tinha esse forró dos nego, já existia, chamava forró do Chico

[76] Principal tronco familiar da comunidade da Boa Vista.

> Gonzaga, na época. Chico Gonzaga também era Caçote, era da família da gente. [...] Aí por isso que eu digo que é uma irmandade que nunca deve a gente precisa dizer "acabou a festa", quem ficar tem que tá continuando na festa. Por causa que a festa do Rosário é uma tradição de muito tempo e a festa não é só dos *negro do Rosário*, a festa é do povo de Jardim do Seridó. (Motor, cidade de Jardim, 2011) [Itálico meu].

É interessante perceber a oposição que aparece nessa fala entre o presente e o futuro. Na fala acima essa oposição pode ser vista na comparação de certos objetos (bebedouro, armário, pia de inox/ pote, fogão a lenha). Em outro momento Motor também narra o acontecido através uma oposição diferente:

> [Os da Boa Vista] saiam de lá, 18 km, *de pés*, com galinha, com lenha e o pote pra botar água para fazer a comida, eles vinham preparado. Hoje em dia é mudado, porque hoje em dia você vem *de ônibus*, você chega aqui tá tudo pronto. Mas antigamente era desse jeito" (Motor, cidade de Jardim do Seridó, 2011) [Itálico meu].

Aqui a oposição recai sobre o modo como percorriam o caminho (de pés/de ônibus), mas a comparação temporal entre o acontecido e o tempo presente permanece. Temos ainda outros exemplos que se utilizam do mesmo recurso para narrar esta história, como na fala de Ninho e Seu Amaral abaixo:

> Pronto, na época... é como eu tava te falando, meus pais já contava, já o meu avó, eles [a Boa Vista] iam como eu te falei, iam a pé com suas...a louça trazia na cabeça. Traziam galinha, ouro, nesse tempo era tudo feito... eles tinham mais garra do que hoje, no tempo mais antigo... o pessoal era mais... mais dedicado... eles vinham com o maior prazer, cabra com garra... Hoje... você sabe, o tempo mudou para tudo, mudou para tudo... modernidade.. .Quando voltava eles faziam uma batucada no caminho para ver quem ia na frente quem ia atrás. Aí quando voltava era a mesma alegria, mesmo cansado da festa. [...] No meu [tempo] pra cá, 1970, era mais diferente, a gente já vinha de caminhão. Era mais sofisticado, caminhão... A prefeitura mandava um carro aí a gente vinha... eu cansei ali na Boa Vista assim, entrar no matagal lá e botar lenha. Aí quando era no dia... na época da festa [...] quando era no dia 30 de manhã naqueles caminho ali, só via gente chegando, o grupo trazendo, feixes de lenha" (Ninho, cidade de Jardim, 2010).

> [Eu lembro que na] primeira [vez] que eu fui nessa festa em Jardim foi em 51[...]. Ia de pé, aqui ia todo mundo de pé, rapaz. *Nego veio é um sofrer, viu!*

> [...] A negada aqui ia, a negada não ficava não [...]. Ia por de pé no meio desses matos aqui, tinha nego que saía daqui a meio dia e chegava no outro dia em Jardim. Saía de cinco hora da tarde e ia por dentro desses mato e chegava em Jardim o dia claro, ave Maria. Quando era depois da festa no outro dia chegava aqui meio dia, de tarde. É um sofrer nego véi! [...] Tinha que levar todo troço, aquilo lá [a casa do Rosário] tinha nada não. Lá só tinha a casa. [...] Tinha que levar tudo, era lata pra carregar água, panela para cozinhar lá, tudo a gente levava... *nego veio é um sofrer*. As mulheres as crianças, tudo andando. Não parava não. Às vezes saía uns na frente quando chegava no meio do caminho se perdia [...] [depois] ouvia os gritos dos nego [perdidos no meio do mato]. [...] Se fosse hoje não ia ninguém, sabia?! Se fosse hoje não ia nenhum" (Seu Amaral, o 'Zé de Biu', comunidade da Boa Vista, 2011) [Itálico meu].

Assim como na versão de Motor, essas duas últimas narrativas se apóiam na comparação temporal. O contraste de temporalidades acontece como forma de ressaltar as dificuldades daquele tempo. Na versão de Ninho, a comparação temporal se dá, também, a partir da oposição entre os meios de transportes (antigamente, a pé/ modernidade, automóveis). Seu Amaral faz a comparação através de um jogo de ausência e presença com relação aos objetos ("tinha que levar todo troço, aquilo lá não tinha nada"). Apesar de Seu Amaral não afirmar explicitamente a situação da casa do Rosário no presente, ele deixa implícito − através do verbo "tinha", que demonstra uma ação rotineira do *passado* e que não se repete no presente − que hoje há todas as coisas necessárias.

É interessante observar que essa comparação situa hierarquicamente as diferentes temporalidades que figuram na narrativa, na qual o passado se sobrepõe ao presente. Dessa forma, o passado é valorizado em detrimento do presente. Apesar dos tempos passados serem difíceis, esse sofrimento vem acompanhado de orgulho, como se a dificuldade fosse proporcional ao engajamento na realização da festa, como uma espécie de celebração desta temporalidade.

As narrativas dos "tempos da vinda a pé" se repetem, mesmo que de maneira menos frequente, com o grupo de Jardim (que no começo era a família Caçote) como protagonista. As narrativas se remetem a um tempo no qual a família vinha do Sítio São Roque, localizado na saída da cidade de Ouro Branco[77].

[77] Numa visita a campo em finais de agosto de 2011 com alguns estudantes de antropologia, ciências sociais e história, junto à professora Julie Cavignac, encontramos a localidade do sítio e fizemos uma

> Essa festa começou, era os Caçote que começaram nessa festa. Os Caçote era muito grande. Então, eles vinha... o pessoal vinha do São Roque, a pé, aí quando chegava ali no alto das placa, aí antigamente chamava arrufa as caixa, arrufa era bater, hoje chama bater, mas [na época era] arrufa, "arrufa aí as caixa", aí eles começavam a bater, o povo escutava e fazia aquela fila de gente pra ir o povo ir buscar eles lá, ali na entrada de [Jardim para quem vem de] Ouro Branco, nos Caçote, na entrada do São Roque. Aí vinha pra festa, trazia os mantimentos, um monte de coisa, não, eles viam de carro (carro de jumento), mas quando chegava na entrada dos bancos descia [...] aí vinha batendo de lá até chegar na casa de Chico Gonzaga, que era um cabra que a irmandade era sempre hospedada lá, tanto Jardim quanto Caicó, quando vinha fazer alguma apresentação. (Antônio de Duca, cidade de Jardim, 2010).

> Minha avô vinha lá de São Roque, ela morava em São Roque. [Quando ela vinha, ela vinha com] Três ju... dois jumentos, um com duas mala de roupa e outro com uma feira, e as galinha dependurado, aqueles galão pra gente comer na festa. [...] Antigamente a festa era boa [...] tinha era forró de Chico Gonzaga[78] que a gente dançava. [...] No Chico Gonzaga a gente dançava véspera, entre-véspera, dia, era três forró. Quando dava 12 horas a missa terminava ia pra lá. Quando era no outro dia de manhãzinha que ia pagar a mensalidade, depois da missa, ia dançar, até a hora da procissão (Seu Enoc, cidade de Jardim, 2010).

A valorização do tempo antigo, a quantidade de coisas que tinham que trazer, as dificuldades, tudo se repete nas narrativas acima. Apesar de os sujeitos da narrativa serem personagens diferentes, o elemento estrutural se repete: a oposição hierarquizada entre passado e presente. Porém, uma pergunta a se fazer é por que as narrativas que têm como protagonista a experiência da Boa Vista são muito mais difundidas do que as duas últimas apresentadas. Mesmo membros do grupo de Jardim, como é o caso de Motor, fazem referência à comunidade quilombola.

Acredito que a Boa Vista ocupa um lugar importante no imaginário da irmandade. Apesar do passado dos dois grupos se confundirem, a comunidade parece ter seguido um caminho mais feliz na visão dos *negros de Jardim.* Tanto que a Boa Vista é vista e dita através de expressões tais como:

---

visita. Mas apenas encontramos alguns habitantes locais que disseram que o grupo Caçote tinha se mudado todo dali.

[78] Chico Gonzaga é um personagem famoso entre os *negros do Rosário*. Ele era um membro da família Caçote, e participava na irmandade como membro do pulo. Tocador de sanfona, realizava durante os dias de festa um "forró dos negros", o qual animava ainda mais os dias de festa.

> Os negros da Boa Vista são realmente negros de puro sangue, vamos dizer assim. Praticamente eles não casaram fora do grupo, só hoje que estão saindo assim para mais distante, para São Paulo. Mas, você pode ver na Boa Vista negros africanos de puro sangue. Os daqui [de Jardim] são meio mesclados, com índios, com brancos, são um pouco caboclos... (Sebastião Arnóbio, secretário da paróquia, cidade de Jardim do Seridó, 2011)

> O pessoal fala que a Boa Vista é mais original, não é puxando para minha sardinha não, mas... hoje já tem uma misturazinha, mas sempre é uns nego... nego da cor pura mesmo. Do pessoal [da irmandade], tem muita gente bem misturada, bem aberta a cor, tem gente branquinha já no meio. Eu digo assim, não é preconceito [contra os brancos], mas não era pra...sabe? Antigamente ainda era mais puro ainda, agora a gente já tá misturando também, já tá aparecendo umas cabocla pro meio (risada)... antigamente era raça pura mesmo. (Ninho, ex-membro do grupo da Boa Vista, cidade de Jardim do Seridó, 2010)

> A participação da Boa Vista aqui em Jardim do Seridó, para nós é muito importante, porque eles são os nego puro, os nego puro de Braga. Nós somos muito misturados, eu vejo assim que nossa irmandade não tem aquela cultura negra pura. Ela é muito misturada, um nego casa com branco, e está misturando a irmandade, a Boa Vista ainda segura aquela sua cor, eles ainda têm aquele teor de nego. (Antônio de Duca, chefe da irmandade do grupo de Jardim do Seridó, cidade de Jardim do Seridó, 2010)

> Esses nego da Boa Vista têm um sangue muito chegado aqui por trás da serra do Marimbondo. Esse povo tem assim, um tipo de índio. Aquele negão o Amaral, é um negão, caboco bravo antigamente. (Antônio Dantas, ex-rei perpétuo, grupo de Jardim do Seridó,cidade de Jardim do Serido, 2011)

Nas falas acima fica forte a ideia da Boa Vista como sendo legitimamente mais "negra" do que o grupo de Jardim. Essas representações confundem pureza racial, enquanto categoria social pensada como algo biológico, e cultura, fazendo com que ser "mais negro" na cor seja também ser culturalmente mais negro. Nesse sentido, a Boa Vista se torna para o grupo de Jardim do Seridó o mesmo que os Urus Moratos representavam para a etnia dos Chipayas do México, um retorno ao passado: "*Mes amis chipayasont cru faire um voyage en arrière dans le temps*"[79] (Wachtel, 1990, p. 232).

[79] "Meus amigos chipayas creiam fazer uma viagem a um tempo anterior". [tradução nossa]

2.2 – A fundação da casa do Rosário

A questão da comparação entre temporalidades irá se repetir em quase todas as narrativas dos *negros do Rosário*. Em outro tema bastante lembrado pelo grupo, a construção da casa do Rosário, vemos mais uma vez esse contraste temporal. Sobre a construção da sede da irmandade, Antônio de Duca conta:

> Eles trouxeram até uma [?] [linha?] no ombro de Equador pra a construção [da casa do Rosário]... parece que era até o pai de Amaral. Então, ele foi parece que doou um boi pra fazer esse quarto. Então essa casa foi feita pelos próprios nego. Porque pode observar que ela não tem calé, tudo barro preto. Eu fui fazer um serviço lá e comecei a cavar, só barro. Não tinha esse negócio de cal não, é tudo rebocado no barro. Então depois foi preciso dar aquela cobertura por cima. E, eles trazia feixe de lenha na cabeça, trazia aquelas galinha vivinha [...] as galinha pendurada. Tinha deles que se perdia dentro do mato e chegava aqui no outro dia, todo rasgado. E ali não existia água não, era uma cacimba ali no rio. Então, eles pegavam a cacimba e iam pegar água lá pra cozinhar, pra beber, pra tomar banho. Era umas coisas muito difíceis. Era uma festa melhor que tinha, naquela época era a festa melhor que tinha. Eu me lembro era muito criança, mas eu me lembro de ver aqueles caminhão, e aquelas fita bonita, tinha uma banco [...] E aquela rama de nego, só nego. Aqui em Jardim na época tinha muito nego memo. Hoje tá mudado, tem muito branco, mas tem muito nego[80]. Então, hoje é muita polêmica sobre aquela casa porque ela pertence à Igreja. No dia que a irmandade de Jardim se acabar, é patrimônio da Igreja, ela fica sendo... mas enquanto a irmandade existir ela é da irmandade. E ninguém pode chegar e dizer assim, "isso aqui é meu", não. Na realidade o que tem nos livros aí, eu não cheguei a ler, mas pessoas que leram disse, aquela casa quando termina festa era pra ser casa de aluguel. E aquele aluguel da casa é pra ser o mantimento da casa. Por exemplo, pagar água, pagar luz. Só que nós fizemos um acordo pra não aceitar mais ninguém morando lá. Porque teve umas pessoas que moraram lá, e quando foi pra chegar a festa, não queria sair, queria tipo se apossar. Então, houve algum problema, alguma discussão, então, nós fizemos um acordo; quando Helena tomou posse da irmandade, então, é o seguinte, essa casa nós não vamo alugar ela pra ninguém não, pra evitar, a casa a gente vai ficar pra ensaiar. Porque a irmandade vai acabar porque não tem onde ensaiar. Pra você vê como são as pessoas, hoje a irmandade tem onde ensaiar, e quando eu vou e falo pro grupo que vou ensaiar, quando é fé aparece três, dos três não aparece mais. *Então, essa festa foi uma festa, ela foi não, ela é uma festa de penitência*. Então, a nossa casa do Rosário, graças a Deus nós temos aquela casa, pra gente trabalhar, pra gente manter a nossa festa. E eu acredito, enquanto eu for chefe da irmandade do Rosário, enquanto eu ainda é vida, enquanto eu puder fazer essa festa, eu faço o pedido do meu pai e Ludugero. (Antônio de Duca, cidade de Jardim, 2011).

[80] O "desaparecimento" dos negros que Antônio de Duca se refere, diz respeito à polêmica da mestiçagem que marca a irmandade nos dias de hoje. Existe atualmente uma espécie de preocupação com o "embranquecimento" da irmandade.

A narrativa de Antônio de Duca concilia elementos tanto do tempo das andanças, como da construção da casa do Rosário. A festa é vista como uma penitência, uma provação ("essa festa foi uma festa, ela foi não, ela é uma festa de penitência"). Nesta penitência está o esforço dos negros que construíram a casa sozinhos, sem contar com nenhum apoio externo, apenas com a união entre os próprios negros e suas doações. Assim, mesmo que a casa se encontre em nome da Igreja, os negros a consideram sua, pois foi feita a partir de seu próprio interesse e esforço. Como argumenta seu Mané Miguel, morador da Boa Vista:

> A casa do Rosário... a casa é nossa, [...] a casa quem fez foi meu bisavô, fez a casa lá carregando madeira da serra da [?], com madeira nas costa. Foi os nego daqui da Boa Vista, agora ficou pra irmandade. (Seu Mané Miguel, comunidade da Boa Vista, 2011)

Esse tempo "antigo", mais do que uma época a ser esquecida e superada, é lembrado com orgulho. Fica mais forte nessas falas a valorização do passado sobre o presente. O passado é aquele tempo de glórias e dificuldades, de união entre os *negros do Rosário*, que se juntaram para construir a casa do Rosário.

2.3 – Os instrumentos musicais

Outro tema com uma referência recorrente diz respeito aos instrumentos musicais. Assim como nas narrativas acima, os instrumentos antigos são lembrados fazendo referência ao presente. Hoje, a irmandade é composta de uma banda de pífaro, na qual os instrumentos presentes são os pífaros (geralmente um ou dois), um bumbo, caixa e tarô (dois). Os instrumentos são divididos em dois, os de sopro e as caixas. Contudo, alguns outros instrumentos deixaram de existir e outros tiveram os materiais que os compuseram, no início da irmandade, modificados. Motor fala, por exemplo, sobre a presença de uma cabaça:

> [A] irmandade hoje é modificada em muitas partes, porque antigamente a gente fazia a irmandade com instumento... só era a caixa amarrada de corda, aí tinha o tarô, aí tinha um negócio [?], uma cabacinha. Pronto, Santa Luzia tem hoje a festa dos negros, e eles já faz aquele maracajazinho, aquela cabacinho. Aí antigamente era aquilo, tinha os cabacinho. [...] Aí era um negócio que eles tocavam. Por isso a irmandade de Santa Luzia falam que eles são a irmandade cabaça, por causa do instrumento. Agora aqui, antigamente, a festa que era mesmo legítima, era essa, amarrada de corda, e era aquelas caixa, caixa veia, tudo amarrada de corda. [...] Couro de vaca. (Motor, cidade de Jardim, 2011).

Na fala de Motor podemos perceber algumas modificações na presença dos instrumentos. Contudo, o interessante da fala é que ao se referir à festa de antigamente ele a coloca como mais "legítima". A legitimidade e valorização do passado se desdobram aqui na comparação dos instrumentos. Antônio de Duca também fala sobre os instrumentos, porém, ele dá mais atenção ao processo de fabricação do pífaro:

> Meu pai era pifero. Ele foi mais ou menos o segundo ou terceiro pifero aqui da nossa irmandade, porque antigamente o pífaro era de taboca. Não é taboca, é taquari, hoje mudaram pra cano de encanação, que meu pai fazia. Mas quando começou era aquele taquari bem grosso, que fazia, dava um som muito grosso, era um cano assim meio grosso. E hoje é flauta, né, já na época também tem a flauta de [?], mas depois foi se acabando, ninguém apareceu pra fazer, ele começou a fazer o pífaro de cano. Aí começou a aparecer também essas flauta, né?! Flautinha pequena, ficou mais fácil pra quem toca pífaro ter o instrumento em sua mão" (Antônio de Duca, cidade de Jardim, 2011).

Na fala não há um julgamento de valor tão forte, como nas outras falas, sobre o presente. Aqui Antônio se limita a falar das mudanças, e inclusive afirma a facilidade de hoje em dia em se ter o instrumento em mãos. Ninho, também se manifesta de forma parecida:

> Antigamente, também, os tambor era de couro, a pele era couro. Quer dizer eles eram de madeira... eles mesmo faziam. Tinha Manel de Teodózio, ele fazia. Quando começou a vir pele nylon, esses zabumba desse material, foi no ano que eu participei mesmo batendo. Eu comecei batendo naquele bumbo grande, aí pronto, comecei batendo uns dois anos, aí fui juiz também uns dois anos, aí fui me embora pra São Paulo. Aí quando cheguei não quis mais entrar. Aí já tinha outra rapaziada, aí eu digo, "vou deixar pros cabra que tá mais novo, começando", mas eu saí novo também. (Ninho, cidade de Jardim, 2011)

Contudo, mesmo que não exerçam um julgamento de valor entre as diferentes temporalidades que aparecem nas falas, é interessante notar que a troca das caixas se torna um ponto de apoio na memória, marcando certas mudanças dentro da irmandade. Todavia, essas falas, transcritas acima, são uma exceção, na fala de seu Amaral podemos perceber novamente a valorização do passado:

> [Quem mudou as caixas foi] Geraldão, [que é] dos Caçote, mas é branco ele. Ele é branco. [...] Aí foi ele quem deu o tambor a gente aqui, foi Geraldão. Foi lá em São Paulo e arrumou esse tambor pra gente aqui. Os de antigamente era tudo de madeira, sabe?! Arroxado de corda, com as corda, couro e as corda, rapaz era bão. [...] Aí ainda o povo fala que esses aí... mas o

> povo não que mais saber não, do modelo antigo. Jardim ainda é de pau, mas já colocaram uma tarraxa, mas hoje já abandonaram, só tem uma caixa do modelo veio. [...] Naquele tempo era bom, porque quando o sol esquentava... só não é bom quando esfria. Quando esfria não tem som não, tem que esquentar. Hora dessa dá um som danado, mas quando esfria... quando é de noite assim tem som não. [...] Hoje só que essas caixinha tudo no jeito. [Geraldão quem arrumou essas caixas,] foi lá em São Paulo e trouxe aí. [...] Fico uma pra aqui e uma pra Jardim" (Seu Amaral, o 'Zé di Biu', comunidade da Boa Vista, 2011).

Sobre a mudança das caixas, Antônio Dantas também reclama de forma pessimista quando perguntado das insatisfações que teve com a irmandade:

> A única coisa que houve na festa foi as caixa, tá entendendo?! As caixa antiga. A gente daqui escutava o barulho, 10km escutava. [...] Era aquele couro, couro. Essas de hoje são tudo de nylon, quando esquenta o nylon afrouxa, ninguém escuta batendo não. E aquelas de couro cru, quanto mais esquenta, mais ela fica arroxadinha. (Antônio Dantas, cidade de Jardim, 2011)

A principal reclamação dessas duas últimas narrativas sobre a mudança das caixas é que os novos instrumentos têm seu som diminuído na proporção em que esquentam, o contrário do que acontecia com os feitos de couro e madeira, construídos pelos próprios negros, que quanto mais esquentavam mais alto ressoavam.

Antes de discutir essas narrativas dos *negros do Rosário* dentro do contexto da irmandade nos dias de hoje, é importante nos voltarmos primeiro para uma análise mais formal das falas. Assim, contextuaremos o discurso dentro de um conjunto de relações sociais, mostrando como eles se posicionam diante dessa "realidade". Atentar para a forma na qual o discurso se exprime pode nos ajudar a interpretá-lo posteriormente dentro desse quadro de relações sociais que os *negros do Rosário* se inserem.

3 – Uma análise da *forma* das *memórias dos acontecimentos*

Uma das características principais que podemos apontar nessas narrativas é a mistura de temporalidades. Essa mistura temporal é vista por Willi Bolle como uma fragmentação narrativa. Trata-se daquilo que o autor chama − num estudo sobre o livro de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (2001) − de sobreposição de um *labirinto narrado* e um *labirinto da narração* (2004, p. 82). No livro *grandesertão.br* (2004) o

autor compara a escrita de *Grande Sertão* à construção de um labirinto narrativo. Ele aponta um efeito abismal da narrativa de Rosa gerado pela sobreposição de dois labirintos: "um *labirinto narrado* (a história das errâncias de Riobaldo) entrelaçado com o *labirinto da narração* (o trabalho de memória [feito por Riobaldo durante todo o livro])" (2004, p.82). O efeito labiríntico da obra de Rosa é gerado justamente pela sobreposição incessante desses dois labirintos, o que causa uma fragmentação da narrativa. A fragmentação a que me refiro aqui é diferente daquela presente nas falas sobre as origens da irmandade apresentadas no começo do capítulo, uma vez que quando se trata das memórias das origens a fragmentação ocorre devido a uma alternância entre silêncios e murmúrios. Aqui a fragmentação acontece como um efeito da sobreposição incessante de várias temporalidades.

Assim como em *Grande Sertão*, a fragmentação na fala dos *negros do Rosário* ocorre pela mistura entre presente e passado. Essa característica pode ser percebida nas várias pausas e desvios presentes em suas narrativas e na quantidade de temporalidades que se misturam dentro de um mesmo depoimento. Essa característica gera um efeito labiríntico nas falas, aquele mesmo aspecto presente em *grande sertão* de entrar em assuntos que aparentemente não possuem nada em comum com o assunto inicial, fazendo a narrativa em forma de rizoma. O que, por sua vez, faz que a contagem do tempo se dê de forma *fragmentada*, e não linear.

Dessa forma, a contagem do tempo presente nas falas não é apenas circular, como sugere Alfredo Bosi. Segundo o autor, a cultura popular opera através de um raciocínio que ele chama de materialismo animista, e que segundo essa perspectiva a Natureza e a História teriam um caráter cíclico; "visão que parece estática à cultura racionalista, mas que dispõe do seu dinamismo interno e tem plena consciência das passagens, dos riscos, do movimento incessante que ora apressa ora atrasa o cumprimento do ciclo", e essa perspectiva do tempo seria uma visão cíclica da existência onde seria possível a reversibilidade (Bosi, 1992, p. 325-6). Contudo, não apenas uma visão cíclica do tempo se configura nas narrativas apresentadas, mas, principalmente, uma visão fragmentada, expressa na maneira de narrar que mistura, como já disse, várias temporalidades. Esta fusão de passado e presente acontece de modo comparativo, e que leva a uma hierarquização do tempo, valorizando os eventos mais "antigos" em detrimento dos mais recentes.

Figura 17: O reinado em cortejo (Laísa Marra, 01/01/2011)

Porém, o que significa essa mistura de temporalidade? Como podemos interpretá-la? Ou, para colocar em termos levi-straussianos, como articular o "mito" e o real, sabendo que

> A relação entre o mito e o real é indiscutível, mas não sob a forma de uma re-presentação. Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais. Isso, aliás, acontecerá sempre que o mito procure exprimir uma verdade negativa. (Levi-Strauss, 1970, p. 182)

Tentarei mostrar, a partir daqui, como essas narrativas se articulam com o "real", não no sentido de uma representação do real, mas como uma relação dialética entre narrativa e realidade, como propõe Levi-Strauss (1970, p. 182), buscando assim discutir como essas falas são "boas para pensar" a percepção dos negros sobre a irmandade nos dias de hoje. Acredito, assim como o autor, que as falas apresentadas acima são importantes não por formularem representações do real, mas por falar do "real" por meio de representações do passado.

VI

Memória, autonomia e o futuro dos *negros do Rosário*

> Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência tal como ela relampeja no momento de um perigo. [...] O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. (Walter Benjamim, *Sobre o conceito de história*).

Figura 18: Zé de Biu (Seu Amaral) e Antônio do Pífaro, no bar atrás da igreja, enquanto esperam a missa terminar para prosseguir com o cortejo (Laísa Marra, 30/12/2010)

As narrativas dos *negros do Rosário* podem ser classificadas em duas, com relação as suas temáticas. Uma que trata do surgimento e criação da instituição, e outra que diz respeito a eventos que aconteceram ao longo dos anos de existência da festa e da irmandade. Apesar de ambas apresentarem uma forma fragmentada de expressão, a maneira como essa fragmentação se configura varia de uma temática para a outra. Na primeira, temos o fragmento em meio ao silêncio, que forma aquilo que Benjamim chamou de um enigma. Vimos que quando essas diferentes partes do enigma são colocadas juntas é possível formar um todo que apresenta o surgimento da irmandade sob a perspectiva do grupo. Todavia, as narrativas que realmente são de "domínio" dos *negros do Rosário* são as memórias dos acontecimentos. As lembranças dos "tempos antigos" e do "tempo dos antigos" são lembranças muito fortes e aparecem com muita frequência e naturalidade na fala do grupo. Quando nos sentamos com algum membro dos *negros do Rosário* para conversar é a esse tempo que eles fazem referência. Essas narrativas também se dão de forma fragmenta, mas ao contrário dos "mitos de origem" − no qual o fragmento tem a ver com uma ausência −, aqui o fragmento se distancia do enigma de Benjamim para adquirir uma forma próxima da narrativa de *Grande Sertão: Veredas*. Isto é, a estética fragmentada das falas sobre o "tempo passado" da irmandade diz respeito à maneira como se misturam várias temporalidades numa mesma fala. Essa simbiose temporal acontece na forma de comparações, que valorizam sempre o passado em detrimento do presente.

Apesar de essas falas serem de "domínio" dos *negros do Rosário* elas só têm um interesse e circulam dentro de um espaço social muito pequeno, geralmente restrito aos membros do grupo, chegando, no máximo, a algum pesquisador interessado nessas histórias. Como vimos, os intelectuais e folcloristas não tiveram um interesse nessas memórias, preferindo traçar uma história impessoal e sem sujeito para a irmandade. Contudo, o que nos interessa aqui é responder às perguntas feitas no final do capítulo anterior, que reescrevo aqui: o que significa essa mistura de temporalidade e como podemos interpretá-la?

Aqui buscarei responder a essa pergunta, me esforçando para discutir o porquê da forma dessas narrativas, e como elas podem ser usadas para pensar a situação presente da irmandade. Minha sugestão é que essas falas devem ser lidas como formas de narrar o presente a partir do passado, o que significa dizer que é a partir do passado que os *negros do Rosário* fazem crítica cultural e que confeccionam suas próprias

utopias para a irmandade. Ao final do capítulo, apresentarei a experiência da festa do Rosário na localidade da Boa Vista como forma de mostrar como a utopia, presente na memória dos *Negros do Rosário* sobre a irmandade, pode se tornar "real".

1 – Tornando a memória um problema contemporâneo

Neste tópico irei abordar como as falas do grupo montam uma utopia, que pode ser entendida como coletiva, pois perpassa de forma mais ou menos generalizada a fala de diversos membros do grupo dos *negros do Rosário.*

Como vimos, as representações do passado que fazem os *negros do Rosário* passam por uma narrativa que coloca o grupo como sendo o principal protagonista da construção da irmandade. O "tempo bom" e legítimo é aquele no qual os membros da irmandade construíam os próprios instrumentos, a casa do Rosário, e eram responsáveis sozinhos por fazerem e organizarem a festa. Podemos perceber que suas narrativas do passado sempre vêm acompanhadas de um sofrimento investido de orgulho. Pois, apesar de todas as dificuldades que tinham para participar da festa, eles ainda iam à caminhada, ano após ano, construíram a casa do Rosário sozinhos, e ainda faziam seus próprios instrumentos. O que é interessante apontar é que essas falas sugerem não a condenação desse tempo, mas o empenho que, acima das dificuldades, tinham em construir a irmandade e participar da festa. Empenho este que "Ninho" chamou de *garra*. Outra característica das falas é que elas se voltam muitas vezes para a experiência de Boa Vista. Talvez isso aconteça porque é no grupo da Boa Vista que a irmandade vê um exemplo da autonomia, reconhecendo ali um outro caminho histórico que o grupo de Jardim do Seridó poderia ter percorrido ao invés de ter saído do sítio São Roque e ido para a cidade – como foi o destino de diversas comunidades negras em áreas rurais no Seridó, que abandonaram os sítios e foram para as cidades próximas. Dessa forma, é comum encontrarmos nas falas expressões como:

> Traziam galinha, ouro, nesse tempo era tudo feito... eles tinham mais garra do que hoje, no tempo mais antigo...o pessoal era mais... mais dedicado... eles vinham com o maior prazer, cabra com garra...Hoje...você sabe, o tempo mudou para tudo, mudou para tudo...modernidade... (Ninho, cidade de Jardim, 2010).

> Aí, era bonito a festa, por isso. Porque eles [o pessoal da Boa Vista] saíam de lá, 18 km, de pés, com galinha, com lenha e o pote pra botar água para fazer a comida, eles vinham preparado. Hoje em dia é mudado, porque hoje em dia você vem de ônibus, você chega aqui tá tudo pronto. Mas antigamente era desse jeito. (Motor, cidade de Jardim, 2011).

> A irmandade hoje é modificada em muitas partes, porque antigamente a gente fazia a irmandade com instumento... só era a caixa amarrada de corda, aí tinha o tarô, aí tinha um negócio [?], uma cabacinha. (Motor, cidade de Jardim, 2011).

Apesar dessa constante valorização do passado, acredito que não se trata aqui de um apelo saudosista. Quando abordamos a construção da irmandade como folclore, vimos que os *negros do Rosário* ganharam uma visibilidade maior do que tinham até então. Porém, esse espaço de visibilidade era associado à tradição, que possuía, como característica principal, o tratamento da manifestação cultural como algo diacrônico. Isso implica dizer que a irmandade só podia ser entendida e só era reconhecida por causa do que ela tinha sido, e não pelo que era. O interesse dos intelectuais e do público que consome as apresentações dos *negros do Rosário* deveria-se, então, ao fato de que a performance realizada pelo grupo remeteria a algo exótico e antigo. Nessa perspectiva, geralmente, a irmandade é vista como algo em "decadência", que teve os tempos áureos no passado.

Dentro desse quadro, sugiro que a inevitabilidade de se ter que falar do passado e valorizá-lo é um sintoma desse *espaço discursivo* da tradição acessível aos *negros do Rosário* a partir do folclore. Em outros termos, valorizar o passado é um efeito do discurso dos intelectuais que encaram a tradição sempre de forma diacrônica. Falar que a valorização do passado é inevitável significa dizer que é isso o que sobrou de melhor para essas pessoas falarem, é o ponto de partida discursivo delas.

Segundo Judith Butler, quando um sujeito fala, "hay un discurso que forma en el lenguaje la trayectoria obligada se su voluntad"[81]. Ou seja, a posição do sujeito é sempre anterior a ele mesmo, "el 'yo' sólo cobra vida al ser llamado, nombrado, interpelado, para emplear el término althusseriano, y esta constitución discursiva es anterior al 'yo';

[81] "Há um discurso que forma na linguagem a trajetória obrigada de sua vontade".

es la invocación transitiva de 'yo'"[82]. Assim a tradição é a nomeação que faz os *negros do Rosário* "existirem" − pelo menos para o público contemporâneo −, uma vez que é a partir da categoria que o grupo se torna visível. Dessa forma, a tradição é "la posibilidad históricamente modificable de un nombre que [le] […] precede y [le] […] excede, pero sin el cual no puedo hablar"[83] (Butler, 2002, p. 317).

É devido ao que foi acima exposto que sugiro que essas falas sejam pensadas como uma forma de falar sobre a experiência histórica dos *negros do Rosário* a partir de um *espaço discursivo* restrito. Contudo, isso pode parecer ilógico à primeira vista: por que o tempo da falta de apoio à irmandade, o tempo das dificuldades, é o tempo bom da festa?

Acredito que a resposta para tal pergunta poderia ser encontrada se pensarmos nas relações que acontecem dentro da irmandade, principalmente entre as autoridades (intelectuais, tesoureiros, párocos, políticos etc.) e membros da irmandade. Como procurei mostrar, muitos dos discursos presentes nas entrevistas com as autoridades abordam a irmandade a partir de falas sobre o *crescimento*, a *valorização* e a *espetacularização*, ou seja, a partir de um viés positivo. A elite local assume o papel de intermediária para conseguir verba pública[84] de incentivo à cultura e de oportunidades para os *negros do Rosário* se apresentarem em outras cidades e para diferentes públicos. Todo esse apoio é feito sobre a justificativa de que a irmandade é um patrimônio representativo da cidade[85], e, por isso, disseminar a festa do Rosário, a dança do espontão, o Reinado etc é também promover a cidade de Jardim do Seridó. A fala do atual tesoureiro da irmandade, Cleso, é ilustrativa dessa visão um tanto progressista da festa:

---

[82] "o 'eu' só ganha vida ao ser chamado, nomeado, interpelado, para utilizar um termo althusseriano, e esta constituição discursiva é anterior ao 'eu'; é a invocação transitiva do 'eu'".

[83] "a possibilidade historicamente modificável de um nome que lhe precede e lhe excede, mas sem o qual não posso falar".

[84] Prova dessa intermediação para conseguir verbas destinadas à cultura são os financiamentos que a irmandade conseguiu no ano de 2010-11, por causa do ex-tesoureiro Diego Góis. Os dois financiamentos foram adquiridos a partir de dois prêmios, no qual a irmandade concorreu e ganhou e que visam o incentivo à cultura popular, um a nível federal e outro estadual. O primeiro é o *Prêmio de Cultura Popular Artesã Dona Isabel* e o segundo é o *Prêmio de Cultura Popular Cornélio Campina*.

[85] Representativo aqui no sentido de *Darstellung* em alemão; "a representação enquanto um modo de retratar os sujeitos representados por seu porta-voz, o qual inevitavelmente deve também auto-representar-se como sujeito histórico nesse processo, na medida em que deve também identificar-se como membro da categoria genérica de seus representados" (Carvalho, 1999, p. 10).

> Esse ano nós vamos filmar nossa festa, e com o apoio dos estudantes, eles estão gravando, levando nossa cultura. Aqui anos atrás era atrasadíssimo, mas hoje nós estamos evoluindo... Graças a Deus na minha irmandade, a irmandade do Rosário, quem sou eu pra dizer minha, não existe viciado nem com álcool, nem com droga... Eu tive essa felicidade de pegar essa irmandade, esse grupo, já com essa disciplina... E eu falei pra eles: nosso objetivo é evoluir. O apoio que nos está faltando é o apoio das autoridades, porque talvez a nossa irmandade era tido como o que...você sabe que no nosso país tem um preconceito, de preto, isso, isso... eles tudo falam... e talvez ainda tenha um preconceito, mas hoje, nós temos dentro da irmandade, que fazemos a festa de final de ano, tradição, junto com a Boa Vista, o quilombo da Parelhas, e lá nós temos universitários dentro da irmandade.

O discurso do tesoureiro coloca como meta o crescimento, a evolução da irmandade e da festa. Sua intenção é fazer com que ela cresça e ganhe visibilidade para além das fronteiras da região. Essa ideia não está presente apenas na fala do tesoureiro. Salatiel da Costa, um intelectual de Caicó, argumenta em um texto de 1988[86] sobre as irmandades do Rosário do Seridó:

> É lamentável que esteja se apagando dos nossos costumes seridoenses, esta festa popular, tão rica de tradição e colorido pitoresco e que bem reflete um capítulo da história da escravidão negra de nossa terra. O desapego à *tradição não deve ser interpretado como decorrência natural do progresso*, vez que a coerência com o passado é uma característica substancial e vivificante dos povos mais cultos. [Itálico meu]

Acredito que o esforço colocado pelo autor do trecho acima é o mesmo do tesoureiro, no sentido de tentar, através de uma narrativa da tradição, montar um projeto progressista sem excluir a *tradição*. Talvez a ideia possa parecer um pouco óbvia demais, mas vejamo-la através de uma lente comparativa. Na minha monografia de graduação (2009), abordei em seu segundo capítulo como os discursos sobre a modernidade tendiam a se opor à tradição. Ficava claro, num longo período da história intelectual de Goiás, que o projeto de modernidade – para não dizer em termos mais psicanalíticos, os desejos de modernidade – deveria excluir necessariamente a *tradição*. Assim, os dois termos eram inconciliáveis e não se tocavam ou se encontravam, no nível do discurso, em nenhum ponto. Por outro lado, no contexto de Jardim do Seridó, o

esforço se dá justamente em direção a esse encontro, o desenvolvimento só seria conquistado através da valorização da tradição, das riquezas culturais do local[87].

Essa ajuda e interesse da elite pelo crescimento da irmandade se convertem em apoio material para a festa e para os membros da irmandade de modo geral. A respeito desse apoio, o secretario da Paróquia e historiador de Jardim, Sebastião Arnóbio diz:

> Esses negros sustentaram essa festa no passado, como eu disse... foi um milagre essa festa ter sobrevivido. Eu me lembro muito bem da década de 50, esses negros vinham para essa festa a pé. [...] Os negros trazendo feixe de lenha na cabeça para cozinhar comida aqui com lenha, e as negras trazendo galinha debaixo do braço. Vinham a pé, chegava aqui iam buscar água do rio para botar água nos potes. Celebravam essa festa e só voltavam no dia 2, de manhã, a pé. Depois começou a haver um certo apoio, eles vinham em cima de um caminhão lá da Boa Vista, depois passaram a vir de ônibus e hoje a prefeitura [...] dá transporte para ir buscá-los, os da Boa Vista [...], a comunidade oferece feira para a casa do Rosário, para negros que não estão na casa do Rosário, [...] recebem roupa, calçado [para o fardamento da irmandade]...” (Cidade de Jardim, 2011).

A ajuda estrutural proporcionada pela elite não levaria, na fala de seus membros, ao fim do aspecto tradicional da festa, mas a um incentivo e evolução, para usar o termo do tesoureiro, da irmandade no geral. Assim, essa relação de valorização da festa aparece como justificativa para as decisões administrativas do tesoureiro.

O “incentivo” à festa é tão grande que resta pouco aos negros fazer, eles ficam responsáveis pela participação dos ritos nos dias de festa, que se dão na forma de cortejos e de procissões. A maioria das decisões da irmandade é tomada pelo tesoureiro. As doações são feitas pela população da cidade, conseguidas pela influência, também, do tesoureiro. Da mesma forma, os espaços para o grupo se apresentar são conseguidos pela elite, de modo geral.

Pensando nesse contexto, a ideia de abordar as narrativas dos *negros do Rosário* para pensar tal contexto não seria investigar o acontecido, o ‘fato histórico’ a que se remetem essas falas, “o que importa é que o relato transforma o que quer que haja ocorrido [no passado] de um modo positivo [quando colocado em contraste com o presente]” (Segato, *apud* Carvalho, 1999, p.20). Não se trata de fazer um exercício arqueológico da memória, escavando um tempo distante e longe da “modernidade”,

[87] Monografia de graduação apresentada na Universidade Federal de Goiás, intitulada *Os moderninhos do sertão: da traição da tradição ao culto à modernidade* (2009), sob orientação de Custódia Selma Sena.

tentando procurar vestígios da verdade histórica através da memória oral. Gostaria que entendêssemos essas narrativas da irmandade como uma performance discursiva limitada, que pode ser lida como uma estratégia que permite aos *negros do Rosário* falar da atual situação da irmandade, sem que isso coloque em confronto direto elite e *negros do Rosário*.

Isso implica dizer que essas narrativas − assim como a da quebradeira de côco babaçu de Olho d'Água dos Grilos de Monte Alegre, no Maranhão, contada por José Jorge de Carvalho − possuem uma dupla voz (Carvalho, 1999, p. 18-19), que mobiliza temporalidades diferentes e permite a esses sujeitos falar não apenas de suas experiências passadas e das experiências de seus antepassados, mas trazê-las para o presente, fazendo com que elas tornem-se, também, críticas ao/do/no presente. Segundo Chatterjee, é na "nossa ligação com o passado que faz nascer o sentimento de que o presente precisa ser mudado, que é nossa tarefa mudá-lo" (2004, p. 63).

Por isso acredito que não se trata, nessas narrativas, apenas de imaginar o passado, e sim de, a partir do passado, criticar o presente e propor um futuro. Não digo apenas construir o futuro na lembrança do passado, como se fosse um apelo memorialista no qual a coletividade do grupo se faz pelas lembranças e experiências em comum, como parece sugerir Joël Candau (2011, p. 98-101). Trata-se, isso sim, de que as lembranças sejam (e)levadas à categoria de projetos para o futuro (e críticas ao presente). Elas não apenas funcionam como uma espécie de argamassa do grupo, mas como um projeto, um vislumbre, um posicionamento em relação à atual situação da irmandade.

Quando os *negros do Rosário* veem as mudanças ao longo dos anos como algo negativo (uma forma de perda da autenticidade), não devemos interpretar tal ato como descontentamentos "objetivos" com relação às mudanças. O que eles criticam não é tanto a mudança em si, mas a maneira como elas acontecem. As falas não se voltam tanto para a lembrança dos dias da festa em si, mas para o que acontece antes desta. Não encontramos nessas memórias referências às procissões ou aos cortejos de cada ano, mas ao que acontecia antes do momento ritual: as andanças a pé, a preparação dos alimentos para a festa, a construção da casa do Rosário e a manufatura dos instrumentos. Aqui, então, "los medios son más importantes que los fines (en lugar de que los fines tornen irrelevantes a los medios, al estilo del período setentista), porque los medios son lo único que [lo grupo tiene] […] como posibilidad práctica y la única

certeza" de ter autonomia dentro da irmandade (Segato, 2007, p. 145), o que faz com que o importante não seja preservar a irmandade de forma imutável, mas os *negros do Rosário* poderem controlar e legislar sobre as mudanças que acontecem na instituição.

Assim, os *negros do Rosário* apesar de serem limitados por seu espaço discursivo da tradição, ao se utilizarem dele para fazer crítica cultural, acabam por reinterpretar a própria tradição. Dessa forma, se pensarmos na interpretação que propomos, temos que tomar cuidado para não interpretar essas falas como um discurso da pureza, como aquele pastiche seguro que Wynton Marsalis pensava do Jazz: "um repositório essencial para valores culturais negros mais amplos". Nesse contexto, a perspectiva da tradição dos *negros do Rosário* se aproximaria mais da ideia de Miles Davis que "insistia na priorização das inquietas energias criativas que poderiam manter em xeque o processo corrosivo de reificação e mercantilização". Sobre essa segunda perspectiva, Paul Gilroy argumenta que "as culturas negras têm encontrado grande dificuldade em perceber que os deslocamentos e transformações celebrados na obra de Davis depois de *In a Silent Way* [...] são inevitáveis, e que os processos de desenvolvimento considerados pelos conservadores como contaminação cultural podem de fato ser enriquecedores ou fortalecedores". (Gilroy, 2001, p. 200-1).

A questão, então, não é que os membros da irmandade enxergam essa falta de controle produtivo da festa e da própria irmandade como uma forma de contaminação cultural, mas a veem como uma falta de autonomia nas decisões da irmandade. Não é a disputa entre atavismo e mudança que se encena nessas narrativas, mas antes um desejo por autonomia, de poderem legislar sobre as mudanças que dizem respeito a eles. Essa visão é muito bem expressa na fala de "Ninho" sobre o surgimento de algumas atividades na comunidade da Boa Vista:

> Aí, tem as histórias, aí agora os menino também montaram aquele afro-reggae, né? É um negócio que a gente não tinha [no meu tempo], e agora já criaram mais do que a gente, é uma atração a mais, tem uma banda das meninas, Pérola Negra. Os quilombinhos[88]...

[88] O grupo *afro-regueiros* é composto por jovens da comunidade, que em sua maioria fazem parte dos *negros do Rosário.* Eles se apresentam com instrumentos de percussão, tocando música diversas, como axé, reggae etc. Já o grupo *Pérolas Negras,* hoje extinto, era um grupo de dança feminino. Os *quilombinhos,* também hoje extinto, era composto por crianças de ambos os sexos, que aprendiam a dança do espontão.

"Ninho" se refere a recentes atividades desenvolvidas dentro de Boa Vista. O interessante é que essas mudanças não são vistas como contaminação cultural ou como perda da tradição. O que nos leva a confirmar que a mudança em si não é o problema para os *negros do Rosário*, mas a maneira na qual ela é inserida e colocada em prática: ameaçando quase sempre a autonomia do grupo com relação à sua prática cultural.

A memória, dessa forma, é um espaço para expressar as insatisfações com a atual situação da irmandade, através da sugestão de um tempo em que a autonomia existia. O que faz o passado, nesse caso, "particularmente admirável porque permite ao sujeito uma capacidade de se representar e de devolver a compreensão de um mundo maior que aquele em que lhe foi dado mover-se" (Carvalho, 1999, p.19).

Assim, se a *tradição* funciona como uma "camisa de força", uma limitação do local de onde os *negros do Rosário* podem se narrar, esse espaço discursivo, ao ser performatizado, pode "e produz[ir] um outro conhecimento de suas normas (Bhabha, 2007, p. 130). Nessa direção, a mímica aqui pode ser lida como uma *performance defeituosa* (Segato, 2007, p.145), que se utiliza de um espaço discursivo para fazer crítica cultural e, ao mesmo tempo, discute esse próprio *espaço discursivo* da tradição.

Essas críticas ficam, contudo, apenas no plano do discurso e têm um limite de circulação muito pequeno, visto que são narrativas de pouco interesse para as autoridades. É na experiência da Boa Vista que podemos passar do discurso à ação, buscando soluções reais para a autonomia, pelo menos no plano administrativo. É a experiência da Boa Vista com a festa do Rosário na comunidade que apresento agora.

2 – Os negros do Rosário e a experiência da Boa Vista

A comunidade da Boa Vista deve ser entendida dentro do contexto do surgimento no estado do Rio Grande do Norte e da discussão sobre as comunidades quilombolas. Foi apenas a partir dos anos 2000 que o tema quilombola tem ganhado visibilidade no Rio Grande do Norte[89]. Hoje, o estado do RN conta com 21

[89]Existiam trabalhos sobre o tema de comunidades negras rurais na região anteriormente aos anos 2000, mas apenas recentemente esse cenário tomou a forma de uma reivindicação territorial dessas comunidades, articuladas a partir do termo quilombo. Um exemplo de um estudo clássico das populações rurais negras no Rio Grande do Norte é o do professor do DAN-UFRN Luiz Assunção. O seu livro, fruto

comunidades quilombolas, das quais, até o ano de 2012, nenhuma tem a terra titulada pelo INCRA. A comunidade de Boa Vista, localizada no município de Parelhas (cidade vizinha à Jardim do Seridó, e antiga zona administrativa desta), foi a primeira a receber o certificado de comunidade quilombola da fundação Palmares. Ela teve seu relatório antropológico entregue ao INCRA no ano de 2007, e hoje encontra-se com o RTID completo, esperando apenas a assinatura do decreto pela presidência da república, dando à comunidade o título da terra.

Apesar de a principal reivindicação quilombola ser a titulação da terra, o processo gera algumas poucas atividades voltadas para a promoção da "cultura" dentro da comunidade, com vista a promover a afirmação da identidade étnica do grupo. Neste tópico pretendo discutir como esse processo influencia na irmandade do Rosário de Jardim do Seridó, da qual a comunidade da Boa Vista faz parte[90].

A comunidade de Boa Vista, como vimos, participa da festa do Rosário há um longo tempo. Não se sabe ao certo como se deu o convite ao grupo da Boa Vista para fazer parte dos *negros do Rosário*. Conta-se que no começo da festa as pessoas da Boa vista vinham apenas assistir e, posteriormente, passaram a fazer parte dela. Dizem também que essas pessoas começaram fazendo parte apenas do pulo (com uns quatro integrantes) e, segundo Seu Amaral, ocupando os cargos de rainha e rei do ano (hoje há um rodízio entre Jardim do Seridó e Boa Vista). Só posteriormente é que passaram a tocar instrumentos.

O reconhecimento da Boa Vista como comunidade quilombola intensificou a valorização do grupo da Boa Vista, que passou a ter mais visibilidade e legitimidade. Como vimos, essa representação da Boa Vista como os "negros legítimos e puros" em contraste com o grupo de Jardim que seria mais "misturado", e por isso estariam embranquecendo, perpassa muitas falas, tanto dos *negros do Rosário* como da elite da cidade de Jardim.

Acredito, porém, que mais do que um "embranquecimento" real da irmandade, a causa dessas representações se deve principalmente à legitimidade que deu à Boa Vista o seu reconhecimento como comunidade quilombola. E apesar da comunidade ainda

---

da tese de doutorado, publicado alguns anos depois, *Os negros do riacho* (1994), é um estudo pioneiro do tema no estado potiguar.

[90] Não quero dizer aqui que a afirmação étnica da comunidade não existia anteriormente, apenas que esse cenário leva a uma intensificação e visibilidade maior desse processo.

não ter seu território titulado, algumas poucas ações estatais, ainda tímidas e de vida curta, tem sido implementadas, algumas desde antes mesmo da abertura do processo de reivindicação territorial. Um exemplo é o *ponto de cultura*, que possui sede dentro da Boa Vista.

Do ponto de vista de uma política de promoção e valorização da "identidade negra", esse fenômeno se expressa em mini-cursos e atividades culturais que têm como foco a cultura negra. Como exemplo, podem-se citar os cursos para fazer cabelos afros, permitindo a exploração de uma moderna estética "negra"[91]. Segundo Livio Sansone

> Mais do que no passado, as identidades étnicas de hoje tendem a [...] [ser] expressões altamente estetizadas e performativas [...]. Trata-se de etnicidades de fim de semana. Exemplo disso são as identidades étnicas centradas na exibição pública das tranças "rasta" e no *reggae*, marcadores étnicos sumamente visíveis, mas que não estão necessariamente associados à prática do credo rastafári. (2004, p. 253)

Isso gera um processo importante, porque a identificação com a negritude "passa de uma cultura relativamente local [...] para uma orientação internacional [e nacional]" (Sansone, 2004, p. 129). O autor também argumenta que as fontes de inspiração internacional são variadas e dependem dos setores sociais em questão. Para os negros mais pobres "a Jamaica, muitas vezes verbalizada como 'reggae', ou simplesmente 'Bob Marley', é a referência para um grupo crescente de jovens de classe baixa" (2004, p. 130). Apesar de o autor referir-se ao contexto empírico da Bahia, podemos encontrar fortes paralelos com a comunidade da Boa Vista, porque é através da Jamaica, muitas vezes até confundida com a África, que essa cultura negra internacional, a que o autor se refere, chega até a comunidade. Isso pode ser visto durante os shows que acontecem durante o primeiro dia de festa em Jardim do Seridó. Esse dia é em homenagem aos negros da Boa Vista e à noite é de praxe as bandas tocarem em algum momento algumas músicas de *reggae*, principalmente Bob Marley, lado a lado com outras músicas brasileiras (como Chico César) e locais de forró, deixando o público da Boa Vista eufórico.

[91] Chamo aqui de moderna estética negra uma mudança que LivioSansone argumentou ocorrer nas últimas décadas do Brasil

Essa "nova cultura negra" que a comunidade da Boa Vista experimenta, através do seu reconhecimento como quilombolas, tem um forte apelo estético e de imaginário internacionalista. Outra característica importante é que essas "novas culturas negras" são fruto do

> surgimento de um novo movimento negro, que vê como sua principal tarefa desarticular a idéia de que o Brasil é uma democracia racial. Para esses ativistas, o Brasil, que vive num sistema racial baseado num *continuum* de cor, deve ser reinterpretado segundo um divisor claro nos moldes de cor (negros vs. brancos). (Sansone, 2004, p. 99).

Outro aspecto a ser mencionado é que essas novas formas de cultura negra são integradas e convivem em harmonia com outras manifestações de tipo "tradicional", como é o caso da dança do espontão e da festa do Rosário. Porém, essas culturas negras "tradicionais", como é o caso da irmandade do Rosário, não permanecem ilesas nesse processo. Elas também são resignificadas e adquirem novos sentidos e funções. Vejamos com mais detalhe como esse processo influencia na irmandade do Rosário.

É importante lembrar que apesar da irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário ser divida em dois grupos (de Jardim e da Boa Vista), ela é uma só irmandade. Entretanto, a partir do contexto descrito acima, o grupo da Boa Vista tem se tornado cada vez mais independente da irmandade, sem que isso implique em um distanciamento desta. Então, assim como o grupo de Jardim do Seridó se apresenta em diversas ocasiões públicas fora da festa, a Boa Vista também é chamada a se apresentar em diversas localidades, principalmente no município de Parelhas.

Um fato interessante a ser sinalizado é que a Boa Vista é a única convidada a se apresentar no dia da consciência negra em Natal. Nessas apresentações, além da dança do espontão, a comunidade apresenta outras performances, como o grupo afro-reaggeiros formado por jovens da comunidade que tocam percussão, ou ainda, o extinto grupo de dança feminino Pérolas Negras. O que é interessante notar é que se, como vimos, a irmandade é afirmada como sendo pertencente à cidade e à região do Seridó, nesse contexto (a apresentação no dia da consciência negra) ela adquire um caráter fortemente e exclusivamente étnico, ao contrário das outras apresentações feitas na região do Seridó, tanto pelo grupo da Boa Vista como de Jardim do Seridó. A dança do espontão tem, inclusive, sido um traço cultural importante na afirmação étnica da Boa

Vista[92] – ver, por exemplo, o relatório antropológico da comunidade realizado por Julie Cavignac (2007), no qual a festa do Rosário e a dança do espontão são colocadas pela comunidade como uma característica cultural diacrítica. Assim, a irmandade, principalmente na forma da dança do espontão, adquire na Boa Vista uma função tanto de diferenciar a comunidade perante a sociedade envolvente (a região do Seridó), como em relação à cultura negra de modo geral, se tornando assim um *locus* para a construção do *processo de identificação* quilombola. Um forte exemplo desse processo pode ser literalmente visto na sede do ponto de cultura[93], que fica na comunidade da Boa Vista, ao lado da capela, onde encontramos desenhados dois homens vestidos de calça azul e camiseta branca (o fardamento dos membros do pulo da irmandade) empunhando o espontão. Ou, ainda, nos próprios panfletos do ponto de cultura que têm como logo esse mesmo desenho representando dois sujeitos "pulando".

[92] Entendo por identidade étnica "aquela parcela da identidade social que diz respeito à expressão pública do sentimento de inserção num grupo social, que difere de outros por ter seu foco centrado numa ascendência comum, seja ela real, metafórica ou fictícia" (Sansone, 2004, p. 251).

[93] Segundo o cantor e ex-ministro da cultura Gilberto Gil, o Ponto de Cultura é "uma espécie de 'do-in' antropológico, massageando pontos vitais, mas momentaneamente desprezados ou adormecidos, do corpo cultural do país". Segundo o site do Ministério da Cultura, os pontos de cultura "são entidades reconhecidas e apoiadas financeira e institucionalmente pelo Ministro da Cultura que desenvolvem ações de impacto sócio-cultural em suas comunidades. Somam, em abril de 2010, 2,5 mil em 1122 cidades brasileiras, atuando em redes sociais, estéticas e políticas. O Ponto de Cultura não tem um modelo único, nem de instalações físicas, nem de programação ou atividade. Um aspecto comum a todos é a transversalidade da cultura e a gestão compartilhada entre poder público e comunidade. Pode ser instalado em uma casa, ou em um grande centro cultural. A partir desse Ponto, desencadeia-se um processo orgânico agregando novos agentes e parceiros e identificando novos pontos de apoio: a escola mais próxima, o salão da igreja, a sede da sociedade amigos do bairro, ou mesmo a garagem de algum voluntário. Quando firmado o convênio com o MinC, o Ponto de Cultura recebe a quantia de R$ 185 mil, em cinco parcelas semestrais, para investir conforme projeto apresentado". (Site do MinC, acessado em 23 de fevereiro de 2012, url: http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/).

Figura 19: Foto do Ponto de Cultura na comunidade da Boa Vista.(Wernher de Sousa, 14/04/2012)

O auge dessa afirmação é a realização de uma festa do Rosário na própria comunidade, durante o mês de outubro, que já vem sendo feita há mais ou menos seis anos. Apesar de a festa contar com a presença do tesoureiro da irmandade e do grupo de Jardim, que se apresenta junto à Boa Vista, trata-se de uma festa independente, do ponto de vista administrativo, da irmandade de Jardim. Esta experiência que tem se mostrado muito feliz. A festa da Boa Vista possui uma estrutura organizacional separada da irmandade de Jardim. Nessa organização, são os próprios membros da comunidade quem participam, ainda com uma forte influência da Igreja, mas em menor grau do que em Jardim. O principal responsável por organizar a festa é Jerônimo, enfermeiro, "filho da comunidade", reside em Parelhas e faz parte da irmandade do Rosário de Jardim como membro do pulo. Em uma entrevista realizada no final da festa da Boa Vista no ano de 2011 ele fala sobre a organização da festa:

> [Como é a organização da festa do Rosário em Boa Vista?] A gente tem uma parceria muito forte da prefeitura municipal de Parelhas e também da rádio Rural, que é da paróquia, ela nos dá um apoio total, como você viu teve duas transmissões. E a gente corre atrás do comércio, colocando sorteios, arrecadando brindes pra colocar sorteios, a comunidade se mobiliza para ir para outras cidades arrecadar alimentos pra gente leiloar, fazer leilões e com esses leilões a gente junta, se senta com a comissão, fica uma parte pro jantar, uma parte que já está inserida no cardápio do jantar, outra parte do jantar que é o ponto forte da festa da parte social é o jantar de Nossa Senhora do Rosário. [...] [Quanto tempo tem a festa aqui na Boa Vista?] Tem uns cinco ou seis anos, que a gente vem nessa parceria. Porque você vê, é difícil, eu trabalho, e deixo de pegar dez dias por causa dessa festa [...] A gente tem uma equipe grande, graças a Deus, mas tem uns que muitas vezes têm vergonha de pedir, cada um tem seu forte. Aí tem as cozinheiras, tem o pessoal que vigia leilão, tem o pessoal de fazer, de montar essa estrutura, de varrer [...] aí muitas vezes eu que fico à frente dos patrocínios, todo ano ela tem aquele mundo de patrocínio que sempre nos ajuda [...]. A cada ano eles estão nos ajudando cada vez mais, porque eles estão vendo que a gente tá investindo, tá entendendo?! Eles estão acreditando na comunidade e vendo que a comunidade tá reorganizando e dando continuidade ao que tá recebendo, né?! Tá mostrando o que tá fazendo. Ano passado a gente [...] a gente arrecadou uma quantia de dinheiro, aí fez o reboco [na capela], instalamos o banheiro [na sede da comunidade]. [...] [O dinheiro arrecadado com a festa é investido onde?] Assim, a gente tem nosso fundo econômico que quando termina a gente senta, né?! Tem um conselho paroquial da qual eu sou tesoureiro, Márcia é a vice-presidente, Padre Emanuel é o presidente, e Preta é a secretária. A gente senta e vê a prioridade [...], por exemplo, qual era a prioridade? Rebocar por fora [a capela], porque chovia aí as paredes ficavam manchadas. Aí agora que eu quero fazer, vou sentar com a comunidade para decidir o próximo passo. [...] [Essa arrecadação na festa, ela fica para a comunidade mesmo ou ela fica pra igreja?] Não, por enquanto não, porque a gente está em trabalho de construção, mas em outras igrejas acho que tem uma taxa que eles fazem. (Jerônimo, comunidade da Boa Vista, 2011).

A fala de Jerônimo é interessante porque ela resume a organização da festa de modo que podemos compará-la com a de Jardim. Ao contrário de Jardim, onde é o tesoureiro o responsável por organizar toda a estrutura da festa, e quem decide como investir o dinheiro arrecadado, na Boa Vista a estrutura é organizada pela própria comunidade, que se divide para ajudar como pode na realização da festa. Ainda, pelo fato de ser uma festa nova e relativamente pequena, quando comparada à de Jardim, a Igreja não cobra os encargos normais que são pagos à instituição na ocasião da realização de outras festas de santo. Assim, o dinheiro pode ser investido da maneira que a comunidade achar necessária. Porém, a festa precisa e conta com o auxílio da população vizinha, do mesmo modo que Jardim, como as figuras públicas, o comércio das cidades próximas e doações de pessoas que querem e se dispõem a contribuir. E, além desse apoio financeiro, são essas populações o público alvo da festa. Esse último

aspecto é interessante porque apesar de a Boa Vista se utilizar da irmandade como uma forma de afirmação cultural diacrítica, isso não implica uma territorialização desta, nem num fechamento dela ao público externo – ou seja, a festa está disponível a quem quiser participar. Dessa forma, se a irmandade, na forma da dança do espontão, tem sido afirmada como um sinal diacrítico da comunidade, ela acontece em certas ocasiões específicas, como no dia da consciência negra, no relatório antropológico e no logo do ponto de cultura. Essa nova instrumentalização da irmandade, por parte da comunidade, não excluem as formas e funções mais "tradicionais", que podem ser lidas como um modo de integração e diálogo da comunidade com as populações brancas e negras das cidades e regiões vizinhas.

Portanto, uma das principais diferenças a ser apontada entre a festa de Jardim e a de Boa Vista, além da maior autonomia que têm os *negros da Boa Vista* na organização da festa, é a questão do espaço. Se em Jardim a festa pode ser lida como um espaço branco onde os negros se apresentam, na Boa Vista acontece o inverso; um espaço negro onde brancos podem assistir às apresentações. Assim, apesar do papel que a irmandade cumpre na afirmação étnica da Boa Vista, isso não implica que ela se feche a outros setores da sociedade. Como argumenta Sansone, "Os apóstolos da autenticidade étnica também precisam haver-se com o fato de que, historicamente, as formas culturais negras brasileiras foram relativamente acessíveis aos não-negros" (2004, p. 287).

Nesse sentido, a festa na Boa Vista, apesar de possuir uma maior autonomia na organização da festa, teria ainda uma orientação inclusiva. Segundo Rita Segato "*Esta orientación inclusiva podría ser leída como un texto que expresa La percepción, por parte de los afro-brasileros, de tres procesos históricos característicos de La formación brasilera*[94]" (2005, p. 119). O primeiro ponto tocado por Segato é o caráter sincrético e pan-africano que se desenvolveu a cultura negra nos próprios navios negreiros, durante a travessia da África, e continuou no Novo Mundo. O segundo, diz respeito à mestiçagem que perpassa a população brasileira desde sua base, incluindo as elites. O terceiro ponto seria sobre a profunda mescla do ambiente europeu pela cultura afro-brasileira, interpenetração que continua tendo lugar até hoje (Segato, 2005, p. 119-120).

A partir desses três processos históricos enumerados pela autora,

[94] "Esta orientação inclusiva pode ser lida como um texto que expressa a percepção, por parte dos afro-brasileiros, de três processos históricos característicos da formação brasileira". [tradução nossa]

> *Las voces populares que hablan en el códice afro-brasilero toman en consideración estos tres procesos y adaptan a su favor los procesos de integración étnica, biológica y cultural que sucedieron en la historia, transformándolos en pieza fundamental de su filosofía, como evidencia de la fuerza y del alcance de la presencia africana en Brasil*[95] (Segato, 2005, p.120).

Fazendo da filosofía afro-brasileira uma filosofia que "*pretende hablar a todos y se representa a sí mismo como documento de una tradición agregadora y aglutinante*"[96] (Segato, 2005, p.121). Essa tradição agregadora e aglutinante é o que Segato chama de filosofia ou código afro-brasileiro. E apesar das referências à África neste contexto serem externas ao grupo e tímidas quando aparecem nas falas dos *negros do Rosário*, creio que eles compartilham dessa filosofia, na medida em que a afirmação da irmandade enquanto traço étnico não exclui ou coloca em risco seu caráter inclusivo e disponível a quem quiser participar. Na verdade, a participação e envolvimento das elites, do comércio e da população da região de modo geral não é apenas desejada, mas essencial para que a festa aconteça.

Quando contrastamos essas duas festas podemos perceber o porquê de as falas dos *negros do Rosário,* presentes no capítulo anterior, poderem ser interpretadas como uma crítica à falta de autonomia do grupo na irmandade. É no exemplo da Boa Vista que podemos encontrar esse outro caminho possível para a irmandade, uma vez que lá mostra-se possível a existência de uma autonomia sobre a organização da festa que não seja excludente aos outros setores sociais essenciais para sua realização. Dessa forma, a autonomia não é possível apenas através do isolamento – o que leva a proposta da autonomia do plano do discurso para o da ação. Cabe agora aos *negros do rosário*, como um todo, inspirarem-se neste exemplo e fazer o discurso invadir o real, o passado se tornar futuro. Aguardo ansioso por esse dia.

---

[95] "As vozes populares que falam no código afro-brasileiro levam em consideração esses três processos e adaptam ao seu favor os processos de integração étnica, biológica e cultural que sucederam na história, transformando-os em peça fundamental de sua filosofia, como evidência da força e do alcance da presença africana no Brasil". [tradução nossa]

[96] "pretende falar a todos e se representa a si mesmo como documento de uma tradição agregadora e aglutinante". [tradução nossa]

Por uma *cultura popular* mais popular

As irmandades de negros, no geral, foram relativamente bem aceitas pela população local quando comparadas com outros cultos religiosos da população afro-brasileira. Do seu período de surgimento até começos do século XIX, desempenhavam um papel assistencialista, de lazer e religiosidade. Na região do Seridó, elas foram controvertidas: se por um lado ameaçavam o discurso da invizibilidade do negro no Seridó, por outro, foram utilizadas como prova de uma sociedade racialmente igualitária, já que era permitido aos negros expressar sua religiosidade nas ruas da cidade, contando ainda com o apoio da Igreja Católica.

Dos anos 1940[97] para cá, através da presença dos folcloristas, a irmandade começa a ser apropriada de um ponto de vista "simbólico". Ou seja, a "valorização" por parte da elite da festa passou a se dar através do aumento das ocasiões de apresentações dos *negros do Rosário*. Na verdade, os folcloristas dos anos 1930 não foram os responsáveis diretos por esse processo, eles apenas inauguram a perspectiva de perceber a cultura popular como passível de ser descontextualizada. Através de trabalhos que classificavam essas manifestações culturais, os folcloristas transformaram os *negros do Rosário* em *folclore.* Abriu-se, então, um novo espaço de visibilidade para o grupo associado à ideia de tradição. Espaço que será a porta de entrada para a tendência de "espetacularizar" a irmandade. Hoje, percebemos que esse processo se intensifica através do uso de termos como patrimônio, e, também, outros conceitos remanescentes, tais como folclore e tradição.

A principal crítica feita à postura de descontextualização da irmandade, gerada pela disseminação dos espaços de *performance* do grupo, acontece através de redes de relações de poder assimétricas. Ou seja, geralmente os *negros do Rosário* não podem escolher os espaços de apresentação e nem estão em posição de rejeitar os convites feitos, aceitando, então, muitas das formatações impostas pelos limites de cada contexto de apresentação. E mesmo quando nos deslocamos para o campo religioso, apesar de a festa ser marcada por formas devocionais apresentadas através da música e da dança, as representações que a Igreja faz dessas performances não lhes confere uma legitimidade

[97] A primeira notícia que tenho sobre o "contato" de algum folclorista com a irmandade é Câmara Cascudo no ano de 1943.

religiosa. Por outro lado, quando os intelectuais analisam a dança como devoção, eles se limitam a buscar explicações em pensadores de renome nacional como Roger Bastide, restringindo a religiosidade do grupo a uma forma de resistência/permanência cultural primitiva e deixando as representações do grupo de lado. Ou seja, no cenário religioso, os *negros do Rosário* não possuem autoridade nem autonomia para que suas formas de devoção sejam aceitas pela Igreja e, portanto, representadas por eles mesmos.

Contudo, quis demonstrar que apesar desse processo obstruir o acesso dos *negros do Rosário* à *representação* − naqueles dois sentidos proposto por Spivak, apresentados no começo deste trabalho −, eles ainda formulam suas próprias narrativas sobre a irmandade. No âmbito da construção histórica da irmandade, eles a veem como algo que veio da escravidão e que marca a conquista da liberdade. Mostrei que, separadas, essas *vozes* se assemelham a um silêncio, mas quando dispostas juntas, figuram um rico imaginário e exercício de construção da história. Porém, as falas mais frequentes do grupo se voltam para os "tempos antigos" da irmandade, mais do que para sua origem. Essas narrativas tratam principalmente da experiência de construção da irmandade, mais do que as festas em si, apresentando aquele tempo sobre um viés positivo.

As características dos discursos mostram, primeiramente, que essas narrativas estão centradas mais na maneira como a festa é construída do que na sua realização. Em segundo lugar, o passado é sempre valorizado em detrimento do presente. Sugeri, assim, que os discursos podem ser vistos como uma crítica do presente, do funcionamento da irmandade, e da posição que os negros nela ocupam. A crítica esboçada pelos *negros do Rosário* através da memória rediscute, também, a própria noção de tradição, uma vez que o que está sendo criticado aqui não é a mudança em si, mas a maneira como esta mudança acontece; isto é, através de um processo unilateral e assimétrico. Assim, o apelo à preservação da tradição não é uma injunção à permanência da "cultura" em um estado atávico, e sim um desejo do grupo de poder decidir e tomar frente do seu destino. Por fim, busquei na experiência da festa do Rosário na comunidade da Boa Vista um exemplo de como a autonomia dos *negros do Rosário* poderia acontecer, sem que isso implicasse no fim da participação da população local na festa.

Essa reflexão não é um apelo saudosista nem uma proposta de retorno ao passado. Como argumenta José Jorge de Carvalho (2010), é inevitável, hoje, a influência da indústria do entretenimento e da política na cultura popular. A solução está

em *estabelecer limites* para tal influência, que muitas vezes profana tradições sagradas através de uma constante descontextualização dessas práticas – as quais, apesar de ricas esteticamente, respeitam um calendário religioso preciso. Assim, para o autor, estabelecer limites para esta influência, é, também, discutir um campo do que não pode ser negociado (Carvalho, 2010, p. 59-60).

O problema maior da "valorização" da irmandade é que esta acontece através de uma relação desigual entre seus membros e as autoridades públicas (políticos, párocos, intelectuais etc.). Os *negros* estão quase sempre sujeitos às elites: criticar a falta de autonomia do grupo na própria irmandade é também um apelo ao estabelecimento de limites, diálogos e negociações.

Esse processo, todavia, não é vivido de maneira apática, são elaboradas estratégias visando minimizar a "espetacularização" e a "profanação" de suas apresentações. Vimos que o reinado é visto como a parte mais sagrada da irmandade e que não pode ser "folclorizado" como ocorre com a dança do espontão. Entretanto, ainda assim, a corte se apresenta em algumas ocasiões especiais. Nesses casos, a estratégia adotada pelo grupo é a de substituir as pessoas que compõem os cargos rituais nos dias de festa por outras que irão ocupá-los apenas de modo "representativo".

Várias formas de negociação têm sido implementadas nos contextos das irmandades negras com vista a legislar e controlar esse processo. Por exemplo, a comunidade de Arturos de Contagem, em Minas Gerais, famosa pela congada, adotou a prática de treinar dois grupos, um para as apresentações religiosas, e outro grupo mais jovem apenas para as apresentações "folclóricas" (mostradas fora do calendário religioso), colocando limites aos elementos passíveis de serem expostos ou não ao público (Carvalho, 2010, p. 63).

Em outro exemplo, Patrícia Brandão Couto, mostra como em Bom Despacho, através de uma decisão unilateral, o padre autorizou as mulheres a dançarem na congada, o que foi motivo de diversas reações, contra e a favor. Contudo, essa imposição tornou possível que elas, em 1998, formassem um terno apenas de mulheres (Couto, 2003, p. 52). Nesse caso citado, as mulheres negociaram seu espaço fazendo proveito da própria decisão arbitrária do padre.

Os exemplos poderiam se desdobrar em outros, mas o que deve ser assinalado é que apesar dos *negros do Rosário* do Brasil encontrarem-se muitas vezes numa posição subalterna em relação às suas manifestações culturais, eles negociam as imposições e

demandas de um público cada vez maior − mesmo que muitas vezes estejam em posição de desvantagem e sem autonomia para negociar essas mudanças.

Assim, não se trata de condenar ou celebrar a relação entre os grupos de cultura popular e as autoridades públicas, mas sim de vislumbrar estratégias para construir tal relação de forma mais igualitária e menos hierárquica. Creio que os *negros do Rosário* têm encontrado, em alguns casos, saídas interessantes, como vimos acima a respeito do reinado. Resta a nós, intelectuais, produzir trabalhos críticos sobre essas relações, e aos grupos encontrarem nas frestas do poder espaços e estratégias para lidar com esse processo. Como diria Seu Amaral, "nego veio" é um sofrer.

Figura 20: A rainha do ano, descalça, se arrisca no pulo durante um cortejo da irmandade (01/01/2011).

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. "Writing against Culture". Em: Fox, R. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. School of American Research Press, 1991.

ANDRADE, Mário de. "As danças dramáticas no Brasil". In:_____. *Danças Drmáticas do Brasil – 1º Tomo.* Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/Instituto Nacional do Livro, 1982.

ASSUNÇÃO, Luiz C. *Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social*. Natal: UFRN/ CCHLA, 1994.

AZEVEDO, José Nilton de. *Um Passo a Mais na História de Jardim do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1989.

BARTH, Fredrik. "Análise da cultura nas sociedades complexas". In: *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*. RJ: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, Roger. "Os dois catolicismos". Em: *As religiões africanas no Brasil – vol. I*. São Paulo: Ed. USP, 1971.

BHABHA, Homi e RUTHERFORD, Jonathan. *O Terceiro Espaço: Entrevista a Jonathan Rutherford*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, No. 24, 35-41, 1996.

BHABHA, Homi. "Da mímica e do homem: a ambivalência do discurso colonial". In: *O Local da Cultura*. MG: UFMG, 1998.

BOLLE, Willi. *Grandesertão.br*. São Paulo: Livraria duas cidades/Editora 34, 2004.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos na irmandades do Rosário*. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005.

BOSI, Alfredo. "Cultura brasileira e culturas brasileiras". In: _____. *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

BOTELHO, Isabel. "A festa de Nossa Senhora do Rosário: identidades construídas, identidades em construção". .In: Emília Pietrafesa de Godoi; Marilda Aparecida Menezes; Rosa Acevedo Marin (org), *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias (vol. I)*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Desuses do Povo.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

BUTLER, Judith. "Acerca del término 'queer'". In: *Corpos que importan.* Buenos Aires: Paridós, 2002.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CARVALHO, José Jorge de. "'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina". Revista Anthropológicas, ano 14, vol.21 (1), 2010.

_____. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: De patrimônio Cultural a indústria do entretenimento*. Brasília: Série Antropológica, 2004.

_____. *O Olhar etnográfico e a voz subalterna.* Brasília: Série antropologia 261, 1999.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro: A-I*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do livro, 1962.

_____. *História do Rio Grande do Norte*. Rio, Mec, 1955.

_____. *Literatura Oral no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

CAVIGNAC, Julie. "Um mundo encantado: memória e oralidade no sertão do Seridó". In: Emília Pietrafesa de Godoi; Marilda Aparecida Menezes; Rosa Acevedo Marin (org), *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias (vol. I)*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

_____. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil*. Natal: EDUNatal: EDUFRN, 2006.

_____. Festas e penitências no sertão. *Vivência*, v.13, n.1, jan/jun, p. 39-54, 1999.

_____. *Relatório Antropológico da comunidade quilombola de Boa Vista (RN): Complementação*. UFRN/INCRA-RN: Natal, 2007.

CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, Modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, 2004.

CLIFFORD, James. "On collecting art and culture". Em:_____. *The Predicament of culture*. Cambridge, Massachussets, and London, England: Harvard University Press, 1988.

COSTA, Maria do Céo. **Tradição, cultura e religiosidade dos Negros do Rosário de Caicó**. TCC de Atualização em Antropologia Social – Centro de Ciências Humana, letras e artes, UFRN, Natal, 2008.

COSTA, Salatiel. *Negros do Rosário do Seridó: o significado desta irmandade para os homens de cor*. Caicó: Manuscrito datilografado, 1980.

COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: Iconografia e poética de um rito.* Niterói: EdUFF, 2003.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis.* Rio de Janerio: Editora. Rocco, 1997.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Editora Boitempo, 1997.

FERREIRA, José Luiz. **Gilberto Freyre e Câmara Cascudo:** *entre a tradição, o moderno e o regional*. Tese de Doutorado em Estudos da Linguagem - Pós-graduação em estudos da linguagem, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFRN, 2008..

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1980.

GEERTZ, Clifford**. "'**Do ponto de vista dos nativos': A natureza do entendimento antropológico". Em: *O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GILROY, Paul. "'Jóias trazidas da escravidão': música negra e a política da autenticidade". Em: *O atlântico negro*. SP: Ed. 34, 2001.

GÓIS, Diego Marinho de. **Entre estratégias e táticas:** *enredos das festas dos Negros do Rosário em Jardim Seridó-RN*. Monografia de Graduação em História – Departamento de História e Geografia, UFRN, Caicó, 2006.

GURGEL, Defílio. *Danças Folclóricas do Rio grande do Norte*. Natal: EDUFRN, 1990.

HALL, Stuart. "Notas sobre a desconstrução do Popular", "Que negro é esse na cultura negra?" e "Reflexões sobre o modelo de codificação/decodificação: uma entrevista com Stuart Hall". In: SOVIK, Liv (org.). *Da diáspora: identidades e Mediações culturais*. Belo horizonte: Editora UFMG, 2008.

HOUSEMAN, Michael. "*Relations_rituelles_et_recontextualisation"*. In: http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/44/56/20/PDF/Relations_rituelles_et_ recontextualisation.pdf (Acessado em 21/05/2011).

_____. "O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual". MANA, nº 9(2), 2003.

JOHNSON, Richard. *O que é afinal estudos culturais?*. In: Tomaz Tadeu da Silva (org.) *O que é afinal estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LANA, Marcos. *A dívida divina: Troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

LANDER, Edgardo. "Ciências Sociais: Saberes Coloniais e Eurocêntricos". In:_____(org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANDRY, Donna e MACLEAN, Garald. "Introduction; Reading Spivak". In:_____ (org.). *The Spivak Reader*. Nova York: Routledge, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A gesta de Asdiwal”. In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LIMA, Roberto Cunha Alves de Lima. **Um Rio São Muitos**. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 2002.

LYRA, Ana Claudia. “O ternos de Congo: uma festa de inversão”. 27ª RBA, Belém, PA, 2010.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. “Cultura, tradição e patrimônio imaterial”. Disponível em: <???>. Acesso em: 10 de Set. de 2010.

MACEDO, Muirakytan K. de. “História e Espaço seridoense entre os séculos XVII e XIX”. Revista Mneme: revista de humanidades, V. 01. N. 01, p. 1-27, ago./set. de 2000.

MELO, Veríssimo de. “As confrarias de N.S. do Rosário como reação contra-aculturativa dos negros no Brasil”. Afro-Ásia, n. 13, p. 107-118, 1980.

_____. *Folclore brasileiro – Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.

MINTZ, Sidney W., PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana*. RJ: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 2005.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *O Brasil no discurso da antropologia nacional.* Goiânia: Cânone Editorial, 2006.

PEREIRA, Edmundo. “Música indígena, música sertaneja: notas para uma antropologia da música entre os índios do Nordeste”. Em: Oliveira, João Pacheco de (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas.* Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2001.

RUSHDIE, Salman. *Os versos satânicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

SANSONE, Livio. *Negritude sem Etnicidade.* Salvador/Rio de Janeiro: EDUFBA, 2004.

SEGATO, Rita Laura. “La monocromía del mito, o: donde encontrar África en la Nación” e “Raza es signo”. In:_____. *La Nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SILVA, Bruno Goulart Machado. **Os moderninhos do Sertão:** *a traição da tradição e o culto à modernidade*. Monografia de graduação em Ciências Sociais – Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2009.

SILVA, Rubens Alves da. *Negros Católicos ou Catolicismo negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no congado mineiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SOUZA, Marina de Mello. "Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural". Afro-Ásia, 28, 2005b.

SOUZA, Marina de Mello. "REIS DO CONGO NO BRASIL, SÉCULOS XVIII E XIX". Revista de História 152 (1º), 2005a.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOREY, John. *Inventing popular Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

SUÁREZ, Mireya. "Sertanejo: um personagem mítico". *Sociedade e Cultura*, n.1, vol.1, jan./jun., 1998.

TAMASO, Izabela. *A Expansão do patrimônio: Novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios*. Brasília: Série Antropológica 390, 2006.

VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro : Funarte : Fundação Getúlio Vargas, 1997.

_____. **Projeto e Missão:** *O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

WACHTEL, Nathan. *Le Retour des ancêtres*. Paris: Éditions Gallimard, 1990.

ŽIŽEK, Slavoj. "Introdução: O espectro da ideologia". In:_____ (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

ANEXOS

Anexo 1 : Apresentação de alguns dos "personagens" da pesquisa

Seu Mané Miguel: Morador da Boa Vista, aposentado, foi membro da irmandade de 1950 até "um dia desses". Pegou a fase de ir a Jardim a pé. Era membro do pulo.

Seu Zé de Biu, ou Seu Amaral: Natural da Boa Vista, aposentado, vive na comunidade até hoje. Foi pela primeira vez na festa em Jardim do Seridó em 1951, a pé. É o chefe do grupo dos negros da comunidade até hoje. Já "bateu caixa" e hoje faz parte do pulo.

Seu Enoc Caçote: Aposentado, reside em Jardim do Seridó e é o Rei Perpétuo da Irmandade. Participa da irmandade desde começo dos anos 1990, quando foi convidado a se tornar membro dos *negros do Rosário*. Apesar da entrada tardia na irmandade, sua família, Caçote, tem um longo envolvimento com a festa.

Motor: Membro da família Caçote, vive em Jardim do Seridó. Participa da festa desde os anos 1980. Hoje é o 2º Capitão de Lança da irmandade. Trabalha vendendo picolé, pipoca e bingo pela cidade. Também é um famoso leiloeiro.

Antônio de Duca: Chefe dos *Negros do Rosário* e 1º Capitão de lança, Antônio mora em Jardim do Seridó em uma casa com seu filho. Trabalha de pedreiro e com demais trabalhos informais. Filho do tocador de pífaro Duca, há mais de 25 anos se encontra na irmandade.

Antônio do Pífaro: É tio do chefe da irmandade. Desde 1982 ele participa da festa como um dos dois piferos que se apresentam na festa. Aprendeu a tocar pífaro vendo seu pai tocar. Hoje trabalha num matador perto da cidade de Jardim.

Antônio Dantas: Membro da família Dantas, aposentado. Era o Rei Perpétuo da irmandade. Hoje mora no sítio próximo à cidade de Jardim com sua irmã Vitorina Dantas.

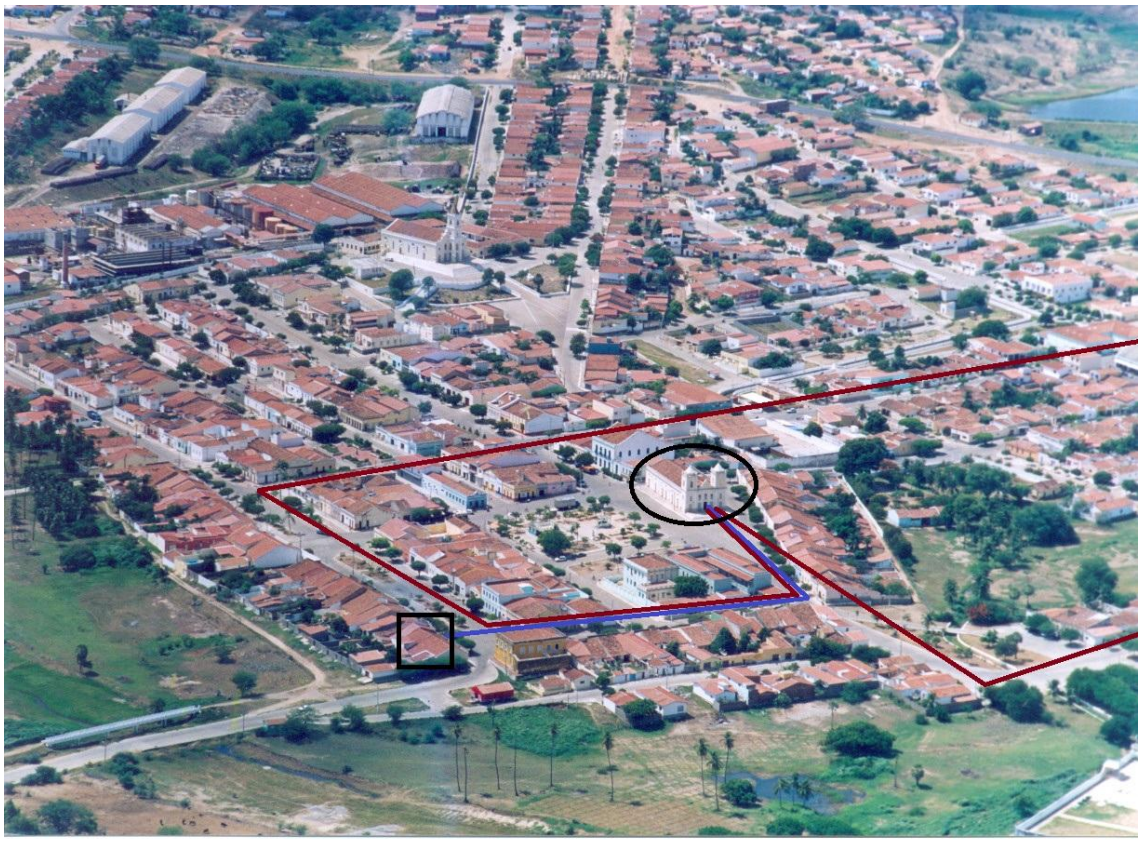
José Fernandes, ou "Ninho": Natural da Boa Vista, hoje reside em Jardim do Seridó. Vende salgados junto com sua mulher. Era "batedor" de caixa na irmandade nos anos 1970, até que mudou-se para São Paulo e não participou mais da festa. Hoje seu filho também faz parte da irmandade, como membro do pulo.

Nenca: Rainha Perpétua da irmandade. Faz parte da família Caçote. Entrou há menos de dez anos para a irmandade. É filha de Motor e mora com ele. Trabalha como diarista.

Sebastião Arnóbio: Secretário da paróquia de Jardim do Seridó e historiador da irmandade, tendo com ela um longo envolvimento. É uma das pessoas com autoridade para falar sobre a irmandade. Esteva presente na visita que Veríssimo de Melo fez à festa do Rosário e Jardim no ano de 1973.

Cleso: Tesoureiro da irmandade desde 2010, residia no Rio de Janeiro até se aposentar pela Marinha. Quando voltou a Jardim do Seridó foi convidado a ocupar o cargo de tesoureiro.

Anexo 2: Vista aérea de Jardim do Seridó e percurso da Procissão e dos cortejos nos dias de festa



Anexo 3: Experimento etnográfico com as falas dos *negros do rosário:* uma narrativa coletiva

O mito de origem

"A festa do Rosário em Caicó, nessa época que a gente não era nem nascido, nem os pais da gente era nascido, mas como vem passando de geração em geração, o pessoal consegue contar, contar de uma pessoa pra outra, e a gente vai decorando aquilo. É tanto que eu decorei tanto que eu tô escrevendo um livro. Alias, tá escrito, só falta publicar. Ela surgiu [a festa] no sítio, quando os fazendeiro se deram de conta que seus escravos estavam fugindo, deixando as fazenda fugindo e se escondendo no mato, e os fazendeiro deram de conta que estavam perdendo a mão de obra negra, reuniu vários proprietários da região e decidiram por alforriar, isso antes da abolição. Decidiram alforriar os negros... Negros e negras. A fazenda Samanaú, a fazenda Riacho de fora, a fazenda Curral Queimado e a fazenda Sabugi. Eram propriedades que a mão-de-obra executada lá nessas fazenda era tudo [???] [escrava?], então os fazendeiro decidiram alforriar seus escravo. Aqui em Caicó, Caicó bem pequeninho, tem uma praça ali chamado a praça da liberdade, na época era no mato, e no lugar da praça da liberdade tinha uma casa de taipa, onde os fazendeiro fazia nos trabalho deles de compra e venda de negros. Tinha essa casa de taipa que servia de apoio pra eles plantarem e venderem negro, de um fazendeiro pra outro. Então, se decidiram trazer um juiz, uma vez por semana, no sábado, pra casa de taipa, que hoje é a praça do Rosário, pra fazer o registro de alforriamento desses negros. E depois levava de volta pra trabalhar na fazendo, mas já era ganhando, já não era mais escravo. [...] Então um dos fazendeiro da fazenda Samanaú era católico e decidiu junto aos negros, combinando já com os negros, [...] da sua fazenda de fazer uma festa, uma grandiosa festa, em homenagem a sua liberdade [(a dos negros)]. Então, um dos negros da fazenda saiu à cavalo, à procura dos outros negros das outras fazendas que tavam sendo alforriado. Marcaram um dia e foram se encontrar tudinho na fazenda de Samanaú, que é aqui no município de Caicó. [...] nesse dia os negros alforriados tomaram chegada, os fazendeiros mataram bois, comprara barris de cachaça (era cachaça mesmo), e entregaram para os negros: "Tá aí, pra você comemoraram a data da liberdade de vocês nesse dia", que era exatamente 20 de junho de 1771. Quando os negro chegaram nessa fazenda, fazenda muito grande, muita gente, aí os negro começaram a se dividir, não tinha ainda esse material que era recente, esse material da dança do espontão, tinha tocador de fole e gaita. Começaram a tocar por ali, começaram a dançar. O fazendeiro chama o negro mais velho do bando e falou "Antes de você passar a comer e a beber eu quero pedir o favor de vocês para que rezem a oração do Rosário aqui no taipo da fazenda, faça a oração (que ele era devoto à N.S. do Rosário), rezem o terço de N. S. do Rosário". Então o negro combinou. Não chamavam nem os negros do Rosário, chamavam os negros. Então combinou né, combinaram...antes de começar a festa, seis horas da tarde, chamaram aqueles negros mais velhos, e as negras mais velhas, subiram pro alpendre da fazenda, [...] [e] tiraram o terço de N. S. do Rosário. Quando terminou o terço o negro que tirou o terço foi e gritou

"Viva os negros do Rosário", [os outros negros] gritaram viva, "Viva a nossa liberdade", os negros gritaram viva, aí uma negra, que foi exatamente a primeira rainha da irmandade do Rosário, falou no meio do povo "Viva Nossa Senhora do Rosário", aí todos gritaram "Viva Nossa Senhora do Rosário". O negro que tirou o terço, que tava celebrando o terço, foi e disse, "olhe, a partir...nós até hoje só tinha o nome negro, por essa palavra e pelo terço, a partir de hoje chamamos, vão nos chamar, de *negros do Rosário*". Daí por diante os negro foi formando a base de como seria, e continuaram rezando todo ano, durante dois anos, rezando o terço na dita fazenda, formaram aquela base e fabricaram duas coroas para o rei e uma coroa para uma rainha (que é exatamente essa que gritou nossa senhora do Rosário), e foi no mato cortou uma verga de pau, fabricaram uns tambor com lata, e inventaram a dança do Espontão. Gaita eles já tinham que os negro memo quando era escravo eles tocavam. Daí foi que após dois anos que foi criado o grupo de negros do Rosário, e as celebrações era no sítio, nas propriedades foi que a Igreja católica criou a irmandade do Rosário e trouxe a festa a ser celebrada em Caicó, em 1773. [...] Daí por diante a irmandade vem fazendo a festa de do Rosário e os negros vem seguindo, da mesma maneira que foi iniciado, da mesma maneira hoje. Só que a gente está sentindo, após 277 anos, os negro vem seguindo, tanto da parte da sociedade, como alguém de dentro da própria irmandade, vem tendo, ao longo do tempo que nós vem tendo isso, isso tanto faz se Jardim do Seridó, Parelhas, Jardim de Piranhas, que tem irmandade, entendeu?! Os negros vem sentido isso, que esse povo da sociedade - que é um povo que a gente quer muito bem e eles querem muito bem a gente, que ninguém tá falando mal de ninguém, to falando dos acontecimentos – a gente vem sentido essa *diferença*. [...]" **(Possidonio)**. Aí isso em Caicó, já em Jardim "quando começou a festa do rosário, era só os nego pulando na rua. Quando começou era só os nego que fazia a festa, num palanque. [...] Mas aí foi e pediram pra botar uma religião. Aí como a religião católica era maior, ai botaram na religião católica [que] 'dá apoio e é muita gente, faz festa né?!'. Aí ficou, sabe?! A irmandade com a religião, agora porque esses negócio dos nego começou foi no tempo da escravidão, naqueles tempo que tinha um senhor muito, sempre me contava os mais vei, que tinha um senhor muito bom que sempre gostava daquelas festinhas. Os nego fazia aquela festinha, o povo gostava e dava a liberdade pra eles fazerem. Aí ficou a cultura. [...] **(Motor)**. Aí a santa "parece que foi uma promessa que um neguinho fez pra santa aí foi atendido, aí ficou N. S. do Rosário. A santa que atendeu a ele foi aquela que tem um rosarinho, aí ele disse N. S. do Rosário é a chefe dos negro, aí ficou, a festa de N. S. do Rosário. Aí pronto, como é quase na data de São Sebastião, aí ficou os dois: São Sebastião e N. S. do Rosário" **(Motor)**. Então isso aí "já vem dos escravos, dizem que eles eram devotos de Nossa Senhora do Rosário. Aí até hoje as pessoas fazem promessa e pagam promessa, tá pagando é porque você viu, valeu né!" **(Ninho)**. Aí nesse tempo antigo tinha "o pai de Antônio Caçote, que tinha a caixa que hoje tá lá em Dr. Paulo, o pai dele era da escravidão. E havia uma aldeia dos escravos lá no São Roque, descedente de escravos. Nós aqui somo descedente de escravo. Meu bisavô era escravo, meu avô era escravo. 1888 quando aboliu a escravidão aí ele foi liberto, mas também com poucos tempos morreu. Ele

passou dois anos, morreu muito novo, meu avô João Dantas. [Durante a festa] Eles podiam ficar três dias de férias, de folga, tá entendendo?! Os patrão dele, os senhores, dava um boi, matava um boi e dava três dias pra brincar. E depois trabalhar direto, era escravo, né?! Tinha essa festa, é de muitos e muitos anos" **(Antônio Dantas)**. Então, essa festa foi fundada "no tempo dos Caçote, africano (o povo tem mania de dizer que nós somo africano), essa festa foi fundada da África, e nós somos afri...africanos. [...] Porque não tem gente branca nela, só é moreno, só é nego. [...] Aí botaram o nome "Os nego da Boa Vista", "Os nego do Rosário" **(Seu Enoc)**. Além dos Caçote tinha também os Dantas que faziam parte da festa, principalmente do reinado. O nome Dantas veio do tempo dos escravos "Aí foi lá o patrão, nessa época eu não sei se chamava patrão, não sei como era, aí foi deu esse sobrenome pra ele. Mas aí foi e eles continuaram com esse sobrenome, de Dantas. Meu avô era João Dantas. Aí ficou a família inteira de Dantas, mas podia ter inventado outro sobrenome, né?! **(Irmã de Joaquim Dantas).** Aí a dança do espontão também " já vem desse tempo da escravidão, então, que N. S. representa muito bem pra nós. Então, tudo que nós fizemos, dança, canto, é em louvor à ela. **(Antônio de Duca)**. Enfim, a irmandade "É uma tradição de família e também uma festa que veio dos escravos, daquele tempo da escravidão, desde este tempo que se formou essa festa do Rosário. É uma festa que lembra o tempo da escravidão" **(Nenca).**

O tempo das andanças: *"Nego veio é um sofrer"* (Seu Amaral, o 'Zé di Biu')

Então, quando "essa festa começou, era os Caçote que começaram nessa festa. Os Caçote era muito grande. Então, eles vinha...o pessoal vinha do São Roque, a pé, aí quando chegava ali no alto das placa, aí antigamente chamava arrufa as caixa, arrufa era bater, hoje chama bater, mas [na época era] arrufa, "arrufa aí as caixa", aí eles começavam a bater, o povo escutava e fazia aquela fila de gente pra ir o povo ir buscar eles lá, ali na entrada de ouro branco, nos Caçote, na entrada do São Roque. Aí vinha pra festa, trazia os mantimentos, um monte de coisa, não, eles viam de carro [carro de jumento], mas quando chegava na entrada dos bancos descia [...] aí vinha batendo de lá até chegar na casa de Chico Gonzaga, que era um cabra que a irmandade era sempre hospedada lá, tanto Jardim quanto Caicó, quando vinha fazer alguma apresentação" **(Antônio de Duca)**. "Minha avô vinha lá de São Roque, ela morava em São Roque. [Quando ela vinha, ela vinha com] Três ju...Dois jumentos, um com duas mala de roupa e outro com uma feira, e as galinha dependurado, aqueles galão pra gente comer na festa. [...] Antigamente a festa era boa [...] tinha era forró de Chico Gonzaga que a gente dançava. [...] No Chico Gonzaga a gente dançava véspera, entre-véspera, dia, era três forró. Quando dava 12 horas a missa terminava ia pra lá. Quando era no outro dia de manhãzinha que ia pagar a mensalidade, depois da missa, ia dançar, até a hora da procissão" **(Seu Enoc).** Então, "A nossa irmandade foi trazida para nosso interior pelo grupo Caçote. Aí como Parelhas era dependente de Jardim do Seridó, então formou o grupo da Boa Vista. A Boa Vista começou a tocar aqui com cinco negos, era quatro pulando e um na bandeira" **(Antônio de Duca)**. A Boa Vista, "Pronto, na época...é

como eu tava te falando, meus pais já contava, já o meu avó, eles iam como eu te falei, iam a pé com suas...a louça trazia na cabeça. Traziam galinha, ouro, nesse tempo era tudo feito... *eles tinham mais garra do que hoje, no tempo mais antigo...o pessoal era mais... mais dedicado... eles viam com o maior prazer, cabra com garra...Hoje...você sabe, o tempo mudou para tudo, mudou para tudo...modernidade...*Quando voltava eles faziam uma batucada no caminho para ver quem ia na frente quem ia atrás. Aí quando voltava era a mesma alegria, mesmo cansado da festa. [...] No meu [tempo] pra cá, 1970, era mais diferente, a gente já vinha de caminhão. Era mais sofisticado, caminhão....A prefeitura mandava um carro aí a gente vinha... eu cansei ali na Boa Vista assim, entrar no matagal lá e botar lenha. Aí quando era no dia...na época da festa [...] quando era no dia 30 de manhã naqueles caminho ali, só via gente chegando, o grupo trazendo, feixes de lenha" **(Ninho).** Eu lembro que na "primeira [vez] que eu fui nessa festa em Jardim foi em 51[...]. Ia de pé, aqui ia todo mundo de pé, rapaz. *Nego veio é um sofrer, viu!* [...] A negada aqui ia, a negada não ficava não [...]. Ia por de pé no meio desses matos aqui, tinha nego que saía daqui a meio dia e chegava no outro dia em Jardim. Saía de cinco hora da tarde e ia por dentro desses mato e chegava em Jardim o dia claro, ave Maria. Quando era depois da festa no outro dia chegava aqui meio dia, de tarde. É um sofrer nego véi! [...] Tinha que levar todo troço, aquilo lá tinha nada não. Lá só tinha a casa. [...] Tinha que levar tudo, era lata pra carregar água, panela para cozinhar lá, tudo a gente levava...nego veio é um sofrer. As mulheres as crianças, tudo andando. Não parava não. Ás vezes saía uns na frente quando chegava no meio do caminho se perdia [...] [depois] ouvia os gritos dos nego [perdidos no meio do mato]. [...] *Se fosse hoje não ia ninguém, sabia?! Se fosse hoje não ia nenhum*" **(Seu Amaral, o 'Zé di Biu')**. Então a participação da Boa Vista aqui na festa é desde "o começo. Quando o meu tio fez a festa aqui, Boa Vista vinha. É os Vieria, nesse tempo era os Vieiras com os Caçote. Aí os Vieira conversou com os Caçote sobre a festa, porque lá, lá eles são quilombo, quilombola, sabe?! Eles são quilombola. Aí foi ele inventou a festa [meu tio], aí ele disse: "rapaz, a festa tá acontecendo a tradição, que a gente vai deixar" - é uma tradição daqueles tempo da escravidão (isso já é outra coisa que é uma tradição desde aquele tempo). Aí ele disse, nós vamo fazer a festinha do Rosário, ai foi a Boa Vista pegou e concordou com ele. Os Vieira se ajuntou com os Caçote e fizeram a festa. Mas naquele tempo que eles faziam a festa era diferente, muito diferente de hoje, porque naquele tempo eles sai da Boa Vista de pés, um com um pau nas costas, um pau de galinha, aqueles paperero. Aí saía aquele que nem um galão, cheio de galinha. Aí vinha pra festa daqui de pés, daqui de Jardim. *Aí vinha com pote na cabeça, e naquele tempo era pote, não era hoje em dia que hoje na casa do Rosário nós temo um bebedore, nós temo hoje ventilador, que não tinha, nós temo a pia de inox, nós tem também armário dos nego, na parede mesmo, a gente tem muitas coisas diferentes, porque antigamente não, antigamente era o pote e o fogão de lenha*. Porque eles viam da Boa Vista pra ali...toda vida a casa do Rosário quem ocupou ela foi a Boa Vista, sabe?! Aí a Boa Vista ocupou aquela casa, ai eles viam com aquela lenha na cabeça, e outros com pote e outros com aquele galão de galinha. Aí fazia a festa, era tudo aquela

festinha de graça, eles não cobrava nada pra fazer a festa aqui. Aí tinha esse forró dos nego, já existia, chamava forró do Chico Gonzaga, na época. Chico Gonzaga também era Caçote, era da família da gente. [...] Aí por isso que eu digo que é uma irmandade que nunca deve a gente precisa dizer "acabou a festa", quem ficar tem que tá continuando na festa. Por causa que a festa do Rosário é uma tradição de muito tempo e é a festa não é só dos *negro do Rosário,* a festa é do povo de Jardim do Seridó" **(Motor).** Enfim, **"**aí era bonito a festa, por isso. Porque eles saíam de lá, 18 km, de pés, com galinha, com lenha e o pote pra botar água para fazer a comida, eles viam preparado. Hoje em dia é mudado, porque hoje em dia você vem de ônibus, você chega aqui tá tudo pronto. Mas antigamente era desse jeito" **(Motor).**

A fundação da casa do Rosário

"A casa do Rosário... a casa é nossa, [...] a casa quem fez foi meu bisavô, fez a casa lá carregando madeira da serra da [?], com madeira nas costa. Foi os nego daqui da Boa Vista, agora ficou pra irmandade" **(Seu Mané Miguel)**. É, "Eles trouxeram até uma [?] [linha?] no ombro de equador pra a construção...parece que era até o pai de Amaral. Então ele foi parece que doou um boi pra fazer esse quarto. Então essa casa foi deita pelos próprios nego. Porque pode observar que ela não tem cal é tudo barro preto. Eu fui fazer um serviço lá e comecei a cavar, só barro. Não tinha esse negócio de cal não, é tudo rebocado no barro. Então depois foi preciso dar aquela cobertura por cima. E, eles trazia feixe de lenha na cabeça, trazia aquelas galinha vivinha [...] as galinha pendurada. Tinha deles que se perdia dentro do mato e chegava aqui no outro dia, todo rasgado. E ali não existia água não, era uma cacimba ali no rio. Então, eles pegavam a cacimba e iam pegar água lá pra cozinhar, pra beber, pra tomar banho. *Era umas coisas muito difíceis. Era uma festa melhor que tinha, naquela época era a festa melhor que tinha*. Eu me lembro era muito criança, mas eu me lembro de ver aqueles caminhão, e aquelas fita bonita, tinha uma banco [...] E aquela rama de nego, só nego. Aqui em Jardim na época tinha muito nego memo. Hoje tá mudado, tem muito branco, mas tem muito nego. Então, hoje é muita polêmica sobre aquela casa porque ela pertence à Igreja. No dia que a irmandade de Jardim se acabar, é patrimônio da Igreja, ela fica sendo...mas enquanto a irmandade existir ela é da irmandade. E ninguém pode chegar e dizer assim, "isso aqui é meu", não. Na realidade o que tem nos livros aí, eu não cheguei a ler, mas pessoas que leram disse, aquela casa quando termina festa era pra ser casa de aluguel. E aquele aluguel da casa é pra ser o mantimento da casa. Por exemplo, pagar água, pagar luz. Só que nós fizemos um acordo pra não aceitar mais ninguém morando lá. Porque teve umas pessoas que moraram lá, e quando foi pra chegar a festa, não queria sair, queria tipo se apossar. Então, houve algum problema, alguma discussão, então, nós fizemos um acordo; quando Helena tomou posse da irmandade, então, é o seguinte, essa casa nós não vamo alugar ela pra ninguém não, pra evitar, a casa a gente vai ficar pra ensaiar. Porque a irmandade vai acabar porque não tem onde ensaiar. Pra você vê como são as pessoas, hoje a irmandade tem onde ensaiar, e quando eu vou e falo pro grupo

que vou ensaiar, quando é fé aparece três, dos três não aparece mais. *Então, essa festa foi uma festa, ela foi não, ela é uma festa de penitência*. Então, a nossa casa do Rosário, graças a deus nós temos aquela casa, pra gente trabalhar, pra gente manter a nossa festa. E eu acredito, enquanto eu for chefe da irmandade do Rosário, enquanto eu ainda é vida, enquanto eu puder fazer essa festa, eu faço o pedido do meu pai e Ludugero" **(Antônio de Duca)**.

Os instrumentos

"Meu pai era pifero. Ele foi mais ou menos o segundo ou terceiro pifero aqui da nossa irmandade, porque antigamente o pífaro era de taboca. Não é taboca, é taquari, hoje mudaram pra cano de encanação, que meu pai fazia. Mas quando começou era aquele taquari bem grosso, que fazia, dava um som muito grosso, era um cano assim meio grosso. E hoje é flauta, né, já na época também tem a flauta de [?], mas depois foi se acabando, ninguém apareceu pra fazer, ele começou a fazer o pífaro de cano. Aí começou a aparecer também essas flauta, né?! Flautinha pequena, ficou mais fácil pra quem toca pífaro ter o instrumento em sua mão" **(Antônio de Duca). "**Antigamente, também, os tambor era de couro, a pele era couro. Quer dizer eles eram de madeira...eles mesmo faziam. Tinha Manel de Teodózio, ele fazia. Quando começou a vir pele nylon, esses zabumba desse material, foi no ano que eu participei mesmo batendo. Eu comecei batendo naquele bumbo grande, aí pronto, comecei batendo uns dois anos, aí fui juiz também uns dois anos, aí fui me embora pra São Paulo. Aí quando cheguei não quis mais entrar Aí já tinha outra rapaziada, aí eu digo, "vou deixar pros cabra que tá mais novo, começando", mas eu saí novo também" **(Ninho).** Mas a "*irmandade hoje é modificada em muitas partes, porque antigamente a gente fazia a irmandade com instumento...só era a caixa amarrada de corda, aí tinha o tarô, aí tinha um negócio [?], uma cabacinha.* Pronto, Santa Luzia tem hoje a festa dos negros, e eles já faz aquele maracajazinho, aquela cabacinho. Aí antigamente era aquilo, tinha os cabacinho. [...] Aí era um negócio que eles tocavam. Por isso a irmandade de Santa Luzia falam que eles são a irmandade cabaça, por causa do instrumento. Agora aqui, antigamente, a festa que era mesmo legítima, era essa, amarrada de corda, e era aquelas caixa, caixa veia, tudo amarrada de corda. [...] Couro de vaca" **(Motor)**. Quem mudou as caixas foi "Geraldão, [que é] dos Caçote, mas é branco ele. Ele é branco. [...] Aí foi ele quem deu o tambor a gente aqui, foi Geraldão. Foi lá em São Paulo e arrumou esse tambor pra gente aqui. Os de antigamente era tudo de madeira, sabe?! Arroxado de corda, com as corda, couro e as corda, rapaz era bão. [...] Aí ainda o povo fala que esses aí... mas o povo não que mais saber não, do modelo antigo. Jardim ainda é de pau, mas já colocaram uma tarraxa, mas hoje já abandonaram, só tem uma caixa do modelo veio. [...] Naquele tempo era bom, porque quando o sol esquentava...só não é bom quando esfria. Quando esfria não tem som não, tem que esquentar. Hora dessa dá um som danado, mas quando esfria...quando é de noite assim tem som não. [...] Hoje só que

essas caixinha tudo no jeito. [Geraldão quem arrumou essas caixas,] foi lá em São Paulo e trouxe aí. [...] Fico uma pra aqui e uma pra Jardim" **(Seu Amaral, o 'Zé di Biu')**.