



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL DO PARÁ
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE TOCANTINS-CAMETÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E
CULTURA-PPGEDUC

MARI ERRÊ ARRÁ: MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS E A
SIMBOLOGIA POÉTICA DE AFIRMAÇÃO DO SER NEGRO

BENEDITO LELIO CALDAS COSTA

SETEMBRO DE 2020
CAMETÁ – PA



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL DO PARÁ
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE TOCANTINS-CAMETÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA-PPGEDUC**

BENEDITO LELIO CALDAS COSTA

**MARI ERRÊ ARRÁ: MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA E A
SIMBOLOGIA POÉTICA DE AFIRMAÇÃO DO SER NEGRO**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Educação e Cultura PPGEDUC, da Universidade Federal do Pará – Campus/Cametá, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: *Prof.^a Dr.^a Vilma Aparecida de Pinho*

Coorientador(a): *Prof.^a Dra. Elanir França Carvalho*

**SETEMBRO DE 2020
CAMETÁ – PA**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**

**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a)
autor(a)**

C837mCOSTA, Benedito Lélío C Costa

MARIERRÊ ARRÁ: MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS
AFRO-BRASILEIRAS E A SIMBOLOGIA POÉTICA DE
AFIRMAÇÃO DO SER NEGRO / Benedito Lélío C Costa COSTA. —
2020.

150 f. : il. color.

Orientador(a): Prof.^a Dra. Vilma Aparecida de Pinho

Coorientação: Prof.^a Dra. Elanir França Carvalho

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação e
Cultura, Campus Universitário de Cametá,

Universidade Federal do Pará, Cametá, 2020.

1. Marierrê do Rosário . 2. cultura. 3. religiosidade negra. 4. símbolo de
afirmação. I. Título.

CDD 306.08

DEDICATÓRIA

À MINHA MÃE IN MEMÓRIA

Minha alma vai cantar, alma sagrada
Raio de sol dos meus primeiros dias
Gota de luz, razão das minhas alegrias
Fizeste minha vida iluminada

Minha alma vai cantar, ó mãe amada!
Rio donde decorre minhas benfeitorias
Anjo bendito que me refugias
Nas tuas asas contra a vida errada

Minha alma vai cantar, não tenho teu seio
Nem teu cofre santo de carícias cheio
Mas para esta obra foste meu tesouro

Quero escrevê-la em desejada calma
E dedicar a tua santíssima alma
Minha mãe, meu bem, rosário de ouro.

AGRADECIMENTOS:

À minha amada amiga esposa, meu porto seguro, meu ombro amigo

À mulher que me dá incentivo e está sempre comigo

À mãe que me deu dois rosários em forma de filhos

Nossos tesouros, nossos orgulhos.

A você, meu amor: Rosilene Feitosa, mais essa conquista.

À Deusa Isis e ao Breno Arthur, filhos amados, porque cada linha desta dissertação tem um pouco de vocês.

Aos meus colegas do mestrado, aos professores e à Coordenação do PPGEDUC, pelo compromisso, organização e pela qualidade da formação desenvolvida, pelos debates e trocas em um ambiente democrático e respeitoso. Obrigado por contribuírem com a ampliação de minha antes ofuscada visão docente, pelas sugestões valiosas rumo a esta defesa.

Aos amigos/irmãos Vanessa e Marcos pelo apoio material e humano nos dias em que estivemos em Carapajó.

Em especial, agradeço à professora Vilma Aparecida de Pinho pela seleção ao programa de mestrado, pelas orientações e pela valiosa contribuição na minha formação acadêmica e pessoal pois, não fosse os estudos que fiz no campo da poética afro-brasileira, não teria me ressignificado e descoberto o meu senso de pertença negra. Muitíssimo obrigado, professora!

RESUMO

Todo texto deveria ser uma espécie de conversa (poética ou não) entre o escritor e o sujeito que se dispor a lê-lo. Este texto é conversa-poética tecida – pós-pesquisa de campo de cunho etnográfico – de rituais, cantos, batuques e corpos que dançam ao ritmo afro-brasileiro do Marierrê, manifestação cultural-religiosa do povo negro habitante da Vila de Carapajó, município de Cametá, região do Baixo-Tocantins- PA, corpos que, no exercício mórfico de sua religiosidade e cultura, produzem uma simbologia ímpar, rica em subjetividade, ternura, comunhão, beleza e teor de afirmação étnica e comunitária, como polo oposto de uma sociedade preconceituosa, estigmatizadora, racista que busca homogeneizar, no Brasil, tudo o que é cultural, religioso e étnico pelo prisma eurocêntrico branco e cristão. O intuito maior é mostrar como O Marierrê e sua linguagem simbólica, ritualística e poética se tornou entre-lugar mórfico de afirmação de homens e mulheres negras, em Carapajó, Cametá-Pa. Por isso, o problema em torno do qual este texto caminha é responder ao seguinte questionamento: como sujeitos negros, superaram estigmas, preconceitos e passaram a esculpir para si um existir afirmativo, a partir do ritual Marierrê? Os objetivos que nortearam nossa pesquisa, nos ajudaram a ter uma visão mais bem definida de nosso objeto, tais seja: descrever os símbolos gerados pelo Marierrê que, confrontados com os símbolos cristãos, agem no sentido da afirmação e de um novo jeito do ser negro quilombola; descortinar o que há de simbólico, poético e político no rito cultural afro-religioso Marierrê, bem como esse rito se manifesta no sentido da afirmação social do povo quilombola; fundamentar nossa compreensão sobre as teorias por trás do racismo no mundo e no Brasil, para afinar nossa conversa poética no intuito da desconstrução do discurso científico, hegemônico e etnocêntrico sobre as raças/etnias humanas, que deu origem ao racismo, principalmente contra o povo negro, e ao mito da superioridade do povo branco; depois, entender como o Marierrê reflete o empoderamento de comunidades negras em um ritual que reflete a beleza, a inteligência, a coragem e a importância de homens e mulheres afro-brasileiras para a história de resistência social, cultural e religiosa deste país. Para tal fim, o caminho percorrido foi o da etnografia, no bojo da qual fomos vislumbrar, ouvir, sentir – no rito, no canto, na dança, no tocar dos instrumentos – o acontecer das poéticas quilombolas, da simbologia do Marierrê e como elas produzem afirmação de novos homens e mulheres negras. No campo de pesquisa, em nome da mais fina etnografia e da construção do mais plausível rizoma, nos deixamos (re) contaminar por cantos, ritmos, danças e ritos que remetem ao que há de mais sagrado na vida: a libertação das correntes do não ser e a afirmação do ser humano. As análises realizadas são do tipo histórico e dialético, as quais buscam enxergar a raiz e a importância dessa manifestação afro-cultural-religiosa para a afirmação do novo ser negro na comunidade quilombola de Carapajó, no âmbito da memória, da ancestralidade, da resistência, da afirmação da história e da cultura afro-brasileira, antes sufocadas pela ação do estado. Para esta conversa contribuíram importantes teóricos das relações étnico-raciais como Todorov (1993), Skidmore (1976), Neuza Santos (1983), Frantz Fanon (2008) e Paul Gilroy (2001); celebres autores da Literatura Negra e do campo poético como Sergio Alberto Alves (2008), Edison Carneiro (1964), Castro Alves e Ana Maria Gonçalves (2006); e como aporte teórico-metodológico, nos ancoramos em Camarrof (2010) e Angrosino (2009); autores que nos guiaram pelos caminhos da etnografia. Constatou-se que o Marierrê, na comunidade quilombola observada, produz uma poética que subverte ideologias racistas, ritos religiosos e concepções sobre o ser negro que pode reverberar dali e ressoar na sociedade atual, em uma estratégia de resistência e afirmação na qual a inteligência é o símbolo central.

Palavras-chave: Marierrê do Rosário; cultura e religiosidade negra; símbolo de afirmação.

ABSTRACT

Every text should be a kind of conversation (poetic or not) between the writer and the subject who is willing to read it. This text is woven conversation-poetics - post-research of an ethnographic field - of rites, chants, drummings and bodies that dance to the Afro-Brazilian rhythm of Marierrê, cultural-religious manifestation of the black people living in the village of Carapajó, municipality of Cametá, region of Baixo-Tocantins- Pa, bodies that, in the morbid exercise of their religiosity and culture, produce a unique symbology, rich in subjectivity, tenderness, communion, beauty and content of ethnic and community affirmation, as the opposite pole of a prejudiced, stigmatizing, racist society that seeks to homogenize, in Brazil, all that is cultural, religious and ethnic through the white and Christian Eurocentric prism. The main purpose is to show how The Marierrê and its symbolic, ritualistic and poetic language became between-morbid place of affirmation of black men and women, in Carapajó, Cametá-Pa. Therefore, the problem around which this text walks is to answer the following question: how did black subjects overcome stigmas, prejudices and began to carve out for themselves an affirmative existence, from the Marierrê ritual? The objectives that guided our research helped us to have a better defined view of our object, such as: to describe oral, gestural, symbolic/poetic musical languages that are developed during the Marierrê ritual, in the sense of a new way of being quilombola black; to reveal what is symbolic, poetic and political in the Afro-religious cultural rite Marierrê, as well as this rite manifests itself in the sense of the social affirmation of the Quilombola people; to base our understanding on the theories behind racism in the world and in Brazil, to fine tune our poetic conversation in order to deconstruct scientific, hegemonic and ethnocentric discourse on human races/ethnicities, which gave rise to racism, especially against black people, and the myth of the superiority of the white people, understand how Marierrê reflects the empowerment of black communities in a ritual that reflects the beauty, intelligence, courage and importance of Afro-Brazilian men and women for the history of social, cultural and religious resistance of this country. To this end, the path taken was that of ethnography, in the bulge from which we were to glimpse, hear, feel – in the rite, in the singing, in the dance, in the playing of the instruments – the happening of the quilombola poetics, the symbology of marierrê and how they produce affirmation of new black men and women. In the field of research, in the name of the finest ethnography and the construction of the most plausible rhizome, we allow ourselves to (re)contaminate ourselves by songs, rhythms, dances and rites that re-praise the most sacred in life: the liberation of the currents of non-being and the affirmation of the human being. The analyses performed are of the historical and dialectical type, which seek to see the root and importance of this Afro-cultural-religious manifestation for the affirmation of the new black being in the quilombola community of Carapajó, in the context of memory, ancestry, resistance, the affirmation of Afro-Brazilian history and culture, previously suffocated by the action of the state. Important theorists of ethnic-racial relations contributed to this conversation, such as Todorov (1993), Skidmore (1976), Neuza Santos (1983), Frantz Fanon (2008) and Paul Gilroy (2001); celebrated authors of Black Literature and the poetic field such as Sergio Alberto Alves (2008), Edison Carneiro (1964), Castro Alves and Ana Maria Gonçalves (2006); and as a theoretical-methodological contribution, we anchored ourselves in Camarrof (2010) and Angrosino (2009); authors who guided us along the paths of ethnography. It was found that the Marierrê, in the observed quilombola community, produces a poetics that subverts racist ideologies, religious rites and conceptions about the black being that can reverberate from there and resonate in today's society, in a strategy of resistance and affirmation in which intelligence is the central symbol.

Keywords: Marierrê do Rosário; Black Culture and Religiosity; Affirmation Symbol

Title: MARI ERRÊ ARRÁ: AFRO-BRAZILIAN RELIGIOUS MANIFESTATION AND THE POETIC SYMBOLOGY OF AFFIRMATION OF THE BLACK BEING

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
O foco da pesquisa	09
Procedimentos metodológicos.....	16
CAPÍTULO 1 CONTEXTUALIZAÇÃO E METODOLOGIA: DO ENGENHO À VILA DO ENGENHO - A NASCENTE DO MARIERRÊ	23
1.1 A Vila de Carapajó: uma comunidade tradicional, um quilombo	23
1.2 O Pesquisador em Carapajó (teoria da recepção /corpo como condição humana no mundo sensível de Merleau-Ponty	29
1.3 Os sujeitos da Pesquisa	36
1.4 Negro da Diáspora: (Hall e Gilroy) nova cultura, nova religiosidade	39
1.5 O Marierrê do Rosário: a poesia em símbolos que libertam	44
1.6 O Marierrê enquanto Símbolo de Afirmação Negra	66
CAPÍTULO 2 A CULTURA DE REINVENTAR A VIDA COMO POTÊNCIA E ARTE.....	71
2.1 O Marierrê como vontade e potência poética afro-brasileira	72
2.2 O Marierrê como cultura local que se reinventa	79
2.3 Cultura na Diáspora Africana e a Poética Afro-Quilombola-Religiosa	84
2.4 O Marierrê como contra discurso	88
2.5 Das Teorias Racialistas ao Racismo à Brasileira	97
CAPÍTULO 3 O SER NEGRO COMO SUJEITO DA HISTÓRIA	108
3.1 Individualidade e Identidade	108
3.2. Conversemos um pouco com Fanon	115
3.3 Diálogo com Jurandir Freire e Neusa Santos	120
3.4 Marierrê e suas Poéticas na Interface Cultura e Educação	124
À GUIA DE CONCLUSÃO	132
Notas	145
BIBLIOGRAFIA E REFERÊNCIAS	146

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 – Orla da vila de Carapajó.....	27
IMAGENS 2 e 3 – Casas do rei e da rainha Marierrê, ano 2018	31
IMAGENS 4 e 5 – Rei e Rainha do Marierrê, ano 2019. Mucamas 2019	33
IMAGENS 6 e 7 – Cortejo noturno (25/12/2019) e cortejo diurno (26/12/2019)	34
IMAGENS 8 e 9 – Roda de samba e roda de batuque no pós-almoço do Marierrê	35
IMAGEM 10 – Dona Marinete, Guardiã dos símbolos do Marierrê	37
IMAGENS 11 e 27 – Símbolos usados no cortejo do Marierrê	43/67
IMAGENS 12 e 13 – Símbolos do Bambaê (vila de Juaba); Rei, Rainha e Mucamas Marierrê 2018 (Carapajó)	44
IMAGENS 14 e 15 – Caldeirão com feijoada ao mocotó; tacho com maniçoba ao toucinho suíno (culinária afro-paraense)	47
IMAGENS 15 e 16 – Marierrê sendo ritualizado nas ruas de Carapajó	48
IMAGENS 17 e 18 – Símbolos objetos e símbolos corpóreos do Marierrê	51
IMAGENS 19 e 20 – Cortejo saindo da igreja após missa de coroação do Marierrê	52
IMAGENS 21 e 22 – Comunidade carapajoense festejando o Marierrê	60
IMAGENS 23 e 24 – Momento da coroação de Rei e Rainha do Marierrê 2018	61
IMAGENS 25 e 26 – Reverência do sacerdote católico aos símbolos do Marierrê	62
IMAGENS 27 e 28 – Rei e Rainha do Marierrê 2018 e integrantes do Bambaê de Juaba ...	125

INTRODUÇÃO

O Foco da Pesquisa

Às vezes fazer algo poético pode se tornar político. Às vezes fazer algo político pode se tornar poético. (G. Konrath)

Falarei de homens e mulheres negras brasileiras, paraenses, carapajoenses que, se antes não eram vistos como homens e mulheres, ignoraram diferentes tentativas de invisibilizá-los, sempre buscando ser humanos melhores, reterritorializando-se e afirmando-se de forma potente no natal simbólico da vida, fazendo desta a representação de sua vontade. Se houve, dentre esses homens e mulheres quem tivesse medo ou complexo de inferioridade, isto foi deixado para trás, alguns antes, a maioria depois que os açoites cessaram e as correntes se partiram. Mas, no dizer de Fanon, e concordando com ele nesse ponto, não venho armado de verdades decisivas. Entretanto, com toda a serenidade, creio que é bom que certas coisas sejam ditas. Algumas dessas coisas vou dizê-las, escrevê-las porque me senti instigado a isso muito antes de ser assediado por dezenas e centenas de páginas e narrativas que tentam enquadrar o negro como um não ser. O negro é um homem negro; a negra é uma mulher negra e ambos têm sido empurrados subjetiva e historicamente para um inferno do não-ser de onde, com inteligência e vigor pessoal, social, religioso e cultural, estão se fazendo livres e orgulhosos por serem filhos da diáspora África-Brasil, forjando um discurso de luta contra a ideologia do colonizador e contra uma sociedade que se construiu cheia de preconceitos e desigualdades.

Desde sua chegada ao Brasil, o negro tem sido o Outro negativado: o pele suja, o cabelo agarrado ou desgrenhado, o maltrapilho, o feio, o sem alma, o escravo, o animal, o não ser. Mas esse é o tecido da história contada pelo viés dos colonizadores, dos senhores, dos brancos. É preciso tecer a história pela visão do outro sujeito, daquele que foi arrancado de sua pátria, o trabalhador, a força motriz do Brasil, os negros. Ou pode-se evidenciar um entre-lugar entre os sujeitos da nossa história, um lugar de negociação intermitente desde a chegada de brancos e negros aqui, onde o negro nunca se despositivou.

Concordando com Homi Bhabha (2005), o que é teoricamente inovador e politicamente crucial neste novo tecido é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais ou entre-lugares. Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de (re)subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de comunidade ou sociedade, tanto faz se brasileira, paraense

ou quilombola. É na emergência dos interstícios - a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença - que as experiências intersubjetivas e coletivas de interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modo se formam sujeitos nos "entre-lugares", nos excedentes da soma das "partes" da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)? De que modo chegam a ser formuladas estratégias de representação ou aquisição de poder no interior das pretensões concorrentes de comunidades em que, apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagônico, conflituoso e até incomensurável?

O ser negro em Carapajó se formou a partir dos entre-lugares do coletivo africano que veio para o Brasil na condição de escravo; se formou no bojo das negociações religiosas e culturais entre negros e brancos; se formou a partir dos excedentes e das diferenças que esses povos apresentavam, conforme relatos dos antigos moradores carapajoenses, corroborados por tudo o que observamos quando imersos naquela vila: os negros que ali chegavam vindos da África ou de várias partes do Brasil, na condição de escravos, ao invés de se rebelarem, se irmanaram, primeiro entre si; depois e de forma afetuosa foram conquistando respeito junto a quem os tinham por cativos, a ponte de realizarem banquete, fazerem batuques, exercitarem a religiosidade e a cultura com a qual aqui chegaram, somando suas características cultural e religiosa com as dos outros com quem conviviam.

Ou seja, o encontro de identidades que em Carapajó se deu, foi antagônico, mas produzido de forma afetiva e performática. Por essa razão, no âmbito do Marierrê¹, a representação da diferença étnica, religiosa e cultural não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos pré-estabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da "minoría", é uma negociação complexa em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais e religiosos que emergem em momentos de transformação histórica. Reconhecemos o Marierrê como um ritual da tradição negra. Mas o reconhecimento que tal tradição outorga é uma forma parcial de identificação afrodescendente que, ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades

¹ Marierrê é como o movimento/ritual é denominado em Carapajó. E a razão de, no título deste trabalho, o chamarmos "Marierrê Arrá", tem a ver com a simbologia que essa expressão ganha no momento que as vozes negras, masculina e feminina, entoam o canto principal desse ritual, seja nas ruas ou na igreja, pois o canto, na íntegra, denota liberdade, mas o seu estribilho/refrão "MARIERRÊ ARRÁ" soa como voz afirmativa, não só pela força com que é cantada, mas também porque exprime "surpresa, olha eu aqui!".

culturais incomensuráveis na invenção da tradição herdada. A esta, o negro carapajoense se fez fiel identitária, religiosa e culturalmente.

Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original do Marierrê, principalmente devido ao tempo de sua existência (mais de dois séculos) e pelas transformações que o rito, a comunidade e a vila já sofreram. As linhas de fronteira acerca da religiosidade, da cultura, da identidade têm mais possibilidades de serem consensuais do que conflituosas; podem confundir nossas definições ou realinhar as fronteiras habituais entre o alto e o baixo. Isso nos leva a refletir sobre a necessidade de compreender a diferença étnica, cultural e religiosa como produção de identidades que se "fendem" - que em si se achavam divididas - no ato de se articular em um corpo coletivo, posto que o multiculturalismo não reflete a complexidade da situação como a enfrentamos no dia a dia, o que no caso acontece em Carapajó está mais para um interculturalismo.

O intuito maior desta conversa, por isso, é mostrar como o discurso que emerge do Marierrê – manifestação cultural/religiosa afro-brasileira – e sua linguagem ritualística e poética se tornou símbolo de afirmação de homens e mulheres negras em uma comunidade tradicional, que no decorrer da conversa chamaremos de quilombo contemporâneo. Nesse ínterim, o problema em torno do qual esta pesquisa caminha é responder ao seguinte questionamento: como sujeitos negros da Vila de Carapajó, município de Cametá/PA, a partir do ritual Marierrê, esculpiram para si identidade afirmativa de ser negro? Os objetivos que nortearam nossa pesquisa, nos ajudaram a ter uma visão mais bem definida de nosso objeto, tais sejam: descrever quais símbolos materiais, orais, gestuais, musicais poéticos são utilizados durante o ritual Marierrê, no sentido da afirmação da matriz negra quilombola. Para tanto, foi-nos preciso descortinar o que há de símbolo/movimento político neste rito cultural afro-religioso e como ele se articula no sentido da afirmação religiosa, cultural e do ser povo negro quilombola; fundamentar nossa compreensão sobre o ser negro, sobre as teorias por trás do racismo no mundo e no Brasil, para afinar nossa conversa poética no intuito do enfrentamento do discurso científico, hegemônico e etnocêntrico sobre as raças/etnias humanas, que ainda afetam negativamente o povo negro, tal como o mito da superioridade do povo branco; enfim, mostrar como o Marierrê reflete o empoderamento de comunidades negras, ao ritualizar a beleza, a inteligência, a coragem e a importância de homens e mulheres afro-brasileiras para a história de resistência social, cultural e religiosa deste país.

E enfatizando a problemática desta pesquisa, digo que ela surgiu da nossa vivência e experiência enquanto professor atuante em comunidades ribeirinhas e quilombolas, mas

também das nossas leituras sobre a cultura negra no Brasil, onde temos visto reverberar a luta do povo afro-brasileiro por dignidade; por justiça e respeito ao seu ser e sua cor; pela sua memória e, principalmente, pelo exercício da sua cultura e religiosidade. Foi o conhecer mais sobre a religiosidade negra, em uma comunidade tradicional afro-brasileira – comunidade que consideramos um quilombo contemporâneo² do nordeste paraense –, que nos levou a enxergar nela uma espécie de poética afro-brasileira de afirmação (emanada de seus ritos, cantos, ritmos e danças), pela qual fomos afetado sobremaneira, ao ponto de termos sofrido abalos em nossa percepção estética e consciência cristã, o que pôs em xeque as certezas que tínhamos sobre nossa identidade e nosso senso de pertença. Por isso, o justo mesmo é dizer que a motivação que nos levou a responder a problemática desta pesquisa, seria – além da afirmação e exaltação de ser negro – o descortinar desde a infância até os tempos acadêmicos em que nos encontramos.

Sou filho de rezadeira e de cantor de banguê³; cresci em meio aos cunvidados⁴ que abriam roçados ao ritmo do samba cantado ao gogó, no incentivo de palmas e depois do cacete em batuque no tronco (instrumento de percussão). Aprendi devoção aos santos católicos de minha mãe; a cantar samba como meu pai na casa de forno. Porém, hoje **o desejo é de aprender novas vozes, ritos e olhares que me ajudem a identificar formas outras de pensar e viver a identidade, a cultura e a religiosidade negra e sua poética de afirmação no campo/quilombo**, pois meu sistema de estética e crenças religiosas, culturais e políticas já passou por tantas revisões de suas verdades e premissas nos últimos tempos que qualquer esforço rumo ao questionamento de meus atuais limites visuais nesses campos será válido. Quero abrir caminho para o novo olhar sobre o negro, pois os fatos tidos como dados sobre este

² Hoje, o conhecimento científico permite chegar à conclusão de que os quilombos não se constituíram de uma única maneira: não são mais agrupamentos de negros fugidos, refugiados em regiões isoladas, comunidades negras que vivem no obscurantismo (FIABANI, 2005). Múltiplo na sua origem, não homogêneo em sua constituição e manifestação histórica, lugar de tão ricas perspectivas religiosas e culturais como são *os quilombos*. Tem-se hoje quilombos urbanos (comunidades negras residentes próximas às cidades ou mesmo bairros dessas cidades, surgidas no pós-abolição), quilombos rurais (comunidades negras que habitam distante das cidades, formadas por escravos fugidos) e quilombos contemporâneos. Podem-se definir quilombos contemporâneos como comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou ocupada secularmente pelo grupo. Os negros dessas comunidades valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiosas ou não, recriando-as no presente. Possuem uma história comum e têm normas de pertencimento explícitas, com consciência de sua identidade étnica. (MOURA, 1999: 100)

³ Manifestação cultural afro-brasileira presente no município de Cametá, que se caracteriza pelo batuque em troncos de madeira e pandeiros, acompanhados de instrumentos de cordas (banjo, bandolim e violão), muita cantoria e dança. Seus brincantes se apresentam em períodos festivos (festas locais, dia de Reis, período junino e carnaval).

⁴ Ritual campesino e quilombola realizado durante o plantio de roçado, geralmente da mandioca, quando um coletivo de homens e mulheres se reúne para uma espécie de porfia, para ver quem cava a terra e planta mais rápido as hastes (caule) da maniva (árvore da mandioca). Esse ritual é regado a muita cantoria, samba de cacete, comidas e bebidas.

ser e sua vida nos quilombos nós já temos – ao cabo de 15 anos de docência no Campo – e não parece bastar. Assim, justificando a epígrafe emprestada de Germana, o político/acadêmico foi a motivação; e poético/religioso tem sido o caminho.

Como leitor, sou amante de textos poéticos, sejam estes orais (recheados de narrativas contadas por meus pais em noites de roda de conversas) ou escritos (contos, crônicas, poemas, letras de música...). Nos últimos tempos meu amor pelos escritos e pela oralidade poética só tem aumentado, principalmente depois de navegar em um Navio Negroiro (guiado por Castro Alves), ouvindo a Canção do Africano, onde as Vozes D'África inquietaram ainda mais meu espírito como a fome, as correntes, aquele porão e a morte inquietavam meus irmãos negros.

Dos mortos lançados ao mar o sofrimento cessava, mas ao serem aqui jogados numa úmida senzala, amontoados na estreita sala, junto ao braseiro, no chão; novamente ouvi do negro seu canto e ao cantar corria-lhe em pranto, saudades de seu torrão. E para lutar contra seu cativo e mau trato, o negro imprimiu “fuga” para o mato, farto de levar surra no lombo, muito negro criou seu próprio quilombo. Então, à inquietação do espírito somou-se a inquietação do intelecto, do acadêmico: o ex-escravo, agora nos novos quilombos, calou sua fala? Esse povo terminou seu canto? Se sobre esses quilombos hoje me debruço, é para tentar ouvir tais vozes, a fala, o canto, o grito, o soluço. Quero ver com que arte continua o batuque, a dança, a alegria; e enxergar em cada rito do sagrado negro um quê de afirmação e poesia.

Sabemos que, neste raiar do século XXI, muitos dos elementos culturais trazidos pela diáspora dos povos africanos para o Brasil, quem sabe, já se perderam; de outros é difícil encontrar rastros, pois podem ter se incorporado de tal maneira à vida nacional que impossibilita decantá-los; mas cremos que há aqueles elementos ainda atuantes que caracterizam o negro brasileiro, afrodescendentes, especialmente os que vivem nas áreas rurais, crioulos ladinos dos quilombos, que vieram de Moçambique, do Congo, da Guiné, de Angola, enfim, e que hoje têm suas identidades construídas de acordo com o modo de vida específico de uma comunidade que se constitui como resistente à escravatura de outrora e que se afirma contra a opressão e ao racismo que, infelizmente, ainda impregnam nossos tempos.

É o refúgio, a resistência, as estratégias de enfrentamento e de afirmação que foram construídos nas ruralidades mais longínquas deste imenso Brasil, para onde tantos sujeitos levaram consigo ritos, memórias e valores da cultura negra, que em grande parte, se materializam na realidade, a nosso ver, em forma de discursos simbólicos ou atividades poéticas, que nos interessam. Poesia motivada pela força da coletividade, instrumento de um processo de conscientização e resgate da memória cultural, alimentada pelos “lugares de

memória”, pela riqueza cultural, histórica, religiosa e política do povo, agora comunidades tradicionais ou afro-brasileira. Isto é o que torna relevante esta pesquisa, do ponto de vista social, mas, principalmente, acadêmico.

Por tudo isso, quando mergulhamos em toda a ritualística do Marierrê, buscamos analisar quais linguagens orais, gestuais, musicais, simbólico/poéticas eram desenvolvidas pela comunidade negra carapajoense. Queríamos entender como, no bojo dos cortejos e ritos religiosos do Marierrê, os traços simbólicos dos povos negros que se materializam em forma de cantigas/ladainhas, danças, músicas, batuques enfim, significam o cultivo de uma poética afro-brasileira quilombola. Enxergamos a simbologia e a poética, mas vimos também, que ela se materializava em um discurso ritualizando a afirmação e a ressignificação da identidade, da religiosidade, da cultura de ancestralidade negra. Vimos que a poética era linda, mas como discurso de afirmação, simbolicamente, era mais potente. Passamos então a querer entender como os cantos, as danças e o batuque reforçavam, reconstruíam e afirmavam perfis identitário, davam voz e altivez a mulheres e homens antes negativados, nunca silenciados e ainda estigmatizados pela história oficial, devido aos (pré)conceitos etnocêntricos de estética, de poética e de verdade, advindos da classe hegemônica brasileira. Como o ritual⁵ Marierrê apresenta marcas da memória e da ancestralidade do povo quilombola: sua africanidade e/ou negritude, resquícios da escravidão sofrida por seus ancestrais, elementos de resistência e religiosidade? Como o Marierrê traz em suas entrelinhas um discurso político, de empoderamento e contra hegemônico, formador de espíritos livres?

Emprestando novamente as palavras de Fanon (2008), não vimos armados de verdades decisivas, mas estamos conscientes de que a grande maioria de negros continua à margem da sociedade, embora lutando para se fazer sujeito da história e, por meio de sua força identitária, cultural, religiosa e poética constrói um discurso que subverte a ordem vigente; reivindica para si um estatuto autônomo no campo instituído, questionando as injustiças sociais, orgulhando-se da sua condição de negro/negra, manifestando sonhos e crenças e focalizando o passado histórico, a ancestralidade, a memória coletiva. E concordando ainda com Fanon (2008) quantos aos impulsos psicológicos do negro, buscaremos argumentar que o negro e a negra ignoraram

⁵ De acordo com o dicionário eletrônico Michaelis, o termo **ritual** não está apenas ligado à religião ou formas de expressão religiosa. Um ritual acontece em concomitância de sujeitos, tempo e espaço. Necessita, também, de objetivos, procedimentos, técnicas, instrumentos, objetos... Música, dança, festas, produções estéticas, roupas, comidas, por exemplo, fazem parte de um universo cuja ordenação social, cultural e política amplia o conceito de ritual.

a zona do não-ser, se firmaram na posição de homem, de mulher, de sujeitos enraizados, unidos, conscientes, convicto de que muitos (negros e negras) não quiseram embranquecer.

Nesse sentido, são salutares o desvelamento e a compreensão das intenções do discurso poético/simbólico negro, vazado essencialmente nas vozes e ritos que auto identificam o indivíduo, a comunidade, o povo afro-brasileiro, hoje. Vozes e ritos estes que se bem utilizados, como discurso contra hegemônicos, podem ter como papel quebrar a uniformidade do desenho identitário do brasileiro opressor, cristão, seja da classe baixa, média ou alta, de pele ou máscara clara. Desenho identitário que, reverberados nas escolas da cidade e do campo, cotidianamente, tem canibalizado o patrimônio cultural imaterial afro-brasileiro. Não se pretende que as vozes negras em suas várias performances ritualísticas venham a substituir o discurso educacional “oficial”, mas que elas sejam ensinadas nas escolas das comunidades tradicionais e/ou quilombolas, conforme as Leis n. 10.639/2003 e 12.288/10 (CNE/CEB, 2011), que institui o Estatuto da Igualdade Racial, respeitando as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação e das Relações Étnico-Raciais, bem como as Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola, pelo viés, porém de uma abordagem poética no entrecruzamentos das várias linguagens, como forma de rearticular a soma dos conhecimentos, local e universal, a partir da singularidade significativa do indivíduo que resiste e se afirma frente à “totalização” empreendida pelo “outro”.

A partir do momento que as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola foram discutidas, finalizadas e homologadas (CNE/CEB, 2011), os sistemas de ensino e os cursos de formação inicial e continuadas de professores da Educação Básica de todo o país deveriam cumprir com o dever e a responsabilidade de colocá-las em prática. Para isso deverem considerar vários aspectos da realidade dos povos tradicionais e/ou quilombolas, tais como: o que se entende por quilombo hoje, quilombo como território, as lutas da comunidade quilombola, a relação entre quilombo e trabalho, cultura e ancestralidade africana, os avanços e os limites dos direitos dos quilombolas na legislação brasileira e a educação escolar quilombola.

Conforme o exposto, faz-se imprescindível o estudo e a reverberação que possibilite não só a materialidade, mas a etnografia crítica do rito religioso afro-brasileiro Marierrê (bem como de tantos outros rituais e movimentos negros pelo Brasil a fora) e das poéticas e símbolos que dele emanam, na perspectiva de levar ao conhecimento escolar e de toda a sociedade, a beleza rito-artística, a importância histórico-linguística, o valor sociocultural dos ritos, cantos e danças de cunho afro-brasileiro, dispersos nos espaços\territórios rurais (ilhas, colônias,

quilombos...) e não registrados ainda na forma escrita, para que, somados às outras ocorrências nacionais e de origem europeia, sejam inseridos no bojo dos currículos e das atividades de ensino nas escolas do campo, como processo de (re)construção e autoafirmação de identidades negras e o desenvolvimento de ações que preencham os vazios provocados pela desterritorialização histórica dessas comunidades, reavivando símbolos que sustentam o edifício identitário quilombola.

Em nome da superação dos estigmas e ranços que as teorias racialistas legaram ao povo negro (como o racismo), no combate às mazelas que a prática de uma educação eurocêntrica, branca e hegemônica nos tem legado (desqualificação, tentativa de silenciamento e apagamento do ser negro), queremos lançar um olhar diferenciado aos quilombos cametaenses – tendo como recorte a vila de Carapajó –, pelo prisma da performance que é jogo, jogo poético conseguido através da voz, voz poética que tende ao canto, ao conto como o gesto poético tende a dança; dança embalada pela voz que é poesia em gritos ditos em ritos poéticos, que emergem do ritmo, do ser e do lugar que os produziu enquanto voz e gesto quilombola Marierrê, palavra que para os carapajoense soa como poesia, indelével. Para nós ela é de uma potência vocal e semântica que ao ser dita anima a vida, põe em relevo a alma afro-brasileira. E para entendê-la, conforme Bachelard (1978), “é preciso que a pessoa se lance no centro, de alma e coração, e eis que entenderá que a poesia é uma alma inaugurando uma forma”.

A partir desse olhar, e assumindo a posição discursiva de um sujeito/professor da área da linguagem, questionamos enquanto docente do eixo das linguagens: Quantas narrativas\cantos, rezas\ladainhas poéticas afro-brasileiras impedimos de ecoar em nossa prática, em detrimento de uma linguagem padrão\prepotente? Quantos ritmos\danças, ritos\expressões poéticas temos ignorado em nossas aulas de Artes, muitas vezes, descontextualizadas? Quantos jogos\lutas, gingas\mandingas e tantas outras poéticas do corpo deixamos de lado em favor de uma Educação Física elitista?

Em síntese, a partir do exposto e fundamentado na concepção de educação intercultural e de sociedade, foi que nos propomos a realizar um estudo teórico e de campo – com características etnográficas – na microrregião Cametá, visando suscitar discussões sobre o Merierrê como fonte de poéticas afro-brasileiras quilombolas, ao passo que nos propomos a entender também: como o ser negro quilombola, no bojo desse evento cultural-religioso afro-brasileiro, afirma seu senso de pertença e cria formas de resistência, de resgate histórico das tradições afro-brasileiras? De que maneira se pode preservar e propagar esse bem cultural, como arte poética, ajudando na construção de uma ponte que interligue escola e comunidade do

campo? Como dar base a ações docentes que respeitem, reconheçam e reverberem a história, os ritos (a poética), o território dos diversos povos quilombolas, sua luta, sua memória e sua religiosidade? É possível desgemonizar/desembranquecer a escola, para que ela passe a fazer jus às reivindicações do quilombo e suas tradições?

Procedimentos Metodológicos

Com a finalidade de desconstruir os estereótipos raciais incompatíveis com as nossas ancestralidades, e também com o desejo de revelar a beleza poética que emana do povo negro rumo à sua afirmação, a princípio, fomos às bibliotecas tradicionais e virtuais conversar com autores que versam sobre a temática do negro, sua resistência e afirmação no Brasil e na Amazônia. Dialogamos com Castro Alves, Edison Carneiro, Sérgio Dias, Manoel Querino, entre outros autores. Mas para melhor responder aos objetivos que nortearam nossa pesquisa, fomos a campo mapear comunidades tradicionais/quilombolas no município de Cametá, observar a maneira como elas entalham a vida, vivenciam sua cultura, celebram sua religiosidade, (re)vivem suas memórias, sua ancestralidade, festejam o corpo, o chão, a arte negra, afirmam-se enquanto povo negro e, assim, criam poéticas em suas práticas sociais, de trabalho e religiosa. Por fim, registramos duas manifestações cultural/religiosas, – uma na vila de Juaba (Bambaê) e outra na vila de Carapajó (Marierrê), ambas as vilas são distritos do Município de Cametá, nordeste paraense – porque percebemos que elas caracterizam, em termos de linguagem simbólico/poética, o senso de afirmação negra, já que tais manifestações trazem em seu rito muitos dos elementos afro-brasileiros de onde emanam, a nosso ver, a poesia quilombola: a religiosidade, a música, o ritmo, a canturia, a dança, a mulher, o homem, o ser negro e a simbologia que envolve todos esses elementos.

Conforme Terrin (2004) o rito possui elementos que o qualificam nos níveis: teológico, fenomenológico, histórico-religioso, antropológico, linguístico, psicológico, sociológico, etológico e biológico. O fato de poder ser interpretado por todas estas áreas do conhecimento faz dele uma realidade poliédrica que o aproxima do conceito de cultura e dificulta, assim, seu entendimento de maneira não equivocada e de forma correspondente à sua etimologia original para a qual RITO é um costume ou uma cerimônia que se repete de forma invariável, de acordo com um conjunto de normas previamente estabelecidas; são simbólicos, se celebrados, chama-se ritual. Uns são festivos, outros, solenes. O Marierrê é festivo e solene ao mesmo tempo

Como a base para nossa pesquisa será a interface a cultura e educação permeada pela produção ritualística religiosa quilombola, os procedimentos metodológicos que adotamos estão de acordo com os estudos etnográficos. A preocupação da etnografia é obter uma

descrição densa, a mais completa possível, sobre o que um grupo particular de pessoas faz e o significado das perspectivas que essas pessoas têm do que elas fazem. A qualidade desse tipo de pesquisa depende da qualidade da observação, da sensibilidade ao outro, do conhecimento do contexto estudado, da inteligência e da descrição científica feita pelo pesquisador. Conforme Michael Angrosino (2009), fazer um estudo Etnográfico significa literalmente a descrição de um povo. “É importante entender que a etnografia lida com gente no sentido coletivo da palavra, e não com indivíduos. Assim sendo, é uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, duradouros, que podem ser chamados de comunidades ou sociedades” (ANGROSINO, 2009, p. 16). Para esse mesmo pesquisador, o modo de vida peculiar que caracteriza um grupo é entendido como a sua cultura. “Estudar a cultura envolve um exame dos comportamentos, costumes e crenças aprendidas e compartilhados do grupo” (ANGROSINO, M. 2009, p. 16.).

Nos diz Angrosino (2009) que foi em fins do século XIX e início do XX que os antropólogos começaram a utilizar o método etnográfico para estudo dos grupos humanos, a partir da convicção de que as especulações acadêmicas dos filósofos sociais eram inadequadas para entender como viviam as pessoas reais. Os antropólogos teriam chegado à conclusão de que apenas em campo um estudioso poderia encontrar verdadeiramente a dinâmica da experiência humana vivida. Os pesquisadores britânicos denominaram inicial seus estudos sobre grupos humanos, que pareciam estar preservadas em suas formas tradicionais, tais como as sociedades na África ou no Pacífico, de pesquisa etnográfica ou antropologia social. Por outro lado, os antropólogos nos Estados Unidos, interessados em estudar os índios norte-americanos, fundaram o que veio a ser chamado de antropologia cultural. O antropólogo cultural mais influente foi Franz Boas, que influenciou toda uma geração de estudiosos americanos, defendia aquilo que veio a ser conhecido como observação participante, um modo de pesquisar que coloca o pesquisador no meio da comunidade que ele está estudando. Embora prefiram trabalhar com dados qualitativos (em oposição a dados numéricos gerados por sondagens, etc.), eles defendem a natureza científica da etnografia porque sua coleta de dados está a serviço de uma concepção de ordem na vida social, onde os fatos têm preeminência sobre os números e onde cada evento tem sua função dentro de um sistema coerente.

A pesquisa etnográfica nesta tradição depende muito, portanto, das interações pessoais dos pesquisadores e seus "informantes", ou seja, a etnografia nesta lógica, exige longa imersão em determinadas sociedades e seus passos seriam: a observação in lócus (observamos, a princípio, duas comunidades quilombola: vila de Juaba e vila de Carapajó. Optamos, porém, por essa última para que nosso objeto não se torne incomensurável), a particularização de um fato micro analiticamente relevante que represente o todo estudado (O Marierrê e sua

importância para a afirmação da identidade negra), a imersão ou convivência do pesquisador na realidade estudada (não apenas para melhor descrevê-la, mas para se deixar atravessar pela essência ritualística do objeto estudado).

Mesmo com o olhar etnográfico nos propomos a acompanhar processos que se complementam entre si para a reflexão sobre o “eu” e sobre o “outro”. A etnografia, assim como a história – e principalmente as duas juntas – seria uma forma de conectar os fragmentos aos quais se pode ter acesso na pesquisa empírica a um contexto mais abrangente, histórica e culturalmente determinado, que lhes confira significado, contrariando o realismo ingênuo que busca alcançar as coisas em si, despindo-as das representações. A questão que Deleuze e Guattari (1977) nos colocam nesse sentido é: como investigar processos sem deixá-los escapar por entre os dedos, mesmo porque pesquisar etnograficamente uma realidade não pressupõe que deixemos de lado procedimentos mais abertos e mais inventivos. Mesmo que a etnografia não possua o princípio rizomático da cartografia, mesmo que tenha como foco a experimentação ancorada no real, buscaremos fazer dela um método ou sistema acêntrico, menos para ser aplicado e mais para ser assumido como atitude.

Como já foi dito, visitamos comunidades tradicionais/quilombolas no município de Cametá. Em seguida, observamos como essas comunidades reinventam e vivem suas memórias, revivem sua ancestralidade, festejam o corpo, o chão, a arte de ser negra e, assim, criam a poética em suas práticas sociais, de trabalho e religiosa no interior dos quilombos. Por fim, registramos a manifestação cultural que caracteriza, em termos poético/religioso/afirmativo, cada comunidade. Nos fixamos nas Vilas de Carapajó, nos deixamos atravessar pelo Marierrê, manifestações cultural-religiosa de cunho afro-brasileiro, vasadas em ritos de matizes negras e europeias, que entrelaçam símbolos e práticas de conquistados e conquistadores.

Mas dizer apenas o que vi e vivenciei não basta, pois de acordo com P. Zumthor (1986/2018, p. 53), “Comunicar não consiste somente em fazer passar uma informação; é tentar mudar aquele a quem se dirige; receber uma comunicação é necessariamente sofrer uma transformação”. Sendo assim, doravante passaremos a comunicar com palavras e imagens as transformações que sofremos.

Iniciamos nossa pesquisa, de fato, visitando obras acadêmicas sobre o Marierrê, contidas no acervo da biblioteca da UFPA/Campus Cametá. A mais pertinente que encontramos para o nosso propósito foi o TCC em Letras “**Fé e Devoção: O Poder Divino na Manifestação Cultural Marierrê da Vila de Carapajó**”, (RAMOS, 2002). A partir da leitura desse material extraímos base para nossa empreitada em Carapajó. Mas antes, como já foi dito, visitamos a vila

de Juaba, onde já sabíamos existir manifestação similar ao Marierrê carapajoense: o Bambaê do Rosário. Era outubro de 2018 quando assistimos de perto o Bambaê ritualizar-se pelas ruas de Juaba, com seus batuques, vozes e ritmos arrebatadores. Em dezembro daquele ano rumamos para Carapajó, a fim de conhecermos o Marierrê. Uma vez naquela vila, primeiro ouvimos alguns moradores locais (dia 24/12) sobre a “manifestação” e nos dias 25 e 26/12, começamos a acompanhar o ritual de cortejo noturno e diurno do Marierrê do Rosário: seus batuques, seus cantos, suas ladainhas, seus chocolates e bejus até chegar a assistir à santa missa, na manhã do dia 26 e a dançar ao ritmo do samba de cacete regado à gengibirra e maniçoba, no almoço de recepção aos convidados e ao povo em geral, ofertado pelas famílias do rei e da rainha do Marierrê daquele ano. Em 2019 retornamos à Carapajó, refizemos nosso trajeto, visitamos as famílias das majestades daquele ano, acompanhamos os rituais e, no bojo das mudanças que observamos, percebemos que o povo envolvido nos ritos do Marierrê aumentou. Por que será?

Buscando respostas para nossos questionamentos, realizamos análises do tipo histórico e dialético⁶ em nossos dados, primeiro, buscando enxergar (no encontro religioso e cultural entre negros e brancos) a raiz e a importância dessa manifestação afro-cultural-religiosa para a afirmação do ser negro na comunidade de Carapajó, no âmbito da memória, da ancestralidade, da resistência, da afirmação da história e da cultura afro-brasileira, antes sufocadas pela ação do estado e hoje desconsideradas pela ação docente. Sim, todos esses traços da pessoa negra e da cultura afro-brasileira têm estado ausentes em nossa ação enquanto professores que esperamos que nos digam o que fazer; que seguimos a tradição dos livros didáticos, lição por lição; que aprendemos a não criar, a não aprimorar nossas aulas para torná-las inter e multicultural⁷, mais humana e ética; ao contrário, seguimos passivo o conhecimento produzido por outra pessoa, muitas vezes um conhecimento pensado em outro país que nos aliena e nos segrega, porque quase nunca queremos construir o conhecimento por nós mesmos.

Num segundo momento, depois de vislumbrar, ouvir, sentir – nos ritos, no canto, na dança, no tocar dos instrumentos – o acontecer dessas poéticas quilombolas e como elas

⁶ Criado por Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), o materialismo **histórico-dialético** é um enfoque teórico, metodológico e analítico para compreender a dinâmica e as grandes transformações da **história** e das sociedades humanas.

⁷ Segundo **Hall** (2003: 52), o termo **multicultural** é qualificativo, relacionado a características sociais e problemas de governabilidade em qualquer sociedade na qual convivem diferentes comunidades culturais, enquanto o termo **multiculturalismo** é substantivo, referindo-se a estratégias e políticas adotadas para governar. O multiculturalismo é um movimento que visa compreender diferentes identidades e pertencimentos no contexto do capitalismo tardio. O alargamento das fronteiras produzido pela globalização e o intenso contato entre diferentes culturas provocaram um reflexo sobre os limites entre as culturas e a forma como elas se relacionam entre si. Sob essas circunstâncias o debate sobre desagregação de culturas tradicionais, de dominância de uma cultura global, produzida pelo mercado capitalista, como uma “americanização do mundo”, da fixação e movimentação de populações pelo mundo e o constante fluxo de mudanças entrou na pauta do pensamento social.

produzem afirmação do homem e da mulher negra, nos propomos a ser mais que um simples pesquisador, nos deixando (re)contaminar por cantos, ritmos, danças e ritos que remetem ao que há de mais sagrado na vida: a libertação das correntes do não ser e a afirmação do ser humano. Essa atitude tem reforçado em mim a afirmação do ser professor que, como os alunos (e não para os alunos; no quilombo, e não para o quilombo), pesquisa, observa, levanta hipóteses, analisa, reflete, descobre, aprende e reaprende, respeita a identidade e a cultura do outro. Antes eu era apenas aquele professor que ensinava/reproduzia a cultura hegemônica. Hoje tenho me posicionado como o professor que aprende/ensina a elaboração do contra discurso, aquele que educa para a emancipação do oprimido e para a afirmação do sujeito outrora marginalizado. Hoje me tornei um sujeito, professor, pesquisador que enxerga o ser negro como escultor de si, um artista da vida, um inventor da cultura, um poeta da ritualística de sua religiosidade e tudo isso se reflete na potência do Marierrê.

Mas que poética quilombola é essa que exala do corpo, do canto, do toque das mãos negras nos instrumentos de percussão, que provoca a dança e embebeda os sentidos? Segundo Nóbrega (2016), mergulhada nas ideias merleauPontianas, “os gestos do corpo instauram um *logos* estético fundado na *poièsis*, na criação e na prosa do mundo. Essa ontologia sensível da criação inaugura mundos: o mundo da pintura, da palavra, dos gestos, da expressão que se torna obra”. Essa obra, para nós é a poética. Poética de linguagem; poética de movimento, como a dança, o teatro, o rito. Poética de carne, de símbolos, de desvios, de devires nos quais o corpo se faz mundo e o mundo se faz corpo. (NÓBREGA, 2016, p. 39-40). O mundo se fez vila, tornou-se poesia, pensamento, movimento... Marierrê. Movimento, pensamento, obra. Circularidades, sincronicidades que fazem com que a poesia e seus símbolos tomem posse do artista, do espectador, por ambos serem potência.

No primeiro capítulo apresentamos como o engenho/mundo se fez vila, onde hoje habitam os filhos da diáspora África-Brasil, criadores do Marierrê; de que maneira estes se fizeram corpos pulsantes em um quilombo surgido aos moldes contemporâneos, conforme Moura (1999), quando do encontro com a cultura e religiosidade de seus “donatários” colonizadores. Como se deu nossa inserção nesse quilombo/vila, o contato com os sujeitos da pesquisa e o mergulho na ritualística do nosso objeto de pesquisa. Quem são os filhos da diáspora, por que a cultura e religiosidade estão em movimento; quais são os símbolos do Marierrê e como estes se tornaram símbolos de afirmação do ser negro em Carapajó.

No segundo capítulo nossa conversa inclina-se para a cultura, para que, ao apreciarmos as diversas maneiras de como podemos entender as culturas, pois enunciaremos o prisma de

conceituados debatedores sobre esse tema, tendo por base Hall (/2006/2014) e Geertz (2017), consigamos traçar uma rota de como as identidades individuais e sociais negras se constroem no âmbito das culturas e suas fronteiras. Considerando as culturas como sendo feixes de relações humanas, buscamos mostrar como o Marierrê se tornou vontade e potência poética afro-brasileira, ancorados nas ideias de Nietzsche (2001), e como o ser humano negro participa da construção da nova ordem do mundo carapajoense, através desse movimento cultural e religioso. Encamparemos uma argumentação visando demonstrar que o Marierrê é cultura local que se reinventa seguindo os passos de como reinventamos a vida, “criando”, assim, uma cultura na diáspora África-Brasil e a poética afro-quilombola-religiosa, ou seja, um contra discurso às ideologias que visam segregar, silenciar ou apagar o negro religiosa, social e culturalmente.

No terceiro e último capítulo nos preocupamos em mostrar como o ser negro se fez sujeito da história carapajoense, a partir de individualidades que se constroem no coletivo, tendo por base as ideias de Schopenhauer (2001/2014), para quem o mundo é representação e a construção de nossa vontade. Fundados nesse ideal buscamos desconstruir a ideia de que o povo negro nutre o desejo de ser branco, que, do ponto de vista do quilombo, o negro busca o exercício de sua liberdade e manter a rota de sua afirmação sócio-cultural-religiosa, por conta disso, apontamos o Marierrê e suas simbologias poéticas podem e devem ser usados na interface cultura e educação, deixando de ser um simples ritual religioso, um movimento cultural para se tornar um corpo objeto de discursos e contra discursos de várias ordens.

CAPÍTULO 1 CONTEXTUALIZAÇÃO E METODOLOGIA: DO ENGENHO À VILA DO ENGENHO - A NASCENTE DO MARIERRÊ.

Na introdução da *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty (1945) faz uma revisão em torno das noções de sensação e de percepção, propondo um retorno aos fenômenos tais quais existem em nossas vidas. O filósofo investe na experiência do sentir como modo de conhecimento ligado ao corpo, à linguagem, à motricidade. Enredados nas ideias desse filósofo e seguindo a linha dos comentários de Nóbrega (2016) sobre a percepção e o sentir em Merleau-Ponty, entendemos que é a partir da experiência sensível que atribuímos sentidos e conhecemos o mundo, os fenômenos, as situações, as relações. Nesse contexto, a sensação não é apenas um dado físico, mas o modo como as coisas, as pessoas e as situações nos afetam. Por isso, o dado físico da sensação já aporta um sentido afetivo. Não há sensações isoladas. Assim, o sentir destacado da afetividade torna-se causalidade estímulo-resposta e o corpo vivo deixa de ser meu corpo ou corpo do outro para se tornar um corpo objeto de discursos de várias ordens.

É por isso que, hoje, ao olharmos o Marierrê, das muitas sensações que temos dele, uma se afina com o que disse Merleau-Ponty, sobre a percepção que temos das coisas “O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela”. (MERLEAU-PONTY, 1945, p.10). E para analisar e compreender o mundo que é o Marierrê, é preciso estar dentro dele para não se chegar a sínteses artificiais. Entremos em seus domínios, então.

1.1 A Vila de Carapajó: uma comunidade tradicional, um quilombo

Com o fervor e entusiasmo de novos cristãos, os pretos africanos estenderam o culto da Senhora do Rosário a toda parte, levando capelas, com ou sem o acompanhamento de irmandades, em vilas e cidades. Santos pretos, ou como tal considerados, tinham altares ou saiam em charola nas procissões. Santuários edificadas testemunham o vigor desse período de associação íntima do escravo africano à religião católica. (EDISON CARNEIRO)

Foi da importação do negro para os engenhos do Norte brasileiro, da mudança de atitude do negro em relação ao branco, que surgiu Carapajó em Cametá, no nordeste paraense. E da vassalagem do negro aos seus ancestrais, do respeito a sua antiga fé, enraizado ao seu senso de pertença e ao desejo de se fazer respeitar, fez surgir o Marierrê. Mas rezemos com calma as contas desse rosário.

Carapajó é uma vila com habitantes acima de 1.100, segundo último censo demográfico (IBGE, 2010), cuja maioria da população é de origem negra, logo, uma comunidade tradicional (que também consideramos um quilombo contemporâneo), localizada à margem direita do rio Tocantins. Sua origem remonta ao começo do século XIX e sua trajetória existencial envolve alguns fatos que são importantes para a história cultural e religiosa do município de Cametá. Atualmente Carapajó faz parte de um distrito cametaense que conta com mais dois povoados de “grande porte”: as também vilas de Bom Jardim e Porto Grande, além de diversos outros vilarejos menores, muitas ilhas como Guajará, Tabatinga e Paruru. Carapajó é a sede do distrito e como está localizada à margem direita do rio Tocantins, tem servido ao povo cametaense como o principal acesso a outros municípios, inclusive à capital Paraense (Belém), cujo percurso territorial é de aproximadamente 148 km, graças ao asfaltamento da Pa-156 e à construção da alça viária.

Vejamos trechos da Ata de Fundação desta vila cametaense.

Acta da instalação da Villa de Carapajó no Município de Cametá, verificada no dia 25 de Dezembro de 1916, como abaixo se declara:

No dia de Segunda feira vinte e cinco de Dezembro do anno de mil novecentos e dezesseis, vigésimo sétimo da Republica Federal Brasileira, n'uma das principaes praças desta povoação de Carapajó, galhardamente engalanada, pelas dez horas da manhã, presentes o capitão Paulino Benedicto do Carmo deputado estadual, intendente municipal de Cametá, com delegação especial de representar o excellentissimo senhor doutor Enéas Martins Governador do estado, assumindo a Presidência do acto tomou assento na cadeira de tópo da mesa alli colocada, fazendo por mim convidar o excellentissimo senhor doutor Bruno Bittencourt deputado estadual, que tomou assento à direita, e o senhor capitão Joaquim Thimóteo da Pas Malcher a esquerda, tomando assento em outras cadeiras o major Menassé Cohén suplente de juiz substituto na respectiva circunscrição, tenente Raimundo Duarte Peres, vogal do conselho municipal de Cametá; e diante de enorme assistência que enchia o largo todo, o senhor capitão Paulino do Carmo declarou aberta a sessão e que o seu fim era instalar a Villa de Carapajó, mandando por mim fazer a leitura da lei número mil quinhentos e trinta de cinco de outubro de mil novecentos e dezesseis que a categoria elevou, o decreto três mil e cincoenta e quatro de trinta de novembro do mesmo ano que marcou o presente dia para a installação que se ia fazer, feita leitura, o senhor capitão Paulino do Carmo, pondo-se de pé declarou que, no caráter de intendente municipal, e com delegação do Governador do Estado estava installada a Villa de Carapajó. [...] O Intendente presidente do acto Capitão Paulino Benedicto do Carmo convidou a todos os cidadãos e excelentíssimas famílias para assinarem a presente acta, acta que será encerrada nos archivos do Conselho municipal da cidade de Cametá, para em todo o tempo ser constável aos vindouros.

Eu Ulysses Sacramento da Veiga, Secretário municipal, a escrevi.

De acordo com a pesquisadora Adriane Ramos (2002), a Vila de Carapajó deve seu nome à tribo dos índios Carapajós, *habitantes originais* da terra, que pertenciam à família dos Camutás (índios que moravam à margem esquerda do Rio Tocantins, que deram origem ao nome e ao município de Cametá) descendentes dos tupinambás. Com o passar dos tempos os índios Carapajós passaram a sofrer com a invasão de seus domínios pelos brancos – a maioria portugueses –, sendo assim, esta etnia se refugia para o rio Xingu, após ser expulsa pelos primeiros *posseiros* das terras ou cercania hoje chamada distrito. (RAMOS, 2002, p. 12, com itálico nosso).

Hoje a Vila de Carapajó é sede da quinta Circunscrição judiciária município de Cametá e, como se viu no texto da ata de sua titulação, passou ao posto de Vila no dia 25 de dezembro de 1916. Antes, Carapajó era uma faixa de terra subtraída do domínio indígena e “doada”⁸, no alvorecer do século XIX, para o senhor José Justiniano Bitencourt, área esta equivalente a Sesmarias, cuja extensão tinha início onde hoje está a vila de São Benedito de Moiraba, e com final próximo a atual vila de Curuçambaba, no sentido da maré vazante do rio Tocantins (*ver mapa a seguir*).

Mapa 1⁹



⁸ Esta terra foi doada pelo Sr. Gentil Bittencourt aos seus familiares, quando este era governador do Estado do Pará. Tal doação foi feita a Nossa senhora do Carmo (atual padroeira da vila) pertencente à família Bittencourt. Deste modo o documento de doação da terra torna a santa padroeira a legítima donatária das sesmarias. Este documento segundo D. Sinhazinha Cohén, 82anos (descendentes dos Bittencourt), está guardado no cartório Cohén (em Cametá).

⁹ Mapa da localização de Carapajó, disponível no site <http://www.GoogleMapas>. Acesso: 20 de julho de 2020.

O então donatário transformou a propriedade em uma extensa fazenda com o objetivo de trabalhar a agricultura. Sendo assim, se tornou necessário o trabalho de mão-de-obra para os cuidados na fazenda. Nesse sentido foram trazidos para a localidade levadas de escravos africanos que, somados a outros trabalhadores e à família do fazendeiro, ocasionaram a primeira aglomeração de moradores que, com o passar dos tempos, foi aumentando, dando origem ao povoado, hoje, Vila de Carapajó¹⁰.

Alguns índios que teimaram em permanecer nas terras da grande fazenda foram capturados e escravizados junto aos negros trazidos pela família Bittencourt diretamente da África através dos navios negreiros e outros vieram da Bahia, comprados por seus novos donos, Sr. José Justiniano Moraes Bittencourt e Sr. Hilário de Moraes Bittencourt Cohén, conforme informações de dona Sinhazinha Cohén, antiga moradora da vila. (Informações encontrada em RAMOS, 2002). Os mesmos faziam com que seus escravos se casassem entre si, para que assim não houvesse uma miscigenação. Sendo assim, os próprios negros foram os responsáveis pelo aumento populacional da fazenda, que logo se tornara povoado, uma vez que a descendência negra passou a construir casas tapadas de muruti ao redor da igreja matriz que, como de praxis nessa região, é erigida no centro dos povoados. A miscigenação só aconteceu a partir do momento em que outras pessoas passaram a se alojar em Carapajó. Daí em diante, o dono da fazenda não obteve mais o controle.

Hoje a vila de Carapajó pode ser acessada pela margem direita do rio Tocantins, entrada de cima do rio São Sebastião, por onde chegam e saem em abundância pequenas, médias e rápidas embarcações recheadas de passageiros e produtos de exportação agrícola – principalmente o açaí –, mas também grandes e lentas balsas de transporte de veículos e cargas. Outro meio de acesso à vila é a Pa-156, ramal entre Mocajuba e Igarapé Miri – sentido Mocajuba-Belém – por onde chegam carros de passeio, caminhões e ônibus emprenhados de pessoas, cargas e mercadorias vindas das mais diversas paragens do Norte e de todo o Brasil.

Em termos de habitação, o grosso do vilarejo é composto de casas, em sua maioria humildes entremeadas de alvenaria e madeira, cujos moradores ultrapassam o número de 1000 mil habitantes, conforme dados do Censo de 2010 do IBGE, a maioria de origem negra, com razoável escolarização, considerando a média nacional, pois a vila possui escolas de Ed. Infantil, Ens. Fundamental e Médio, cujo corpo docente é essencialmente local.

¹⁰ Fonte: relatos orais de antigos moradores e registros encontrados na Biblioteca Municipal de Cametá.

Foto 1 Carapajó-Vista de Frente



Fonte: Henrique, 2015

A pouca escolarização só atinge a população mais velha, praticante ainda de uma cultura de subsistência baseada no plantio de roçados de mandioca, coleta de frutos da floresta (açai, cacau, cupuaçu que são exportados para a capital paraense), criação de animais (galinha, patos e porcos). Há também na vila relativa atividade comercial (pequenas farmácias, mercearias, lojas de calçados e roupas, bares e restaurantes). Há poucas décadas, outros indicadores fomentavam as atividades econômicas desta vila

[..] outra atividade que teve uma alta expressividade no setor econômico no distrito de Carapajó foi o cultivo da pimenta, que contribuiu para que o município de Cametá se destacasse entre os municípios do baixo-Tocantins no contexto da produção da pimenta. Complementando ainda a economia do distrito de Carapajó, tem o Cultivo da farinha de mandioca, a venda do peixe para abastecimento interno e comércio de gêneros alimentícios. A Cultura é muito forte, impulsionada por ser a única vila a ter carnaval possuindo duas escolas de samba legalizadas que estão em pleno funcionamento, à escola de Samba Império Xavante em homenagem a tribo de índios, fundada pela família Alves Cabral com fantasias adereços carros alegóricos semelhantes aos grandes carnavais, e a Escola de Samba Império Quenzinho fundada para rivalizar com a anterior fundada pela família Gabaia, outras especificidades culturais desta localidade são brincadeira do Boi Brabo, herança dos negros escravos representação que envolve rituais irreverentes em relação à música aos personagens e ao público que acompanha e Boi Manso. E também o Maria Errer (sic) que no natal dos carapajoenses no dia 26 dezembro, a homenageada é Nossa Senhora do Rosário, a festa também é herança do período da escravidão e é uma representação simbólica, do rei e da rainha escolhidos antecipadamente que são responsáveis pelo banquete, a festa é animada pelo samba de cacete ritmo criado segundo os moradores na própria vila, neste prisma destacamos também a festividade de Nossa Senhora do Carmo que acontece no mês de julho no período das férias onde a vila recebe o número considerável de turista em devoção a imagem, contudo a festa mais representativa é a festa de São Benedito que representa uma dos maiores eventos do município de Cametá e relevância em todo estado do Pará onde a localidade triplica o número de visitantes, e são feitas em determinados períodos do ano. (PEREIRA et al, 2016, p. 18).

Em nossa pesquisa de Campo e bibliográfica sobre a vila coletamos relatos orais de antigos moradores e falas já sistematizadas, como a de dona Sinhazinha Cohén, para quem os

africanos que foram trazidos para esta localidade, no início de seu povoamento, possuíam costumes e tradições que deram origem à prática religiosa e cultural denominada Marierrê. Segundo Ramos (2002), houve uma época em que Carapajó era uma grande fazenda, um engenho cujo nome era Carmelo. E as influências, culturais principalmente no aspecto religioso, segundo os relatos de dona Sinhazinha, vieram dos negros que chegavam à fazenda do Carmelo e eram recatequizados pelo padre local.

Um aspecto interessante apresentado por Ramos (2002) é quando esta afirma que houve uma tentativa de implantação de ritos e costumes cristãos na religiosidade dos africanos. Pode ter ocorrido o inverso (esclareceremos mais adiante), pois, a nosso ver, seria desse choque cultural-religioso que teria se originado o ritual do Marierrê em Carapajó. A pesquisadora ressalta, porém, os estudos sobre a História da Congada em Minas Gerais, nos quais ela observa que “essa forma de manifestação já se encontrava na África, onde, muitas vezes os povos Bantos e Angolanos faziam excursões pelo reino saudando seus reis, rainhas, príncipes e princesas com cantos e danças”. É fato, segundo Mattos (2011), que os africanos, quando chegaram ao Brasil, tiveram que conviver com diversos grupos sociais. Sendo eles: brancos, pardos, indígenas, crioulos e africanos de diferentes originários de diferentes partes da África, por isso é perceptível a influência profunda da cultura afro na sociedade brasileira, especialmente no campo religioso. (MATTOS, 2011, p. 155).

Carapajó representa apenas um micro, porém significativo, recorte que não nos deixa pensar o Brasil social e religiosamente sem que atentemos para os diversos elementos culturais e seus significados que nos foram deixados durante o período da diáspora africana e que se tornaram parte de nossas práticas cotidianas e de nossa cultura. Através desse ponto de vista nota-se a importância que os africanos tiveram na constituição da nação brasileira, do povo brasileiro, da nossa religiosidade. Pensar o Brasil a partir desse fato significa dar atenção a uma gama de elementos culturais-religiosos relacionados a diáspora africana¹¹, em Paul Gilroy (2012), que se tornaram parte de nossa percepção do mundo e de nossas práticas cotidianas, enquanto povo negro. Por isso tudo, conhecer e compreender as especificidades dos diferentes contingentes culturais que dão forma à nação brasileira é uma condição fundamental para

¹¹ Para Gilroy (2012), quando se fala em diáspora, trata-se das culturas e identidades negras indissociáveis da experiência da escravidão moderna e de sua herança racializada espalhada pelo Atlântico. É na memória da escravidão e na experiência do racismo que se funda politicamente a identidade cultural dos negros no Ocidente. E ao pensar as culturas e identidade negras deste lado do Atlântico (diáspora África-América), Gilroy tenta levá-las mais longe, abordando-as como construção política e histórica marcada pelas trocas culturais. Estas trocas se produziram desde as mais diversas experiências de encantamento e estranhamento em viagens e exílios entre América, até a afirmação do pensamento e da arte negra no Ocidente como contracultura da modernidade.

construirmos uma sociedade justa e solidária, que tenha na educação, no diálogo e no respeito ao outro o ponto de partida para o bem comum.

É nessa toada que buscamos teorizar uma educação que reconheça, ressalte e expanda a contribuição e influência dos negros vindos de África, hoje afro-brasileiros, na formação social, no campo econômico, nas manifestações culturais e nos ritos religiosos, mostrando que homens e mulheres negras sempre lutaram e resistiram a toda forma de opressão e discriminação; sempre produziram, participaram e vivenciaram a cultura afro-brasileira por meio da religião, da arte, da música, da dança e da resistência política. Ou seja, o Brasil é um país profundamente africanizado agregando vários elementos da cultura afro (GOMES, 2017/18, p. 139).

De acordo com as memórias de alguns habitantes mais antigos do lugar, no início da colonização de Carapajó, esta localidade passou a ser povoada pelas famílias do primeiro proprietário que era justamente os parentes da família do Sr. Justiniano Bitencourt, não sendo permitido a presença de outros moradores que não fossem familiares. Com a morte do Sr. Justiniano, seus herdeiros passaram a fazer doações das terras para as pessoas que eram conhecidas e estimadas, assim como para aquelas que buscavam, se interessavam em fixar residência e trabalhar na lavoura. As doações não possuíam um caráter documental/legal, mas como as doações eram feitas verbalmente, em um tempo em que a palavra empenhada valia mais que um documento, isto contribuiu para que mais pessoas passassem a habitar o povoado.

1.2 O Pesquisador em Carapajó

Merleau-Ponty (2002) reafirma a importância do corpo como esquema corporal que redefine o nosso ponto de vista sobre o mundo. Não se trata de um mecanismo ou de um grupo permanente de sensações sinestésicas, mas um centro de perspectiva. “Como por um tipo de osmose, o corpo e o sujeito difundem-se um no outro” (MERLEAUPONTY, 2002, p.19). Osmose que criou o corpo-simbólico-poético, ponto central por onde fluirá as sensações da conversa que estamos tendo, o Marierrê, gestado pelos negros carapajoenses.

Não foram poucas – e espero que se repitam – as vezes que meu corpo entrou e saiu da vila de Carapajó, atravessando-a no sentido oeste-leste e vice-versa, quando de minhas viagens a Belém ou a outros municípios paraenses. Contudo, em visitas às festividades e festejos do lugar, foram raras as vezes que tive na vila. Antes do olhar epistemológico e sensível/poético que estou lançando agora sobre uma de suas principais manifestações culturais – o Marierrê, forma como é mais comumente escrita esta palavra – já tinha estado como

brincante na festividade de Nossa Senhora do Carmo, ocorrida no mês de julho, nos festejos de São Benedito, em outubro, e sempre ouvia o povo dizer que o Marierrê era diferente.

A primeira vez que ouvi esse termo – Marierrê – e tive vaga noção do que ele significava, foi em 2001, quando um colega de faculdade, morador de Carapajó, me disse que pesquisava um dos elementos do folclore local carapajoense. Da forma como ele a mim descreveu esse elemento, julguei que se tratasse de um folguedo, de uma dança estilo quadrilha junina ou coisa assim. Por isso, quando fui desafiado por minha orientadora de mestrado do PPGEDUC a pesquisar poéticas quilombolas, minha ancestralidade e senso de pertença negra me levaram de imediato ao Bambaê juabense.

O Bambaê do Rosário da vila de Juaba – meu primeiro objeto de pesquisa, por assim dizer – e as leituras que fiz desse ritual quilombola me motivaram a querer descobrir se havia alguma semelhança ritualística do Bambaê com o Marierrê do Rosário, da vila de Carapajó, uma vez que as denominações são quase que homófonas. Como os eventos acontecem em datas diferentes (o Bambaê em outubro e o Marierrê em dezembro), estive primeiro em Juaba e em seguida, em Carapajó, pois fui mundiado pelo TCC de Ramos (2002) que, a partir de uma descrição mais detalhada de tudo que envolve a preparação e execução desse evento cultural, conforme a autora, me levou a querer ver de perto a beleza ritualística do Marierrê descrita naquele texto, que em nada fazia jus ao que meu colega de faculdade me dissera, já que na visão dele, como dito anteriormente, essa joia negra não passava de uma manifestação folclórica.

Em Juaba minha descendência me guiou. Em Carapajó precisei de um casal de amigos (filha e genro da vila), junto a quem, na noite do dia 25 de dezembro fui acompanhar o cortejo do Rei e da Rainha rumo à casa da Guardiã dos Símbolos do Marierrê, onde rezamos ladainha e tomamos chocolate de cacau puro com gemada (uma iguaria da culinária negro-tocantina) e comemos beju de farinha de mandioca com castanha do Pará, um salgado talvez de invenção indo-afro-brasileira. Seguindo o som do batuque, daquelas vozes e as linhas de Merleau-Ponty (2002), me fiz corpo ali no enredo daquele ritual “corpo que caminha, se afasta, fica”... querendo entender os sentidos da poesia/simbologia daqueles corpos que tocavam, cantavam, dançavam e que, como ela (a poesia), nos afetam de modos diferentes. Que poder tem tais corpos? Não sabíamos o que pode o corpo em sua potência de afetar e ser afetado. Mas fomos descobrindo esse poder, aos poucos, emprestando uma fala de Merleau-Ponty (idem), “Tateando os modos de se aproximar da realidade, num movimento semelhante ao que fazemos quando aprendemos a andar ou a dançar”.

Foto 02 Casas do Rei e da Rainha:**Foto 03** Duas imagens, uma simbologia

Fonte:¹²

Mas atentemos primeiro para este símbolo¹³: a casa. Como habitamos este nosso espaço vital de acordo com todas as dialéticas da vida? Como nos enraizamos, dia a dia, num canto do mundo? Pois a casa é o nosso canto do mundo, já disse Bachelard (1978). Ela é, como se diz frequentemente, nosso primeiro universo, um cosmos em toda a acepção do termo. Até a mais modesta habitação, vista intimamente, é bela. Muitos escritores evocam com frequência esse elemento da poética do espaço, mas essa evocação, geralmente, é sucinta demais, caracterizam o aposento simples em sua atualidade e sua primitividade (BACHELARD 1978, p. 200). Esse espaço que pertence a todos, ricos e pobres, se aceitarem sonhar, se torna poético. As casas acima podem ser simples aposentos azuis, espaços vitais ou os palácios de reis e rainha. É como lançamos o olhar para as coisas do mundo, que vemos os palácios, os poemas; tocamos o fundo poético do espaço da casa, do ser. É nesse simbólico paraíso material – a casa –, que o ser negro do Marierrê começa a mergulhar na fartura de todos os bens essenciais de que precisa: família, amigos, memórias, religiosidade, alimentos que o nutrem cultural, social e religiosamente. Pois, no Marierrê, a casa, além de ser dele o nascedouro, também simboliza a continuidade e perpetuação deste instrumento que ritualiza a afirmação do negro enquanto ser e enquanto povo.

É ali no espaço interno da casa que as crianças são lapidadas desde o momento que são comprometidas pelos pais, junto à guardiã e à comunidade do Marierrê, a serem reis ou rainhas no ritual. É nesse momento que a casa da família de cada criança comprometida – uma

¹² Todas as fotografias que apresentarmos deste ponto em diante foram conseguidas em nossa Pesquisa de Campo

¹³ O termo símbolo, tem sua origem no grego (sýmbolon), segundo Chevalier & Gheerbrant (1994), e serve para designar um tipo de signo em que o significante (realidade concreta) representa algo abstrato (religiões, nações, quantidades de tempo ou matéria, etc.). Da psicanálise à antropologia, ciências, artes e técnicas tentam, cada vez mais, decifrar a linguagem dos símbolos, elementos importantíssimos no processo de comunicação, encontrando-se difundido pelo cotidiano e pelas mais variadas vertentes do nosso saber. Embora existam símbolos que são reconhecidos internacionalmente, outros só são compreendidos dentro de um determinado grupo ou contexto (religioso, cultural, etc.). É dentro desta última perspectiva que empregamos este termo aqui.

para ser rei e outra para ser rainha – começa a ganhar outros sentidos para além do simples abrigo, da função primeira do habitar e passa a se erguer simbolicamente como palácio (poder) e igreja (religiosidade). No dizer de Bachelar (1978), é onde “todo um passado vem viver numa nova casa e carregamos nesta casa nossos deuses domésticos”. Por conta disso, a casa para os comprometidos como o Marierrê não vive somente o dia-a-dia, mas a narrativa anual ou secular que mantém viva a força, a memória, a religiosidade e a cultura de um povo.

Quando atingem a flor da juventude (10 a 13 anos), as crianças comprometidas com o Marierrê têm de exercer seu reinado, as casas em que elas habitam, por mais humildes que sejam, se tornam símbolo de poder (o palácio do rei ou da rainha); e símbolo de religiosidade (se fazem igrejas), pois ali se iniciam os ritos com rezas, ladainhas; dali saem os cortejos que antecedem a missa, e se encerram com a ceia e os batuques dentro e fora destes palácios/igrejas. É no ano em que rei e rainha estão à frente dos ritos do Marierrê, que a simbologia poética da casa se intensifica (as circunstâncias culturais e religiosas fazem a casa se tornar castelo/igreja), pois ali estarão concentrados todos os preparativos para o reinado daquele ano; se intensifica também a evidência social daquela(s) família(s) e por isso capricham na confecção do vestuário da realeza (peças diferentes para cada momento ritualístico) – não é todo dia que descendentes de escravos se tornam rei e rainha -; bem como se intensifica a força da cultura e religiosidade do povo negro: na força da voz que canta na sala, na fartura e sabor dos alimentos em preparo na cozinha, na adequação do ambiente para fazer jus à morada de um rei ou rainha, bem como à recepção dos convidados e visitantes que vêm ver/ouvir as ladainhas e engrossar os cortejos que ganham as ruas de Carapajó.

Sei que até aqui muito temos falado e pouco mostrado sobre o Marierrê em ação, é que antes da ação a imaginação trabalha, ela ceifa e lavra. Pois então saíamos do espaço poético da casa e busquemos entender o corpo negro poesia simbólica Marierrê em ação. Para o Merleau-Ponty apud Nóbrega (2016), a natureza não está diante de nós, somos recortados por ela e o corpo expressa essa condição sobremaneira. Por isso, é fundamental para descrever a animação do corpo no Marierrê, não como descendo nele uma consciência, um entendimento, mas como inerência, metamorfose da vida. Tal aspecto de sua ontologia exige uma estesiologia, o estudo do corpo e do sensível. Essa estesiologia nos faz capaz de sentir e de reconhecer outros corpos, outros homens, uma história, uma ontologia indireta que busca o contato com o mundo da vida, da arte, da ciência, da cultura.

Não há nesse ponto de vista um sentido imanente a recuperar, mas antes um sentido a construir e assumir sobre um corpo que é obra, vida e poesia. O que uma obra poética nos faz?

Como ela nos atinge? Como a obra poética Marierrê desperta nossa sensibilidade, nossa inteligência? Para onde nos conduz? O que essa obra poética nos faz pensar sobre o corpo, o movimento, sobre a cultura, as relações, a nossa vida, a sociedade? Como a interpretamos? O que essa obra nos convida a compor, a criar, a explorar, a descobrir?

Foto 04 Rei e Rainha 2019: o alvorecer da negritude



Foto 05 Mucamas: sorrisos e imponência afirmativos



Não temos de pronto todas as respostas para tantos questionamentos, mas vimos que a áurea resplandecente desses corpos juvenis e maduros, e que envolve o cortejo do Marierrê, é maravilhosa. Ver meninos e meninas vestidas de realeza, ouvir o canto que vai sendo entoado no decorrer da procissão, o batucar dos instrumentos e buscar traduzir esse conjunto poético que mundia e arrebatava, é desafiador. Rememorei minha mãe rezando e cantando ao ouvi a ladainha, aquela soma de vozes age como hipnose – a meu ver, surte maior efeito nesse sentido a ladainha cantada por homens¹⁴ – não comentei com ninguém minha comoção, porque quando esse povo reza é com profunda contrição.

Ao final da liturgia, os comes e bebes. Entre bejus e chocolates que eram servidos, iniciei minha conversa com os envolvidos no ritual, homens e mulheres atenciosos e fiéis às tradições de seus antepassados, que evocavam com orgulho a trajetória desses festejos na vila.

¹⁴ Uma tradição cultural/religiosa que está desaparecendo no município de Cameté é a ladainha cantada por homens, geralmente executada na decorrência do sétimo dia, a um mês ou ano do falecimento de um ente, principalmente de famílias tradicionais ribeirinhas, de vilarejos ou colônias deste município. O grupo era composto por não mais de 14 e não menos de nove vozes masculinas, subdividas em tenor, baixo (2), contra-baixo (4) e coro (todos). Impressionava a harmonia entre os diferentes timbres e acordes de vozes que, quando unidas, produziam uma sonoridade de arrepiar e emocionar até o ouvinte menos sensível. Outro detalhe que contribuía para a beleza desse acontecimento cultural/religioso é que a ladainha era toda cantada em Latim.

Foto 06 - Cortejo Noturno 2018



Foto 07 – Cortejo Matinal 2019



Ali naquela roda de conversa, sendo bem tratado e alimentado por aqueles sorrisos de moças que traziam até nós as iguarias que o rei ou a rainha Marierrê ofereciam, não tive como não lembrar de Manoel Querino, “não os dominava o ódio contra o branco; perdoaram e esqueceram mágoas”. Estava cercado por pessoas realmente felizes, pela caminhada que fizera, pela ladainha entoada, pelas bebidas e guloseimas distribuídas, pela presença do povo na “recepção real”, que tão bem me acolheu. “O Marierrê é isso”! Disse-me um senhor de meia idade, “Essa festa bunita que o senhor tá vendo”! Realmente foi lindo ver o Marierrê à noite nas ruas, ser acolhido sem nenhuma distinção por aquelas famílias, receber os alimentos que as moças serviam sem se mostrarem subalternas, mas altivas e sorridentes. Em uma palavra: poético.

O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela. (MERLEAU-PONTY, 1945, p.10)

Considerando que o visível e o sinestésico são indissociáveis, conforme Nóbrega (2016, p, 136), a produção de sentido em um acontecimento visual não deixaria intacto o estado de corpo do observador: o que eu vejo acontecer, o que sinto e, reciprocamente, meu estado corporal trabalham quase inconscientemente para a interpretação do que vejo. É a sensação do nosso próprio peso que nos permite não nos confundir com o espetáculo do mundo.

No dia 26 repetimos o cortejo com a letra dos cantos de louvação já memorizada: *O rei e a rainha mandô cunvidá/ O rei e a rainha mandô cunvidá ... Marierrê arrá nós somos todos cunvidado...* nova roda de conversa enquanto o rito seguiu para a igreja onde se celebraria a missa de coroação, momento em que cantos católicos e de raiz afro-brasileira se alternavam no âmbito da liturgia cristã. Após o rito da comunhão vi o acontecer de uma cena que arrebatou

meu olhar afrocristão, ao passo que fez disparar meu senso crítico e epistemológico: a autoridade eclesiástica celebrante da missa, após coroar o rei e a rainha do Marierrê, se curva perante ambos, em sinal de respeito, julgo eu, ao ritual negro e a seus símbolos. Pela lógica cristã, a Mãe do Rosário seria a merecedora da reverência eclesiástica, mas no âmbito do Marierrê, rei e a rainha negra tiveram preponderância simbólica sobre a imagem da santa ali presente. Errê, Arrá!

É a partir da experiência sensível que atribuímos sentidos e conhecemos o mundo, os fenômenos, as situações, as relações. Nesse contexto, a sensação não é apenas um dado físico, mas o sentido para mim, o modo como as coisas, as pessoas e as situações me afetam. Por isso, o dado físico da sensação já aporta um sentido afetivo. Não há sensações isoladas, o modo como o percebo e a significação que em mim habita nesse movimento do olhar. (MERLEAU-PONTY apud NÓBREGA, 2016, p. 35)

Sobre as respostas que me assaltaram, conversaremos adiante, porque levamos estas questões para a roda do samba, onde dois grupos de tocadores se revezavam no batuque que botava o povo para dançar enquanto o almoço e a gengibirra eram servidos: um grupo batucava na casa da rainha e o outro grupo fazia a festa na casa do rei. O samba de Cacete e o Siriá eram as toadas que se repetiam enquanto senhores e senhoras cantavam e dançavam no terreiro improvisado. Após algumas fornadas de músicas, os grupos tocavam de lugar, o que estava na casa do rei se encaminhava para a casa da rainha e vice-versa, enquanto a comilança e a bebedeira corriam soltas: maniçoba, feijoada, carne suína assada na brasa e gengibirra à vontade.

Foto 07 e 08 Corpos e instrumentos que tocam, cantam e dançam a arte da vida. Samba: a linguagem do batuque, o toque da poesia. Marierrê do Rosário. Vila de Carapajó.



Mesmo dançando ao ritmo da batucada e já sentindo os efeitos da bebida típica, as questões que me assaltaram na igreja não me deixavam sossegado: por que o padre se curvou daquele jeito? O que significava aquele gesto? Seria os efeitos da diáspora introduzindo rupturas em nossa tradição, produzindo emancipação e afirmação do negro a ponto de ele

inverter sua posição de subalterno, por meio de estratégias que desenvolve meios de se apropriar do novo mundo, onde a opressão foi vencida por meio da força cultural? Sim. Tinha ali, defronte de meus olhos, na força do samba de cacete que se desenrolava, nas vozes que os cantos entoavam, nos corpos que suados dançavam, a resposta. Todos os cortejos e rituais do Marierrê que antecederam aquele momento, somados, demonstram o vigor da cultura afrodescendente.

Há um componente ligado à emoção e “estar emocionado é achar-se engajado em uma situação que não se consegue enfrentar e que, todavia, não se abandona” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 115). Ao considerar o corpo mesmo em seus aspectos fisiológicos, Merleau-Ponty abre espaço para o sentir e uma compreensão dos afetos e das emoções que nos fazem existir. O arco reflexo abrange o circuito sensorio motor que permite o engajamento no mundo, nos dá um corpo habitual e liga o nosso corpo físico ao corpo psíquico, configurando uma dimensão da existência e da história pessoal, social e cultural. Tratemos, então, do nosso corpo envolto aos corpos que tocam, cantam, dançam e dão vida ao Marierrê.

1.3 Os Sujeitos da Pesquisa

Quando fomos à Carapajó, o desejo que nos movia era ouvir o som do batuque, o timbre das vozes, os movimentos e a vibração dos corpos, o vigor da cultura afrodescendente e analisar se a poética de toda essa ritualística dos homens e mulheres do Marierrê é capaz de quebrar aquilo que, segundo Átila Roque, é um dos principais – talvez o mais importante – pilares de sustentação do racismo no Brasil: o silêncio. Silêncio tão conhecido de negros, mulatos, morenos, afrodescendentes ou qualquer outra denominação atribuída à tonalidade da pele – que sofrem ao longo das suas vidas com as consequências do racismo. Silêncio envergonhado, de um país “racista sem racistas”

Uma vez naquela vila, por nosso turno, buscamos ir além do quebrar o silêncio e, junto a todos que participam do Marierrê (pais e mães, reis e rainhas, tocadores, cantores(as), a guardiã, as cozinheiras, as moças e rapazes que servem os comes e bebes, o povo que acompanha o traslado dos símbolos, enfim.), criar um canal de diálogo, provocar um ato que desperta outras vozes, transforma e *empodera* (como dizem as feministas) todos os envolvidos: os que falam e o que escuta. Garantimos voz a todos os sujeitos que conversaram conosco durante a pesquisa, a todos aqueles que quiseram se expressar, no bojo deste texto, sobre tão pomposo exemplo da cultura e da poesia afrodescendente, seja respondendo aos nossos questionamentos, seja relatando suas memórias sobre o ritual e sua importância para o povo negro local, pois segundo Merleau-Ponty, é preciso compreender a pertença do mundo ao sujeito e a si mesmo, a cogitação possível torna-se experiência, posto que ver é ver em situação,

em ato, pois não há uma flutuante e sem ancoragem. É preciso examinar a questão da relação entre ato e sentido. A existência não é posse, nem estranhamento, é ato. O ato é uma passagem violenta daquilo que tenho àquilo que sou, do que sou ao que tenho a intenção de ser.

E buscando entender o que o negro carapajoense tem buscado ser, quem primeiro fez ecoar sua voz rompendo o silêncio, foi a guardiã dos símbolos do Marierrê, dona Marinete, 66



anos, negra, com quem mais tempo passamos, aprendendo sobre a história desse ritual, sobre o significado de cada um de seus símbolos, hoje, e a importância de tê-los sobre sua guarda. Além das informações relevantes que dividiu conosco, Dona Marinete nos levou às casas do rei e da rainha de 2018, onde conhecemos pais e mães dos dois juvenis que, naquele ano, seriam os corpos emblemáticos nas rezas, nas ruas, na missa e no samba de roda do

Marierrê.

Conversamos, em tom de entrevista, com a mãe do menino-rei e ex-rainha com quem descobrimos, além de outras coisas, o porquê de tanta comida e bebida que na cozinha estavam sendo preparadas: tudo seria distribuído de maneira gratuita à população que comparecesse à ladainha da noite (chocolate, bejus e outras iguarias) e ao samba de roda do pós-missa (maniçoba, feijoada, porco guisado, gengibirra...). Como uma família aparentemente humilde poderia oferecer banquetes tão fartos? Não pude evitar que tal questão me assaltasse. E minha compreensão preliminar sobre o que o negro carapajoense tem buscado ser, é, empoderadamente, um ser humano cada vez melhor.

Entendi, também, o quis dizer Merleau-Ponty apud Nóbrega (2016, p. 42), quando expressa que “ver não é uma inspeção do espírito, mas certo olhar, uma experiência corpórea que nos coloca em contato com o mundo e com o outro, rompendo a dicotomia do em-si e do para-si”. É a partir dessa experiência sensível e de contato com o mundo, que Merleau-Ponty compreende a racionalidade e o exercício filosófico da interrogação que dá sentido e cria horizontes de significações possíveis no campo da cultura e da existência. Dona Marinete me esclareceu, a caminho de sua casa, que as famílias, desde que doam seus filhos/filhas ao Marierrê, começam a se preparar financeiramente para arcarem com as recepções dos cortejos em suas residências, com os trajes das crianças (as vestes dos traslados não são as mesmas das vestes do dia da missa. Contudo, ambas são suntuosas, como mostraremos adiante) e com o banquete do dia da coroação.

Em casa de uma senhora das mais antigas da vila (86 anos e, no momento em que escrevo esta dissertação, ela não está mais entre nós), mulher nada silenciosa, de quem ouvimos muitas histórias, dentre as quais, a de que o Marierrê: *“Hiiii!!! É muito antigo. O samba que era os três dia. Hoje, é só dia 26 e dia 05 de janero. Mas continua bunito”*. O samba?! Deixamos a idosa senhora com sua excelente memória e palavreado, e rumamos para a casa do tocador mestre do samba de cacete, no intuito de ouvirmos como nascia a melodia a ser tocada nas caixas, bem como as letras dos cantos que seriam entoados durante a “procissão”. Na casa de seu Manoel encontramos, por coincidência, também o puxador oficial dos cantos que enredam os cortejos noturnos e diurno do Marierrê pelas ruas de Carapajó, o Gogó de Ouro, como prefere que o chamemos. Não souberam ambos me dizer quem foram os autores das letras nem das toadas (ritmos) que são cantadas e tocadas durante o ritual, mas garantem que se tocam e cantam todos os anos (e assim o farão até suas mortes) é por amor à cultura, à tradição que seus avós e pais lhes deixaram.

Encerramos nossa empreitada pelo vilarejo, na casa dos pais da rainha, onde senhoras e moças preparavam os comes e bebes, as iguarias que seriam oferecidas após a ladainha daquela noite (25/12): tachos de chocolate e de gemada a serem servidos, tendo bejus de farinha de mandioca como acompanhamento; café ao grosso para ser servido com farinha de tapioca... e para a pós-coroação (manhã do 26/12), as senhoras cozinhavam maniçoba, feijoada com mocotó, carne suína e outras delícias da culinária afrocametanse. Quando com elas conversamos, nos afirmaram sem perder a mão no tempero e o ponto de cada delícia que gestavam: *“fazemos tudo porque gostamos de cozinhar sem pedir nada em troca, a não ser os elogios de que está tudo gostoso, (risos)”*.

Que senso de pertença e liberdade é esse que quebra o silêncio, pilar de sustentação do racismo, de fazer por gosto, de cantar e tocar por amor ao que se é e ao que se faz? Merleau-Ponty (1945), tem razão, a liberdade é sempre a da situação, um espaço de criação do sujeito situado socialmente. Assim as escolhas ou ações não restringem nossa liberdade, elas nos libertam de nossas amarras, posto que a vida é relação e apenas relações onde ele se percebe útil contam para o homem. Em suma, o fruto de nossas conversas com esses sujeitos será colhido e debulhado mais adiante, neste texto, onde, parafraseando Merleau-Ponty, como pesquisador não tenho a intenção de criar, de inventar, porque estou, com efeito, em vias de decifrar os hieróglifos de uma paisagem. Mas vou recriar porque essas verdades que antes eram mudas tomaram minha paisagem, ninguém as faria falar em seu lugar; uma vez convertido o que vi e ouvi, em coisas ditas, elas tomam lugar, senão como quadro não visível, ao menos no mundo que é, como o visível. E uma vez escritas, outros apreenderão lendo-as para dizê-las a

outros (MERLEAU-PONTY, 2002, p.203), sobre a dança, a reza, as músicas, as comidas uma verdadeira imersão nos costumes e tradições desse povo que não se cansa de sorrir e oferecer/compartilhar o que tem de melhor.

1.4 Negro da Diáspora: cultura e religiosidade em movimento

A cultura, esse documento de atuação, é, portanto, pública. Uma vez que o comportamento humano é visto como uma ação simbólica, uma ação que significa como a fonação na fala, o pigmento na pintura, a linha na escrita ou a ressonância na música [...] o que devemos indagar é qual sua importância: o que está sendo transmitido com a sua ocorrência e através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho. (Clifford Geertz)

Falaremos aqui da cultura em movimento e do movimento na cultura, porque o Marierrê não é só um rito religioso, é um movimento negro, caminhando de acordo com a análise de Pereira (2006), apud Paula e Heringer et all (2009, p. 232), de que os movimentos sociais não se definem exclusivamente por suas ações políticas, apontando para a necessidade de olhar a política cultural e a cultura política dos movimentos sociais exatamente a fim de não se perder as dimensões não colonizadas pela política e não antropologizar demais a noção de cultura. A cultura é lugar de produção de sentidos e de orientações da ação política, já que condensa valores e perspectivas diversas de um grupo social. Tratando-se especificamente dos movimentos negros, como é o caso aqui, a dimensão cultural e simbólica de organizações negras de diversos tipos sempre exerceu papéis de relevância na luta contra o racismo, ajudando a cimentar e a fortalecer a identidade negra, a revalorizar os legados africanos em vários campos.

As escolas de samba, os blocos afros, terreiros de candomblé e umbanda, os bailes blacks dos anos 70 e 80, e um sem número de expressões culturais negras regionais são exemplos da confluência entre cultura, religiosidade e política. Através de cantos, danças, expressões corporais e modos de se vestir os negros tentaram e tentam em diversos momentos criar formas que são ao mesmo tempo subjetivas e materiais de resistência ao racismo e aos valores hegemônicos da supremacia branca. Paula e Heringer et all (2009, p. 233), citando Jacques D'Adesky (2001), definem "Movimento Negro" a partir de três vertentes: política, cultural e religiosa. A dimensão política seriam as organizações e entidades negras diretamente envolvidas com a luta contra o racismo institucionalizado nas práticas sociais. As entidades culturais seriam aquelas que lidam com as várias expressões da cultura negra, como o carnaval, o Olodum e a Capoeira. E as religiosas seriam expressas pelos centros de umbanda, os terreiros

de candomblé, de batuque, etc., bem como os grupos de negros nas igrejas católicas, protestantes.

Por esse prisma, grupos de Capoeira, Entidades Religiosas de matriz africana, um terreiro de candomblé, uma associação de moradores de um bairro majoritariamente negro, um grupo de dança hip hop é movimento negro? O Marierrê seria um movimento negro ou não? Caso a resposta seja NÃO, é tentador ver Movimento Negro em tudo isso, já que de um modo ou de outro é a expressão de suas ações, maturidade e disseminação política, de cultura de consciência negra e, o mais importante, é ver ali o legado da cultura política e da política cultural deste grupo racial. Neste caso, há uma simbiose entre tradições culturais negras para além das fronteiras nacionais e étnicas. Por esta razão são movimentos e tradições fundamentalmente diaspóricas, já que conectam elementos diversos dos descendentes de africanos nas Américas.

Esses movimentos ou processos de ressignificação religiosa e cultural se deram a partir dos movimentos de diásporas Africanas. As origens dos diversos negros colocados em contatos, o sentimento de isolamento ao deixarem de pertencer as suas comunidades quando arrancados de sua terra, os reagrupamentos, as trocas culturais, as relações de poder, as experiências vividas, as formas de lutas e resistências, todos esses meios de produção foram imperativos na construção de suas novas identidades. Porém, se a diáspora negra para as Américas, o diálogo com os outros indivíduos pertencentes a esse deslocamento, inicialmente resultava em estranhamento; do permanente contato com o outro, surgia paulatinamente à consciência de cada indivíduo a existência de outra possibilidade cultural, além do conhecimento e da sua cultura individual. Estudos recentes sobre as diásporas realizados por Hall (2006), Gilroy (2012) entre outros intelectuais, apontam para esse trânsito como determinantes e adaptador de culturas diferentes ou heterogêneas, que, culminam por conviver em um mesmo espaço. O sujeito diásporico está no “entre-lugar” e é determinado pelo não pertencimento. Nessa dinâmica, sob a ótica da religiosidade, as manifestações dos cultos africanos, deslocados, hibridizados e imbricados com os ritos católicos, possuem a dinâmica da construção e desconstrução de uma comunidade viva, reelaborada e reinterpretada a partir de seus anseios sociais e religiosos em um processo contínuo de significações e em constante mutação (REIS, 2012, p. 56).

Sendo assim, se compreendermos como a diáspora negra produziu os atuais rituais afro-brasileiros, movimentos como este sobre o qual conversamos: o Marierrê, compreenderemos que a cultura e a religiosidade dos vários povos africanos vieram, aos poucos, se ajustando ao outro e criando fissuras na nova igreja que os recebia e canibalizando

os ritos tradicionais do cristianismo. De Angola e do Congo, caçanjes, banguelas, rebolos, cambindas, muxicongos, nagôs, jêjes, fantis e axantis. As levas de negros chegados da África ajuntavam-se em toda parte, cada vez mais em proporção maior. A religião dos nagôs e muxicongos, com suas divindades “já quase internacionais”, havia dado o padrão para todas as religiões dos povos vizinhos. Os nagôs não tiveram dificuldades em impor à massa escrava sua religião, afirmando que esta podia manter fidelidade à terra de origem, reinterpretando à sua maneira a religião católica oficial trazida para cá pelos europeus (CARNEIRO, 1964, p. 124-125).

Pontuando a participação do negro na cultura e na religiosidade brasileira, ele age no limiar *fronteiriço* negro ou branco – emprestando o termo de Bhabha (2005) – os nagôs assumiram a liderança religiosa na Bahia e em Pernambuco; em igualdades de condições com os jêjes, no Maranhão; e dessa mescla – Bahia, Pernambuco, Maranhão – os cultos chegam à população negra na Amazônia. Mas tais cultos não podiam, conforme Carneiro (1964), sob o regime da escravidão florescer no quadro rural (fazendas ou engenhos). Para mantê-los, o negro precisava de liberdade. Com efeito, o negro urbano ainda sem liberdade funda as Irmandades do Rosário e de São Benedito. E nesse ínterim as suas religiões tribais se fusionam numa unidade de culto, primeiro e essencialmente de cunho africano, mas por repressão policial, “legal” e social, os negros engendram seus cultos no útero da igreja Católica essencialmente branca, de onde renasceu negro de alma e sangue, mas com certa aparência da mãe cristã.

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como urn "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 2005, p. 27)

No rito que surgia, em espaço cultural e religioso híbrido, eram essenciais os instrumentos de percussão, certamente por essa razão, tal rito foi chamado de *batuque* na Amazônia e no Rio Grande do Sul, por extensão, no dizer de Carneiro (1964), “*batuque* se aplica a toda e qualquer função à base de atabaques, na Bahia *batucajé*, no Maranhão *tambor*. Salientemos, corroborando Carneiro, que até mesmo nessas designações se reflete a assimilação desses ritos pela sociedade brasileira, o que os torna nacionais, de existência exclusivamente no Brasil, e não mais africanos por excelência. Se assim o é, o que justificaria a repressão policial a tais cultos/ritos? Carneiro (1964), supõe que a sociedade julgava os negros como politeístas e, como no Brasil a igreja Católica difundia o culto monoteísta e as leis da época consideravam apenas este como válido, os cultos negros eram proibidos e duramente reprimidos.

Porém os negros sabiam que os cristãos tinham como ponto central de sua fé um ser supremo (Deus) e um Filho (Jesus). Os negros sabiam também que os cristãos veneram vários santos e santas, sem se sentirem politeístas. Então, os negros buscaram mostrar aos cristãos que seguiam a mesma lógica, cultuando um deus supremo (Ôlorún), criador do universo e seu filho (Ôxalá), criador da humanidade, sem deixar de prestar graças a divindades de menor escalonamento hierárquico: seus orixás. Quanto a isso, nos diz Fanon “deveria lembrar-me constantemente de que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção dentro da existência. No mundo em que viajo, estou continuamente a criar-me”. Ou seja, é passando além da hipótese histórica, instrumental, que iniciarei meu ciclo de liberdade.

Talvez a partir desta estratégia dos negros, muitas das divindades negras e os santos católicos se fundem no imaginário religioso brasileiro, assumindo nomes e identificações diversos, dependendo do lugar, da orientação do culto. Por exemplo, Oxosse pode se chamar Rei ou Dono das Matas, como pode ser São Jorge na Bahia ou São Sebastião no Rio de Janeiro. Quanto às suas representações, segundo o imaginário religioso agora afro-brasileiro, as figuras esculpidas em barro ou madeira – bem como pedras conchas, metais e árvores – não representam diretamente a divindade, são sua morada, suas insígnias, seus símbolos. (CARNEIRO, 1964, p. 130).

Em parte alguma os cultos se apresentam com a uniformidade suficiente para uma identificação de tipos absolutos. Entretanto, tomando por base determinados aspectos peculiares, e utilizando o artifício de dividir o país naquelas áreas em que estes se registram, podemos chegar a uma identificação relativa, que concorra para entender a unidade na variedade. A faixa litorânea compreendida entre a Bahia e o Maranhão constituiriam a primeira dessas áreas, a mais importante do ponto de vista da permanência das concepções religiosas jêjes-nagôs. Subdividindo essa faixa teremos três subáreas: a do candomblé, a do xangô e a do tambor. Os batuques são representativos do Rio Grande do Sul e da Amazônia, como uma reprodução adaptada às condições dessas regiões.

No dizer de Carneiro (1964), podemos arrematar dizendo que a presença de cultos de origem africanas em todas essas áreas, na forma em que os encontramos, acompanha as linhas de dispersão (tráfico interno) de escravos até a abolição, embora os movimentos posteriores, e especialmente os atuais, da população brasileira já estejam, paulatinamente, ampliando, complicando e transformando este esquema. Uma vez instalados nas regiões, os cultos negros se plasmaram ao católico, por conta da aceitação social, sem deixar de lado as suas tradições. Emparelhados às autoridades eclesiásticas dentro das irmandades ou Cebes, os negros se

tornaram assistentes, participantes, chefes de cultos, ressignificando a liturgia ou executando ritos de sua afrodescendência ancorados em símbolos.

No entanto, o grau de desconhecimento das atuações dos movimentos negros na sociedade é relativamente grande, ainda que tal assertiva só possa ser feita de modo tautológico, já que não temos pesquisas empíricas que demonstrem isso, mas movimentos como o Marierrê são sinônimos de afirmação e luta, *Luta contra o racismo* vigente na sociedade, ou seja, nas instituições sociais e privadas, no espaço público, no acesso ao trabalho, por educação de qualidade. *Luta contra o racismo* na produção da cultura, nos modos de expressividade específicos do “povo negro” ou da “comunidade negra”, tais como moda, comportamento social, estética, representação do mundo. *Luta contra o racismo* do ponto de vista da defesa de uma subjetividade negra. Ou mesmo *luta contra o racismo* no sentido de se contrapor às artimanhas da supremacia branca em todas as esferas da vida. Como se vê, não é simples capturarmos o que há por trás da ideia de “luta contra o racismo” sem antes contextualizarmos o momento em que tais demandas são feitas e quais os interesses em disputa. E na luta que trava hoje, o negro carapajoense não usa apenas a potência do corpo, mas também de outros símbolos.

Por conta disso, daqui em diante a análise da cultura a qual nos atemos, denota um padrão de significados transmitidos diacrônica e sincronicamente, incorporado a símbolos, um sistema de concepções herdadas e recriadas expressas em forma simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolve seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. No dizer de Langer apud Geertz (1926/2017, p. 66) “o conceito do significado, em todas as suas variedades, é o conceito filosófico dominante da nossa época”. Assim, os símbolos dos quais trataremos doravante serão coisas, não palavras, basta indicar que a evocação simbólica se vem inserir na significação direta, e que certas utilizações da linguagem, como a poesia, a cultivam mais do que outras. Esta noção não pode ser estudada isoladamente e trataremos, nas páginas que se seguem, tanto do símbolo como de signo e de interpretação, de utilizar e de fruir, de tropos e de figuras, de imitação e de beleza, de arte e de religiosidade, ainda de outros termos.

Foto 10- Símbolos atuais do Marierrê



Os animais, os símbolos segundo Chevalier & Gheerbrant (1994), as denotações, as significações, as comunicações ... são nossos recursos de capital [intelectual]. Conforme Geertz (2017), os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo. Deixando de lado o fraseado, uma coisa é certa: a noção de que a religiosidade ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana, não é uma novidade. Toda via ela não tem sido investigada a contento, tanto que em termos empíricos sabemos muito pouco como é realizado esse milagre.

1.5 O Marierrê do Rosário: a poesia em símbolos que libertam

Sem dúvida, é nas “festas de santo” que a “voz poética do quilombo” ressoa com maior potência.

Paula Cristina Vilas

Foto 11 Uma piscadela afro-religiosa: Bambaê.



Foto 12 Poesia e símbolos contra hegemônicos. Marierrê.



Desde Castro Alves a Abdias do Nascimento, o discurso simbólico e poético negro no Brasil tem constituído suas instâncias de poder e de representação, resgatando histórias e tradições de origem africana e afirmando o valor do ser negro, enquanto sujeito e enquanto povo. Por isso, não quero tratar, doravante, apenas de “palavras poéticas”, pois a poética que nasce do ser negro enquanto corpo não emerge para uma reflexão sobre as convenções literárias, mas para provocar tensão dialética entre as estruturas estabelecidas e a afirmação do discurso dos subalternizados que enfrentam os processos seculares de exclusão racial, de cidadania, de direitos humanos, fazendo aflorar a subjetividade do negro rumo a uma cultura de conquistas, de resistência e de negociação de espaços na sociedade e no imaginário social. Poética, conforme Nóbrega (2016), de corpos resistentes por ir de encontro aos padrões estéticos instituídos pela poesia europeia, não no sentido de formar um gueto, mas como instrumento de luta pela afirmação e pelo reconhecimento social do corpo afro-brasileiro.

Em Carapajó, essa poética está no corpo do homem, da mulher, da criança, do idoso, no jeito de cada um desses sujeitos manifestarem sua negritude, cantando seus banguês; dançando seus sambas de roda; contando suas memórias em momentos de conversas; cultuando com reza, batuques e oferendas suas divindades ou rememorando sua ancestralidade. Ora ela – a poética – é feminina, ora é masculina; ora, no dizer de uma carapajoense, ela começa lá na roça, no prantil, ora nas batida das caxa, porque a batida do samba é pra dançá, pra ir sortando a dor; ora ela serve pra afruxá o arrocho do peito, na canturia. Ora! Se nosso colega ingenuamente chamou de folclore algo simboliza a cultura negra no baixo Tocantins, chamamos de Marierrê ou poética afro-brasileira de afirmação negra.

Estando na comunidade de Carapajó-Cametá, em vivência com o povo dali, nem precisamos recorrer à maneira dos poetas, que buscam as palavras certas para escrever o que desejam. Entendemos agora porque Eric Ormsby certa vez disse que, quando falamos ou escrevemos, especialmente nas horas de emoção forte, fazemos pouco mais do que pegar carona em palavras alheias e obsequiosas, pois as palavras não apenas nos conferem realidade; elas podem ainda defendê-la para nós em poesia. Nos deixamos afetar pelas histórias, contagiar pela dança, emocionar pela canturia, embeber pela poética quilombola, nascida no chão da vila (não mais dos engenhos), dançada na roda de samba no terreiro ou no barracão (não mais às escondidas ou disfarçadas). Döblin apud Manguel (2008, p. 22) tem muita razão ao dizer “Se um poema não te causa excitação, nada muda em tua realidade, mas se as palavras, o canto, os atos do poeta te comovem, um espírito de mudança te tocou”. Compreendemos e queremos ampliar essa compreensão de que a poética que emana dos quilombos – como o Marierrê – deve ser o reflexo da história que precisa ser contada a respeito do seu povo, pois só podemos compreender o homem se o olharmos dentro de sua condição de produtor de cultura. Essa condição é essencialmente política e também poética.

O Rei e a Rainha mandou convidá (bis)
Pra ir no Rosário buscar Mãe de Deus (bis)
Buscar mãe de Deus, Deus, Deus (bis)
Pra ir no Rosário buscar Mãe de Deus (bis)¹⁵

Qual a razão de ser do Marierrê? O que pretendem, o que visam e como buscam os que o criaram? Grosso modo, buscam ter acesso a quê? Em uma imagem poética vemos o Marierrê como o movimento de ondas batendo em uma praia. Essa imagem/signo nos ajuda a explicar o modo pelo qual entendemos esse movimento negro atuando em Carapajó. Na sociedade brasileira, ora tais ondas do movimento negro são fracas, praticamente imperceptíveis

¹⁵ Canto entoado nos cortejos do Marierrê

(como o Marierrê), ora são quase tsunamis políticos, questionando publicamente o posicionamento do poder público frente a demandas não cumpridas ou parcialmente atendidas do movimento (como Marcha Zumbi dos Palmares pela Cidadania e a Vida¹⁶). O mais importante é notar que geralmente após essas ondas fracas ou fortes uma série de mudanças ocorre nas dinâmicas internas e externas dos movimentos negros, provocando o aprofundamento de suas ações junto ao Estado, à sociedade e às igrejas.

O Marierrê, em uma descrição breve e preliminar, por assim dizer, é um movimento do corpo negro que dança para ritualizar sua religiosidade e refazer-se social e culturalmente, com procissões, ladainhas, batuque, cantos e molejos que simulam adoração à Virgem do Rosário. No bojo desse movimento vieram sendo incorporados objetos para simbolizar o desejo de ascensão social do homem e da mulher negra (as coroas), a imponência e o poder do ser negro (o cetro), o respeito à religiosidade de seus ancestrais marcada pelas oferendas (a bandeja com flores) e as imagens de santos católicos como sinal de respeito e aceitação da religiosidade alheia; tudo isso é posto dentro de uma ritualística que envolve cortejos de reis negros, entoação de cantos que parecem louvar a santa católica; e toque de instrumentos em ritmos de batucada, como as do maracatu e congadas, ambos afrodescendentes.

O primeiro ato do Marierrê aconteceu, mesmo não se sabendo o ano exato, há um par de séculos atrás, em tempos que negros eram proibidos de exercerem sua religiosidade ou participar das solenidades religiosas de seus colonizadores, ou porque não tinham almas ou porque adoravam ao diabo; em tempos que negros não tinham permissão do estado para reunir-se em comemoração ou festejo do que quer que fosse, não eram civilizados nem cidadãos; em tempos que nem se alimentar minimamente era permitido ao negro e à negra que trabalhavam de sol a sol, não eram gente e a eles eram destinadas as sobras.

De algum modo e apelando para o espírito natalino que acomete todo cristão, os negros, num dezembro longínquo, convenceram os mandatários da fazenda Carmelo (hoje Carapajó) a permitirem uma ceia no pós-Natal, dia 26 de dezembro, em torno da qual os filhos da diáspora África-Brasil pudessem se reunir e confraternizar. Os alimentos seriam preparados com as partes dos animais que não fossem utilizadas no cozinhar da ceia a ser servida aos donatários na véspera e no dia de Natal.

¹⁶ Ver “Histórias do Movimento Negro no Brasil”, livro organizado pelos historiadores Verena Alberti e Amílcar Pereira.

Foto 13 Feijoada: um símbolo da culinária negra.**Foto 14** Maniçoba: resultado do encontro afro-indígena

Surge o Natal dos negros em Carapajó, com toda a sua simbologia, pois natal simboliza, entre outras coisas, renascimento, vida nova, momento de se irmanar com o outro, recomeçar, se tornar rainha ou rei, se transformar e transformar. As vísceras, os mocotós, as cabeças dos suínos e do gado, as sobras, transformaram-se em iguarias culinárias na mesa do povo negro, como a maniçoba, a feijoada e o sarapatel. Se é possível saciar-se com bom alimento, por que não festejar? Teorizamos que o segundo ato que está na nascente do Marierrê é a inserção do batuque: percussão e canturia afrodescendente – elemento presente no exercício da religiosidade desse povo, como no Candomblé e na umbanda – depois do banquete. Mas só a música extraída dos instrumentos de percussão e das vozes não animaria o negro à dança. Então, da união da cana com gengibre, eis que surge o terceiro ingrediente do Marierrê: a gengibirra, bebida que potencializa a voz e dá destreza aos corpos.

Para não serem punidos por extrapolarem a permissão concedida, os negros ofertaram o evento à Virgem do Rosário, mesmo em período natalino, o importante era mostrar que tinham alma e que esta se mostrava católica. O banquete, o evento, foi crescendo de maneira tal que se tornou movimento, que para não ser proibido, os negros anexaram à sua ceia uma espécie de procissão com características de folia de reis. Era a válvula de escape para o povo negro provar que era civilizado e que podia ser visto como cidadão. Isto é, desde o primeiro ato, a história religiosa, social e identitária do homem e da mulher negra carapajoense tem mudado para melhor.

O natal dos que vivenciam o Marierrê do Rosário é comemorado assim: pares reais (rei/rainha, príncipe/princesa) compostos por pré-adolescentes de idades entre 11 e 14 anos, vestidos a caráter e com símbolos nas mãos, saem – nas noites de 24, 25 de dezembro e no dia 05 de janeiro, ao som de caixas, tamborins, pandeiros e maracás – em cortejo pelas ruas de Carapajó, seguidos por uma multidão que exalta, com canturia e batuque, os símbolos que os

jovens carregam. Nessas noites ladainhas são rezadas ora na casa do rei, ora na casa da rainha, ora na casa da guardiã dos objetos/símbolos do Marierrê, onde são servidas comidas e bebidas típicas, tais sejam: beju, chocolate com gemada, café com farinha de tapioca.

No dia 26 de dezembro, pela manhã, o cortejo vai até a igreja, onde uma missa de coroação é rezada e, após o padre coroar rei e rainha, o cortejo retorna para a casa destes, onde é servido o almoço a todo o povo que lá comparece, já ao som do samba de cacete regado a muita gengibirra. Uma onda leve, mas que provoca fissuras importantes, fendas na ordem social, cultural e religiosa por onde esses corpos negros passam liso rumo à sua afirmação individual e social.

Foto 15 Nos braços das crianças a cultura se afirma...



Foto 16 ... em caminhos abertos e sob a proteção de seus ancestrais.



O olhar pouco treinado verá no Marierrê uma vassalagem religiosa cristã do negro à Mãe de Jesus. O olhar acadêmico com finura poética enxergará nesse cortejo um símbolo da religiosidade e da cultura negra que contagia com o som e o ritmo dos instrumentos de percussão nas mãos ágeis de seus tocadores; com as vozes dos puxadores, do elo e do coro que se misturam formando uma ladainha em vários tons; com o molejo dos corpos que dançam em um compasso, aparentemente, descompassado; com a adequação da mudinha a cada estação/rito do traslado do grupo, uma a religiosidade que se celebra numa espécie de sagrada folia de empoderamento de um eu-rei-rainha frente ao outro, outrora senhor. Contudo, o real sentido dessa manifestação afro-religiosa só sabe quem a vivencia. Portanto deixemos de conjecturas e demos vozes aos moradores da vila para que possam expressar o sentido do Marierrê em suas vidas.

Conversamos com alguns moradores buscando respostas para o seguinte questionamento: “O que é o Marierrê?”

Bem, **a Marierrê** ela é, ela é um dos pontos, pontos culturais, assim das manifestações culturais mais forte do povo Carapajoense, então eu, enquanto moradora do Carapajó, né, eu sinto assim, **na Marierrê** uma força muito grande do povo, é uma manifestação do povo, é uma manifestação popular onde todos podem participar onde todos... é uma espécie de confraternização, né, ou uma espécie de continuação do natal, né, *o nosso natal*, ele termina só no 26 com **a Marierrê**. Então, por isso, ele tem sua importância cultural pela força né, porque se a gente for ver a história anos e anos e anos que se faz esse festejo, essa festa era de uma das camadas sociais digamos assim, menos privilegiada na sociedade, era a festa do povão, era quando o povo menor ele se manifestava de maneira digna né, não era qualquer manifestação, eles se preparavam para o ano todo, eles já ficavam esperando tanto é que se a gente for prestar atenção nas pessoas, é assim, os mais antigos quando eles vem pra festa, a maneira deles se comportarem, a maneira deles dançarem, né a maneira deles cultuarem, deles fazerem referência né... ao rei a rainha, e a própria santa né, Nossa Senhora do Rosário, assim, de respeito, a gente vê isso nos mais antigos a questão do respeito.¹⁷

Seria **a Marierrê**¹⁸ uma “maneira deles cultuarem, deles fazerem referência né... ao rei a rainha” com batuques e canturia? Ou uma “maneira deles cultuarem, deles fazerem referência né... a própria santa né, Nossa Senhora do Rosário”? Para o povo carapajoense, quem teria maior importância e daria maior sentido ao ritual da Marierrê: O par “Rei e Rainha” ou a Santa do Rosário? Esse maniqueísmo não é relevante aqui. Por isso e antes de outras conjecturas e respostas apressadas, ouçamos os participantes do cortejo, cientes de que a cultura, assim como a poesia, está na mente e no coração dos homens e mulheres.

Olha, **o Marierrê**, aqui no Carapajó, a gente pode ver é uma cultura que precisa ser mantida né, de gerações e o mais importante é manter, (...) porque é o nosso povo que tá sendo retratado a gente sabe que tá ligado a questão dos escravos, então todo ritual, uma manifestação, que eles mostravo exatamente a questão da liberdade, nesse dia, era o único dia do ano que eles mostravo né, que eles tinha a oportunidade de mostrar que estava vivos e tudo, exatamente por isso que eles trazio aquela representação do rei e da rainha... porque no símbolo pra vida deles dos escravos o rei era considerado aquela pessoa né, como é que se diz? Que devia ser respeitado honrado, aí eles colocavo o rei e a rainha exatamente pra representar de alguma forma a vida que eles vivia, né. Mas o dia de natal era comemorado nas fazendas dos senhores e tudo mais, como foi aqui também, (Carapajó). Então através dessa comemoração eles pegavo o dia 26. Mas como os negros, os senhores já tinha comemorado o seu natal, aí eles pegavam tudo que sobrava, que eles tinha na verdade resto dos senhores, aí fazia. É por isso que a gente tem a feijoada né, que pode colocar orelha do porco, a cabeça, o mocotó, essas coisas, porque exatamente que eles pegavo da festa dos senhores o que eles não usava, aí já aproveitava e fazia a festa deles dessa maneira. A bebida nunca que podia ser uma bebida chique, era a bebida que eles estavo habituados a tomar, eles fazio a dizembirra, que a gente fala que era a bebida do gengibre com a cachaça, então eu acho assim, que **o Marierrê** como é uma manifestação, é um ritual folclórico, como é mantido até hoje como cultura e por conta disso ele representa algo de importante da vida dos nossos antepassados¹⁹.

¹⁷ Entrevista/conversa realizada com a moradora A (negra), no dia 30 de março de 2019.

¹⁸ Estou utilizando a expressão “a Marierrê”, no feminino, por ser como ela aparece na fala desta primeira moradora de Carapajó. Haverá momentos em que a palavra aparecerá no masculino.

¹⁹ Entrevista/conversa realizada com a moradora B (negra), no dia 30 de março de 2019.

Entender o Marierrê como discurso afirmativo é importante porque “tá ligado a questão dos escravos”. Então, todo o ritual, a manifestação que faziam era para mostrar “exatamente a questão da liberdade, nesse dia eles tinha a oportunidade de mostrar que estava vivos, exatamente por isso que eles trazio aquela representação do rei e da rainha... porque no símbolo pra vida deles, dos escravos, o rei era considerado aquela pessoa [...] que devia ser respeitado, honrado, aí eles colocavo o rei e a rainha exatamente pra representar de alguma forma a vida que eles vivia”. Isso também pode significar que o negro ainda escravo se mostrava firme na resistência e manutenção da sua dignidade, ao respeito às suas tradições, aos símbolos que davam sentido à sua vida: honra, respeito e reverência aos reis e rainhas das tribos de onde foram arrancados. Conseguindo ritualizar e manifestar a vivacidade de seus valores, o negro passa a fazer reverberar sua religiosidade.

Tá, eu vou colocar primeiro do meu ponto de vista como moradora, né. Então como moradora, eu vejo **a Marierrê** como uma forma de expressão religiosa. Então quando a gente perpassa pelo processo cultural dos negros né, *a gente vê a dificuldade que os mesmos tinham né, em mostrar né, aquilo que eles acreditavam*. Então eu acredito que **o Marierrê** ele é uma manifestação Cultural, religiosa muito importante né, tanto é que até mesmo é... é, hoje a gente consegue ver isso dentro da Vila. Então ele tem uma simbologia, ele tem um significado das pessoas que acreditam né que **a Marierrê é Nossa Senhora do Rosário** presente ali, **é o menino Jesus** presente ali, é a mãe de Deus que tá ali né, então pra mim, ele tem um significado enorme.²⁰

Para o leigo ou para o dominador vendado as fronteiras que separam os ritos católicos dos ritos de matiz negra são praticamente invisíveis, pois a narrativa pelo negro criada é justamente poética nesse sentido, por deixar acreditar que ele sucumbiu inteiramente ao cristianismo, ao catolicismo. Para o padre Ribeiro Rocha apud Célia Azevedo (1987), por exemplo, “para que os senhores se assegurassem do amor e respeito do negro para com a fé e o temor de escravo para com eles, era preciso crer na instrução dos escravos na doutrina cristã, que completaria a obra de sujeição interior do negro ao branco”. Alegando razões puramente religiosas, o mesmo padre encorajava os senhores a permitir as manifestações festivo/religiosas dos escravos, pois com essa motivação “os negros serviriam com mais prontidão e fidelidade (...) pois a Fé que recebe no Batismo, faz o servo mais pronto e fiel no serviço do seu senhor”. Contrariado, o negro poderia ser perigoso (porque inculto, imoral, não-civilizado, enfim, diferente). (AZEVEDO, 1987, p. 56-57).

Em Carapajó é fato que os negros passaram a ritualizar, a seu modo, as festas de santos católicos, pois introduziram no seio de liturgias cristãs a musicalidade produzida pela batucada nos instrumentos de percussão afro-raiz, a mistura de timbres provocada na canturia mesclada

²⁰ Entrevista/ conversa realizada com a moradora C (negra), no dia 30 de março de 2019

nas vozes negras masculinas e femininas, o embalo e a ginga da dança performatizada por corpos sinuosos como que em transe, tudo isto intrometido em um ritual cultural/religioso que passou a contagiar também os “não-negros” pela beleza de sua execução; pela força da cultura de um povo; pelos efeitos que tem produzido na História dos quilombos.

O padre Ribeiro, conforme Azevedo (1987), Buffon, Le Bom, Heigel e outros tantos racistas e racialistas citados por Todorov (1993), certamente, não contavam com essa canibalização às avessas, pois até onde se sabia, a cultura europeia, os rituais cristãos seriam de maior força e beleza que qualquer outra cultura ou ritual.

Se para o outro as nuvens escuras são as precursoras simbólicas de uma chuva que vai cair, o negro pode interpretá-la como a tempestade que antecede a bonança ou o brilho intenso do sol; assim como a bandeira negra pode simbolizar luta, negação à opressão; a bandeira branca pode simbolizar rendição. Talvez por isso é que Geertz (1926/2017), nos diz que há símbolos em poesia, mas não em ciência, e é errado falar em lógica simbólica. Mas se a concepção é o “significado” do símbolo, conforme esse teórico, é essa abordagem que seguirei aqui.

A poesia no quilombo afro-brasileiro nasce de uma expressão de símbolos que refletem uma visão sagrada da vida, daí a beleza arquitetônica de sua religiosidade, pois todo espaço é sagrado (casa, rua, igreja) onde a comunidade se reúne, religa sua essência, compartilha com os outros conhecimentos, alimentos e emoções proporcionadas pela atmosfera ritualística cultural-religiosa, de tal modo que a alegria desses momentos fortalece a todos.

Foto 17 Os 5 símbolos que precisam ser interpretados e compreendidos.



Foto 18 Símbolos que precisam ser guardados e protegidos: Guardiã, rei e rainha Marierrê 2018.



Se verá mais adiante que teorizamos certa ligação genealógica entre a Irmandade do Rosário e o Marierrê do Rosário. Contudo, nosso intuito por agora é dizer que desde seus primórdios essa Irmandade, para manter, dentre outras coisas, seus ritos e símbolos (objetos) protegidos, possuía a seguinte hierarquia: a Mesa Administrativa, o Conselho de Irmãos, a Corte e o Estado Maior com suas Guardas. E foi justamente da Guardiã atual dos Símbolos (signos) do Marierrê carapajoense que obtivemos importantes contribuições sobre a manutenção desse movimento de consciência negra, sustentáculo de uma criação ritorreligiosa que remonta aos tempos dos primeiros escravos cametaenses. Como ocorria secularmente na tradição de Irmandade dos Homens Pretos, ela (Dona Marinete, 66, negra), além de zelar pelos símbolos virtuais e ritos do Marierrê, cuida dos registros de todos os coroamentos que se fizeram dos reis e rainhas, naquela vila. Na sua visão,

O Marierrê é uma devoção católica com característica negra que tem muita importância para mim, porque através dela posso mostrar e engrandecer minha cultura da qual meus antepassados foram responsável e levar o nome da minha comunidade para o conhecimento de todos. O Marierrê é uma celebração que inicia dia 24 com a ladainha na casa da guardiã que sou eu. Nesse dia já tem o cortejo do rei e da rainha, vão primeiro buscar o rei, depois a rainha e o príncipe e a princesa vem junto. Depois da ladainha tem o chocolate e eles vão pra igreja, nessa noite tem missa. Depois da missa eles vorto pra suas casas, deixo a rainha, depois o rei, sempre em cortejo com cânticos. Dia 25 a ladainha é na casa do rei e depois na casa da rainha, com cortejo na rua, contos, fogos. Nesse dia os símbolos fica na guarda do rei. Dia 26 é que é o dia da coroação, que é feita pelo padre. Na ausência do padre, quem coroa é a guardiã (sou eu, no caso). No cortejo o rei, a rainha, a princesa, o príncipe, a princesa e a rainha do ano anterior vão na frente, cada um carregando um símbolo. O povo, a canturia, os músicos vão atrás. De primero, antes, não era assim. As senhoras idosas, vestidas de mucamas, io na frente do rei e da rainha dançando samba. Hoje, não danço mais. O samba que era os três dia, hoje, é só dia 26. Mudô, mas continua importante pra nós, porque somos de uma Vila pequena e temos uma coisa tão valiosa.

Foto 19: Um cortejo de Símbolos do(a) Marierrê



Foto 20: presente, passado e futuro do Marierrê



O signo ou sinal da cruz é também um símbolo, falado, visualizado, modelado com as mãos quando a pessoa se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente; e também é um símbolo a tela de “Guernica” ou o pedaço de pedra pintada chamada “churinga”, a palavra “realidade” ou até mesmo o morfema “ing”. Todos eles são símbolos ou pelo menos elementos simbólicos, pois são formulações tangíveis de noções, abstrações de experiências fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças, conforme Geertz (1926/2017, p. 68). Vemos por isso que, nos estudos culturais o estudo dos símbolos como ciência forma um conteúdo positivo, pois concordando com Geertz, não é abandonar a análise social em troca de uma caverna de sombras platônicas, de filosofia especulativa e lá vaguear eternamente em uma neblina especulativa de “cognições”, “afeições” e outras entidades nebulosas. Os atos culturais e religiosos, a construção, a apreensão e a utilização de símbolos ou formas simbólicas são acontecimentos sociais como qualquer outro; são tão públicos quanto o casamento e tão observáveis como a agricultura.

Sobre os símbolos objetificados do Marierrê e sua guarda, nos diz a guardiã,

Não sou a guardiã do Marierrê. Eu sou a guardiã dos símbolos do Marierrê: as coroas do rei e da rainha, o cetro do rei, a bandeja de flores, a imagem do menino Jesus e a imagem da Nossa Senhora do Rosário. São esses cinco símbolos, hoje. Antes era só três: a coroa da rainha, o cetro do rei e a bandeja de flores. Agora que é cinco. Antes, no tempo que meu pai era o guardião, era só a coroa de lata da rainha, o cetro dourado do rei e a bandeja: a coroa ela representa a santa, o cetro é a vara de condão, o bastão do rei; e a bandeja traz as oferendas. A image do Menino Jesus nós colocamos como lembrança do Natal e a image da Santa só foi incorporada em 2012, pra pagar a promessa da mãe da rainha daquele ano. Por isso hoje vai cinco crianças na frente do cortejo: a rainha que leva a coroa dela, o rei que leva a coroa dele e o cetro, a princesa que leva a imagem do menino Jesus, o príncipe que leva a bandeja de flores; e a rainha do ano passado que leva a image da Santa.

Mas se olharmos subjetivamente para esses símbolos, veremos neles além da poética estética de beleza e arte, mas a poética conteúdo positivo para Geertz, conhecimento positivo para Stuart Hall, na perspectiva desconstrutiva que coloca visões e conceitos racistas a racialistas “sob rasura”, cujo sinal é (X) indicando que essas visões e conceitos não servem mais, não são “bons para pensar” e que encontramos maneiras de suplantarmos, de substituí-los, que não mais continuaremos a pensar ou a ler o mundo a partir deles. Derrida apud Hall (in: Silva 2000, p. 104) descreve essa nova abordagem do pensar como “pensando no limite”, como “pensando no intervalo”, entre a inversão daquilo que era baixo e se tornou alto [...] e a emergência repentina de um novo conceito, um novo pensar e agir que não se deixa mais – que jamais se deixou – subsumir pelo pensamento anterior. A identidade e o jeito do ser negro no quilombo hoje, o Marierrê é um desses conceitos que operam “sob rasura”, no intervalo entre a inversão e a emergência. O lugar social de guardiã, de rei e de rainha são simbologias

importantes para se pensar uma nova arquitetura da cultura e da religiosidade negra. A guardiã é símbolo da resistência e o rei e a rainha simbolizam a afirmação.

Lembrando novamente Stuart Hall (2001), para quem a épica da resistência à escravidão e da formação do Novo Mundo se atualizam permanentemente, a dimensão ritual das festas, a sacralidade das celebrações tradicionais “contam e escrevem” a história, a memória dos processos civilizatórios. Em Carapajó o povo de descendência negra atualizou os ritos do Marierrê aos cultos na igreja católica com a entronização de símbolos, mas aos modos da cultura afro, em um processo de ressignificação da vida no contexto de opressão que busca nas expressões de seus ancestrais e nos ritos/discursos religiosos afrocrístãos, outros modos de vida. A identidade da sacralidade ali parece ser católica, mas é outra coisa, que forjou um rizoma híbrido com outro e se transforma naquilo que se pode fazer/ser Marierrê.

Daí a importância de se perceber o legado africano nas linguagens da corporeidade carapajoense, aqueles corpos dançando, tocando e cantando como pontes de passagem ao mundo numinoso no complexo entramado simbólico construído até hoje, em diálogo confronto com o imaginário cristão do conquistador-catequizador. Entendamos, portanto, com calma e discernimento o que cada símbolo representa aos moradores de Carapajó e à guardiã, para só mais à frente podermos tecer nossas considerações sobre esses elementos e toda a poética que os cerca no cortejo ou ritual do Marierrê. Primeiramente os símbolos que emanam dos corpos.

A dança eleva homens e mulheres a um plano superior a si mesmos. Platão, citado por Magalhães (2014), considerou a dança como a atividade que formava o corpo, o cidadão por completo, à boa saúde, até à reflexão filosófica. Santo Agostinho, também de acordo com Magalhães (2014), enxergava na dança elemento mediador entre vivências artísticas, religiosas e culturais de pessoas e comunidades, tanto que expressou isso em um de seus cantos: “louvado seja a dança/ porque ela libera o homem/ do peso das coisas materiais/ e une os solitários para formar sociedade/ louvado seja a dança que tudo exige e fortalece/ a saúde uma mente serena e uma alma encantada”²¹. Conforme Sodré (2002, apud MAGALHÃES, 2014), a dança   vista como símbolo central de comunica o, na compreensão do movimento de ocupa o de território, espaço social. Território que permite ao corpo desenhar e redesenhar imagens, definir seu lugar, ganhar autonomia, se perceber no outro e perceber no outro os movimentos que realiza. E essa é uma boa forma de entender a simbologia da dança em todo o ritual do Marierrê.

Outra forma de compreendermos o sentido da dança no Merierrê   emprestarmos as palavras de Nóbrega (2000), sobre as danças enquanto texto corpóreo que transcreve as marcas

²¹ Citado em Artigo: MAGALHÃES, Marta Claus. **A Dança e sua Caraterística Sagrada**. 2014. p. 04.

da cultura, com códigos próprios que configuram uma estética popular e que, como manifestação da motricidade, realizam ações motoras intencionais marcadas pelo gesto, unindo o mundo biológico e cultural. Tal compreensão, segundo a autora, só é possível por uma concepção de um texto corpóreo; escrita, tecida em um corpo visto como condição e afirmação de existência de seus protagonistas, como eles percebem-se no mundo, organizam-se, dançam, aguçam os sentidos da experiência de vida.

O canto ou canturia é a voz em performance, tal como definida por Paul Zumthor (1993), aporta a dimensão da historicidade de uma dada voz, seu *uso* por um determinado grupo. O autor pontua sua preferência pelo termo “vocalidade” à “oralidade”, já que entende a vocalidade como experiência concreta e sensorial (ZUMTHOR, 1993, p. 224): “voz e palavra em performance desde sua materialidade”, definindo a voz como “uma produção do corpo capaz de produzir sentidos complexos”. Para o autor, a performance **canto** é jogo poético que só é possível através da voz, como o gesto poético tende a dança. Por poesia, entende tanto um conjunto de textos ditos poéticos como a atividade que os produziu: a voz, o gesto.

Marierrê, arrá/ Nossa Senhora do Rosário.

REF: Marierrê, arrá, Marierrê, arrá.

Marierrê, arrá/ Marierrê, Mariarrá.

Marierrê, arrá/ Nós vamos todos a casa santa.

Marierrê, arrá / **Nós vamos todos como irmãos.**

Marierrê, arrá/ Nós somos todos convidados.

Marierrê, arrá/ Nós vamos todos com nossa Santa.

Marierrê, arrá/**Estamos todos na casa santa**²²

Rainha dos anjos, rogai por nós.

Rainha dos patriarcas, rogai por nós.

Rainha dos profetas, rogai por nós.

Rainha dos apóstolos, rogai por nós.

Rainha dos mártires, rogai por nós.

Rainha dos confesores, rogai por nós.

Rainha das virgens, rogai por nós.

Rainha de todos os santos, rogai por nós.

Rainha concebida sem pecado original, rogai por nós.

Rainha elevada ao céu em corpo e alma, rogai por nós.

Rainha do sacratíssimo Rosário, rogai por nós.

Rainha da paz, rogai por nós²³.

O rei e a rainha mandô convidá (2X)

Praí no Rosário buscar Mãe de Deus (2X) (**Versão que atualmente é cantada**)

Com a mão no rosário buscá mãe de Deus (2X) (**Possível versão original**)

Buscá mãe de Deus, Deus, Deus (2X)

Com a mão no rosário buscá mãe de Deus²⁴

A fim de exemplificar como essa voz canturia em performance tem forte carga simbólica e poética no Marierrê, trouxemos os cantos executados nos traslados e as

²² Canto performatizado em coro durante a cortejo e ao final da missa do Marierrê.

²³ Estrofe da Ladainha de Nossa Senhora, executada em fala-canto nas noites do Marierrê.

²⁴ Canturia também executada durante o ritual do Marierrê

rezas/ladainhas ou “terço cantado”, ambos performatizados em uma fala-canto a duas vozes, cuja musicalidade funciona enquanto recurso mnemotécnico, que ultrapassa essa fronteira do audível e sua rítmica vai ganhando vigor na característica mântica da oração/canto. Esses cantos, essa a atitude vocal de traços antifonal são característicos das vocalidades afro-americanas, segundo Zumthor (1993). Um mantra que parece lamento, no cortejo, mas é louvação; cantos que soam como culpa, na ladainha, mas que denotam liberdade. Uma hermenêutica do que diz em performance o terço cantado e o canto nos cortejos são de uma sensibilidade musical africana que chegam a iluminar a escuta.

O batuque não é apenas som, toque no instrumento, o zoar da caixa, do tamborim e do taró. Batuque vai além das toadas, são sentimentos em que rufam as batidas do tambor e pulsa o sangue negro, suas crenças religiosas, suas formas de ver a vida, e o que é mais incrível: o afro-brasileiro leva tudo isso dentro da sua alma, desde quando não lhes era permitido levar pertences. Batuque pode simbolizar também um dizer não ao cansaço, às dores, à opressão; ao passo que o não negro, ao ouvir uma batucada, pode interpretá-la como sinal de revolta. A esse respeito Reis (2002, p. 117) assevera que os brancos baianos, devido à periculosidade dos festejos afro, temiam essas celebrações, pois tinham em mente que os atabaques batiam para animar tanto a festa quanto a revolta dos negros. No Marierrê o batuque simboliza alegria. Nos cortejos, nas celebrações, na dança, eles buscam suprir uma outra necessidade, a de viver em toda a plenitude. Se sentir um ser no mundo, experimentar o acordo, sua familiaridade com mundo, experimentar o valor do belo, manifestar melhor sua condição humana. (VIANA, 2006, p. 123)

O corpo que caminha, que toca, canta e dança como experiência da negritude é singular, e a linguagem poética ajuda a garantir essa singularidade. A identificação que se dá na reunião de pessoas que são quase todas negras, em Carapajó, remete a identificação ao traço unário, um traço que se repete, mas que na repetição porta a diferença. Esse corpo, que traz em si traços que estão em relação com uma linguagem social, religiosa e cultural é também sede do gozo, nas bordas dos orifícios de encontro com o Outro. Narrativas poéticas que esse corpo enreda no Marierrê criam um outro discurso capaz de acolher as referências à africanidade, que buscam retraçar as bordas do corpo negro e que operam como estratégia de resistência e afirmação frente à violenta relação de poder colocada pelo racismo. O corpo negro em movimento cria espaços de ruptura.

Na perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, conforme Viana (2006), o corpo é um corpo vivo, que trabalha, sente prazer, sofre de amor e de fome, molda, transforma, conforma, disciplina-se e disciplina. Assim Viana (2006) nos faz enxergar o corpo negro no

Marierrê: um corpo que escreve sua história, tem sua técnica corporal ao dançar e festejar seus rituais. Um corpo onde é possível ler informações geradas pelo universo da cultura no tempo e no espaço, portanto, na história. Esse corpo que no momento vive sua experiência estética da dança cria um mundo simbólico de significações. Cria cultura (Nóbrega, 2000). Esse criar cultura são as várias formas do ser negro se ajustar no mundo: na forma de se alimentar, proteger-se, vestir-se; quando brinca, quando faz seus jogos, quando padroniza a sua forma de agir, seja numa situação de sobrevivência, seja na dança ou como se comportar em cerimônias de ritos. É como se não houvesse, em termos culturais e poético, separação entre produtor e produto, o ser e o fazer na unidade autopoética seriam inseparáveis.

Enfim, quando começa **o cortejo** em homenagem ao rei, à rainha e aos outros símbolos do Marierrê, é o corpo negro tocando, cantando e dançando pelas ruas de Carapajó essa unidade, suas conquistas, sua religiosidade, sua afirmação enquanto povo, sua cultura poética. Assim vimos e sentimos, pois, considerando que o visível e o sinestésico são indissociáveis, conforme Nóbrega (2016, p, 136), “a produção de sentido em um acontecimento visual não deixaria intacto o estado de corpo do observador: o que eu vejo acontecer, o que sinto e, reciprocamente, meu estado corporal trabalham quase inconscientemente para a interpretação do que vejo”. É a sensação do nosso próprio peso que nos permite não nos confundir com o espetáculo do mundo. O cortejo com a letra dos cantos de louvação memorizados, as rodas de conversa, o rito que nos levou até a igreja onde se celebraria a missa de coroação, nos davam a nítida noção de que o negro se fez respeitar; de que a negra pode cantar, dançar e caminhar com honra; de que a vida daquele povo que trabalha, que sonha e festeja é energia e poesia, como bem disseram os praticantes do Marierrê

[...] os mais antigos quando eles vem pra festa, a maneira deles se comportarem, a maneira deles dançarem, né, a maneira deles cultuarem, deles fazerem referência né... ao rei a rainha, e a própria santa né, Nossa Senhora do Rosário, assim, de respeito, a gente vê isso nos mais antigos a questão do respeito. (Moradora 1)

[...] eles trazio aquela representação do rei e da rainha... porque no símbolo pra vida deles dos escravos o rei era considerado aquela pessoa né, como é que se diz? Que devia ser respeitado honrado, aí eles colocavo o rei e a rainha exatamente pra representar de alguma forma a vida que eles vivia, né. (Moradora 2)

[...] eu vejo a Marierrê como uma forma de expressão religiosa (...) perpassa pelo processo cultural dos negros né, a gente vê a dificuldade que os mesmos tinham né, em mostrar né, aquilo que eles acreditavam. Então eu acredito que o Marierrê tem uma simbologia, ele tem um significado das pessoas que acreditam né que a Marierrê é Nossa Senhora do Rosário presente ali (Moradora 3)

O Marierrê é uma devoção católica com característica negra que tem muita importância para mim, porque através dela posso mostrar e engrandecer minha cultura da qual meus antepassados foram responsável (Guardiã)

Para mim o Mari errê, além de ser uma festa tradicional de anos em nossa vila, ela celebra a fé, a união e o respeito que nós temos por nossa cultura e pela santa homenageada que é Nossa Senhora do Rosário, considerada a santa dos negros. (Mãe do Rei de 2018 e ex-rainha)

Uma festa, um culto à rainha e ao rei, uma representação simbólica para mostrar que o negro está vivo, uma expressão religiosa, uma devoção católica à “santa dos negros”. Errê! Arrá! O Marierrê é tudo isso e mais que isso. Posto que ele é um corpo de poesia que adquire e produz saberes que configuram a cultura e dão sentidos à existência. Esse corpo negro que se movimenta e se choca com a liturgia católica se tornou um cortejo, um corpo festivo de uma beleza ritualística, de uma importância histórico-cultural e de uma poética a pulsar no quilombo, de uma importância inestimável. Com que propósito o Marierrê foi criado? Para o escravo de outrora e para o negro de agora, que importância tem tal manifestação? Como e por que se deu a criação de cada símbolo? Se a motivação é negra assim como a ritualística, por que adentrar no espaço cristão e aos poucos mesclar os símbolos?

Como uma espécie de reforço à resposta inicial que demos sobre o que é o Marierrê, Geertz (1926/2017), nos diz que, como o comportamento humano é tão frouxamente determinado por fontes de informações intrínsecas, as fontes extrínsecas passam a ser vitais, tanto que para construir algo, precisamos de um modelo, de uma concepção do que seja aquilo que se pretende construir, uma fonte simbólica – um diagrama, algo que nos possa servir de paralelo, para imitá-lo ou reconstruí-lo. Entretanto para Geertz, o termo “modelo” carrega dois sentidos – um sentido “de” realidade e um sentido “para” a realidade.

O Marierrê surge no sentido “de”, manipulando estruturas simbólicas de forma a colocá-las, mais ou menos próximas, num paralelo com o sistema vigente, aprendendo como ele funcionava, mas aos poucos foi se tornando “para”, manipulando o modelo imitado – teorias, doutrinas, melodias, ritos – modelando-os em conformidade com ele (Marierrê).

Para entendermos o exercício do Marierrê como instrumento de afirmação negra frente às marcas nocivas da colonização, reconstituímos os meios de produção de sua ressignificação religiosa, que opera desde a pós escravidão de todos os povos africanos que aqui chegaram. Neste sentido, a forte relação de poder e a supremacia branca criaram pressões sociais sobre os negros, que, por seu lado, resistiam com pressões sobre as autoridades coloniais, causando temores com suas batucadas que ritmizam a luta, com timbre agudo de suas vozes e a imponência de seus corpos.

No dizer de Reis (2012, p, 54), “Nesse constante campo de lutas e resistências, uma batalha simbólica constituía-se no momento em que o medo do branco colonizador, não era

fruto apenas da revolta negra, porém também de afirmação de uma africanização dos costumes”.

O medo de revoltas, da disseminação da tradição africana, da força religiosa negra fez com que, segundo Reis (2012),

As batucadas e festas africanas se tornassem focos de perseguições e restrições de muitos governantes, agentes políticos, pela polícia e demonizadas pelo discurso cristão, porém a melhor maneira de mediar essas manifestações religiosas e culturais era conciliar repressão e tolerância, os próprios senhores permitiam tais celebrações dentro de suas terras e respaldados pelo seguimento de um calendário católico para o exercício do culto pelos africanos. Nesse aspecto a religião católica era a matriz de unidade, coesão e permissão das autoridades para a prática das manifestações. (REIS, 2012, p. 54)

Diante disso, os descendentes de africanos nascidos no Brasil, construíram estratégias mesclando suas crenças, para defender suas religiões, sua cultura, sua identidade. Além do que, o negro, mesmo “domado” porque cristianizado, tinha ânsia de celebrar a vida para não se entregar à tristeza, às vicissitudes como diria Neusa Santos, recusava a se entregar ao ócio ou ao cansaço. Mesmo trabalhando de sol a sol, sempre arrumava motivo e tempo para festejar a vida, exercitar sua religiosidade, exaltar sua cultura.

E o Marierrê se tornou um corpo que se deixou injetar pelo rito festivo, para assim agir sobre outros corpos, gesticular, girar, saltar, cortejar seu objeto estético, colocar em relevo sua sensibilidade, atuar sobre a sensibilidade do outro, buscar sensibilizá-lo, persuadi-lo. Por esse corpo compartilha emoções, partilha ideias, transcende essas ações em seus rituais e representações.

Assim, quando toca, quando canta ou dança, este corpo não está apenas pondo em funcionamento o seu equipamento anatômico e fisiológico, mas “[...] está vivendo simultaneamente o mundo cultural que conformou este toque, este canto e esta dança e todos os seus projetos existenciais neles estão representados” (NÓBREGA, 2000, p. 60).

Foto 21 Cantores e batuqueiros do samba de cacete



Foto 22 Corpos embebidos pelo Marierrê



E os novenários de santos cristãos serviu como válvula de escape para as intenções do corpo diaspórico – aqui tratado por afro-brasileiros quilombolas – que se queriam livres em todos os sentidos. O batuque, a canturia, a dança o libertam da fadiga, das dores do corpo e da alma, da opressão. cremos que aos poucos a astúcia do negro e da negra, a força de sua religiosidade e a envolvimento de sua música, vozes e corpos meio que “profanizaram” os novenários católicos tornando esses ritos litúrgicos, antes monótonos (que tal uma missa rezada de costas aos fiéis e em latim pelo padre?), em mais vibrantes, mais festivos, mais poéticos, mais negros.

Porque se você for olhar de Janeiro a Dezembro nós temos um ponto alto todos os meses, né, você passa por Janeiro, tá aí os fogos do São Sebastião, tínhamos a festa do Santo agora não temos mais, mas continuamos celebrando São Sebastião, Fevereiro a gente tem o Carnaval, vem o estruendo que só se celebra aqui no Carapajó né, aí depois vem Semana Santa, os dias Santos que é forte aqui no Carapajó a celebração da Semana Santa né, vem Maio, mês Mariano né, festa das mães na escola, tudo isso faz parte da nossa cultura né, o encerramento do mês Mariano que é algo maravilhoso aqui no Carapajó, mês de Junho nem se fala, quadrilha, boi brabo, banho de cheiro, o boi brabo na rua, Julho, Nossa Senhora do Carmo né, Agosto e Outubro festa de São Benedito, meu Deus do céu... quem nunca viu o que é coisa bonita venha olhar o que é Outubro, (risos), Dezembro, Natal a nossa festa né, Marierrê, festa... então quer dizer o nosso povo é muito rico de Cultura, então a gente como morador, tem que apoiar, a gente tem que participar, ninguém pode ficar de fora, a gente tem que estar presente em todos esses momentos e ajudando a contar a história da Vila do Carapajó.²⁵

Nunca presenciamos os outros festejos da vila de Carapajó que a moradora citou, mas assistimos à ladainha nas casas do rei e da rainha, onde saboreamos chocolate com gemada, estivemos no cortejo noturno e no matinal quando não pudemos deixar de entoar “mari errê arrá” em coro com o povo que seguia em procissão, fomos partícipe na arrebatadora missa de coroação do rei e da rainha, dançamos ao ritmo do samba de cacete regado a muita gengibirra; comemos beiju de mandioca, maniçoba, sarapatel, feijoada, enfim.

Vimos, ouvimos, cantamos, dançamos, experimentamos sabores, rememoramos sentimentos, descobrimos novas sensações ao vivenciar um pouco da áurea dos nossos ancestrais e, nas entradas e saídas na ritualística do Marierrê, fomos o Outro entendendo o Eu. E rememorando Manguel, se um poema não te toca, não é poema. O Marierrê nos tocou, com o toque das caixas, o cortejo e as vozes do coro puxador. Entendemos. O negro é aquele que resiste, sem o qual a terra não seria a terra, pote onde se preserva e amadurece verdadeiramente os filhos mais velhos do mundo, abertos a todos os suspiros do mundo, área fraternal de todos os suspiros do mundo, leite sem dreno de todas as águas do mundo, centelha de fogo sagrado

²⁵Entrevista/conversa realizada com a moradora D (negra), no dia 30 de março de 2019.

do mundo, carne da carne do mundo, palpitando no próprio movimento do mundo, sangue, razão negra, devir.

Foto 23 Estruturas Simbólicas em Paralelo



Foto 23 Quando o negro não mais é o dominado



Não percamos o fio de Ariadne!²⁶ Foi um povo negro não mais fugido, que ideou ritualizar e cantar esse Mari errê arrá com alegria, passear com ele nas ruas e adentrá-lo com altivez na igreja do seu senhor. Obviamente como já foi dito, no alvorecer dessa manifestação, aos negros não era permitido ouvir a missa, festejar nas ruas, mas enlaçados no cordão do Rosário e com a veste apropriada, o negro faz batuque, canturia, adentra a igreja com sua negra acompanhada.

Errê, é ladino esse povo negro! Criou uma manobra bastante revolucionária como a dar glória à virgem Santa do Rosário e, assim dilubriu o coronel, botou de joelhos o vigário. Arrá, inventou um traslado e não foi contrariado, ganhou respeito como a virgem Maria. Sim, o negro pós modernizou o ouvir missa, se firmou na igreja e na sociedade, tornou como imprescindível a sua própria manutenção de ser vivo e de sua condição humana.

²⁶ **Ariadne**, filha do soberano de Creta, apaixonada por Teseu que lutaria contra o monstro minotauro em um labirinto, de onde ninguém seria capaz de deixar seu interior depois que houvesse nele entrado. A princesa, então, oferece ao seu amado, uma espada para ajudá-lo a lutar e o famoso **fio de Ariadne**, que o guiaria de volta ao exterior. Até hoje o fio de Ariadne é constantemente citado nos âmbitos da filosofia, da ciência, dos mitos e da espiritualidade, entre outras esferas que reivindicam seu significado metafórico. Vinculado ao símbolo do labirinto, ele é constantemente visto como a imagem com a qual se tece a teia que guia o Homem na sua jornada interior, e o ajuda a se desenredar do caminho labiríntico que percorre em sua busca do autoconhecimento. **Fonte:** (http://scienceblogs.com.br/100nexus/2010/06/teseus_e_o_fio_de_ariadne.php/ Mitologia Grega)

Foto 23 Corpos em inversão de status social



Foto 24 A afirmação identitária negra frente ao outro



Não negamos. A nossa visão embaçada pela devoção cristã – como ainda é a de muitos homens e mulheres locais – enxergava inicialmente no ritual Marierrê uma celebração católica. Mas depois de ter nos deixado atravessar por um pouco da essência do ritual e de compreender a história e as falas dos moradores de Carapajó sobre o Marierrê, percebo nele, sem perder de vista que o sincretismo é um fenômeno da cultura popular e da religiosidade afro-brasileira, um movimento de resistência cultural e afirmação do povo afro-quilombola, que usa os caminhos e a simbologia religiosa para conseguir também o respeito social. Assim, como bem descreve Viana (2006) os corpos no acontecer do Bumba-meu-boi maranhense, no Marierrê

eles tomam os seus pares de dança, cativa-os, tomam as pessoas que lhes assistem e capturam também aqueles que outrora fizeram desse rito, a sua comunicação com o mundo. Cativar, tomar, capturar o outro pelo gesto, enfim comunicar-se através do gesto, não ocorre linearmente somente a partir do interlocutor, porque o sentido do gesto não é dado, é compreendido e retomado por um ato do espectador (VIANA, 2006, p. 125).

Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 251).

[...] a maneira deles cultuarem, deles fazerem referência né... ao rei a rainha, e a própria santa né, Nossa Senhora do Rosário, assim, de respeito, a gente vê isso nos mais antigos a questão do respeito. (Moradora 1)

[...] eles trazio aquela representação do rei e da rainha... porque, como é que se diz? Que devia ser respeitado honrado, aí eles colocavo o rei e a rainha exatamente pra representar de alguma forma a vida que eles vivia, né. (Moradora 2)

Olhe, eu...como eu posso dizer?... me sinto **como guardiã uma pessoa respeitada, reconhecida na vila, responsável por não deixar o Marierrê terminar**, né. Nós já temo rei e rainha inscrito até 2032. Então, antes d'eu passar a guarda pra alguém, fico alegre de tá cumprindo minha obrigação. (Fala da Guardiã)

Eu nunca vou esquecer quando fui rainha, eu tinha apenas 11 anos de idade. Eu lembro que fiquei radiante, muito feliz, porque eu seria rainha, porque eu tinha muita vontade, mas minha família não tinha condições para realizar. **Então eu fiquei me sentindo uma pessoa importante para a comunidade**, porque a festa não ia terminar naquele

ano por falta de rainha. Quando chegou o grande dia, **vi a importância que a festa tinha para nossa comunidade, me sentia o centro das atenções, a pessoa mais importante. Naquele momento o fervor religioso não era levado em consideração, a santa não acompanhava o cortejo, o centro das atenções era a coroa, o rei e a rainha. Lembro que no decorrer da missa é que o padre falava algo sobre a santa, mas a missa sempre foi considerada o momento mais importante do cortejo, por causa da coroação. Nesse dia em nossa vila é feriado, pois todos querem participar da festa.** (Ex-rainha)

Até mesmo nas letras das cantigas que embalam o ritual de cortejo do Marierrê percebe-se o propósito do negro na sua afirmação devotada aos seus ancestrais (quem manda no ritual são rei e rainha), no fazer-se resistente em sua cultura (saem batucando seus instrumentos, cantarolando suas cantigas e dançando suas danças pelas ruas, sem serem incomodados, ao contrário, atraindo o outro) e, no choque com os ritos católicos, faz sobressair as marcas de sua religiosidade (introduzem no ritual e na casa cristã símbolos, instrumentos e canturias aos quais os sacerdotes católicos aderem ou se curvam). Todos esses indícios presentes no Marierrê nos oferecem informações e conhecimentos estratégicos para a compreensão e o combate do preconceito e da discriminação raciais nas relações pedagógicas e educacionais que têm ocorrido no seio das escolas brasileiras, principalmente quilombolas.

O Marierrê é um corpo aberto para o virtual e imaginário, cria e recria cultura e por essa, se estabelece no mundo. Por seu caráter simbólico, esse corpo transcende situações, cria lógicas, correspondências para manter sua existência, seja por formas de resistência como ao se permitir ser corpo híbrido – religiosamente falando – seja por afirmação, como o ato de coroação denota. Fato é que se olharmos o Marierrê por esse prisma, Merleau-Ponty (2002) nos corrobora ao afirmar que não podemos ver o corpo e formar dele uma ideia clara, pois o mesmo é sempre algo mais do que possamos ter consciência dele, não podendo ser comparado ao objeto físico, e sim como obra de arte, aberta, inacabada; nunca fechado em si mesmo e nunca ultrapassado. Ele é espaço e tempo, sagrado e profano concomitantemente. Ele é a experiência do toque vivida pelos batuqueiros, a indumentária real que transcende o estético, o arrear aos sons das vozes na canturia ou ladainha, o ritmo que provoca os dançantes a desenharem suas coreografias. Ele é a poesia.

O rei e a rainha mandô convidá (2X)

Praí no Rosário buscar Mãe de Deus (2X) (Versão que atualmente é cantada)

Com a mão no rosário buscá mãe de Deus (2X) (Possível versão original)

Buscá mãe de Deus, Deus Deus (2X)

Com a mão no rosário buscá mãe de Deus²⁷

Vamos, vamos meus dançantes/ Vamos com toda alegria (2x)

Vamos para nossa igreja/ Vamos cantar Ave Maria (2x)

A rainha, meu Deus/ Vem saindo do palácio (2x)

²⁷ Cantiga executada durante traslado ou cortejo do Marierrê pelas ruas de Carapajó.

Com todo acompanhamento/ E seus dançantes do lado (2x)
*A rainha, meu Deus/ É senhora minha (2x)*²⁸

Marierrê, arrá/ Nossa Senhora do Rosário.

REF: Marierrê, arrá, Marierrê, arrá.

Marierrê, arrá/ Marierrê, Mariarrá.

Marierrê, arrá/ Nós vamos todos a casa santa.

Marierrê, arrá / **Nós vamos todos como irmãos.**

Marierrê, arrá/ Nós somos todos convidados.

Marierrê, arrá/ Nós vamos todos com nossa Santa.

Marierrê, arrá/**Estamos todos na casa santa.**²⁹

Como poderíamos não falar de poesia negra se, em nosso entender, poesia também é arte do canto? Canto de consciência resistente, canto que busca unidade na diversidade, canto que precisa ser ensinado com toda a sua força poética que emana da voz e do chão quilombola. A voz que ouvimos no canto Marierrê é de performance aguda, não ecoa como grito, mas é imponente, afirmativa; ecoa porque não pode ser abafada ou silenciada, vibra por ser uma produção de corpos capazes de produzir sentidos complexos quando propagada no ar, penetra no ouvido e invade a alma causando arrepios.

Como não falar da poesia negra enquanto performance e reverberar ao negro que a força de sua voz, o tom de sua pele, a vivacidade do seu corpo, a sensualidade da dança e a melodia dos instrumentos que as suas mãos negras tocam são símbolos de elevada performatividade criadora e afirmação? A pele negra é performance impositiva; o corpo performatiza o vigor; a voz, potência performática; a dança performance extravasante, guiada ao ritmo da performance instrumental. O negro precisa ter fortalecida sua identidade, saber quem de fato é, apoderar seu discurso, seu canto, sua ginga para pôr-se com segurança frente ao outro e suas performances, como rei e rainha do Marierrê na missa de coroação, ou nos confrontos de cordões de Boi ou grupos de Capoeiras, no Brasil colônia quando

O canto, ou toada, era de grande importância no ritual dos confrontos. Quando os brincantes de bois rivais se encontravam frente a frente em uma mesma rua, era o cantador que dava início ao combate. Cantava versos provocativos que exaltavam seu boi e desqualificavam o oponente. Para o contato físico era um passo³⁰.

Não estamos propondo o confronto físico, antes o embate ideológico construído por via da educação formal. Aqui vamos com Pinto e Domingues (2015), para quem, na maioria dos povoados remanescentes de antigos quilombolas desta região, mais especificamente dos municípios de Cametá, inexistem projetos pedagógicos no sistema formal de ensino que

²⁸ Cantiga do Bambaê do Rosário, Vila de Juaba-Cametá

²⁹ Cantiga executada durante o cortejo e missa em honra ao Marierrê.

³⁰ Capoeira, boi-bumbá e política no Pará Republicano (1889-1906). Artigo por e publicado por Luiz Augusto Pinheiro Leal, Prof. Dr. do programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Pará-Campus Cametá (UFPA/PPGEDUC) e membro da Associação Angoleiros da Amazônia – ANGA.

contemplem as especificidades próprias destas comunidades. A falta de espaço físico e o conteúdo ministrado em sala de aula dão pouca importância às histórias dos antigos quilombolas, suas resistências e as formas de constituição desses povoados. Minúcias essenciais da transmissão dos conhecimentos de “negros fugidos” ou “resistentes da escravidão” e seus remanescentes, como questão de terra, solidariedade, organização de festas e a preservação cultural ainda estão ausentes do currículo oficial de suas escolas. Os habitantes das povoações quilombolas almejam que suas tradições culturais e a história dos seus ancestrais estejam presentes na escola. Tipo de aspiração já assegurado na lei nº. 10. 639/2003 e trataremos mais adiante e com maior cuidado.

Por agora fiquemos com as poéticas afro-brasileiras³¹ de afirmação que, em termos performáticos do *cantar, dançar e tocar instrumentos musicais, de ritualizar suas crenças numa mescla profano-religiosa* como significados, têm recebido pouca atenção acadêmica dos pesquisadores que nos antecederam, pois vemos nos toques das caixas, na vocalidade de timbres alternados e nos rituais e seus aspectos sonoros que estes constituem um território pleno de significações. Significações que vão além, dentro do Marierrê, dos diálogos entre as tradições estéticas do catolicismo português e as das religiões africanas fundamentais para a constituição deste rito; além do mero entrelaçamento dos planos estético, sagrado e profano existente tanto nos domínios dos espaços públicos como privados onde esta arte é encontrada, conforme Silva (2008). O Marierrê enquanto performance, por nosso prisma, seria uma espécie de movimento artístico eminentemente conceitual e poético que busca agregar valores individuais e coletivos, na qual uns artistas se destacam, outros são coadjuvantes, mas que produzem um conjunto de símbolos modelados, um sistema de ideias, de tal modo que ideias e símbolos possam se expressar mutuamente, enfatizando a inseparabilidade existente entre eles.

Bom, ela é uma festa que foi trazida pelos escravos (meus pais eram negros, meus avós eram negros), eles não tinham o direito de fazer ceia de natal e assim realizavam sua festa no dia 26 de dezembro e todo mundo comia e bebia do que tinha. (Ex-Rainha)

[...] aí quando eles falaram lá quem seria a rainha do próximo ano ... ainda falaram assim, a Laína, por que não a Laína? Aí eu falei, oxi! Vocês estão malucos, um ano seguido do outro!? Aí a Nica (uma das cantoras do Marierrê já falecida) tava perto de mim, aí ela disse assim: Ôh diacho! Enquanto eu que trabalhava na roça fiz dois anos seguidos! Aí aquilo, eu também me calei sabe, eu disse não, se se ela disse que trabalhando só na roça fez os dois anos seguidos, quem sou eu né? (...), na verdade eu não tinha promessa, nada relacionado a questão de promessa, mais foi por conta disso, pela necessidade de deixar que a cultura não se perdesse, ou que ficasse

³¹ Sempre que os corpos dos filhos da diáspora manifestam sua negritude, cantando seus banguês; dançando seus sambas de roda; contando suas memórias em momentos de conversas; cultuando com reza, batuques e oferendas suas divindades, rememorando sua ancestralidade e afirmando-se enquanto sujeitos, cuja força da voz, o tom da pele, a vivacidade do corpo, a sensualidade da dança e a melodia dos instrumentos que as suas mãos negras tocam, temos o acontecer dessa poética, alinhada à noção de obra plena como performance, em Zumthor (1993).

desmotivando no decorrer dos anos e as próprias pessoas não tivessem né, mais entusiasmo, porque todos os lugares, muitos lugares tem essas tradições, mas como aqui, que a gente vê que tem muitas, e enquanto mais a gente preservar, melhor, porque se vai perdendo a cultura quer dizer que o povo vai perdendo sua identidade também né, que a gente tem uma identidade cultural, a gente tem uma relação, o povo daqui tem uma relação com a atuação dos negros aqui, né, pelo fato por exemplo, de ter negros, fazendas e tudo mais aqui, você não pode perder uma cultura que esse povo já deixou aqui há muitos e muitos anos né, um povo sem cultura é praticamente um povo sem vida, não tem o que contar da sua vida, do seu tempo, não tem nada pra contar, a respeito disso. É assim. (Moradora D)

A razão fundamental, a motivação no dizer de Geertz, veio de um desejo coletivo “eles não tinham o direito de fazer ceia de natal”, alcançou a obrigação/entrega individual “Ôh diacho! Enquanto eu que trabalhava na roça fiz dois anos seguidos! Aí aquilo, eu também me calei sabe, eu disse não, se se ela disse que trabalhando só na roça fez os dois anos seguidos, quem sou eu né?”, ganhou o status de cultura de resistência, “pelo fato por exemplo, de ter negros, fazendas e tudo mais aqui, você não pode perder uma cultura que esse povo já deixou aqui há muitos e muitos anos né, um povo sem cultura é praticamente um povo sem vida, não tem o que contar da sua vida, do seu tempo, não tem nada pra contar, a respeito disso”. “Se o Marierrê acabar, a vila sentiria um abalo muito forte na cultura, né, uma perda como se fosse a morte de alguém muito querido, sinhô entende?”

1.6 O Marierrê enquanto Símbolo de Afirmção Negra

Em seguida houve a inserção dos símbolos de afirmação cultural e religiosa na reunião ou banquete criado para justificar a veneração, o batuque, a canturia, os cortejos antes proibidos pela sociedade e pela igreja. Precisamos entender os motivos dessa inserção e o sentido atribuído a cada símbolo. Elementar, o catolicismo imposto ao escravo foi aceito pelos negros como uma estratégia de adaptação ao contexto local e para que suas práticas religiosas pudessem sobreviver e depois se afirmar enquanto ser, enquanto povo detentor de uma religiosidade. Por isso, os símbolos de origem afro foram facilmente adaptados aos olhos do clero: “Antes, no tempo que meu pai era o guardião, era só a coroa de lata da rainha, o cetro dorado do rei e a bandeja: a coroa ela representa a santa, o cetro é a vara de condão, o bastão do poder rei; e a bandeja traz as oferendas”. (Guardiã dos Símbolos).



Lemos em (SOUZA, 2002, p. 20), diz que Sir James Frazer em sua obra *O ramo dourado* conta que geralmente os reis africanos também eram sacerdotes e que muitas vezes estes foram reverenciados, não apenas como intermediários entre os homens e os deuses, mas como próprios deuses, possuindo poderes divinos, influenciando o tempo e as colheitas. Para Frazer, os reis são uma evolução dos feiticeiros e trocaram suas antigas funções mágicas pelas religiosas, tornando-se estes sacerdotes, porém conservando as insígnias de seu poder, como a coroa, o trono e o cetro, características mágicas, na medida em que estes objetos têm incorporados em si a divindade. O que corrobora nossa visão de que os símbolos primeiros do Marierrê carapajoense carregam muitos significados.

A coroa representa, ao mesmo tempo, a Rainha Negra e a Virgem do Rosário como divindades incorporadas, a força, o poder da ancestralidade negra, influencia a autoestima, o senso de pertencimento e o empoderamento da mulher que a usa: *“Eu nunca vou esquecer quando fui rainha, eu tinha apenas 11 anos de idade. Eu lembro que fiquei radiante, muito feliz, porque eu seria rainha. [...]Então eu fiquei me sentindo uma pessoa importante para a comunidade...”*. O cetro representa o poder real e divino, a soberania, o masculino, o sinal da conquista e do respeito pelo conquistador, carregado pelo menino-rei: *“eles trazio aquela representação do rei e da rainha... porque, como é que se diz? Que devia ser respeitado honrado, aí eles colocavo o rei e a rainha”*. A bandeja com flores seria as oferendas para a fertilidade do Marierrê, ao passo que também é o ornamento para o altar da rainha. Flores, geralmente, simbolizam beleza, pureza, amor, fertilidade, natureza, criação, infância, juventude, harmonia, perfeição espiritual e o ciclo vital, no caso do Marierrê, um novo ciclo vital para os negros carapajoense, tanto que *“Nós já temo rei e rainha inscrito até 2032”*.

[...] as coroas do rei e da rainha, o cetro do rei, a bandeja de flores, a imagem do menino Jesus e a imagem da Nossa Senhora do Rosário. São esses cinco símbolos, hoje. Antes era só três: a coroa da rainha, o cetro do rei e a bandeja de flores. Agora que é cinco. Antes, no tempo que meu pai era o guardião, era só a coroa de lata da rainha, o cetro dorado do rei e a bandeja: a coroa ela representa a santa, o cetro é a vara de condão, o bastão do rei; e a bandeja traz as oferendas. A image do Menino Jesus nós colocamos como lembrança do Natal e a image da Santa só foi incorporada em 2012, pra pagar a promessa da mãe da rainha daquele ano (FALA DA GUARDIÃ)

Por que os símbolos realmente do cristianismo/catolicismo foram os últimos a serem incorporados no ritual do Marierrê carapajoense? Para que o segundo significado que pode ser dado aos símbolos acima servisse à igreja e seus sacerdotes, como forma de contentamento e aceitação do ritual, é a nossa tese. Tanto que, como o Marierrê, enquanto manifestação de identidades em confronto, surgiu em forma de um banquete de natal dos negros, cresceu-se, primeiro, como símbolo católico no ritual, a imagem do Menino Jesus

o dia de natal era comemorado nas fazendas dos senhores e tudo mais, como foi aqui também, (Carapajó) comemorava o dia de natal na fazenda que eles possuía, então através dessa comemoração, quer dizer, eles pegavo o dia 26. Mas como os negros, os senhores já tinha comemorado o seu natal, os brancos como eles dizio, aí eles pegavam tudo que sobrava, que eles tinha na verdade resto dos senhores, aí fazia. É por isso que a gente tem a feijoada né, que pode colocar orelha do porco, a cabeça, o mocotó, essas coisas, porque exatamente que eles pegavo da festa dos senhores o que eles não usava, aí já aproveitava e fazia a festa deles dessa maneira. A bebida nunca que podia ser uma bebida chique, era a bebida que eles estavo habituados a tomar, eles fazio a dizembirra, que a gente fala que era a bebida do gengibre com a cachaça, feita do gengibre com a cachaça, então eu acho assim, que é o **Marierrê**

Como já dissemos, confirmado pela moradora B, o banquete, a válvula de escape que simula o natal católico à vontade e representação negra, está na nascente do Marierrê. É como se o negro carapajoense dissesse a seus iguais: aproveitemos este festejo cristão para, junto a ele, ressignificarmos e festejarmos nossa religiosidade e cultura. A ideia vigorou, por isso o cortejo veio como consequência carregando os símbolos da afirmação do negro e sua (re)invenção. Teorizamos – pois os moradores com quem conversamos não possuíam de mente tal resposta – que o desejo de ampliar a liberdade “concedida” pelos senhores instigou os então escravos a ganharem o largo da fazenda, depois as ruas, batucando e cantando.

O culto como se fosse voltado para a Virgem do Rosário, serviu como ponte, caminho para levar o negro, antes impedido, a adentrar na igreja. Na expressão “Marierrê do Rosário”, *do rosário* é a senha/signo que abriu os caminhos para o cortejo afro e as portas da casa santa para o ritual de veneração e coroamento do rei e da rainha negra. Ou existe outra explicação para cultuar a virgem do rosário em período natalino? Daí a semelhança com a congada e com os rituais da Irmandades dos Homens Pretos, nos outros cantos do Brasil, quando é realizada a festa do Rosário, a igreja vive momentos de esplendor com missa solene, coroação de Nossa Senhora, almoço para a comunidade e irmandades. Nesse dia, o povo sai em procissão pelas ruas, cantando e acompanhando a banda de música, as crianças vestem-se de anjos, cumprindo as promessas dos pais, os irmãos e irmãs carregam os andores, o rei e a rainha, as suas coroas, lembrança dos reisados e congadas. Sobre o surgimento do cortejo, em Carapajó, possivelmente no alto do banquete regado a comidas típicas e muita bebida, elegia-se um rei e uma rainha – talvez adultos –, cetro para um e coroa para a outra, e o cortejo tinha início. A potente, a afirmada, porque coroada na missa solene é a rainha negra, não a santa.

No cortejo o rei, a rainha, a princesa, o príncipe, vão na frente, cada um carregando um símbolo. O povo, a canturia, os músicos vão atrás. O momento mais importante da missa é da coroação do rei e da rainha, na hora da missa, mas... como é que eu digo?... não sei explicar agora, é uma emoção muito grande, aquele momento de aclamação do rei e da rainha. As família se preparo o ano todo praquilo, a gente se prepara o ano todo praquilo e quando começa a cantar o hino da coroação, o coração da gente bate rápido, cumo eu lhe disse, não sei bem explicar. (Guardiã)

Lembro que no decorrer da missa é que o padre falava algo sobre a santa, mas a missa sempre foi considerada o momento mais importante do cortejo, por causa da coroação da rainha. (Ex-rainha)

Reflexos do que a epistemologia antropológica chama de processos de ressignificações que atravessa gerações no rastro da história do povo negro no Brasil, hoje rei e rainha portadores das insígnias do Marierrê são meninos e meninas na faixa etária entre 11 e 14 anos, carregam consigo além dos símbolos e da inocência, a responsabilidade de manter o ritual vivo. Rei e rainha, então, são símbolos também de resistência, de afirmação da religiosidade, da cultura e do ser negro no ritual de Carapajó. Ritual que ganhou amplitude no bojo de seu processo de ressignificação: de movimento ocorrido apenas no dia 26 de dezembro, - em um momento escondido nos anais da história de Carapajó - passou a ser cortejo e festejo desde o dia 24 do mesmo mês e depois se tornou o principal ritual cultural/religioso de descendência negra e de todo o vilarejo, com “encerramento” no dia 05 de janeiro do ano seguinte, ritualizado com cantos fortes, batuques envolventes e danças contagiantes, símbolos que se somados aos corpos que os fazem vibrar na realidade, podem ser entendidos, também, como a mais sublime poética e da mais alta potência do negro e da negra Marierrê .

[...] ele tem sua importância cultural pela força né, porque se a gente for ver a história anos e anos e anos que se faz esse festejo, porque essa festa era de uma das camadas sociais digamos assim, menos privilegiada na sociedade, então era a festa do povão, então era quando o povo menor ele se manifestava e se manifestava de maneira digna né, não era qualquer...não era qualquer manifestação, eles se preparavam para aquela manifestação durante o ano todo, eles já ficavam esperando (Moradora A)

Temos a mesma convicção desta moradora. O Marierrê teve início num 26 de dezembro passado, mas hoje ele é vivenciado a todo tempo pela guardiã dos símbolos, o ano todo por muitos moradores e, principalmente, pelas famílias do rei e da rainha da vez. Estas já garantiram uma lista de crianças inscritas para a manutenção do Marierrê até o ano de 3032. É justamente de posse desse capital social, desse potencial de os negros criarem técnicas sociais para melhorar a sua posição social e/ou obter mobilidade social vertical, visando superar a condição de excluídos ou marginalizados, que queremos nos servir para discutir – e também sinalizar com propostas – a educação no campo quilombola, na qual crianças e jovens negros possam compreendam que

Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de descobrimento que o aprisiona, numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às

diferenças e reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim ser negro, não é uma condição dada, a priori, é um vir a ser. É tornar-se negro. (SOUZA, 1983, P. 77)

Uma educação antirracista, de respeito às diferenças, da compreensão do Eu e das fronteiras que nos ligam ao Outro; uma educação na qual a escola cumpra seu papel social na reverberação dos direitos à vida digna, da diversidade humana, social, étnica e religiosa; uma educação e uma escola inclusiva que vise a superação do apagamento, do racismo e da exclusão social-étnica-cultural-sexual. Sabemos da importância da conversa que teremos no próximo capítulo, pois vivemos momentos profundamente delicados, no que tange à educação como um todo, em nosso país, onde dia após dia temos que afirmar nossa negritude, mas antes, temos que aprender a ser negro, como bem disse Souza (1983).

CAPÍTULO 2 A CULTURA DE REINVENTAR A VIDA COMO POTÊNCIA E ARTE

Creemos que já deixamos evidente que entendemos o Marierrê como movimento religioso (porque ritualiza a liberdade de um povo, o acontecer de nova vida) e cultural (já que, o que se vê ali acontecer, é a tessitura de identidades e símbolos que vieram sendo construídos no encontro das diferenças). Para deixarmos nítido o sentido de cultura sobre o qual discorreremos aqui, faremos um paralelo entre as ideias de Stuart Hall (2006/2014) e Clifford Geertz (2017) sobre aquilo que esses teóricos entendem por cultura, buscando não perder de vista a linha etnográfica. Para Hall (2006, p. 50-51), assim como o sentido de nação pode ser algo idealizado, uma comunidade imaginada, a cultura ou as culturas, como ele prefere escrever, também é algo idealizado, um composto de símbolos e representações, um discurso que organiza tanto nossas ações quanto as concepções que temos de nós mesmos. É no bojo desse discurso-símbolo-representações que buscamos nos identificar, construir nossas identidades. Geertz (2017), não faz uso dos termos “símbolos e representações” como Hall, mas acredita, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, isto é, Geertz assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise, como esses signos/significados são produzidos, percebidos e interpretados.

É dentro dessa teia simbólica que nossas identidades são construídas, que percebemos nosso pertencimento cultural, que os discursos são produzidos, percebidos e interpretados. O etnógrafo pode também entender essa teia simbólica como um feixe de relações, uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, tais sejam identidade, diferença, o eu, o outro, poder, exclusão e suas fronteiras. Essas estruturas conceptuais seriam socialmente estabelecidas, o que torna a cultura, do ponto de vista de Geertz (2017, p. 08-09), “portanto pública. A cultura é pública porque seu significado o é”: *eu sinto assim, na Marierrê uma força muito grande do povo, é uma manifestação do povo, é uma manifestação popular onde todos podem participar onde todos... é uma espécie de confraternização, né. (MORADORA “1”)*

Sendo assim, mesmo sendo um sistema de símbolos ou signos entrelaçados e complexo, segundo o autor, (emanada do povo, conforme a moradora “1”), ela é interpretável, pois “a cultura não é um poder [...]; ela é um contexto algo dentro do qual eles (símbolos/signos) podem ser descritos de forma inteligível” (GEERTZ, 2017, p. 10), algo que deve ser executado com o máximo de cuidado, pois para compreender um acontecimento particular, um costume, um ritual requer uma descrição densa, algo parecido com a tarefa de um decifrador de códigos. Quando estivemos em Carapajó vivenciando o Marierrê, buscamos ser um desses decifradores

de código, tentando entender *uma manifestação, que eles mostravo exatamente a questão da liberdade, nesse dia, era o único dia do ano que eles mostravo né, que eles tinha a oportunidade de mostrar que estava vivos e tudo, exatamente por isso que eles trazio aquela representação do rei e da rainha... porque no símbolo pra vida deles dos escravos o rei era considerado aquela pessoa né, como é que se diz? Que devia ser respeitado, honrado. (MORADORA “2”)*

Estamos com Hall por acreditarmos que, assim como as identidades não possuem fronteiras definidas, não existe cultura de fronteiras fechadas imune às influências externas. Assim como as identidades são construídas por meio das diferenças, as culturas nascem e se expandem da relação com outras culturas, pois do mesmo modo das identidades, as culturas têm necessidade daquilo que lhe “falta”; como Laclau apud Hall (2006, p. 110) argumenta, a constituição de uma identidade social é um ato de poder e, no mesmo modo operandi age a cultura, só se afirmando frente àquilo que a ameaça. Ou seja, identidades e culturas são produtos simbólicos construídos no interior do jogo do poder e da exclusão que acontece no universo do discurso humano. Como se construiu esse discurso em Carapajó? Foi assim: *o dia de natal era comemorado nas fazendas dos senhores e tudo mais, como foi aqui também, (Carapajó). Então através dessa comemoração eles pegavo o dia 26. Mas como os negros, os senhores já tinha comemorado o seu natal, aí eles pegavam tudo que sobrava, que eles tinha na verdade resto dos senhores, aí fazia. É por isso que a gente tem a feijoada né, que pode colocar orelha do porco, a cabeça, o mocotó, essas coisas, porque exatamente que eles pegavo da festa dos senhores o que eles não usava, aí já aproveitava e fazia a festa deles dessa maneira. A bebida nunca que podia ser uma bebida chique, era a bebida que eles estavo habituados a tomar, eles fazio a dizembirra, que a gente fala que era a bebida do gengibre com a cachaça. (MORADORA “2”)*

Já mostramos que foi nas teias das relações humanas onde homens e mulheres, jovens, meninos e meninas, diluídos num contexto próprio, circunscreveram seus discursos, suas identidades, pois como bem disse Geertz (2017), compreende-se que a cultura é base da especificidade humana, definida como signos e significados que modelam os sujeitos como seres únicos em um determinado grupo social, como mecanismo que permite ao homem se identificar e se diferenciar em cada contexto específico. O conceito de cultura, para esse teórico, denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções simbólicas por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2017, p. 66). Sim, os homens e mulheres carapajoenses são seres envolvidos por teias de significados que eles mesmos teceram, e, nesse sentido, no espaço e no tempo, continuam tecendo, ritualizando

o Marierrê, transformam-se como também se transformam os espaços de diálogos e interações sociais num movimento constante, *porque se a gente for ver a história anos e anos e anos que se faz esse festejo, eles se preparavam para o ano todo, eles já ficavam esperando tanto é que se a gente for prestar atenção nas pessoas, é assim, os mais antigos quando eles vem pra festa, a maneira deles se comportarem, a maneira deles dançarem, né a maneira deles cultuarem [...] a gente pode ver é uma cultura que precisa ser mantida né, de gerações e o mais importante é manter.* (MORADORA “1”)

A cultura como elemento simbólico é o que confere sentido e significado a tudo que está a nossa volta, em termos locais ou globais: como nos vestimos, como falamos, como andamos, como dançamos, tudo faz parte de uma engenhosa teia de significados que, para compreensão, é preciso situar os sujeitos no espaço e no tempo, buscando assim uma interpretação dos acontecimentos. Emergido no seu contexto histórico-social, o afro-brasileiro carapajoense aprende os signos e os símbolos que o cercam, incorpora valores que dizem respeito ao seu grupo social, dando provas de que a cultura é um elemento que se aprende nos contextos específicos e que, de acordo com Geertz (2008), dá ordem, sentido e direção às nossas vidas. Somos produtos da cultura, mas também a transformamos cotidianamente: *Antes era só três: a coroa da rainha, o cetro do rei e a bandeja de flores. Agora que é cinco. Antes, no tempo que meu pai era o guardião, era só a coroa de lata da rainha, o cetro dorado do rei e a bandeja: a coroa ela representa a santa, o cetro é a vara de condão, o bastão do rei; e a bandeja traz as oferendas.[...] De primero, antes, não era assim. As senhoras idosas, vestidas de mucamas, io na frente do rei e da rainha dançando samba. Hoje, não danço mais. O samba que era os três dia, hoje, é só dia 26. Mudô, mas continua importante pra nós, porque somos de uma Vila pequena e temos uma coisa tão valiosa.* (GUARDIÃ)

2.1 O Marierrê como vontade e potência poética afro-brasileira.

Para entendermos como o negro teceu seu discurso/teia de significados – após ter sido arrancado do seio da mãe África, acorrentado, açoitado, escravizado e desterrado do seu próprio ser – e deu novo sentido à sua vida, tornou-se negro através do Marierrê, faz-se preciso, também, compreendermos como a diáspora negra produziu os atuais rituais afro-brasileiros contidos no Marierrê, pois como bem já disseram Hall (2014) e Geertz (2017), não nos enganemos no sentido de crer que a cultura africana, a indígena ou a europeia mantiveram suas origens culturais intactas após o choque provocado pela colonização. Em seguida, devemos aceitar o convite que Nietzsche (2001) nos faz no sentido de descobrir como o ser humano participa da construção da nova ordem do mundo; como, a partir de nossa singularidade, somos

capazes de organizar uma rede de significados e referências que nos ajudam a moldar a criação e recriação de nós mesmos. “O ser humano é um experimentador de si mesmo e seu espírito está em constante metamorfose” (NIETZSCHE apud DIAS, 2011, p.13). Que homem e que mulher negra se forjaram ao embalo do Marierrê em Carapajó? Quais as contribuições que esses sujeitos negros em construção legaram para a cultura paraense e para a afirmação sócio-cultural-religiosa do povo quilombola do baixo Tocantins? A moradora “2” responde: *Olha, o Marierrê, aqui no Carapajó, a gente pode ver é uma cultura que precisa ser mantida né, [...] porque é o nosso povo que tá sendo retratado a gente sabe que tá ligado a questão dos escravos, [...] a questão da liberdade, nesse dia eles tinha a oportunidade de mostrar que estava vivos e tudo, exatamente por isso que eles trazio aquela representação do rei e da rainha... porque no símbolo pra vida deles dos escravos o rei era considerado aquela pessoa né, como é que se diz? Que devia ser respeitado honrado [...] por conta disso ele representa algo de importante da vida dos nossos antepassados.*

Se não podemos pensar numa relativa homogeneidade negra ou cultural entre todos os africanos introduzidos em qualquer colônia no Novo Mundo, porque, obviamente, isso não ocorreu, ou porque os negros aqui introduzidos provinham de culturas e sociedade diversas, ou porque era incomum que grupo de africanos de cultura específica pudessem viajar juntos – o ideal colonialista era separá-los sempre – e se instalar juntos no Novo Mundo, o que impossibilitava a unidade cultural e étnica a partir do coletivo de negros que aqui chegavam. Na esteira de Hall (2006) podemos dizer que uma das características da “cultura” é que ela emerge como um corpo de crenças e valores socialmente adquiridos e padronizados, que serve de guia para a conduta individual e torna o coletivo um todo organizado (uma “sociedade”). Tal terminologia, porém, não poderia ser aplicada, no início do Brasil Colônia, sem certa distorção aos múltiplos tons de massa de indivíduos escravizados, separados de seus respectivos contextos sociais, políticos, nacionais e que aqui chegavam. Mas é certo que uma cultura surgiu entre os irmãos negros que aportaram no Brasil; fosse para que homens e mulheres cativos suportassem o ônus da escravidão; fosse para que esses mesmos homens e mulheres nunca desistissem de alcançar os louros da liberdade: a cultura de reinventar culturas, a partir de identidades descentradas, deslocadas ou fragmentadas.

Ancorados nas ideias de Nietzsche (2001), teorizamos que o povo negro viveu e vive sua vida no Pará, “como vontade de potência, como eterno superar-se, como atividade criadora”, como alguém que quer e precisa expandir sua força, crescer, gerar mais vida, ressocializar-se, inventar-se como ser que inventa cultura, cria novas teias simbólicas no bojo das diferenças. Por isso, para o viés da nossa conversa, uma herança cultural africana no Pará e

no Brasil só pode ser entendida a partir da leitura dos seus diversos símbolos, a nosso ver, a partir de um olhar etnográfico, cartografado e com prisma poético, que se concentre mais nos valores e desejos (símbolos) que motivaram os indivíduos negros a como lidar e se afirmar frente aos outros e às situações adversas a eles aqui impostas, pode ser muito mais revelador daquilo que queremos sistematizar por cultura, por conta de se fazer menos técnico e mais sensitivo.

Por essas lentes questionamos: que traços simbólicos os vários sistemas culturais vindos de África para o Brasil podem ter tido em comum, a ponto de unir os diferentes povos negros? Enxergamos pelo menos três: a resistência a ser cativo (corpo vivaz que dança); a sua autoafirmação, tendo por base o respeito à ancestralidade (a força da voz e do batuque); e a religiosidade (formas humanas de se compreender no mundo via cerimônias e ritos). Em resumo desses traços enxergamos a luta na qual sobrevive aqueles cujos desejos se adequam mais às exigências do meio. Este último traço pode ter servido como catalizador no processo pelo qual indivíduos de diversas sociedades forjaram nova existência, novas instituições, novas comunidades e começaram a compartilhar uma nova cultura, aquela definida por Goodenough, citado por Geertz (2017, p. 08) a “cultura que está localizada na mente e no coração dos homens”, a cultura de uma nova sociedade – a afro-brasileira – criada dentro do modelo bipartido do contato, agora África/Brasil e afro/cristão.

[...] eles trazio aquela representação do rei e da rainha... porque no símbolo pra vida deles dos escravos, [...] aí eles colocavo o rei e a rainha exatamente pra representar de alguma forma a vida que eles vivia, né. (MORADORA 2)

O Marierrê é uma devoção católica com característica negra que tem muita importância para mim, porque através dela posso mostrar e engrandecer minha cultura da qual meus antepassados foram responsável. (GUARDIÃ)

[...] eu vejo a Marierrê como uma forma de expressão religiosa (...) perpassa pelo processo cultural dos negros né, a gente vê a dificuldade que os mesmos tinham né, em mostrar né, aquilo que eles acreditavam. Então eu acredito que o Marierrê tem uma simbologia, ele tem um significado das pessoas que acreditam, né...(MORADORA 3)

O Marierrê é cultura/símbolo que separa e une; comporta as ideias de separação e de reunião, evoca uma comunidade que foi dividida e pode refazer-se. O sentido deste símbolo revela ao mesmo tempo ruptura e ligação de suas partes separadas. Identidades e culturas, rebuscando novamente Hall e Geertz, são essas relações simbólicas construídas pelo ser humano que demonstra necessidade de estar sempre em busca de algo que lhe complete. Dado ao seu inacabamento, sua incompletude, homens e mulheres se fazem brincantes no Marierrê a fim de realizar-se, completar-se nesse símbolo vivo.

Essa nova cultura é viva e se modifica ao tom e harmonia de seus criadores. E a questão de quais dos elementos ritualísticos de um lado e de outro foram fielmente ou em partes transmitidos, quais se perderam, quais foram modificados e perpetuados por gerações sucessivas é que nos interessa, pois teoricamente os traços da cultura europeia prevaleceriam sobre a cultura afro, haja vista o discurso racialista sobre a inferioridade de tudo que se referisse ao negro. Errê, arrá. O que vimos, ouvimos e sentimos vai em outra direção. Contra o discurso de menosprezo dos outros, fez diferença a vontade de intensificação de potência do povo negro, que aprendeu que viver não é apenas manter-se vivo, sobreviver; é ter desejo, vontade criadora. Lembrando novamente Laclau apud Hall (2006, p. 110), “a constituição de uma identidade social é um ato de poder” e, no mesmo modo operandi, age a cultura. *Para mim o Mari errê, além de ser uma festa tradicional de anos em nossa vila, ela celebra a fé, a união e o respeito que nós temos por nossa cultura e pela santa homenageada que é Nossa Senhora do Rosário, considerada a santa dos negros. (MÃE DO REI DE 2018 E EX-RAINHA)*

Sabemos que os africanos aqui no Brasil encontraram-se mutuamente com seus iguais na cor, advindos das muitas sociedades do continente negro, e também com seus dominadores. Esta é uma das razões do porquê os negros não compuseram grupos homogêneos logo de entrada. Teorizamos, então, que só puderam transformar-se em comunidades através de mudança cultural a partir de ações/discursos como o Marierrê, pois o que todos os negros compartilhavam na sua chegada nas Américas era a escravidão. Tudo o que os afrodescendentes possuem em termos culturais teve que ser, deste lado do Atlântico, criado/modificado por eles. Conforme Gilroy (2001, p. 65), “A especificidade da formação política e cultural a que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por esse desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia”.

Contestavam as teorias racistas tendo como regra não a luta pela vida, mas a luta de vidas que queriam mais vida, se nutrindo da “vontade de potência”, emprestando o termo de Nietzsche. Os negros – mesmo de diferentes origens, línguas e costumes, mas sofrendo do mesmo martírio – ao inventarem manifestações ritualísticas como o Marierrê, davam provas de muita humanidade e potência criadora, articulando-se e unindo-se na diferença para enfrentar (com inteligência e poesia) as barbaridades praticadas contra eles.

E o filho do deserto adusto, recordando a impetuosidade do vento, o murmúrio brando da cascata, o eco adormecido das florestas do torrão natal, angustiado pelo rigor da escravidão cruel, mortificado de pesares, uma única ideia lhe perpassava na mente, um pensamento único lhe assaltava o espírito: a ideia sacrossanta da liberdade que ele tinha gravada no íntimo de sua alma. (QUERINO, 2014, p. 18)

Foi assim que ele (o negro em resistência e potência) se tornou capaz de aprender a falar novas línguas, a empregar ferramentas e máquinas na produção do açúcar, a comandar equipes de companheiros na execução de tarefas, de cuidar dos enfermos, preparar jantares sofisticados compor músicas e poemas, organizar formas de enfrentamento a seus opressores, liderar revoluções, fundar novas sociedades, recriar culturas, enfim.

É preciso deixar assinalado aqui que, sobre a complexidade das questões a seguir, nosso entendimento é provisório e precisa ser aperfeiçoado, confirmado ou refutado por pesquisas mais pormenorizadas, mas o negro fazia uso da sua falsa ignorância como estratégica para sua autoafirmação. Um corpo vivaz, que quer crescer, expandir sua força, tornar-se mestre do espaço que habita. Uma pesquisa ou leitura cuidadosa da história do colonialismo nas Américas revelará que, muitas vezes, os homens e mulheres negras, mesmo cativos, desempenhavam um papel essencialmente educativo e envolvente junto àqueles que detinham poder sobre eles, até a religião e a medicina dos escravos parecem haver ganhado destaque no encontro com os brancos em algumas colônias. No Pará esse encontro contou com a envolvimento estratégica dos negros em relação aos brancos, tanto que aqueles conseguiram a permissão destes para a criação do Marierrê.

Podemos ver como outros resultados desse encontro, primeiramente, um certo alinhamento das posições sociais – do negro em relação ao branco e vice-versa – que não tem recebido atenção suficiente. Mas também devemos, pelo viés do encontro cultural, ver como o comportamento, a fala, as crenças, valores e a culinária foram sendo moldados, transmitidos e perpetuados ao sabor africano. Está claro para nós que o processo de formação cultural afro-brasileira não foi unilateral – tal como uma imposição de formas europeias a receptores africanos passivos, como imagina o senso comum –, mas é fruto de uma existência auto inventora do negro que, no Pará e no Brasil, recriou sua culinária, seus costumes, sua religiosidade, sua cultura. Parafraseando Nietzsche (2001), o que o negro aqui fez foi redizer o que já foi criado, inventar novas condições de existência.

No que tange a tais condições de existências e à religiosidade do negro no Pará, ao cruzar as informações históricas provenientes de fontes distintas, Salles (2004) nos leva, de maneira original, a perceber detalhes do processo aculturativo pelo qual os negros chegaram à retenção de traços da cultura material indígena ou à reinterpretação na qual novos significados foram atribuídos a velhos elementos da cultura religiosa dos dominantes europeus, tais como as devoções e festas de santos padroeiros. O autor nos fala também da luta das comunidades quilombolas pelo reconhecimento de sua liberdade ou a de negros e

mulatos que, se incorporando às bandeiras de luta de uma revolução social armada (Cabanagem), dela participaram como se fosse uma luta pela sua própria libertação. “O que o homem quer, o que a menor parcela de um organismo vivo quer é um mais de potência, desejo de expandir, poder de criar, de crescer, de vencer as resistências é o que impulsiona o movimento da vida”. (NIETZSCHE, apud, DIAS, 2011, p. 37-38)

Na busca de afirmação e expansão, o dia-a-dia da população negra no Brasil era também retratado nas suas variadas formas de organização, fossem elas de caráter beneficente, abolicionistas ou de classes exclusivas de trabalhadores negros, que se uniam em torno da mesma devoção e da mesma expressão religiosa, para ressignificar sua cultura e se ressignificar. Assim, o povo negro rapidamente se adaptava às mais diversas e adversas regiões brasileiras, como a Amazônia, e aos mais diferentes trabalhos que lhe era imposto, como nos corrobora Manoel Querino (2014)

A história nos afirma que, muito antes da era cristã, os árabes se haviam introduzido nos sertões do Continente negro [...] Missionários muçulmanos internaram-se em alguns pontos da África, semeando os germens da civilização. Levando-se em conta o grau de cultura atingindo por esses invasores, com tais predicados, não resta a menor dúvida de que foram eles os introdutores dos conhecimentos indispensáveis ao modo de viver do africano nas florestas, nas planícies, nas matas, nas montanhas, vigiando os rebanhos, cultivando os campos, satisfazendo assim as necessidades mais rudimentares da vida. Acrescente-se a essa circunstância, a fundação de feitorias portuguesas em diversos pontos do Continente, e, chegar-se-á à conclusão de que o colono preto, ao ser transportado para a América, estava já aparelhado para o trabalho que o esperava aqui, como bom caçador, marinheiro, criador, extrator do sal, abundante em algumas regiões, minerador de ferro, pastor, agricultor, mercador de marfim, etc. Ao tempo do tráfico, já o africano conhecia o trabalho da mineração, pois lá abundava o ouro, a prata, o chumbo, o diamante e o ferro. (QUERINO, 2014, p. 13)

Vicente Salles referindo-se à imersão do negro na Amazônia, relata que no Pará e Maranhão os negros das culturas sudanesa e banto não se contrapuseram. “Não há indícios de antagonismos tribais. Ao contrário, tudo parece mostrar, na manifestação exterior da cultura desses povos, tendência para a convergência e a fusão num só grupo, solidário culturalmente, pela condição de escravo”. (SALLES, 2004, p. 09). Segundo esse autor, pode-se falar de certa individualidade, ou de presença marcante, do chamado negro mina, povo *fânti-axânti*, cujas peculiaridades culturais se conservaram mais ou menos homogêneas até nossos dias. Mas se o negro pôde conservar secretamente, durante séculos da escravidão e da repressão a solidez de sua cultura, no exterior dela, porém, teve de se mostrar solidário não só com os outros grupos étnicos, mas também com os caboclos, na defesa de sua precária existência, uma vez que o regime escravista não distinguia, por definição, os grupos étnicos que dominava.

Salles vai além ao afirmar que

Não se pode desconsiderar a contribuição cultural africana na Amazônia. Essa contribuição se manifesta nos folguedos populares, na culinária, no vocabulário, enfim nos vários aspectos do folclore regional. Todavia, não se pode testemunhar a sobrevivência de um culto puramente africano, pelo menos no Pará, onde a incorporação de elementos católicos e dos chamados 'encantados' indígenas gerou um batuque extremamente sincretizado, modernizado com influência do candomblé baiano e da umbanda do Rio de Janeiro. Todavia, fatores externos, desagregativos e de recomposição, apresentaram-se extremamente rigorosos na região desde os primeiros tempos do domínio português. Assim, tanto a pajelança - herança indígena -, como o batuque - contribuição do negro -, tiveram de enfrentar através dos tempos a intolerância oficial e a conseqüente repressão policial. (SALLES, 2004, p. 17-18)

É ousada a fala que faremos aqui, mas em cada quilombo contemporâneo renasce um Palmares, um recanto onde reina a paz, a liberdade, a festa, o batuque, conforme Salles. Os festejos negros vêm de encontro ao cansaço e aos males produtos da opressão. Isto é alegre e enfaticamente cantado pelos carapajoenses nos versos “*Marierrê, arrá/ Nós vamos todos a casa santa. Marierrê, arrá / Nós vamos todos como irmãos. Marierrê, arrá/ Nós somos todos convidados*”.

No dizer de Querino (2014)

Quantos martírios aqui acabrunharam o coração da raça africana, teve esta, no entanto, um momento de expansivo desafogo, quando, desertando os engenhos e fazendas, os escravos constituíram a confederação de Palmares, em defesa de sua liberdade. Em Palmares os elementos aí congregados não tiveram por alvo a vingança: bem ao contrário, o seu objetivo foi escapar à tirania e viver em liberdade, nas mais legítimas aspirações do homem. Os escravos gregos eram instruídos tanto, nos jogos públicos como na literatura, vantagens que o africano escravizado na América não logrou possuir, pois o rigor do cativo que não consentia o menor preparo mental, embotava-lhe a inteligência. Sem embargo, mostrou-se superior às angústias do sofrimento, e teve gestos memoráveis de revolta, buscando organizar sociedade com governo independente. O escravo grego ou romano, abandonando o senhorio, não cogitava de se organizar em sociedade regular, em território de que porventura se apoderava; vivia errante ou em bandos entregues a pilhagem (QUERINO, 2014, p. 33)

Já os cativos negros não queriam apenas ser livres, queriam um pedaço do chão que semearam e cultivaram por séculos, ansiavam por reconhecimento social, por um lugar ao sol no mercado de trabalho e por respeito à sua religiosidade e à sua maneira de produzir cultura. E foi ao sabor do banquete, ao ritmo do batuque, ao timbre da cantoria que o negro aqui se libertou, fez valer sua religiosidade, se afirmou como sujeito ao criar o Marierrê: uma ceia coletiva provinda de sobras, mas que temperadas ao paladar afro se tronaram iguarias de nossa culinária; um batuque ritmado por instrumentos rústicos (reco-reco, cuíca, caixa, cacetes de madeira...), que ao toque de mãos talentosas ganham sonoridade contagiante, como as marchinhas de carnaval; um canto afro-cristão saído de vozes que mesclam timbres e produzem uma harmonia mágica aos ouvidos. Somados esses elementos, tem-se um ritual

de cortejo a um rei e a uma rainha criança, ao estilo das congadas que ocorrem Brasil a fora, isto é, a cultura que aqui no Pará se cria é também nacional.

No mundo pós-moderno as culturas locais e nacionais em que nascemos tem se constituído nas principais fontes de identidade cultural. Em consonância com Stuart Hall (2006), ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos brasileiros, argentinos ou europeus, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica, o que significa dizer que nossa identidade cultural não está literalmente expressa em nossos genes. Contudo, não raro pensamos nela como se fosse parte de nossa natureza essencial, ignorando que somos produtos de um meio que nos circunda. De acordo com Roger Scruton, apud Hall,

[...] a condição de homem (sic) exige que o indivíduo embora exista e aja como ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo amplo, como um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo no qual ele pode até não dar um nome, mas que ele reconhece institivamente como seu lar (SCRUTON, 1986, p. 156).

Sem esse senso de pertencimento, esse sentimento de identificação local e cultural, o sujeito pós-moderno experimentará um profundo sentimento de perda de sua subjetividade. Ou seja, um homem, uma mulher, uma criança, enfim precisa de uma nacionalidade, de uma identificação cultural, de uma identidade. E como já dissemos, cultura e identidade não são coisas com as quais nascemos, mas vão se formando e se transformando no interior das comunidades e suas representações onde nascemos. Parafrazeando Hall (2006), nós só sabemos o que significa ser brasileiro devido ao modo como a “brasilidade” veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional brasileira. Entende-se por isso que uma nação ou povo só é uma entidade política ou social a partir de um sistema de representação cultural. O povo em termos de cultura, é uma comunidade simbólica, à qual o senso de sociedade, de religiosidade, de pertencimento étnico está subordinado. Assim entendemos o sujeito e uma comunidade, como o negro e a negra em Carapajó, hoje. Aquele/aquela que faz cultura com arte, criando e divinizando novas formas de existência. Aqueles que, conforme Nietzsche

[...] de fato e continuamente, fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo [...] cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é [...] permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, foi-lhe dado e oferecido [...] O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos. (NIETZSCHE apud DIAS, 2011, p. 57)

O problema é que o senso de cultura nacional homogênea tem oprimido e negado o valor do mundo local, da cultura local (como dos quilombos), principalmente no sentido da arte, da linguagem, da religiosidade ao generalizar uma única língua como válida, ao propagar

uma versão de cultura que se julga hegemônico. O senso de cultura nacional no Brasil tem sido um discurso perverso que desterritorializa o índio, que desconstrói a concepção que o negro tem de si, tenta criar sentidos que invertem ou subvertem os sentidos legados a nós por nossos antepassados, fazendo da cultura e da identidade nacional, a nosso ver, uma “comunidade imaginada”, termo emprestado de Stuart Hall. Que estratégias representacionais devemos acionar para manter ou (re)construir nosso senso de pertença, nossa identidade cultural dentro de uma comunidade local, como a quilombola? Como podemos contar/cantar a narrativa de uma cultura que se reinventa e teima em se manter viva nos festejos do ser negro no quilombo contemporâneo? O Marierrê é uma potencial resposta.

2.2 O Marierrê como cultura local que se reinventa

A primeira possibilidade em resposta desse contar/cantar Marierrê não exclui a versão narrada pela cultura nacional, mas ela não pode ser contada tal como tem sido contada pela história, pela literatura e pela mídia. A segunda possibilidade, esta sim, nos convida a dar ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na atemporalidade, pois pela nossa ótica, a identidade e a cultura local são pensadas como primordiais, estaria nelas a verdadeira natureza das coisas ritualizadas ou não, simbólicas ou não, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado.

Logo, para chegarmos a um entendimento sobre cultura local em uma concepção contemporânea, vejamos o que nos dizem alguns teóricos sobre cultura, de uma forma geral. “O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, é o que nos diz Clifford Geertz, (1926/2017, p.04). Já Ernest Renan, citado por Hall (2006, p. 58), disse que três coisas constituem o princípio espiritual (cultural) de uma nação ou povo: “a posse em comum de um rico legado de memórias..., o desejo de viver em conjunto e a vontade perpetuar, de uma forma indivisiva, a herança que recebeu”. Para José Luiz dos Santos “a cultura é a dimensão da sociedade que inclui todo o conhecimento num sentido ampliado e todas as maneiras como esse conhecimento é expresso. É uma dimensão dinâmica, criadora, ela mesma em processo, uma dimensão fundamental das sociedades contemporâneas”. (p. 50). Sendo assim, nada do que é cultural pode ser estanque, porque a cultura faz parte de uma realidade em que a mudança é um aspecto fundamental. Finalmente, mas não em definitivo, para Gellner (1983, apud HALL, 2006, p. 51), “a cultura é agora o meio partilhado necessário,

o sangue vital [...] a atmosfera mínima no interior da qual os membros de uma sociedade podem respirar, falar e produzir”.

Entendemos cultura local como Nietzsche entende a vida “a mais alta potência de arte”, como arte de inventar e reinventar novas possibilidades de vida, quando existir é criar; pensar é criar e dar; quando criamos o mundo desde que não o pensemos como entidade abstrata; quando criamos as coisas que não são realidades neutras, mas valores de onde se origina todo o devir, pois não há valores eternos, estes são sempre criados, não a partir de um começo absoluto, mas num mundo em fluxo submetido às leis da destruição e da construção, onde nada é fixo porque tudo está em devir. Nesse sentido, o que seria criar? Pela acepção emprestada de Nietzsche (2001), a palavra criar ou criação, despida de sua significação teológico-cristã, pertence à atividade humana atrelada etimológica e filologicamente à palavra latina *creare/crescere*, sugerindo as noções de crescimento e desenvolvimento. Nietzsche se apodera, assim, do termo *criação* para designar um tipo de fazer (de cultura) que não se esgota em um único ato, amplia a noção de arte para dar conta dos atos que produzem continuamente a vida. (DIAS, 2011, p. 64)

E já que estamos a enfrentar uma argumentação sobre ritos ou manifestações culturais ocorridas no seio de comunidade tradicionais/quilombos contemporâneos; e temos apresentado apenas o que se entende por cultura, apresentemos também aquilo que estamos tratando por quilombo contemporâneos ou atuais e aquilo que entendemos por cultura num teto político ou numa *natio*, comunidade local.

Quilombo, segundo Carvalho (2002) seria: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. Esta caracterização descritiva perpetuou-se como definição clássica do conceito em questão e influenciou uma geração de estudiosos da temática quilombola até meados dos anos 70. Entendemos, porém, que estes traços atribuídos aos quilombos (de forma reducionista e estigmatizante) tiveram sua existência cristalizada no período em que vigorou a escravidão no Brasil, principalmente porque na atualidade, tal conceito não abarca o formato e a importância que os quilombos ganharam enquanto rede social e cultural complexa. Essa nova face dos quilombos atada às produções científicas subsidiou a luta política em torno das reivindicações da população, principalmente rural negra que, sofrendo expropriações incessantes, se colocava como um segmento específico no palco dos movimentos sociais.

Ao fazer a crítica do conceito de quilombo antes estabelecido, Almeida (1999:14-15) mostra que aquela definição se constituía basicamente de cinco elementos: 1) a fuga; 2) uma

quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma natureza selvagem que da chamada civilização; 4) moradia habitual, referida no termo rancho; 5) autoconsumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz. Assim, a promulgação da Constituição de 1988 e a necessidade de regulamentação do Artigo 68, de acordo com Carvalho (2002), provocaram discussões de cunho técnico e acadêmico que levaram à revisão dos conceitos clássicos que dominavam a historiografia sobre a escravidão, instaurando a relativização e adequação dos critérios para se conceituar quilombo, de modo que a maioria dos grupos que hoje, efetivamente, reivindicam pudesse ser contemplada por esta categoria, uma vez demonstrada, por meio de estudos científicos. Logo, o quilombo ou comunidade quilombola se definiria pela existência de uma “identidade social e étnica negra, cuja ideia de pertença e descendência é por eles compartilhada, bem como a antiguidade da ocupação de suas terras e, ainda, suas práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” (Carvalho, 2002, p. 04), o que consideramos teto político.

Assim, em consonância com o moderno conceito aqui disposto, a condição de **comunidades quilombolas** é também definida de forma dilatada e enfatiza os elementos identidade e território. Com efeito, o termo em questão indica: *a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico.* (Carvalho, 2002, p. 05). Este sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da **identidade étnica** e da **territorialidade**, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam. O quilombo contemporâneo seria então um local onde a maioria dos habitantes compreende sua identidade étnica como negra; onde a ideia de pertença e descendência é compartilhada; onde há a resistência contra a opressão e o racismo; onde se busca manter viva tradições e modos de vida característicos; e onde há uma herança cultural e material que remontam a ancestralidade desses habitantes.

Ou seja, desde os primeiros quilombos brasileiros, esses espaços humanos não eram formados apenas por negros. Aqui no Pará, por exemplo, grupos indígenas e cabanos fugitivos também integraram quilombos na região do baixo Tocantins. O que reforça o que Gilroy (2001) nos tem dito, que muitos grupos negros no Brasil ou na América, se formaram a partir do entrecruzamento de pelo menos dois grandes grupos culturais (negros e brancos, negros e índios) que os moldaram a ser o que são hoje, e deram face ao que o autor denominou de mundo atlântico negro.

Essas ideias sobre nacionalidade, etnia, autenticidade e integridade cultural são fenômenos tipicamente modernos com implicações profundas, [...], mas seu caráter inflexível foi sistematicamente obscurecido por comentaristas de todas as tendências de opinião políticas [...] que apresentam uma ruptura nas histórias e experiências do povo “negro” e do povo “branco”. Contra essa escolha se impõe outra opção mais difícil: a teorização sobre crioulização, métissage, mestizaje (sic) e hibridez. Do ponto de vista do absolutismo étnico, essa seria uma ladainha de poluição e impureza. Em termos são maneiras um tanto insatisfatórias de nomear processos de mutação cultural. [...] dentro da consequência maior desta conjunção histórica: as formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro. (GILROY, 2017, p. 34-35)

Por esse prisma, a cultura tanto nacional como a cultura local seriam frutos de uma mescla, no caso brasileiro, do legado dos povos indígena, dos europeus e dos povos negros que aqui aportaram, de quem herdamos costumes, tradições, memórias e rituais religiosos ornados de hibridismo. O que nos leva a perceber que a cultura tanto nacional quanto local não é produto apenas da tradição, mas também de um conjunto de valores externos que se agregam e vão se ressignificando na ação humana atual.

Se Stuart Hall assim como outros teóricos afirmam que está havendo uma crise nas identidades modernas, dizemos que está havendo uma crise cultural também, sob o mesmo argumento de que “um tipo de diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX e início do século XXI. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Para fazer esta discussão sobre identidade, Hall (2006) utiliza três concepções diferentes de identidade: primeiro, a do sujeito do iluminismo; segundo, a do sujeito sociológico; e terceiro, a do sujeito pós-moderno.

No primeiro caso o autor nos diz que a concepção de identidade era estritamente individualista, onde o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. O sujeito do Iluminismo, por ex., via na pessoa humana um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação. Sobre a noção de sujeito sociológico, Hall expressa que a identidade é formada através da interação entre o eu e a sociedade, nessa concepção o sujeito não era autônomo, havia uma relação com outras pessoas que fossem importantes para este sujeito, as quais mediavam os valores, sentidos e símbolos, ou seja, a cultura de mundo que este habitava. Havia uma interação entre o interior e o exterior entre o mundo pessoal e o público, agora o que se vê é uma identidade coletiva, onde o sujeito é composto não de uma única, mais de várias identidades, que algumas vezes eram contraditórias ou até mesmo não resolvidas. Já o sujeito pós-moderno não teria uma identidade fixa, essencial e permanente, sendo a identidade formada e transformada de acordo com as formas pelas quais

somos representados nos sistemas culturais que nos rodeiam. O sujeito passa a assumir identidades diferentes em diferentes momentos, uma vez que estas não são unificadas em um “eu” coerente. A identidade – assim como a cultura - plenamente unificada, completa, segura e coerente seria uma fantasia. Acreditamos que haja, portanto, identidades que se moldam a sistemas culturais.

O Marierrê do Rosário em Carapajó é um bom exemplo de como surgem esses sistemas que movimentam o social, o religioso e põem em realce os novos quilombos, bem como a cultura que deles emana. Essa cultura de festas e ritos nos quilombos, historicamente, ao lado do candomblé, no dizer de Zoraide (2008) representaram formas de resistência e de afirmação. Os negros, para fugir das senzalas e das plantações, criaram os primeiros quilombos imitando o modelo Bantu africano dos séculos XVI e XVII, transformaram esses territórios em uma espécie de campos de iniciação à resistência, abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando, assim, um modelo de democracia pluricultural e plurirracial que o Brasil está ainda a buscar. É desses sistemas culturais, por essa ótica e por nosso turno, emergido do desejo negro de ser livre, de festejar sua religiosidade, que nataliza-se uma espécie de teia que entrelaça povos e suas memórias, heranças que se partilham em constante devir dentro de uma comunidade.

Nesse sentido, é que julgamos fundamental compreender a produção da cultura no novo quilombo brasileiro, o seu jogo com a linguagem, sua recomposição de sentidos e força que o discurso rito-poético adquire e como ele interfere nas várias instâncias de poder, de representação e afirmação, resgatando histórias e tradições de essência africana. A construção desse discurso tem sido tarefa das mais árduas, porém das mais lindas também, na medida em que torna visível a contestação, o sentimento de luta pela construção histórica do sujeito negro, num contexto e lugares estabelecidos e utilizados antes e apenas pelo poder hegemônico, como o status social e ritualização da religiosidade no interior de igrejas, por exemplo. Sabendo-se transgressor, resistente e revoltado, através desse discurso o ser afro-brasileiro expõe a sua face contestadora e os paradoxos da sua existência, na busca vertiginosa de novos sentidos, “numa multiplicidade semântica infinita” (GAGNEBIN, 1999, apud ZORAIDE 2008, p. 03).

Em vista desses aspectos, “o sistema cultural quilombola”, como o vemos no rito Marierrê, adquire uma tensão e uma ambivalência, pois indica traços – como batuques, danças e canturias – que antes não eram aceitos pelo sistema cultural brasileiro hegemônico porque eurocêntrico; mas que hoje, apresenta-se como uma grande invenção, rito de afirmação, arte da existência, porque não há vida sem criação. Trata-se de um sistema cultural – sistema de

símbolos, como bem disse Geertz – que produz uma reflexão ao criar certa tensão dialética entre as estruturas estabelecidas e a afirmação do discurso das “minorias”, fazendo emergir a subjetividade carregada de signos de conquistas, de resistência e de negociação de espaços que inverteram papéis contemporâneos. De resistência religiosa, sem dúvida, por ir de encontro em positividade aos padrões instituídos pelos ritos cristãos tradicionais e como instrumento de luta, pela afirmação do jeito de ser e agir do negro, bem como pelo reconhecimento social deste ser que é capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar.

2.3 Cultura na Diáspora Africana e a Poética Afro-Quilombola-Religiosa

É preciso aqui, para que nossa conversa siga com o devido nexos, para isso faz importante um breve olhar retrospectivo e panorâmico sobre a história diacrônica e sincrônica dos ritos, músicas, danças e cantos³², cuja poética simbólica nos servirá como fio de Ariadne neste labirinto repleto de armadilhas, no qual adentramos. Primeiramente cabe ressaltar nossa outrora e ingênua crença – talvez a maioria do povo brasileiro, ainda hoje alimente essa crença, guiada pela História “oficial” que nos é contada –, sobre a real situação religiosa com a qual o povo africano desembarcava nas Américas: criamos que o negro cativo chegara ao solo brasileiro pagão, desconhecendo o cristianismo, mas praticante de rituais tribais com oferendas aos orixás.

Nossa ignorância foi desaparecendo conforme instigava-nos o desvelamento das origens dos ritos, músicas, cantos e danças que nos atravessavam no decorrer de nossa pesquisa de campo. Intrigava-nos o porquê das comunidades quilombolas onde estivemos, mesmo distante uma da outra, ritualizarem da mesma maneira seu culto “à santa” do Rosário. Ao lermos o trabalho de pesquisa de Semira Adler Vainsencher – pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco, Recife/PE –, compreendemos que os africanos, que foram transportados como escravos para o Brasil, pertenciam a tribos (ou nações) distintas, tais como as de Angola, Benguela, Moçambique, Congo, entre outras. E cada uma delas possuía as suas línguas (ou dialetos), os seus costumes (conselho de anciãos, festas), e rituais sagrados e religiosos específicos. O que valorizou o nosso PORQUÊ.

Então, ao levantarmos dados sobre a diáspora negra África/Brasil percebemos um ponto mais que interessante, dado pelo Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico

³² Cantos, cantigas, canções seriam composições poéticas de versos curtos e dividida em estrofes, própria para ser cantada. Narrativas ou hinos em louvor à Virgem Santa. Cantoria, concerto de vozes harmônicas. (fonte: Dicionário online. Acesso 31/01/2019; às 00:04)

de Escravos e da História dos Africanos escravizados no Brasil³³, segundo o qual o negro cativo não chegava na América pagão ou “sem alma”. Aqui muitos escravos já chegavam batizados, “devoto” até a algum santo ou santa do cristianismo: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito são alguns exemplos. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário chegou ao Brasil em meados do século XVI, sendo a Irmandade dos Homens Pretos de Olinda a mais antiga do país. Ou seja, de origens diversas, com linguagens diferentes, costumes específicos a cada povo, os negros encontraram na religiosidade o ponto em comum para resistir e suportar sua condição de escravo.

Foi para sobreviver à dor da escravidão e do exílio (tanto da terra natal, quanto dos familiares e amigos) que os escravos trataram de se unir no novo *habitat*, harmonizando os seus ritos ancestrais, da melhor forma possível. Dessa maneira, as agremiações religiosas representavam um elo importante, através das quais os negros podiam expressar as suas necessidades de defesa e proteção, os seus desejos de liberdade, de caridade para com o próximo e de solidariedade humana. As festas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos eram constituídas, então, por danças e batuques que não faziam parte da liturgia católica. Sendo assim, os rituais manifestados por esses irmãos chegaram, até, a ser proibidos pela Inquisição. Mesmo assim, a Irmandade conservou o sistema de coroação trazidos de África, com os rituais e as procissões em maracatu, mantendo dois cordões de damas de honra, os símbolos religiosos, as bonecas enfeitadas, os dignitários e, finalmente, o rei e a rainha do Congo, seguidos por músicos. Alguma semelhança com o Marierrê?

Em alguns lugares, devido à perseguição promovida pelo clero, algumas destas irmandades desvincularam-se da Igreja Católica. Com mais de quatro séculos de existência, a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos é uma referência para movimentos de consciência negra, porque apresenta uma tradição religiosa que remonta aos tempos dos primeiros escravos.

De acordo com o Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos escravizados no Brasil, o sistema religioso da Irmandade se modificou após o advento da República. Porém, se percebe que o negro foi quem trouxe para cá o senso de irmandade, de união, de partilha, no bojo das diferenças, do sofrimento e da ausência da liberdade. Irmandades que muito mais tarde, segundo Sousa (2002), em meados do século XX, serviram de base para discussões e “criação” de outro modelo de organização leiga

³³ Texto em pdf encontrado na web, endereço eletrônico www.acordacultura.org.br/artigos/27092013/ Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos escravizados no Brasil

para os povoados: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), conhecidas também como Comunidades Cristãs (p.20).

Na Amazônia, especificamente no Pará, em 1682 era fundada, em Belém, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e os negros fugidos ou comprados da capital trouxeram para Carapajó o molde e a poética³⁴ que dão vazão a esta conversa dissertativa. A musicalidade produzida pela batucada nos instrumentos de percussão afro-raiz, a mistura de timbres provocada na canturia mesclada nas vozes negras masculinas e femininas, o embalo e a ginga da dança performatizada por corpos sinuosos como que em transe, tudo isto intrometido em um ritual religioso que contagia pela beleza de sua execução; pela força da cultura poética de um povo; pelos efeitos que tem produzido na História dos quilombos, da religiosidade cametaense enquanto riqueza patrimonial, já que, no dizer de Paula Cristina Vilas³⁵, tal patrimônio afro-brasileiro não é incolor, é de negros e pobres, que o construíram como resistência a uma ordem hegemônica, enquanto que a atitude canibal da elite justifica-se, habitualmente, com o alibi de uma nacionalidade mestiça, supostamente integrada e culturalmente “antropofágica”.

É espelhada na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos,³⁶ através da qual os negros podiam expressar as suas necessidades de defesa e proteção, os seus desejos de liberdade, de caridade para com o próximo e de solidariedade humana; é se assemelhando ao ritual da congada, no qual se praticava a coroação de um Rei do Congo e de uma Rainha, para depois sair em cortejo com as procissões em maracatu, protegidos por damas de honra, carregando símbolos religiosos e finalmente, o rei e a rainha seguidos por músicos; é de festejos como este que, após a missa, as famílias do Rei e da Rainha servem um almoço para a comunidade/irmandades que, certamente, derivam o Bambaê do Rosário (r)existente na Vila de Juaba e o Marierrê do Rosário remanescente da Vila de Carapajó, símbolos vivos da resistência, da inteligência e da afirmação do ser negro.

Quanto mais um símbolo é vivo, mais ele é a melhor expressão possível de um facto: ele é vivo na medida em que está cheio de significações... Porém, para que esteja vivo, o símbolo não deve apenas ultrapassar o entendimento intelectual e o interesse estético, deve também suscitar uma certa vida. Só é vivo o símbolo que, para o

³⁴ Poética na concepção de um texto corpóreo; escrita, tecida em um corpo visto como condição e afirmação de existência, em cada butuque tocado, em cada toada cantada, na reafirmação de dançar para o santo de sua devoção, nuances de cores experimentadas, sons percebidos, movimentos realizados, seus protagonistas percebem-se no mundo, organizam-se, dançam, aguçam os sentidos da experiência de vida (VIANA, 2006, p. 122).

³⁵ Em artigo publicado na revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, pag 185-197. Jul/dez. 2005, com o título A VOZ DOS QUILOMBOS: NA SENDA DAS VOCALIDADES AFRO-BRASILEIRAS.

³⁶Reconhecemos que, dentre as diversas formas de resistência negra, se privilegia a Irmandade, tendo em vista o objeto de estudo em construção que sinaliza vínculo com esse tipo de organização sociocultural.

espectador, for a expressão suprema daquilo que é pressentido, mas não ainda reconhecido. (Chevalier,1982, p.17 apud VIANA, 2006, p. 67)

Esta rápida panorâmica apresentada serve apenas para dar linearidade a nossa conversa sobre o Marierrê, o agora desse ritual e toda a poética que ele emana enquanto música, enquanto dança, em cada batucada e em cada canto. É o batuque na caixa, a atitude vocal, na voz baixa e na voz alta na qual reconheço traços do canto antifonal, característico das vocalidades afrodescendentes, que embriaga o espírito, e arrepia a gente: causa euforia e uma estranha sensação, um jogo rítmico, um canto que parece oração. A gente sente na pele, no coração, no ouvido variações tímbricas de uma reza que reza um outro sentido, que transforma e se faz próprio e local, se torna um campo de significação do agora com vestígio colonial. Um rito aparentemente mesclado que pode ter produzido permuta, com ações e palavras de sensibilidade musical africana capaz de iluminar a escuta.

O povo que ritualiza o Marierrê o faz tal como descreve Viana (2006, p. 122), como o brincante do Bumba-meu-boi canta, dança, simboliza. O sacudir do maracá no Bumba-meu-boi está para o toque dos pandeiros no Merierrê; o som forte das zabumbas e tambores de fogo do Bumba-meu-boi, estão para as caixas tocadas à mão no Marierrê; o repinicar dos pandeirinhos invadem nossos ouvidos e encontram respostas nos corpos que concebem e representam experiências, projetam valores, sentidos e significados. Dança consigo, dança com o outro. O negro faz sua dança, faz a dança do outro que agora lhe faz par e de outros que lhe antecederam, projeta outras danças para o futuro. “É a condição de ser corpo, é a sua presença corporal que lhe possibilita tais projeções” (Merleau-Ponty, 1999).

Lembrando Stuart Hal (2006), a épica da resistência à escravidão e da formação do Novo Mundo se atualizam permanentemente. A dimensão ritual das festas, a sacralidade das celebrações tradicionais “contam e escrevem” a história, a memória dos processos civilizatórios. Em Carapajó o povo de descendência negra atualizou os ritos do Marierrê aos cultos da igreja católica, mas aos modos do sistema cultural afro, em um processo de ressignificação da vida no contexto de opressão que busca nas expressões e fé religiosas outros modos de vida, uma identidade da sacralidade ali parece ser católica, mas é outra coisa que forjou um rizoma de híbrido com outro e se transforma naquilo que se pode fazer/ser Mari errê. Daí a importância de se perceber o legado africano nas linguagens da corporeidade carapajoense, aqueles corpos dançando, tocando e cantando como pontes de passagem ao mundo numinoso no complexo entramado simbólico construído até hoje, em diálogo confronto com o imaginário cristão do conquistador-catequizador.

Em um artigo publicado em 2008, sob o título “Por uma poética da diferença: a escrita quilombola de José Carlos Limeira”, Zoraide P. Silva (2008), analisa o discurso poético, buscando, por meio dos textos escritos por esse autor, elementos para discutir as identidades afro-brasileiras e a afirmação de uma poética que traduza essas identidades, compreendida como uma tessitura relacionada com os elementos a seguir: poesia motivada pela força da coletividade, instrumento de um processo de conscientização e resgate da memória cultural, alimentada pelos “lugares de memória”, pela riqueza cultural, histórica e política do povo afro-brasileiro³⁷. O poeta, segundo Zoraide (2008), privilegia três aspectos em seu discurso poético: os quilombos, a religião afro-brasileira e as mulheres negras, aspectos que buscaremos também privilegiar na discussão que travaremos mais adiante.

2.4 O Marierrê como contra discurso

Decidi buscar a ajuda dos pensadores do passado. Afinal, desde os tempos imemoriais, autores certamente mais inteligentes do que eu, filósofos e políticos, cientistas e escritores não vinha debatendo a mesma questão? E se analisasse seu pensamento, será que não me aproveitaria dessa inteligência? Foi assim que passei do plano dos acontecimentos ao da reflexão. (TODOROV, 1993, p. 13)

Por que foi preciso ao negro criar uma cultura dentro da cultura (ou uma contracultura, não sei ainda ao certo) que produzisse entre seus iguais uma reflexão a ponto de gerar certa tensão dialética entre as estruturas estabelecidas? Por que a necessidade de afirmação do discurso negro frente ao discurso branco, a demonstração de uma cultura de conquistas, de resistência e de negociação de espaços a ponto de o negro inverter papéis na sociedade contemporânea? Por que a recriação de ritos religiosos e ir de encontro aos padrões instituídos pela liturgia cristã tradicional, tornando os ritos afros em instrumento de luta pela afirmação do jeito de ser e agir do negro e pelo reconhecimento sócio-religioso deste? A escravidão de sua força de trabalho e ser posto na condição de não ser, produtos do racismo científico e do racismo enquanto ideologia são parte fundante das respostas a tais questionamentos.

Discutir os discursos e as concepções (racistas e racialistas) eurocêntricas em relação ao africano, como as de Hume, Hegel e Kant, para quem o negro é incapaz de demonstrar algum talento, qualquer coisa de grande em arte ou ciência, enquanto que os brancos, por meio de dotes “superiores”, ganham o respeito do mundo, é muito importante para o papel acadêmico, social e educacional desta dissertação, principalmente porque é preciso que mostremos os contra discursos resistentes e de afirmação construídos pelo povo negro como ação de não se

³⁷ Texto apresentado pela doutoranda da UNEB ao XI Congresso Internacional da ABRALIC, ocorrido entre 13 e 17 de julho de 2008, na USP, São Paulo.

curvar perante a tentativa de subjugação advindo do outro. Pois para os filósofos conceituados do ocidente – os quais, porém, não consideraremos neste turno – e para teóricos da ideologia racialista (estes, sim, nosso foco aqui), é como se o negro e África³⁸ fossem ser e lugar incapazes de produzir história ou mudanças significativas na sociedade. Ideologia que o Marierrê desconstrói com maestria.

Pelo exposto, para mostrar o porquê e deixar nossa posição clara e contrária à exploração, à exclusão, ao discurso de que o negro se autoflagela na sociedade brasileira no devaneio de querer ser branco, no diálogo que estamos travando, vamos apresentar, resumidamente, neste capítulo teorias que trouxeram à baila no mundo ocidental o racismo, e no bojo deste, a concepção de que o negro é inferior ao branco em todos os sentidos. O que é uma falsa verdade. Trazemos para a discussão os estudos de Todorov (1993), Skidmore (1976), Neusa S. Souza (1983), Giralda Seyferth (1993), Manoel Querino (2014), entre outros textos que nos levaram a entender que a condição marginal na qual o negro brasileiro se encontra hoje é um produto histórico, científico e ideológico brutal. Condição esta que tem sido combatida com luta e inteligência por grande número de homens e mulheres negras, desde sua travessia do Atlântico – sentido África/Brasil – até os dias atuais.

Coloquemos na roda de nossas discussões algumas questões essenciais, em sintonia com Todorov (1993), para o bom andamento de nossas reflexões. A diversidade é própria dos seres humanos? A diversidade, sendo uma característica humana, é infinita ou os humanos se resumem a uma unidade? Que traços ou valores definem o ser humano? É possível conhecer o ser humano sem olhar de perto seus costumes? As respostas que nos são dadas pelos autores supra elencados nos revelarão que o sujeito negro, ao longo da história colonial e pós-colonial, não usufruiu apenas daquilo que lhe foi permitido, proibido ou prescrito pelo viés do homem branco.

³⁸Nosso imaginário sobre o negro e o continente África se sustenta ainda nas ideias que se inscrevem no colonialismo, as quais invisibilizam as mobilizações dos africanos contra o Apartheid. Os ideais de lutas foram apagados por leituras de viés econômico como o Marxismo e a própria incorporação das hierarquias raciais no imaginário coletivo como um valor universal. De acordo com Mbembe (2001, p. 7-8), **para o pensamento iluminista**, a humanidade se define pela posse de uma identidade genérica que é universal em sua essência. Uma natureza comum une todos os seres humanos: a razão (coisa que o ser negro não teria). O exercício da razão leva não apenas à liberdade e à autonomia, mas também à habilidade de guiar a vida individual de acordo com princípios morais (característica que não estaria no ser negro). Fora deste círculo, não há lugar para uma política do universal. A questão era se os africanos estavam fora ou dentro do círculo, ou seja, *se eles eram seres humanos como todos os outros*. Seria possível encontrar, entre os africanos, o mesmo ser humano, apenas disfarçado sob diferentes formas e designações? Poderíamos considerar os corpos, as línguas, o trabalho e a vida africanos como produtos de uma atividade humana, de uma subjetividade – ou seja, de uma consciência tal como a de qualquer ser humano – de forma a permitir que os consideremos, como um *alter ego* (um outro eu)? A resposta de muitos iluministas era: NÃO. Eles nada têm que possa contribuir para o desenvolvimento do universal.

Invenções embaladas por fantasias do século XVIII, chamadas de ciência para legitimar a ideologia de uma essência individual humana predeterminada, em vez de uma essência historicamente formada mediante um longo, atormentado e ainda em grande parte desconhecido processo de cisão em face da natureza do inorgânico, do animal para chegar à mimeses mágico-animista e, finalmente à sociedade dividida em classes. (CANEVACCI, 1984)

Nos diz Todorov (1993), referente à unidade e à diversidade da espécie humana, que os seres humanos se parecem e diferem ao mesmo tempo, observação trivial que cada um pode fazer por si mesmo, já que as formas de vida divergem em todos os lugares e a espécie (biológica) é uma só. Tudo é questão de saber até onde se estende o território, a fronteira da identidade e onde começa o(a) da diferença; que relações exatamente esses dois territórios/fronteiras mantêm. Certo é que a reflexão sobre essas questões tomou, durante os séculos passados, a forma de uma doutrina de raças.

Resultante das teorias científicistas, das ideologias que tais teorias geraram, mais tarde da junção de ambas, a palavra “racismo”, no lastro do seu percurso até nós,

[...] designa dois domínios e acepções muito diferentes da realidade: trata-se de um *comportamento*, feito, o mais das vezes, de ódio e desprezo com respeito a pessoas com características físicas bem definidas e diferentes, de quem apresenta tal *comportamento*; e, por outro lado, de uma *ideologia*, de uma doutrina referente às raças humanas. (TODOROV, 1993)

Para separar esses dois sentidos, Todorov (idem), adota a distinção entre racismo (comportamento) e racialismo (doutrina) pois, quando o racismo se apoia num dado racialismo, o resultado é catastrófico, como a escravidão e o holocausto.

O racialismo é um movimento de ideias nascido na Europa ocidental, cujo grande período vai de meados do século XVIII a meados do século XX. A doutrina racialista pode ser apresentada como um conjunto coerente de proposições, que se encontram todas no “tipo ideal” (TODOROV, 1993, p. 108). Tais proposições podem ser reduzidas a cinco: **a existência das raças** – as raças são aqui assimiladas às espécies animais (dos grupamentos humanos cujos membros possuem características físicas comuns, os racialistas desejam que se mantenham, se mostrando, portanto contra o cruzamento entre raças); **a continuidade entre o físico e moral** (o racialista postula que a divisão do mundo em raças corresponde uma divisão por culturas, igualmente bem definidas. As diferenças físicas determinariam as diferenças culturais); **a ação do grupo sobre o indivíduo** (fundamentado no determinismo, o racialista afirma que o comportamento do indivíduo depende do grupo racial/cultural a que pertence); **hierarquia universal de valores** (o racialista não se contenta em afirmar que as raças são diferentes; ele também crê que umas são superiores às outras, o que implica uma hierarquia de valores fundada no etnocentrismo de seu criador – “minha raça é a melhor, a mais bela, a mais forte...”); **política**

baseada no saber (se deve desenvolver uma política que ponha o mundo em harmonia com a descrição precedente, tendo estabelecido os fatos, o racalista tira deles um julgamento moral e um ideal político: a submissão das raças inferiores, ou mesmo sua eliminação, pode ser justificada pelo saber acumulado a respeito das raças). É aqui que o racalismo junta-se ao racismo e a teoria dá lugar a uma prática.

Além das proposições apresentadas acima, outros traços indicam que a família espiritual do racalismo é o cientificismo que, por muitos caminhos, veio tentando a afirmação de um determinismo integral (incluindo tanto a relação do moral com o físico como a do indivíduo com o grupo). O cientificismo, pode-se dizer, é o iceberg e o racalismo é sua ponta aparente. Por isso é preciso analisar em paralelo as ideias racialistas e o seu contexto cientificista geral, uma vez que, mesmo que os ideias racialistas de outrora não sejam bem aceitos hoje, a doutrina cientificista que os gerou, continua tão próspera quanto antes.

Por exemplo, ainda é bastante comum a classificação humana em pelo menos três raças: branca, amarela e negra. Mas, no dizer de Todorov (1993, p. 111), o racalista comum simplifica ainda mais esse esquema, já tão pobre: “para ele não há mais que duas raças verdadeiras, ou melhor, dois polos, entre as quais se distribuem todas as raças: a branca e a negra”. Ou seja, o racalista, numa espécie de simbolismo universal, dicotomiza tudo entre o branco e o preto, valorizando o primeiro em constante desqualificação do segundo. Por isso a história do mundo ocidental tem nos mostrado um racismo exemplar, o racismo por excelência, o dos brancos em relação aos negros.

O ponto de partida para tais comportamento e prática está em Buffon e seu *Histoire naturelle*, livro que, segundo Todorov (1993), é uma espécie de síntese de numerosos relatos de viagens que diversos cientistas europeus fizeram para África e América, durante os séculos XVII e XVIII. Essa obra é importante porque exercerá forte influência sobre a literatura posterior e por sua “autoridade” científica, principalmente na área biológica. Segundo Buffon apud Todorov (1993), o gênero humano é composto de uma única espécie e esta unidade tem como corolário a diferença radical entre o homem e os animais, pois o homem mostra por signos exteriores o que se passa dentro dele, comunica seu pensamento pela palavra; o homem selvagem fala, como também o homem polido. Nenhum dos animais possuem este sinal do pensamento, a razão. Com efeito, além da racionalidade, os homens têm outro traço comum, que possuem em grau mais ou menos elevado, do qual o reconhecimento da hierarquia é apenas uma consequência, a saber: sua sociabilidade. O homem só é homem porque soube se reunir ao

homem e qualquer nação onde não haja lei, nem senhor é menos uma nação do que uma reunião tumultuosa de homens bárbaros.

Racionalidade e sociabilidade solidárias entre si seriam as características que permitiriam, para Buffon, a oposição entre civilização e polidez, à barbárie e à selvageria. Usando as palavras desse teórico, “Vai-se por degraus imperceptíveis das nações mais esclarecidas, mais polidas, aos povos menos industriosos, destes a outros mais grosseiros, aos selvagens”. (Apud TODOROV, 1993, p. 115). A sociabilidade era, para Buffon, a condição indispensável para a multiplicação da espécie e, para ele, bastava saber o número de habitantes de um lugar para se julgar o alto ou baixo grau de sociabilidade e desenvolvimento do lugar: quanto mais habitantes, mais sociável e desenvolvido era o lugar; quantidade implicava qualidade. Por isso, na avaliação das nações que Buffon fazia, as europeias estavam sempre no topo e as africanas e americanas eram postas no subsolo: suas casas são baixas e mal construídas; suas terras mal cultivadas; sua língua é tão simples por conta do pequeno número de ideias; quanto à religião são supersticiosos, estúpidos. Todos esses selvagens tem um ar sonhador, embora não pensem em nada. (Idem)

Buffon vai além ao salientar que o negro seria para o homem – aqui o negro já deixa de ser homem – o que o jumento é para o cavalo; ou melhor, se o branco fosse o homem, o negro não seria mais homem, seria um animal à parte, como o macaco. Desde aí, sempre que se refere ao negro, descreve-o como cabeça coberta de lã e não de cabelo, que há uma explicação para a animalidade dos africanos: “não é improvável que nos países quentes macacos tenham subjugado moças” (BUFFON apud TODOROV, 1993, p. 116). Ou seja, os negros não seriam seres apenas inferiores aos brancos, seriam como animais e, afinal de contas é normal que fossem submetidos e reduzidos à escravidão.

É nesse ponto do raciocínio que a doutrina propriamente racista recebe o impulso necessário para fundamentar o racismo, pois Buffon, ainda por cima, enumera três parâmetros constituinte da espécie humana: a cor da pele, a estética e o tamanho do corpo, e os costumes. Parâmetros fundamentados em argumentos sem base nenhuma de comprovação, mas que foram assumidos por muitos como verdades e provocaram danos terríveis à humanidade, principalmente ao povo negro: “a falta de civilização produz a negritude da pele; basta isso para que sejam menos brancos que os povos da Europa” [...] “São feios de cor porque vivem de maneira dura, estúpida e selvagem. Inversamente, em outra região, os homens são muito bonitos; têm, naturalmente, espírito”. Mas Buffon sabia, como seus contemporâneos, que o senso de feiura e de beleza, bem como os gostos variam segundo os tempos e os lugares. Só lhe

faltava bom senso e como seu ideal estético era etnocêntrico, os europeus lhe serviam de ponto fixo de comparação para estabelecer a distância que separa os outros povos da perfeição.

Daqui advém todo o ideário sobre o qual caminhariam outros teóricos que ajudaram a fomentar o racismo contra o negro, o ideal estético de Buffon: O homem primitivo era branco – *na verdade era negro, segundo a história contada por arqueólogos* – e qualquer mudança de cor é uma degenerescência; contrariamente à civilização que se adquire, a beleza física é dada na origem. “Descendo-se um pouco abaixo do círculo polar na Europa, encontra-se a mais bela raça da humanidade [...] A natureza, em sua maior perfeição, fez os homens brancos”. (BUFFON apud TODOROV, 1993, p. 120). Mas se o discurso de Buffon, a despeito a seus absurdos, chegou a exercer uma tal influência nos seus sucessores, é porque chegou a eles paramentado com o prestígio da ciência. Ocorre que ele (Buffon), primeiro, era naturalista antes de ser antropólogo e quase toda a sua argumentação redundava em comparar seres humanos a animais, o que a antropologia refuta; segundo, a sua análise é forjada a partir de relatos de viagens alheias que ele julgou mais pertinentes à sua teoria, refutando outros relatos que o contradiziam, afirmando: “os outros autores que falaram disso, não prestaram atenção”. Certo é que, até hoje, nada do que Buffon disse sobre as “raças” encontra sustentação na realidade.

Mesmo fundamentado apenas – na ideologia – no discurso, como o de Buffon, Renan e Le Bon, continuam na afirmação de que a raça inferior (principalmente em termos culturais) é constituída pelos negros da África, pelos nativos da Austrália e pelos índios da América. Renan é incisivo sobre sua posição: “É próprio das raças inferiores não apenas serem primitivas, mas também não serem civilizáveis, não serem suscetíveis ao progresso. Não se tem, por sinal, qualquer exemplo de uma povoação selvagem ou negra que se tenha elevado à civilização”. A história da humanidade e do mundo também desmentem Renan ao mostrar, através de mapas e outros documentos antigos, como africanos e asiáticos construíram imponentes civilizações.

Já para Le Bon, também citado por Todorov (1983), só se pode colocar no cume das raças superiores os povos indo-europeus, por conta do uso da razão e das invenções técnicas: “nas raças primitivas e inferiores constata-se sempre uma maior ou menor incapacidade de raciocinar. Nas raças superiores, ao contrário, grandes invenções nas artes, nas ciências, nas indústrias. O abismo mental que as separa é evidente”. Não sabia talvez Le Bon, que o *Homo habilis* surge na África e que é o primeiro a construir e usar ferramentas, talvez o primeiro a usar o fogo? Que no norte da África os egípcios, com sua imensa capacidade inventiva, foram muito habilidosos na arquitetura, na agricultura, na escultura e na fabricação de utensílios e armas? Que egípcios e mesopotâmicos foram quem erigiram as primeiras cidades? Talvez não,

pois, do alto de sua arrogância, ignorância e de seu racismo, Le Bon afirma “Os homens são iguais, as raças não são iguais. O negro, por exemplo, foi feito para servir às grandes coisas desejadas pelo branco”.

E assim como aprovam o extermínio de povos considerados “inferiores” no passado, conforme Todorov (1983), tanto Renan quanto Le Bon não pestanejam diante da submissão de povos em sua época: “Nada tem de chocante a conquista de um país de raça inferior por uma raça superior que nele se estabeleça para governá-lo”. E o antídoto para regenerar raças inferiores também foi dado por Renan e levado muito a sério no Brasil, inclusive: “Uma quantidade muito pequena de sangue nobre posta em circulação em um povo basta para enobrecê-lo”. O que os brasucas, defensores do branqueamento do povo daqui, não entenderam deste dito de Renan, foi que esse “antídoto” não se aplicava ao negro (a estes o destino era o extermínio), mas às raças intermediárias (sunitas, por ex.) ou os estratos inferiores da própria raça branca. Como exemplo deste estrato Le Bon, destaca, covardemente, as mulheres: “Inútil ir para a África observar raças inferiores [...]. Nem mesmo é necessário ir à fábrica ou à fazenda para observar o funcionamento das mentalidades primitivas: basta ir à cozinha e deter um instante o olhar sobre aquele ser inferior que é sua esposa”.

Antes que façamos uma canção em prosa, em defesa das qualidades da mulher, independente de ela ser ou não negra, ouçamos a ópera de Pinto (2005, p. 02-05), cantada em tom bastante agudo, segundo a qual

No processo de resistência, a mulher desempenhava um papel de vital importância. Podia ajudar tanto na produção econômica como "administrar" em termos logísticos, materiais e culturais os próprios quilombos. Pois, estes eram ao mesmo tempo comunidades camponesas e unidades militares. Na manutenção material, no abastecimento de provisões, na confecção de roupas, de utensílios, no mundo espiritual e no mundo do trabalho, de forma geral, as mulheres foram muito importantes nas comunidades de quilombolas. [...] Mulheres sábias, aprendizes da natureza, cujas lições eram as práticas de infusões, unguento, e beberagem de folhas, cascas e raízes de pau para curar os males do corpo. São estes saberes, poderes, experiências, trabalhos, sofrimentos, modo de sobrevivência, e finalmente, suas lutas nos antigos quilombos do Tocantins, assim como de suas descendentes, que marcam o compasso de sua participação e constituição na história.

A prova que o Dr. Le Bon apresenta para aproximar a inferioridade feminina à inferioridade negra frente aos homens brancos é a craniologia: “os crânios brancos são maiores que os crânios negros; os crânios machos são maiores que os crânios fêmeas”. Ora, uma bala de canhão é milhões de vezes maior que núcleo de um átomo, mas qual tem maior potência? Pronto, está tudo dito! A ciência funda uma ideologia. Em um mundo cheio de medidas criadas pela ciência, haveria ainda lugar para o exercício da liberdade? Para os povos não-europeus, não! No discurso dos racialista a ciência (diríamos cientificismo) seria o traço mais elevado da

humanidade, o mundo sem a ciência é a escravidão, só a ciência pode revelar a verdade. Em outras palavras, a presença da ciência na Europa e sua “ausência” em África e América seriam ao mesmo tempo o indicador e a causa da superioridade de uma e da inferioridade das outras, que por isso, deveriam ser colonizadas, escravizadas, exterminadas, se preciso.

Se a ciência é elevada e eleva um povo a um lugar de honra pelo tamanho da cabeça ou pela cor da pele, façamos nosso o questionamento de Todorov (1993, p. 133), “em que se transforma a moral? ” Renan responde: “A ciência, para ser independente, precisa não ser perturbada por nenhuma moral. Ela tem coisa melhor a fazer: perguntemos-lhe simplesmente a verdade”. Isto é, a verdade e o bem-estar de milhões de pessoas são aqui rigorosamente separados. A ciência estaria, então, acima dos valores humanos? A filosofia e a moral Iluminista bem como a religião postulavam a unidade do gênero humano e a igualdade de direitos de todos os seres humanos. Mas a ciência (dos racialistas) “demonstrava” a desigualdade das raças. Façamos paráfrases das questões de levantadas por Todorov (idem, p. 136): em questões de raça ou referente ao ser humano a ciência é verdadeiramente um guia digno de confiança? Não é próprio da ciência, na medida em que busca a verdade, enganar-se às vezes, muitas vezes? Será sábio basear uma política e uma prática na desigualdade das raças, “provada” pela ciência de Buffon, Renan, Le Bon e outros tantos racialista?

No que tange à educação, é Gabineau, no dizer de Todorov (1983), quem desmerece a capacidade que o negro tem de aprimoramento através dela: “as qualidades morais do indivíduo são inteiramente determinadas por sua disposição física; é vã, portanto, qualquer esperança nos efeitos da educação sobre o negro”. A prova mostrada por esse racialista é emprestada de uma anedota contada por Taine, que um neguinho fora adotado e educado nas melhores escolas americanas. Mas um dia levam-no a Manilha; ali ele desaparece, só encontrado mais tarde por um naturalista, outra vez um neguinho da floresta. O instinto primitivo, em vão coberto pelo verniz civilizatório, irrompeu. Já os europeus são civilizados de antemão, e neles a razão decorre do inato, não do adquirido.

Vemos tais afirmações muito possivelmente falsas e muito certamente perniciosas. Infelizmente é desse discurso que o imperialismo expansionista e colonial se apodera para justificar seus atos desumanos contra os não-europeus de África, da América e da África na América. Discursos construídos no final do século XV, durante todo século XVI e XVII, enfatizam, primeiramente, a cor, a nudez, e a antropofagia como indicativos de inferioridade. Posteriormente, as habilidades intelectuais, os avanços tecnológicos e bélicos e a produção artística, todos em cotejo com a cultura ocidental escolhida como paradigma, são analisados

como marcas diferenciais indicativas do nível precário da racionalidade dos habitantes de África e América³⁹.

Ou seja, não era dada ao índio e ao negro a possibilidade de comporem sua autoimagem, de falarem a respeito de si mesmos e de colocarem-se como parte do discurso da história. Seus perfis e imagens eram construídos pelos europeus que procuravam fixá-los e introjetá-los na mente dos representados, fixando-lhes também um lugar político e sociocultural que justificasse a dominação. Tais discursos são perniciosos porque ainda fornecem as bases para a caracterização das diferenças étnicas e para que o racismo continue persistente nas relações sociais no Brasil, pois sua eficácia reside no fato de que, pela repetição e incontestabilidade, ele acaba reverberando como verdade.

Em contraponto a estes discursos apresentados é que se faz necessário revelar que os afrodescendentes, mulheres e homens, não se mantiveram inertes e passivos diante do conjunto de representações que lhe foi imposto como caracterização: aprenderam as várias línguas com as quais entraram em contato (a dos índios, a dos senhores, a dos diferentes povos de onde descendiam), não deixaram de lado sua cultura, adentraram na religiosidade do dominador, atuaram no limite que as condições do novo mundo lhes impuseram, criaram o Marierrê.

Como contra discurso o Marierrê revela-se a construção de homens e mulheres negras que constroem cultura e são construídos por ela, seres humanos desafiados por todas as maneiras possíveis: naturais, políticas, econômicas, sociais, mas que se reorganizam e passam à condição de desafiantes. Desafiam o pensamento etnocêntrico e as teses racialistas/racistas que ainda se constroem sobre corpo negro. Desafiam a estética branca enquanto disciplina que lida com conceito clássico de beleza e se coloca como inventor e como obra, comunicando que a estética deve ultrapassar os conceitos clássicos e cientificistas e olhar para o cotidiano, não só para retratá-lo, mas para vivê-lo. O cotidiano em Carapajó é esse mundo sensível de cores, sabores, odores, vozes e o ser humano negro que constrói seus ritos, seus batuques é ali, na verdade, o grande monumento em constante construção, dado o seu inacabamento.

2.5 Das Teorias Racialistas ao Racismo à Brasileira

Meus cabelos enrolados/ Todos querem imitar/ Eles estão baratinados/Também querem enrolar. Você ri da minha roupa/Você ri do meu cabelo/ Você ri da minha pele/Você ri do meu sorriso. A verdade é que você/ Também tem sangue crioulo/ Tem cabelo duro/ Sarará crioulo. (Sandra de Sá)

³⁹ Cf, AFFERGAN, 1987. p. 66-67

Olhemos e conversemos agora sobre os efeitos sociais e culturais que as teorias racialistas tiveram sobre o negro que cruzavam o Atlântico e chegavam ao Brasil. Já vimos que os africanos, desde a sua captura foram submetidos à descaracterização e homogeneização cultural, submetidos a formas de pensar e sentir o mundo totalmente estranhas às suas tradições, o que resultou, segundo Tavares (2015)⁴⁰, no despedaçamento de toda existência e humanidade daquelas almas e corpos. Foi como se o precioso vaso da árvore da vida desabasse de uma grande altura e ao solo se espatifasse. Cacos de almas e corpos esparramam-se durante e após o holocausto da travessia do Atlântico. Aqui no Brasil, o ato de sobreviver ao negro, impõem-se, mais do que nunca, como o maior desafio. Mesmo porque, principalmente no Brasil Colônia, a teoria racial ganhou uma motivação claramente imperialista de eliminação do negro brasileiro pelo processo de embranquecimento. Longe de ser simples especulação de intelectuais, a *mestiçagem* e o *embranquecimento*, como processos que dotariam a jovem nação brasileira de uma base demográfica homogênea, se firmaram como verdadeiras políticas raciais no Brasil (PARK 1942, apud SKIDMORE, 1976), mesmo quando o conceito de raça e as teorias que a utilizavam caíram em total descrédito no mundo científico e intelectual.

Veio de Sílvio Romero, em 1888, às vésperas da República, conforme Carneiro (1964), a desesperada e ansiosa advertência de que o negro era, não apenas uma besta de carga, mas um “objeto da ciência”. Por conta dessa visão que o brasileiro tinha do negro, – via “estudos sobre as raças” – nunca se quis ver esse povo como membro da sociedade, como integrante da realidade presente; sempre se olhou o negro no Brasil como elemento estranho, sem ideias, mas com aparência e hábitos exóticos. Assim, quando se tinha interesse em olhar o negro com interesse, os motivos eram ornamentais, pitorescos, anedóticos, enquanto ser ou suas atividades. É preciso tentarmos uma reviravolta: encarar o negro como ser vivo, atuante, brasileiro, em todos os seus aspectos na sociedade, não apenas o legado da África, mas a contribuição que o negro legou ao passado e está executando no presente, do ponto de vista de vários processos que o levaram à nacionalização, à aceitação dos valores sociais e religiosos que identificam nosso povo.

De acordo com a obra de Tomaz Skidmore (1976), a base tanto da filosofia quanto da religiosidade e da teoria política no Império brasileiro, até 1865, era um curioso mosaico de ideias importadas da França. A Guerra do Paraguai (1865-1870), porém, estimulou um reexaminar, entre os nossos intelectuais e políticos da época, o conceito de povo e de nação, pois a Guerra, entre outras coisas, serviu para alertar os mandatários do país sobre a escassez

⁴⁰ Júlio César Tavares é professor do Departamento de Antropologia de UFF e publicou um artigo em 2015 sob o título “UMA PONTE SOBRE O ATLÂNTICO”.

de homens livres aptos ou com coragem para a empreitada militar, o que tornou o recrutamento compulsivo de escravos negros, muitos dos quais provaram ser excelentes soldados. O exército e o Brasil começaram a conhecer o potencial do negro no campo de batalha. Mesmo assim, a elite política e intelectual do final do século XIX e início do XX jogava cal no brasileiro negro, seja mantendo-o como escravo ou excluído social, seja caricaturando-o na literatura vigente como, “o escravo heroico”, “o negro sofredor”, “a bela mulata”.

Fato é que em 1887, Conforme Skdimore (1976), a escravatura estava moral e politicamente minada em todas as direções, por conta de leis externas e internas, pelos evidentes sinais de falência social: escravos fugiam, exército recusava-se a caçá-los, juízes ignorando reclamações dos proprietários. A elite urbana e a rural foi forçada a convencer-se de que a substituição do escravo pelo trabalhador assalariado era inevitável. Mas se houve quem achasse que os problemas do negro do/no Brasil estariam terminando com a abolição da escravidão, esse “quem” não sabia da reza a metade: a ladainha cantada pelos racialistas europeus ecoou na caixa craniana avantajada dos “brancos” daqui e teve um efeito estrondoso ao ouvido do negro. Porque o negro, que por essas alturas (fim do século XIX), já era para ser considerado um antigo cidadão brasileiro, acostumado e identificado com as vicissitudes do povo. Qual nada! Se fez mais ainda para os estudiosos e para os elementos da elite, um estrangeiro. *Errê!*

O discurso oficial era claro e o negro o percebeu muito antes, quando começou a construir quilombos: a mensagem abolicionista não queria libertar os escravos do/no Brasil, o que se queria era, na verdade, libertar o Brasil dos escravos negros. Vejamos como Skidmore (1976, p. 34) transcreve a fala de um abolicionista influente, de nome Joaquim Nabuco:

A escravatura fizera um Brasil vergonhoso e anacrônico, face ao mundo moderno. O Brasil não quer ser uma nação moralmente só; o leproso lançado fora do acampamento do mundo. A escravatura é uma árvore cujas raízes esterilizam sempre o solo físico e moral onde se estendem. Por isso o que nós temos em vista não é só a libertação do escravo, é a libertação do país. Só então poderiam os brasileiros, que aspiram a fundação de um país livre, unirem-se em torno de uma bandeira comum que é a libertação do solo.

Como propriedade dos coronéis, os negros tinham passaporte com carimbo de permanência em solo brasileiro, mas a partir do momento que viesse a abolição, todo homem de cor perderia seu visto e se tornaria um expatriado, “criminoso” e alvo de todo tipo de perseguição. Mas por que essa atitude tão cruel da elite brasileira contra aqueles que, durante todo o período colonial, literalmente carregaram o Brasil nas costas: homens e mulheres negras? É que os abolicionistas estavam impregnados pelas teorias racialistas que chegavam aos borbotões ao Brasil vindo da Europa. Tanto era por isso, que o já citado J. Nabuco, conforme Skidmore (1976, p. 37), “Era suficientemente honesto em dizer que, se tivesse vivido no século

XVI, ter-se-ia oposto à introdução de escravos africanos”. Na sua opinião, era uma lástima que os holandeses não tivessem permanecido no Brasil pelas alturas do século XVII. Para esse abolicionista e também racialista, o papel da raça branca na história era triunfar gradativamente sobre as outras, principalmente, a negra por esta ser humana, científica e culturalmente inferior. *Arrá!*

O principal motivo da abolição da escravatura seria, então, a evolução ou purificação eugênica do povo brasileiro, com atos de aceleração do branqueamento da nação: primeiro, retirando o negro do convívio com os “brancos”; segundo, promovendo a imigração europeia para que ela trouxesse sem cessar para os trópicos uma corrente de sangue caucásico vivaz, energético e sadio. O Brasil precisava de sangue novo, não de suco envelhecido e envenenado. Ou seja, o pensamento abolicionista refletia a cantilena liberalista que trovavam razões “científicas” para o êxito da Europa, a ciência natural referendava a autoridade intelectual dos europeus sobre o resto do mundo: crânio maior, maior estatura, pele alva, sangue nobre. Os europeus eram a raça superior. Raças mais escuras nunca seriam capazes de produzir civilizações evoluídas. *Errê! Arrá!*

As descrições que os europeus faziam sobre o Brasil em suas publicações eram sempre negatizando o povo. Thomas Buckle, historiador inglês certamente lido por pensadores sociais brasileiro, escreveu que

Desgraçadamente, em meio a toda essa pompa da natureza, nenhum lugar é deixado ao homem. Ele fica reduzido à insignificância pela majestade que o circunda. Em nenhum lugar há tão penoso contraste entre a grandiosidade do mundo exterior e a pequenez do interno. E sua mente acovardada não foi capaz de avançar. Sem ajuda estrangeira teria regredido e mesmo com todos os aperfeiçoamentos originários da Europa, não há sinais de progresso real. (Apud SKIDMORE, 1976, p. 44-45)

Manoel Querino (2014), por ser negro e, logicamente, pensar diferente de Buckle argumenta em favor do negro elencando alguns pontos importantes: primeiro, “a colonização brasileira foi iniciada com os piores elementos da metrópole (degradados, indivíduos viciosos, e soldados de presídio)” (p. 14); segundo, “os portugueses saídos de uma zona temperada para se estabelecerem em um clima ardente, diverso do da metrópole, seriam incapazes de resistir ao rigor dos trópicos, de desbravar florestas e arrotear as terras sem o concurso de um braço mais afeito à luta nessas regiões esbraseadas”; terceiro, “Sem isso, difícil senão impossível era pegar no País a colonização com elemento europeu”. (p.21). *Marierrê! Arrá!*

Gabineau, outro europeu também lido por aqui, e que esteve inclusive no Brasil, detestou nosso país. Julgou-o culturalmente estagnado (mesmo tendo visto o carnaval de 1869) e um risco à saúde. Desprezava os brasileiros, que via como irrevogavelmente manchados pela

miscigenação. Seu senso estético de conde branco ofendia-se com o espetáculo de uma população totalmente mulata assustadoramente feia. Gabineau foi mais além, segundo Skidmore (1976), ele não hesitou em tirar conclusões drásticas em um relatório oficial sobre a escravidão: “os brasileiros não são nem trabalhadores, nem ativos, nem fecundos”. Pensava ele que a população nativa e negra estava fadada a desaparecer devido à sua degenerescência genética. A única maneira de evitar tal fim seria o fortalecimento vindo do sangue da raça europeia.

Querino (2014, p. 46), também vai na contramão de Gabineau, ao dizer em alto e bom tom que o africano-brasileiro não admitia sua prole sem ocupação lícita, não deixou jamais de dar a filhos e netos uma profissão qualquer. Foi o trabalho negro que deu prosperidade ao Brasil, que ergueu instituições científicas, o comércio, teve lugar de destaque na defesa do território nacional, na agricultura, na mineração, na cultura intelectual (Gonçalves Dias, Machado de Assis, Cruz e Souza). Circunstâncias essas que levaram M. Querino a asseverar: “O Brasil possui duas grandezas reais: a uberdade do solo e o talento do mestiço (entenda, negro!) ”. (p.47) *Maria errê! Arrá!*

Outros racialistas como Louis Couty e Louis Agassiz também ajudaram a criar a melodia do negro brasileiro ruim, os legando à sorte que os embala ainda hoje. O primeiro, escreveu em um de seus livros “Tentei provar que foi a colonização pelos africanos escravizados que produziu todos esses males do Brasil, e indiquei a colonização por homens livres da Europa como único remédio possível”. O segundo, em um relato de viagem, escreveu: “qualquer um que duvida dos males dessa mistura de raças, e se inclina, por uma malentendida (sic) filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam – venham ao Brasil”. (In SKIDMORE, 1976, p. 47). Não era à toa que o povo que se julgava branco, no Brasil, quisesse se livrar do povo negro e de tudo que remetesse a ele. A consequência é fácil descrever: o branco, autor consciente de tanta desgraça, tirou o que pode do negro e atirou-o fora, como coisa inútil. *Nossa Senhora do Rosário!*

Por conta desses fatores, o rosário que o negro brasileiro-paraense-cametaense se viu obrigado a rezar, no pós-abolição, não foi de agradecimento por sua liberdade, mas de socorro aos orixás e santos, por sua marginalização. Milhares de escravos foram expulsos das fazendas e forçados a mergulhar como “grileiros” numa agricultura de subsistência onde quer que pudessem encontrar terras. Ocorre que por traz de todo esse batuque que o negro estava sendo forçado a dançar, há um toque de caixa ainda escondido, até agora, pouco foi ouvido: o medo branco do potencial negro, em todos os sentidos. A capacidade de adaptação em qualquer lugar do planeta (o negro resiste onde o branco perece); a força e habilidade para o cultivo da terra e

o trato com os animais (a riqueza do Brasil colonial deve-se ao negro); a inteligência na criação e poder de manutenção de sua cultura (o Candomblé, o carnaval, as Irmandades); o desembaraço para a luta, como mostrado durante a Guerra do Paraguai e pelos capoeiras, enfim. *Nós somos todos convidados!*

Não, o negro não era um peso morto para o desenvolvimento nacional, era uma ameaça ao brasileiro que se julgava branco. Por isso e com o poder político nas mãos, o “branco” fora criando tantas dificuldades para que o negro não ascendesse econômica, educacional e socialmente. Para esse fim, o racismo se tornou uma formidável teoria e o racismo uma prática de covardia. Racismo é a palavra surgida na década de 1930, segundo Baton (1977 apud SEYFERTH, 1995.), para identificar um tipo de doutrina que, em essência, afirma que a raça determina a cultura. As crenças que levaram à afirmação da superioridade dos brancos e da determinação biológica da capacidade civilizadora, estão profundamente arraigadas no pensamento ocidental, por mais que a ciência do século XX tenha procurado destruí-las, seu peso nas ideologias nacionalistas dos mais diversos matizes, e mesmo em muitas ideologias de classe, é incontestável e, por isso mesmo, as características raciais continuam produzindo significados sociais. (SEYFERTH, 1995, P. 178). *Marierrê! Arrá!*

Racismo, hoje, é muito mais preconceito de cor do branco para com o negro. E esse preconceito, conforme Sir Alen Burns, apud Fanon (2008, p. 110)

[...] nada mais é do que a raiva irracional de uma raça por outra, o desprezo dos povos *fortes* e ricos por aqueles que eles consideram inferiores, e depois o amargo ressentimento daqueles que foram oprimidos e frequentemente injuriados. Como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual os homens são julgados, sem se levar em conta as suas aquisições educativas e sociais. As raças de pele clara terminaram desprezando as raças de pele escura e estas se recusam a continuar aceitando a condição modesta que lhes pretendem impor.

Ou ampliando o sentido com que enxerga Célia Marinho de Azevedo (1987, p. 22) o ex-escravo, “ao negro deformado pela escravidão e buscando se integrar à sociedade de classes em formação coube ir além do papel de ‘elementos residuais do sistema social’”. Dito no nosso turno, o negro livre era a voz que desafinava na ladainha que a elite cantava ao embalo da imigração europeia, pois não faz jus à condição modesta que lhes pretendem impor. E para expulsar ou manter o negro longe da cidade, lendas macabras e racistas foram sendo criadas; depreciações culturais foram inventadas, como a que tachou os capoeiras de vagabundos; satanização da religiosidade afro foram difundidas, como a de que os terreiros de macumba que realizavam sacrifícios humanos. Histórias que, no dizer de Azevedo (idem, p. 18) “apareciam assim, como quem não quer nada, em meio às notícias de jornais”, enquanto os fogos, aplausos e canturia dos grandes festejos da abolição mal haviam se extinguido e enquanto as ruas ainda

guardavam o calor das proclamações esperançosas de esquecimento do ódio e horrores passados. *Nós tamos todos na casa santa!*

Não demorou e as lendas geraram discursos que vieram justificar a troca do negro pelo imigrante, por razões lógicas sociais e de mercado. Dada a “inadaptação” do negro à sociedade competitiva, Florestan Fernandes (apud AZEVEDO, 1987), conclui que a repulsão do negro pela cidade não se colocava em termos raciais, “foi um produto natural de sua incapacidade relativa de sentir, pensar e agir socialmente como homem livre”. Houve também quem pensasse, segundo Azevedo (1987), que o negro não teria aqueles laços familiares tão necessários à reprodução e estabilidade de sua força de trabalho: o negro seria antissocial e indisciplinado. Desqualificado e derrotado na “competição” ocupacional e econômica, o negro passou a ser visto como vagabundo e inútil. Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, nos diz Azevedo (1987), vieram corroborar Florestan Fernandes, ao afirmarem que o negro se negava ao trabalho e era incapaz de se adequar aos esquemas do trabalho livre e contratual. O sistema escravista teria gerado uma população negra indolente, trabalhadores imbecilizados e rudes, tanto que, segundo Azevedo (1987, p. 25), Celso Furtado chegou a afirmar que “a população submetida a este sistema escravista apresenta um baixo nível mental” o que explicaria a segregação sofrida pelo negro, pós a Abolição. *Marierrê, arrá!*

É certo que a política imigrantista não teve êxito em todo o Brasil, porém esta política impregnada de matizes racistas e de medo resultou na marginalização de negro e mulatos. De onde vinha esse medo? Das revoluções que os negros impetravam pelas américas, como a de São Domingos, 1804, quando vencedores, os negros proclamaram sua independência, o que acarretou transtornos fatais a senhores de escravos e suas famílias. Isso assustava bastante os “grandes homens brancos” que aqui viviam. O negro, grande maioria, poderia também por aqui se rebelar e subverter a ordem: os quilombos, os ataques as fazendas, as pequenas revoltas que se sucediam desde a chegada dos primeiros negros no Brasil, davam imenso trabalho aos mandatários do país. Imagine todos esses negros unidos em torno de uma só causa? Essa ideia aterrorizava, porque a persistência (uma das marcas do ser negro) um dia poderia ter sucesso. *Maria errê, arrá!*

Desse medo é que resulta aquilo que Canevacci cantarolava em “Dialética do Indivíduo”: inventar justificações interiorizáveis pelos excluídos, pelos sem-sujeitos. Os racistas brasileiros definem assim os vícios privados sem utilidade pública como a preguiça, a luxúria, a indiferença, a delinquência, a anormalidade, a deformidade que, numa primeira fase se generalizam enquanto exclusão global do sujeito “socialmente individualizável” (negro, pobre, mulher, marginalizados de maneira geral); e numa segunda fase a exclusão substancial

desses indivíduos, das relações com os meios de produção. O medo do ser e de ser negro gerou em quem se julgava branco um racismo que visava a liquidação do sujeito negro, principalmente enquanto ser social.

Por tudo o que dissemos anteriormente é que nossa conversa/discurso se soma à de Manoel Querino (2014), na desconstrução de tudo de ruim que já foi dito sobre o negro, na história do Brasil e do mundo

Não os dominava o ódio contra o branco; perdoaram e esqueceram mágoas, pondo-se a salvo, pelo amor da liberdade, pois que toda a sua aspiração cifrava-se na alegria de viver livre. Na sociedade de Palmares não medravam os vagabundos e malfeitores; a vida de torturas das senzalas substituíra-se pelo conforto natural e aparelhado. O filho do Continente negro dava provas de que possuía alma sublime, revoltando-se com indignação contra a iníqua opressão de que era vítima, e impondo à força a sua liberdade e independência. (p. 34)

Isto é, enquanto os racialista e racistas tentaram empreender a separação do ser negro de si mesmo; gerando um sentimento de desapropriação naqueles que recebiam as alcunhas raciais e, assim, influenciando na autodeterminação desses indivíduos de modo a obrigá-los a ser uma adulteração de si pelo outro branco; veiculando em livros e periódicos a imagem do negro com face sofredora, imolado, ferido, indivíduos incapazes de pensar e de produzir conhecimento; objetivamos, a partir da leitura do rito/discurso/poema Marierrê, fazer o caminho inverso: o da dessemantização da ideologia racialista, do combate à visão racista e o da revelação da verdadeira postura do ser negro em relação ao ser branco. No mesmo tom, combatendo esses dois gestos (a expropriação material e o empobrecimento antológico) que constituíram os elementos particulares da experiência negra no Brasil e do drama que dela seria o corolário, até hoje. É preciso fazer nascer um novo vaso a ser reconhecido naquilo que o identifica com a forma mais familiar do vaso originário: a força cultural/religiosa, na qual a estética, a ética da vida cotidiana do negro e de seus valores comunitários se engendram a fim de ressaltar a gigantesca energia existencial que o representa.

Para isso, e para esta nossa conversa, nos servimos da etnografia, por meio da qual buscamos entender (numa espécie de hermenêutica do som, da voz e dos ritos interpretar) os gestos e discursos do negro, suas palavras e piscadelas e outras coisas mais, pois precisamos situá-los no interior dos sistemas de signos e relações de poder e significado que os anima. O do branco nós já vimos. Agora, e com o olhar do etnógrafo, ousamos dizer, ancorados em Angrosino (2009), que o único discurso que constitui uma alternativa radical às mentiras da

sociedade racista constituída é representado pelas vozes das vítimas do racismo que gerou exclusão social: o discurso/voz do negro em performance⁴¹.

Mas o discurso que nos interessa, não por uma vontade pessoal, e sim por ser mais real, por nosso prisma, do que o discurso escrito ou meramente falado, é o discurso vazado em cantos e canturias, ritos e rituais, músicas e batucadas que emergem dos festejos religiosos e folias, cuja evocação e performance são, a nosso ver, poéticas, e cujo valor semântico, histórico e cultural para quem o produz é inestimável: o discurso que afirma a identidade do povo negro dos atuais quilombos. Discursos/cantos, ritos, batucadas e danças que ainda geram mal-estar e preconceitos no meio social e até em grande parte do meio acadêmico, pois nesses dois estratos há muitos “homens brancos e sábios” que insistem em classificar o negro como arruaceiro, macumbeiro, exótico, representante do mal na terra. Mas o negro, em seu “quilombo de ignorância”, sabe, talvez por instinto, que quem toca, dança e canta seus males espanta.

Por intermédio da religiosidade, dos ritmos, da música, da dança, do canto, do vestuário, enfim da herança da organização sociocultural desenvolvida nos quilombos hoje, há uma afirmação individual e coletiva do ser negro e um desabrochar da África na América. E desta maneira, no dizer de Tavares (2015), o vaso se reconstrói do outro lado do Atlântico e a árvore da vida se ergue tal qual uma ponte silenciosa sobre o oceano, conectando imaginariamente à África comunidades quilombolas por todo o Brasil. E por mais que suas tradições continuem sendo represadas ou alvo de aniquilação, os afro-descendentes continuam em um processo de reforço e recriação da memória cultural, na preservação de seus ritos, laços de identidade, cooperação, solidariedade e tantos outros traços que os fazem ímpar, os individualizam por suas ações coletivas.

Com efeito, no dizer de Carneiro (1964, p. 117), o negro, por força de circunstâncias históricas no Brasil, jamais esteve isolado da população, nem mesmo quando se refugiou nos quilombos ou se lançou à insurreição. Como olhar esse indivíduo negro, portanto, senão como uma das parcelas do povo, e sua criação – Marierrê – senão como UM dos elementos do quadro

⁴¹ Performance, enquanto categoria analítica, constitui um campo com um programa intercultural e interdisciplinar, que foi gerado, em boa medida, a partir do diálogo entre os estudos teatrais e a antropologia. Performance é compreendida como uma “dialética de fluxo”, reflexividade de ação e consciência onde “significados, valores e objetivos centrais duma cultura se vêem em ação”; assim a performance afirma a “nossa humanidade compartilhada, mas também declara o caráter único das culturas particulares”. Segundo Schechner (2000), performances são atividades humanas que têm a qualidade de conduta restaurada, ou praticada mais de uma vez: as performances marcam identidades, torcem e refazem o tempo, ornamentam e remodelam o corpo, contam histórias, permitem que se brinque com condutas repetidas, que se treine, ensaie e se re-presente tais condutas. (Schechner, 2000, p. 35, tradução: Paula Cristina Vilas).

social, e como aquele que alterou certos traços material e espiritual do branco? Com os olhos de quem vê um ser criador e criatura, UM indivíduo mesmo extenuado por uma série de lutas constantes, cerceado por todos os meios, em suas aspirações, mas, firme, resoluto, confiante em seu ideal. Um africano que no norte brasileiro não se desiluiu, não desesperou; tentou outro recurso, na verdade, conforme com o espírito de potencializar-se em uma constante renovação de si — confiante no seu poder de criação e recriação das coisas, na sua força motriz enquanto Indivíduo e enquanto coletivo, na sua riqueza cultural, na sua religiosidade. *Mari errê, arrá!*
Maria errê, arrá!

CAPÍTULO 3 O SER NEGRO COMO SUJEITO DA HISTÓRIA

3.1 Individualidade e Identidade

Toda vez que um negro ou uma negra não se deixa humilhar, é a identidade e a memória de nossos antepassados que estão sendo preservadas.

Sergio Alberto Dias

Julgamos importantíssimo que, em nossa conversa, este ponto fique bem nítido: o da identidade! Pois, a compreensão dessa categoria é de grande valia para o entendimento do porquê grupos humanos considerados minoritários (hoje majoritários) e seus indivíduos foram e ainda são subjugados tanto por europeus quanto por muitos brasileiros. Pois se são os indivíduos que constroem o coletivo, só há coletivo graças as diversas individualidades. Dito de outro modo, enquanto indivíduos, sujeitos ou pessoa somos produtos de um grupamento de seres que convivem em estado gregário e em colaboração mútua, querendo ou não. É nesse coletivo que nos constituímos e construímos nossa identidade, a construção da nossa identidade passa pela relação que temos com o outro. E nessa relação com o outro, qual o lugar da diferença e qual o lugar da identidade? O termo identidade, nesta conversa, deve ser entendido como a consciência que cada sujeito tem de si próprio, da comunidade da qual faz parte, da classe social a que pertence, do grupo étnico que representa e do país em que vive. Essa consciência é elaborada na vivência e ressignificada nas relações estabelecidas entre as pessoas e no meio em que se inserem. (SILVA, 1998 e SILVA e MONTEIRO, 2000).

Devemos compreender o ser indivíduo semanticamente ou como membro de um todo, que quando decomposto, se particulariza. O Marierrê é um indivíduo que nasceu da relação com o outro e, aos poucos veio se tornando coletivo, ganhou o status de identidade social porque vem sendo histórico e culturalmente construído, conforme a vontade e a representação do ser que o gerou.

[...] o dia de natal era comemorado nas fazendas dos senhores e tudo mais, como foi aqui também, (Carapajó). Então através dessa comemoração eles pegavo o dia 26. Mas como os negros, os senhores já tinha comemorado o seu natal, aí eles pegavam tudo que sobrava, que eles tinha na verdade resto dos senhores, aí fazia. (...) Então, eu acho assim, que o **Marierrê** como é uma manifestação, é um ritual folclórico, como é mantido até hoje como cultura e por conta disso ele representa algo de importante da vida dos nossos antepassados⁴².

“O mundo é minha representação”, nos diz Arthur Schopenhauer (2001/2014), o mundo e tudo que nos cerca existe apenas como representação de nossa vontade, existe apenas para o sujeito e sua coletividade. “Esta austera verdade, bem própria para fazer o homem refletir, senão

⁴² Entrevista/conversa realizada com a moradora B (negra), no dia 30 de março de 2019.

mais para fazê-lo tremer, eis como se pode e deve anunciá-la a par da outra: o mundo é minha vontade” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 10). Esta austera verdade nos leva a entender que o indivíduo negro no Brasil, no Pará, em Carapajó encarou o mundo novo no qual chegou e onde sabia que iria permanecer, sob o aspecto que ele (mundo) possui de ser pensado e representado a partir de sua vontade. Adorno e Horkheimer, citado por Canevacci (1984, p.08) em nota de rodapé, corroboram a ideia de que “não só o indivíduo, mas a própria categoria da individualidade e da sociedade são produtos subjetivos. Logo, não somos meros seres biológicos, como pressupõem as teorias racialistas dos séculos XVIII e XIX, nossa condição de identidade e de indivíduo é intelectual, social e culturalmente construída.

Para apurar mais este ponto de vista, nesta parte de nossa conversa procuraremos encampar reflexões sobre alguns conceitos e/ou categorias – tais sejam: indivíduo, sujeito, sociedade, o outro, enfim – que se inter-relacionam e interferem na formação de nossa identidade. Um homem pardo, racional, civilizado, ocidental, sul-americano, cristão, influenciado pela concepção eurocêntrica de educação. Seria esta a melhor definição de um brasileiro – enquanto indivíduo – frente aos outros? Seriam estas as características que marcam a nossa identidade em detrimento das outras tantas que no cercam ou que ainda podemos adquirir? Em busca destas respostas é que travaremos nossas discussões, envolvendo alguns autores, no intuito de circunscrever uma concepção de indivíduo negro no Brasil e encontrar os traços que melhor definem a identidade negra, de uma forma geral.

Partimos do princípio de que a construção de uma identidade passa pela relação que temos com o outro. E nessa relação com o outro, qual o lugar da diferença e qual o lugar da identidade? Um primeiro nó que devemos desfazer nesse debate é o da noção de indivíduo, que se olharmos sua semântica pela estrutura da palavra, conforme Canevacci (1984), IN (da totalidade INdivíduo) é a negação da divisão, isto é, algo ou alguém que não se divide porque compõe uma unidade, um UNO. Digo algo ou alguém porque, para muitos, é automático ligar a noção de indivíduo à pessoa e nem sempre a individualidade remete a uma pessoa humana, física, principalmente se olharmos o processo de individuação – processo no transcurso do qual algo se torna UM (o processo de formação do universo tornou nossa galáxia UMA dentre tantas outras; e tornou a Terra UM entre os outros planetas) ou alguém se torna ALGUÉM como pelo processo de amadurecimento - uma criança que, para muitos teóricos da psicanálise como Lacan nasce despedaçada, em algum momento vai ter consciência de si, vai se enxergar como um todo, vai se perceber um Eu diferente dos Outros que a cercam, como seus pai e mãe, por exemplo.

A Terra, obviamente, não, mas a criança, mais tarde vai perceber ou se identificar como parte de uma família, vai notar que ocupa um lugar na sociedade, ou seja, começará a construir sua IDENTIDADE social e mais tarde, cultural, religiosa, profissional, enfim. Mas, somente a partir dos ideais humanistas propagados durante o Renascimento, que enxerga o habitante da cidade como indivíduo por excelência, é que o que disse acima começa a fazer sentido, pois é a partir daí que o homem começa a enxergar-se como substância de si, torna-se capaz de exercitar um olhar dialético entre uma autoconsciência de si enquanto indivíduo e uma autoconsciência enquanto ser social que media sua existência em relação à existência de um outro indivíduo. Porém, para que essa individualidade fosse (diríamos *seja*, pois, essa premissa é bastante atual) reconhecida e legitimada pelo controle político e ideológico da sociedade, era preciso uma substancial característica: a propriedade.

Percebe-se logo que, no transcurso de épocas históricas brasileiras emergiram muitos não-indivíduos ou os sem-propriedades que, no dizer de Canevacci, (1981, p. 09) “eram as crianças, os negros, os pobres, os escravos, as mulheres, os marginalizados, os trabalhadores assalariados...”, pois este eram desprovidos de posses materiais – às vezes nem de seus corpos eram donos – ou ideais, já que negros e índios eram considerados sem alma. Ou seja, a existência desses “indivíduos” (os Outros) constituía um lugar nulo na história construída pelos ditos civilizados homens brancos, europeus, cristãos (o Eu), para quem o índio era apenas um pagão selvagem; o negro não passava de um bárbaro sem alma; os pobres seriam a escória da humanidade, enfim. Como tratar, então no discurso e na ação, esses não-indivíduos, esses não-seres?

Construindo discursos/narrativas (a vontade e a representação) que afirmassem que o ser europeu, homem, branco, civilizado, cristão é o que pensa; é o que deve comandar; é o melhor. Para, assim, justificar a dominação patriarcal, a escravidão, a invasão de territórios, a prática do genocídio humano e cultural contra o não-ser; o não-europeu; a mulher; o selvagem, o não-cristão sem alma; o ignorante, o outro. Cria-se primeiro a narrativa para que, depois desta assimilada, a ação preconizada no enredo elaborado, aconteça. Parafraseando Todorov, é falando do outro e ao outro que o reconheço ou descaracterizo enquanto sujeito/indivíduo e me reconheço, me afirmo ao mesmo tempo.

Ou seja, é pela ideologia que se inventa justificações para deserdar os indivíduos de suas individualidades. Ocorre, porém que, nem o discurso, nem a história que é fato, nem as ações genocidas conseguem apagar a figura do indivíduo, nossa individualidade, já que dela depende a sociedade; para que haja dominadores, deve haver dominados; o burguês capitalista precisa do

proletário; para alguém se julgar branco, precisa haver um negro ou amarelo como contraponto. Conforme Manguel (2008, p.40), “nossa vida não é nunca individual; porque ela é enriquecida pela presença do outro e, portanto, empobrecida por sua ausência. Sozinhos, não temos nome nem rosto”, pois até o nome que carregamos é desejo do outro que nos nomeou. Ele é nosso vizinho, nosso igual, mas também o forasteiro, que faz as coisas de modo distinto, tem a pele de cor diferente e fala outra língua. Para melhor diferenciá-lo de nós, exageramos seus traços superficiais. (MANGUEL, 2008, p. 40)

É primordial e urgente que saibamos quem somos; enquanto indivíduo; enquanto, sujeito; enquanto sociedade; enquanto povo ou nação. Do contrário, seremos facilmente (já estamos sendo) transformados em seres individualistas, mercadorias, massa de manobra. Sujeitos que habitam uma caverna, violentados pelas correntes simbólicas colonialistas, com visões e ideias turvas criadas por uma linguagem eugênica e religiosa que não nos permite uma definição segura de nós, seja como indivíduos; seja como sociedade; seja como povo/nação. Temos, infelizmente, nos procurado conhecer apenas “conhecendo como a Europa conhece o Brasil”. Temos que nos conhecer e firmar nossa identidade nos olhando com olhos de brasileiros que somos, frutos de choques étnicos, culturais e religiosos: uns cristãos, outros umbandistas ou candomblecistas, outros ateus, judeus, enfim.

Cada um de nós é um indivíduo com identidade múltipla, em uma sociedade plural (não só no sentido de classes, mas tendo por base a diversidade e as diferenças que nos moldam), portadores de uma linguagem repleta de variações e peculiaridades, cujas fronteiras – tanto de indivíduo, como sujeito social; quanto de identidade, como ser múltiplo em constante devir; e linguísticas com origens em diversos troncos – precisamos perceber em todas as suas dimensões, por mais complexas que elas sejam. Por exemplo, se sou brasileiro, logo, não sou argentino; se sou negro ou afrodescendente, obviamente não sou nem índio nem branco; se falo português, posso fazê-lo de maneira coloquial, culta, cabocla, caipira, menos europeia. Somos diferentes individualmente, somos diversos enquanto povo, somos social e culturalmente mesclados.

Por isso, as fronteiras que nos “separam” são praticamente invisíveis. Mas a linguagem da ideologia eurocêntrica que ainda nos atravessa, cria muros na nossa relação externa e interna: para eles somos um país de terceiro mundo, de povo pobre, de indivíduos inferiores por não descendermos de uma “raça pura”; ignorantes conforme “atestam” os instrumentos de avaliação internacional de educação; mão-de-obra barata. Ou seja, a leitura que o mundo tem feito de nós, nos liquida enquanto indivíduos, nos torna meros produtos de mercado (capital humano), nos

desumaniza, para nos dominar e explorar. Mas essa imagem que o mundo tem de nós não passa de um esdrúxulo simulacro.

Precisamos construir um contra discurso, olhar o mundo a partir do ser brasileiro, nos desfragmentar, derrubar os muros do racismo, da ignorância, da linguagem padrão, do desrespeito às diferenças. Se é a partir do outro que construímos nossa identidade, não é possível, nem é preciso, sermos iguais a ele. Enquanto indivíduos, todos temos origem igual: nascemos. Se branco, negro, índio, amarelo ou caucasiano, tanto faz. Nenhum de nós é melhor ou pior. Se o nosso lugar na história mundial, enquanto brasileiro tem estado vazio, temos que ocupá-lo; se enquanto pobres, negros, índios, mestiços, mulheres, LGBTs temos nossos espaços, historicamente, negados na sociedade brasileira, algo nos obriga a uma tomada de posição rumo a ocupar esses espaços; se nossa condição de sujeito ou de indivíduo tem sido deteriorada ou não reconhecida pelos ditos “donos do poder”, precisamos reconstruí-la e afirmá-la.

Em suma, não somos seres apenas biológicos, mas seres extremamente sociais. É desse construto social, cultural e histórico que emerge nossa individualidade, é daí que convencionamos os sentidos que damos à linguagem; de onde aprendemos que é o outro que torna possível nossa existência; que mesmo sendo um, podemos ser múltiplos e, mesmo num conjunto estamos separados por contas das nossas diferenças, das fronteiras sutis ou bem delineadas que fazem de nós estrangeiros em nosso próprio país, mas irmãos no quilombo.

Então confesso que não foi fácil ter o entendimento de quem sou hoje nessa sociedade. Mas penso e me defino como um ser hétero-masculino pela lente do gênero; um afrodescendente pela ótica étnica; um pobre na visão capitalista; um afrocristão para um olhar religioso; um brasileiro nortista pelo prisma geográfico, mas também nordestino, sulista porque faço parte de um país nação; um falante do português mestiço pela lente da linguística, mas capaz de falar o português formal e todas as outras variáveis desse idioma; um indivíduo que historicamente vem se construindo em uma sociedade desigual, preconceituosa e racista; um sujeito que é ao mesmo tempo pai, esposo, professor, trabalhador, morador de periferia, enfim. Um ser múltiplo que não se deixa desconstruir facilmente e, quando essa desconstrução ocorre, rapidamente se recompõe, por ser um sujeito líquido que assume a forma que desejar.

Enquanto acadêmico e pesquisador, sou um sujeito que (re)descobriu seu senso de pertença ao olhar para os quilombos onde tantas vezes tivera, mas não percebia a beleza, a força, a significação e a intensidade das tradições que dão identidade ao povo que ali residem e resistem, vítimas de séculos de exclusão, sob índices negativos econômicos e sociais, no

enfrentamento das injustiças fruto do discurso e da imaginação doentia do colonialismo. Sou um indivíduo que tem sua identidade positivada porque vim galgando os árduos degraus do mercado de trabalho, adentrando a estreita porta da ascensão acadêmica e que deseja que o povo brasileiro afrodescendente amplie sua visibilidade, a partir das tantas ações afirmativas que praticam em suas comunidades, em especial, os cantos, as músicas, as danças, os ritos, a cultura de maneira geral, aos quais ousamos chamar de Poéticas Afro-Brasileiras Quilombolas.

Mesmo que, no dizer de Jurandir F. Costa⁴³, “para o sujeito negro oprimido, os indivíduos brancos, diversos em suas afetivas realidades psíquicas, econômicas, sociais e culturais, ganham uma feição ímpar, uniforme e universal: a brancura”. Brancura que se tornou uma espécie de fetiche simétrico inverso do mito negro. Uma falsa verdade. Na condição de vítima dos efeitos dessa alienação, para muitos autores, como Neusa S. Souza (1983), pouco importa ao sujeito negro o que o branco real, seja como indivíduo ou como grupo, venha fazer, sentir ou pensar. É como se, hipnotizado pelo fetiche de querer ser branco, o negro estivesse condenado a negar tudo aquilo que contradiga o mito da brancura. Com o que discordamos. Nossas outras leituras apontam para o viés de que o negro sabe que o branco criou a inquisição, o colonialismo, o imperialismo o antissemitismo, o nazismo e tantas outras formas de despotismo e opressão ao longo da história, aos quais ele (negro) nunca se curvou. O negro também sabe que o branco criou a escravidão e a pilhagem; que o branco é quem mais promove as guerras e as destruições; sabe igualmente que, hoje como ontem, pela fome do lucro e poder, o branco condenou e condena milhões e milhões de seres humanos à mais abjeta e degradada miséria física e moral. Logo, haveria pouca ou nenhuma razão de ele (negro) ter esse estereótipo (branco) por ideal.

A história de Zumbi, Luísa Mahin, Castro Alves, Maria Luzia Piriá e de tantas outras tantas mulheres e homens; o percurso da cultura afro-brasileira de resistência e autoafirmação, como os ritos do Bambaê do Rosário na vila de Juaba, o Banguê Cinco de Ouro na vila de Maú e o Marierrê do Rosário na vila de Carapajó, contrariam afirmativas como a de Jurandir Freire, para quem o racismo (que discutimos anteriormente) leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal; um futuro onde seu corpo e identidade negros deverão desaparecer. Pelo prisma de Jurandir, o negro, no desejo de embranquecer, deseja, nada mais nada menos, que a própria extinção. Fosse assim, não ouviríamos nos cantos a conspiração; vozes baixas sussurrando frases precisas; não escorreriam nos becos a lâmina afiada das adagas incisivas; “é

⁴³ Reflexões feitas por este autor na página 04 do prefácio do livro Tornar-se Negro, de Neusa S. Souza

amanhã, é amanhã” no sussurrar de Malês, Bantus, Geges, Nagôs; “é aminhã”! Luísa Mahin me falou. O negro nunca quis ser branco pelo simples fato de ele, negro, não se sentir outro que não ele mesmo.

Com grande capacidade intelectual e aprimoramento cultural, uma imensa quantidade de negros não aceitava o lugar de escravo que lhe era imposto: Zumbi, Luís Gonzaga da Virgens, Manoel Faustino, Luíza Mahin, Maria Luzia Piriá são alguns nomes que contestam, de forma veemente, a suposta inferioridade dos africanos e afrodescendentes. Em consonância com Fanon (1995), afirmamos que muitas vozes afro-brasileiras visam a desnudar os véus da representação de origem europeia que coloca o seu padrão fenotípico e cultural como modelo absoluto. Mesmo porque tem sido a manutenção do discurso da inferioridade do Outro (negro, índio e mulheres, no caso do Brasil), aliado ao uso da violência e da prática da exclusão como “recurso didático”, que tem garantido ao mundo ocidental branco, masculino e cristão a pretendida posição de superioridade política, econômica, social e cultural.

A verdadeira história do Brasil tem nos mostrado a luta dos afrodescendentes para se fazerem respeitar como cidadãos, a todo momento lutando por liberdade, por direitos, contestando a imagem que os Outros faziam de si mesmo, desconstruindo o discurso europeu para quem o negro, no dizer de Fanon (1983), seja concreta ou simbolicamente, representa o lado mau da personalidade [...], simboliza o pecado. O negro que sempre contestou o modo como foi arrancado de sua terra natal; que nunca aceitou a escravidão; que sempre teve o outro negro como irmão; que, por isso, sempre que fugia e podia, formava de imediato seu quilombo, para viver em liberdade, em harmonia com os seus, rememorando e fortificando seus costumes e tradições. Este negro que se rebelou, se aquilombou e resiste até hoje sua não dominação, nunca nutriu – a nosso ver – o desejo de apropriação do Outro, do ser branco. Aqui não corroboramos Fanon.

Ao contrário, esses afro-brasileiros compreenderam que, se o discurso, como diz Foucault (1980), é um meio de instauração de poder, a desautorização e a ruptura com certo tipo de discurso promoverão abalo nas estruturas discursivas e nas malhas de poder. Logo, minar as bases desses discursos, mediante a produção de *contra discursos* que apontem seu caráter unilateral e tendencioso, constitui-se em forma de resistência e possibilidades de ter acesso ao poder em instituições que sempre quiseram negros e índios como submissos e do lado de fora: escolas e igrejas, por ex. cujos discursos eram quase inquestionáveis, porque através de seus discursos tais instituições historicamente tiveram o poder de definir, organizar e controlar acontecimentos, lugares e posições sociais, além de fixar normas para a elaboração

de conceitos e teorias, prescrições que determinam exclusão e escolha. Gramsci defini a situação destes grupos como de hegemonia⁴⁴.

Os grupos hegemônicos exercem seu poder aliados estrategicamente, a partir de coerção armada, moral ou intelectual (entenda-se científica). Por meio do uso dessas forças tenta manter controle sobre os outros e preservar sua hegemonia. No dizer de Gramsci “as instituições da sociedade civil são aptas a exercer a repressão, embora de modos diferentes”, mas o foco é garantir seu status. Daí a importância de se criar “modelos de discursos” contra hegemônicos ou de hegemonia alternativa, seja política, seja educacional, cultural ou religiosa. É papel dos grupos outrora subordinados (índio, negros, mulheres), numa forma de aparente acato no bojo do discurso hegemônico, construir *contra discursos*, retificando os do primeiro tipo, visando abalar seu status de verdade, minando aos poucos a força que eles têm no tecido das relações sociais e de poder⁴⁵.

3.2. Conversemos um pouco com Fanon

É um fato também que “alguns negros querem, custe o que custar, demonstrar aos brancos a riqueza do seu pensamento, a potência respeitável do seu espírito”. Com esta fala de Fanon (2008, p. 27), concordamos em partes, pois, a nosso ver, são muitos os negros que querem isso. E discordamos desse teórico quando afirma que “para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”. Nossa discordância dessa constatação, primeiramente, tem a ver com o fato de que ela surge de uma análise puramente psicológica, e o nosso olhar tem sido sócio-cultural-religioso; segundo, ao tratar do comportamento do homem negro frente ao homem branco, Fanon o faz do ponto de vista de uma “alma negra como construção do branco” (p. 30) francês ou inglês, e nossa análise do negro parte por uma ótica do quilombo, recorte de uma nação miscigenada como é o Brasil. Aqui só há um destino para o negro: sua expansão, pois, desde a travessia do Atlântico, tudo lhe foi tirado. Hoje tudo é conquista.

O falar, por exemplo, diferentes línguas ou dialetos é sempre uma grande conquista, pois aprender a falar um idioma é mais que pronunciar palavras obedecendo regras sintáticas, é compreender a regra do jogo semântico e pragmático daquela língua, no dizer de Fanon (2008, p. 33) “Falar é [...] sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”. E o

⁴⁴ Gramsci define hegemonia como a supremacia de um grupo social sobre grupos antagônicos. Essa supremacia manifesta-se, segundo esse teórico, de duas maneiras: como dominação e como liderança intelectual e moral.

⁴⁵ Sem perder de vista os contextos aos quais Gramsci se referia quando explicava seu conceito de hegemonia, utilizo aqui o conceito de hegemonia para marcar posições que o negro subalternizado ocupa em relação ao branco opressor e entender o discurso que um e outro tem proferido no calor de suas relações: discurso hegemônico da desqualificação e da opressão X o discurso contra-hegemônico da autoafirmação identitária e da liberdade.

negro da diáspora assumiu e suportou o peso da cultura e da civilização portuguesa, espanhola, francesa e inglesa aprendendo seus falares. Ao passo que esses europeus, por não quererem assumir e nem conseguirem suportar o peso da cultura e da civilização negra, julgaram indigno o falar negro, ficando no desconhecimento de sua extraordinária potência. Fanon vê na aprendizagem da linguagem do colonizador por parte do colonizado, uma busca por embranquecer. Nós, ao contrário, cremos que o negro por ser ladino, aprendeu a linguagem do seu “senhor” como manobra estratégica visando liberdade e ascensão.

O problema é que o Fanon negro parece mostrar uma visão unilateral dos indivíduos e povos da sua etnia, se sentia “objeto em meio a outros objetos”. O povo que ritualiza o Marierrê também se sente objeto em meio aos outros, porém positivado, não vítima de estereótipos negativos criados obviamente pelos brancos, não o “Preto sujo!”, desertor da tentativa de se afirmar como “SER para-o-outro”. O carapajoense igualou a possibilidade de se afirmar como SER frente ao outro, enquanto Fanon entrega-se ao papel do eterno outro: o não-ser, chegando a afirmar que “Aos olhos do branco, o branco não tem resistência ontológica”. Certamente que não! Mas, e aos olhos dos negros, os negros não teriam tal resistência? Os brancos, aos olhos do negro, teriam resistência ontológica? Por que não entender a fala “Mãe, olhe o preto!” como a expressão de uma criança branca encantada frente a beleza física, intelectual e cultural de um negro?

Devemos enfrentar o olhar branco como olhar dialético de negro, cientes de que muitos laboratórios pelo mundo moderno tentaram criar um soro para desempretecer e falharam, justamente porque o preto prepondera sobre todas as outras cores. O branco não deve temer o negro, já que não é isso que justifica, a nosso ver, o racismo. O branco deve respeitá-lo identitária, religiosa e culturalmente, pois, para o racista, “o preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto!” (FANON, 2008, p. 107) O menino branco não deve temer o preto, nem o enxergar como feio. Deve considerá-lo como igual, não na cor, mas em princípios e valores! Fanon, nesse sentido nos provoca com o seguinte questionamento: “quem saberá me dizer o que é beleza?” Não conseguimos imaginar o negro querendo embranquecer por mero fetiche.

Despojada de todos os laços afetivos no mundo terreno – o Aiê da cosmogonia ioruba –, mas acompanhada pelos ancestrais no mundo invisível de Orum, a personagem, ainda no navio, recusa o batismo e se joga no mar. Gesto extremo de busca e afirmação identitária, a cena remete a vários significados⁴⁶.

⁴⁶ Comentário do professor Eduardo de Assis Duarte, sobre a personagem Luísa Mahim, do romance *Um defeito de cor*, escrito por Ana Maria Gonçalves.

Precisamos conhecer a África geográfica, étnica, cultural e religiosamente, para que a África e seus povos sejam respeitados no mundo; e para que nós afro-brasileiros entendamos nosso verdadeiro ser e deixemos de odiar aquilo que somos, para tentar ser aquilo que não somos. Pois que é ser negro? Por que lhe falta emprego e um nome? Como se faz um negro? Brota em flor um negro? Tem valor o negro, negro? Como morre o negro? Morre a cada passo? Quando dorme, morre? Quando morre, morre? Ele vive incerto de estar perto, longe? Por que vive o negro? Quem o força a isso, prisioneiro inocente? Por que resiste o negro? Insiste, persiste, veemente, desesperadamente? Por que não se cala? É por que a história não fala de tudo que sente? Por que chora o negro? Há alma no negro? Como sabe o negro o que é sua alma? Para que serve o negro? Para servir o “branco”? Para criar Deus? Sabe Deus do negro? E sabe o “branco”? Que milagre é o negro?⁴⁷

O negro existe. É um ser humano de osso branco e pele escura que, infelizmente, seja como indivíduo seja como povo, lhes tenham tentado desterritorializar em seu ser, em todos os sentidos, pela ganância, pela ignorância e pelo senso genocida de seus, antes, algozes colonizadores e hoje praticantes de racismo, fruto de uma visão branca, europeia e cristã que julga o humano pela ótica do ser ou não ser. Por esse prisma, para ser humano o homem precisaria ser branco, europeu e cristão. Aquele que não se enquadrasse nesse perfil, não seria humano. Este fato sórdido é o que explica o tratamento que o negro tem recebido ao longo da história de sua colonização, escravidão, catequização e resistência, tanto em África quanto em qualquer parte da Europa ou das Américas, este fato muito influenciou as ideias de Fanon.

O Negro é flor e fruto africano, porém de seu berço continental foi deserdado, arrancado, escravizado e morto aos milhões em seu continente e no nosso. Eis que morre o negro! Mas antes da morte, resiste. Já tentaram mudar sua cor da pele, lhe impedir de cultuar seus deuses, impuseram-lhe outras línguas, julgaram-lhe como erro da natureza para o qual propuseram correção por assimilação. Ou seja, ser negro é resistir, Fanon. Como ser branco também o é, basta olhar suas palavras “o branco, por nenhum preço ele queria intimidade entre as raças”. O branco resiste ao negro porque sabe que a África é o útero do mundo e seus descendentes são os elementos vitais de humanidade por excelência, porque do outro lado do Atlântico há uma cultura tão potente como a da Europa.

Por isso resiste o negro! Por isso ele não se cala! Porque ele não se dobra ao opressor. E foi essa resistência, as estratégias de enfrentamento que foram construídos nas ruralidades mais longínquas brasileiras para onde esses sujeitos levaram consigo ritos, memórias e valores

⁴⁷ Excerto adaptado do poema “Especulações em torno da palavra homem” de Carlos Drummond de Andrade

da cultura negra, que em grande parte, se materializam na realidade, a nosso ver, em forma de discursos ou atividades poéticas, que nos interessaram e nos motivaram neste contra discurso a todos os racialistas do passado e do agora. Poesia movida pela força da coletividade, instrumento de um processo de conscientização e resgate da memória cultural, alimentada pelos “lugares de memória”, pela riqueza cultural religiosa, histórica e política do povo, agora comunidades tradicionais ou afro-brasileira quilombola.

O negro é aquele que resiste, sem o qual a terra não seria a terra, pote onde se preserva e amadurece verdadeiramente os filhos mais velhos do mundo, abertos a todos os suspiros do mundo, área fraternal de todos os suspiros do mundo, leito sem dreno de todas as águas do mundo, centelha de fogo sagrado do mundo, carne da carne do mundo, palpitando no próprio movimento do mundo, sangue, razão negra, devir (A. CÉSAIRE apud FANON, 2008, p.114-115). cremos, seguindo a esteira de Fanon, que não se deve sucumbir ao discurso dos brancos para quem “A emoção é negra e a razão é grega”, para quem os pretos são atrasados, simplórios nas suas manifestações, para quem a verdade é que o preto hoje é mais rico em dons do que em obras.

Hoje o negro é a terra, a flor, o canto. A poética está nele e para tudo ele serve. Só não serve para ser desrespeitado, humilhado, silenciado, escravizado ou morto. O negro é autossuficiente, seu destino nunca foi servir, mas criar e recriar o mundo com sua força, vivificar as raças com a virilidade de seus corpos e os nutrientes de seus seios, enriquecer as culturas com suas crenças, ritmos, danças sempre com muita poesia. Por isso, partimos do pressuposto de que atividades poéticas nos quilombos nunca deixaram de existir em formas de narrativas orais, cantigas, rituais, jogos, danças, músicas, enfim, cujo propósito dessas comunidades seja lembrar\preservar, enriquecer as tradições descendentes dos seus ancestrais. Essas poéticas reforçam e reconstroem perfis identitários, dando voz a todos aqueles que estiveram fora da história oficial, silenciados pelos (pré)conceitos etnocêntricos de estética, de poética e de verdade.

Essa verdade encontrei nos escritos de Aimé Césaire

Quem eram então esses homens que uma selvageria insuperável arrancava de seu país, de seus deuses, de suas famílias? (...) Homens afáveis, educados, corteses, certamente superiores a seus carrascos, um bando de aventureiros que quebrava, violava, insultava a África para melhor espolia-la (...) Eles sabiam construir casas, administrar impérios, organizar cidades, cultivar os campos, fundir os minerais, tecer o algodão, forjar o ferro (...) Sua religião era bela, feita de misteriosos contatos com o fundador da cidade. Seus costumes agradáveis, baseados na solidariedade, na benevolência, no respeito aos idosos. Nenhuma coação, mas assistência mútua, a alegria de viver, a disciplina livremente consentida (...) Ordem-Intensidade-Poesia e Liberdade. (Apud FANON, 2008, p. 119)

Esse é o negro que vemos no Marierrê, que após um século da abolição da sua escravatura, continua à margem da sociedade brasileira, mas que em Carapajó se constitui como sujeito da história e, por meio de lutas/ritos e poéticas, tem construído um discurso que subverte a ordem vigente; reivindica para si um estatuto autônomo no campo instituído, questionando as injustiças sociais, orgulhando-se da sua condição de negro, manifestando sonhos e crenças e focalizando seu passado histórico, sua ancestralidade, sua memória coletiva, sua tradição religiosa. É nesse sentido que são salutares o desvelamento e a compreensão das intenções do discurso poético quilombola vazados essencialmente nas vozes e ritos que auto identificam o povo do quilombo, vozes e ritos estes capazes de quebrar a uniformidade do desenho identitário hegemônico de classe alta branca que, aos olhos de muitos, tem canibalizado o patrimônio cultural imaterial afro (no nosso caso, afro-brasileiro), premissa que mostramos ser falsa.

A razão dessa falsidade está no exercício do Marierrê, quando o negro mostra desprezo pelo racismo e pela influência que autores europeus tiveram sobre a propagação desse mal, Hegel principalmente, para quem o branco quer o mundo, o branco é o mundo e o negro não deseja dominar o mundo, pois o seu desejo é se solidarizar com os oprimidos, os proletários de qualquer cor. O negro carapajoense deu pouco ouvidos a racistas como Senghor, para quem o branco simboliza o capital, como o negro o trabalho; ou a Sartre, para quem, a cada época as circunstâncias da história elegem uma nação, uma raça, uma classe para reacender a chama, criando situações que só podem ser representadas ou superadas pela poesia: ora o impulso poético coincide com o impulso revolucionário, ora diverge. Sabemos, hoje, a histórica gerou a oportunidade que permite aos negros dar o grande grito negro que abalará os assentamentos do mundo. (FANON, 2008, p. 121)

No bojo dessa oportunidade e em um elo entre cultura e educação se pretende que os gritos e os ritos quilombolas em suas várias performances soem e saiam dos quilombos como forma de rearticular a soma dos conhecimentos, local e universal, a partir da singularidade significativa do “Ser” que resiste à “totalização” pelo “outro” e impõe seu valor enquanto indivíduo e enquanto povo. Por isso, faz-se imprescindível a catalogação e a revelação material de tais poéticas afro-brasileiras de afirmação, advinda da religiosidade do negros, na perspectiva de dar visibilidade a uma narrativa ainda pouco registrada na forma escrita, para que somados, passem a ser usados como parte de um processo (re)construtor de identidades coletivas no quilombo, que preencham os vazios educacionais provocados pela tentativa de apagamento do sujeito negro e suas comunidades, como os que afetaram Fanon.

3.3 Diálogo com Jurandir Freire e Neusa Santos Sousa

Ao tratar dos problemas enfrentados pelo negro em ascensão no Brasil, Freire, em prefácio à Neusa Santos Sousa (1983), enxerga como pedra de toque a violência. “Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar os ideais de Ego do sujeito branco e a de negar, anular a presença do corpo negro”. Esta visão se aplicaria ao sujeito negro que nasceu, cresceu e permanece nas comunidades quilombolas? Cremos que não. Ali a criança negra, o jovem negro, a mulher e o homem negros têm seus pais e avós por referência: suas vidas de luta, sua força de trabalho, sua altivez como ser humano. Cada negro e negra em seu quilombo hoje sabe que, e aqui concordamos com Freire, “a violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Por isso acreditamos que o quilombo contemporâneo seja uma espécie de Wakanda⁴⁸, pelo senso de proteção dessa identidade e por ser um celeiro cultural e social dos mais belos.

A criança negra nascida no quilombo não chega ao mundo com o ideal de Ego branco, o jovem quilombola certamente também não persegue esse ideal, mesmo porque, no dizer de Freire apud Neusa (1983, p. 04), “O Ideal de Ego é um produto de decantação de experiências. Produto formado a partir de imagens e palavras, representações e efeitos que circundam incessantemente entre a criança e o adulto, entre o sujeito e a cultura”. Cremos com certa segurança na impossibilidade de uma criança ou jovem negro terem por fetiche indivíduos brancos, “sujeitos universais e essenciais”. Contudo, para livrar-lhes de uma possível alienação nesse sentido, pretendemos debater – mais adiante – caminhos para uma educação antirracista e contra hegemônica, que seja pautada na cultura afro-brasileira, no jeito de o negro ser e ritualizar a vida no quilombo.

Ou seja, não queremos contrapor o discurso fatalista de Neusa dos Santos (1983), para quem “Nada pode macular a brancura que, a ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica, etc.” Mas é preciso desmistificar a ideia de que os brancos “são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade”. E que o negro não passa de um corpo que não consegue ser absolvido do sofrimento, um sujeito odiado, foco permanente de ameaça, de dor e morte. Um corpo e um ser que não tem experiência de satisfação, que nutre a vergonha e o pensamento suicida.

⁴⁸ País fictício do universo Marvel, localizado no coração da África subsaariana, lar de uma população essencialmente negra com um domínio tecnológico sem igual e sociedade de regime tribal. É dever do rei de Wakanda (Pantera Negra) proteger os conhecimentos, a riqueza e estilo de vida de seu povo, do mundo exterior.

Se Santos (1983) afirma: que o sujeito negro diante da “ferida” que é a representação de sua imagem corporal, tenta, sobretudo, cicatrizar o que sangra; que pensar sobre a identidade negra redonda sempre em sofrimento para o sujeito; que a violência racista subtrai do negro a possibilidade de explorar e extrair do pensamento todo o infinito potencial de criatividade, beleza e prazer que ele é capaz de produzir, os sujeitos negros do Marierrê mostram o contrário. Por isso, cremos que é na adversidade, quando tentam nos sobrepujar, que se torna maior a criatividade do pensamento, que nossas obras ganham melhor contorno de beleza, que se intensifica o prazer. E é do auto da inteligência e criatividade do ser negro que teorizamos que este sujeito nunca delegou ao branco direito de definir sua identidade. Ou seja, o negro nunca esqueceu de quem é ou quis ser outro que não ele mesmo.

Neusa Santos, contudo, se mostra bastante consciente de que uma das formas de possuir autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo, quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade, no caso do Brasil, uma realidade sociocultural Inter étnica, e no caso dos quilombos, uma realidade de afrodescendência cujos traços social, religioso e cultural se sobressaem frente aos outros que ali adentrem. Pois saber-se negra ou negro hoje é também, e sobre tudo, comprometer-se e agir no resgate de sua memória, sua história; é recriar-se em suas potencialidades humanas ou afro-brasileiras, é afirmar-se enquanto indivíduo e coletividade.

É inegável que o negro da diáspora africana sempre teve que lutar contra a maré, seja na Europa seja nas Américas, mas principalmente aqui foi conquistando seu espaço, ousando subverter a posição de inferioridade que a ele era proferida pelo branco, buscando seu espaço enquanto cidadão ou cidadã, mesmo sempre tendo sua vida dificultada pela elite dominante que não queria o ser negro como parte da comunidade nacional, comungando dos mesmos ambientes, exercitando sua cultura, sua religiosidade. No dizer de Maciel da Costa apud Azevedo (1987, p. 40), a relação entre brancos e negros era de inimizade e de distância, porque o negro se via diferente, nem inferior nem subalterno, diferente do branco numa espécie de neutralidade em relação ao outro.

Ora, o que temos dito é que foi o branco quem criou o mito negro: irracional, feio, ruim, superpotente, exótico. Foi por meio da linguagem, da ideologia do branco “perfeito” que se cria a caricatura do negro como sendo o outro do belo. Logo, cabe ao negro desmistificar esse perfil, recontar a história que lhe é contrária, ressignificar através da linguagem enquanto contra discurso a imagem que a sociedade brasileira tem do ser negro, quebrar essa corrente criada pelo racismo que tenta aprisionar a alma negra em um corpo branco. No quilombo, o

negro se torna negro desde o ventre, ele nasce, cresce e morre com pele, cultura e religiosidade negra.

E como é práxis o não-negro brasileiro contestar o ser e as coisas do negro, sempre que se fala em religiosidade negra ou afro-brasileira, tem-se impressões pouco poéticas, já que, de imediato a referência é o Candomblé e a Umbanda, cujas práticas são, ignorantemente, tachadas de macumbaria e seus praticantes, discriminados e perseguidos pela raiva irracional, pelo ódio racista. Está aí o porquê, no período colonial, as leis brasileiras criminalizavam a prática de cultos de descendência negra, e porque esse povo se viu instigado a criar estratégias para celebrar seus ritos no bojo das manifestações religiosas cristãs, sem que a igreja e o Estado condenassem ou importunassem os rituais negros. E para entendermos as singularidades do negro em seu quilombo, contrariando a imagem psicológica do ser negro criada Frantz Fanon, Jurandir Freire e Neusa Santos, é preciso conhecermos como os povos negros se irmanaram em torno de sua cor, de suas mazelas e religiosidade, sem perecerem frente ao ódio racista.

Assim surgiu, em Pernambuco, no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Minas, no Pará (Carapajó) os festejos a Nossa Senhora, como o Marierrê do Rosário, pois na época da escravidão, os negros eram impedidos de frequentar as mesmas igrejas dos senhores. O negro, então, numa espécie de choque cultural ou diálogo-confronto de cunho religioso, faz surgir ritos que se disseminaram por todo o Brasil, contaminando a liturgia tradicional cristã. Exemplos desses ritos verificou-se na vila de Juaba e na vila de Carapajó/Cametá-PA, onde se materializam dois dos mais belos cortejos de cunho religioso afro-brasileiro quilombola: o Bambaê do Rosário e o Marierrê do Rosário, cuja ritualística deste último tratamos anteriormente.

Ao ponderar sobre as análises dos mecanismos de funcionamento das relações de poder proposta por Foucault e sobre a expansão do conceito de hegemonia, passamos a acreditar que as relações estabelecidas entre brancos e negros no Brasil não mostram que a maioria dos negros estiveram inertes, submissos ou flertaram com a ideia da brancura. Houve sempre “negociação” de posições, interesses e benefícios. Para os afrodescendentes, hoje afro-brasileiros, as negociações, pacíficas ou não, significavam/significam uma forma de resistência à violência da escravidão, à coisificação ou à discriminação racial. As pequenas sedições e revoltas, o trabalho mal feito, até a subserviência esconderam interesses outros que não os explicitados pelo senso comum. Para os senhores “brancos”, a negociação era uma estratégia cujo intuito era tornar mais fácil e menos problemática a dominação.

Foi, a nosso ver, no bojo dessa negociação, à qual Barbosa (1972/2015) chamou de contatos e relações sociais efetivadas nos encontros étnico-culturais nem sempre espontâneos, no Brasil, encontros que propiciaram trânsito e intercâmbio entre as culturas, trocas e adaptações de vários povos ao território do novo mundo, que geraram uma multiculturalidade com predominância afro-indígena. Os cantos, músicas, danças e ritos dos negros do Maranhão possuem então enunciadores conscientes de sua formação cultural e de sua posição social: um negro que não nega suas origens, mas que precisa adaptar-se, transitando entre as culturas africanas, europeias e indígenas.

Não será apenas a sua cor ou a sua origem étnica o elemento definidor da sua produção simbólico-afirmativa no Brasil e no quilombo, mas sim o compromisso de criar um discurso (contra hegemônico) que manifeste as marcas das experiências históricas e cotidianas como afrodescendente em um novo país, em um novo lugar. Sem perder sua tradição popular de origem africana, faz incursões no iorubá e na linguagem dos rituais religiosos, legitimando costumes, linguagens e crenças que incomodam a tradição hegemônica. Temos aprendido, através do olhar etnográfico, que quando um grupo precisa construir seu discurso identitário, geralmente recorre à memória histórica para refazer e fixar elementos que, no passado, foram utilizados para caracterizá-lo. Ergue-se assim uma imagem que possibilita ao indivíduo e ao grupo reconhecer para si e para os outros, suas diferenças étnicas, culturais, ou históricas úteis e imprescindíveis para a construção do seu discurso identitário.

A partir da leitura de autores que tratam da diáspora negra, de poetas afro-brasileiros e de pesquisadores nortistas que se debruçam sobre assuntos que envolvem a negritude, estamos convictos de que os afro-brasileiros quilombolas selecionam e fazem um movimento consciente dos dados culturais de que necessitam para manter seu perfil identitário e torná-lo, dia após dia, mais positivo, desconstruindo o apagamento e o desprestígio construídos pelo brasileiro que se julga branco, embebidos nos devaneios racialistas criados pela ocidentalidade. Deste modo, o povo quilombola assenhora-se da cosmologia de origem africana dos rituais e símbolos, criam práticas de adequação para mantê-los vivos e pulsantes na ambivalência na sua relação com o universo cultural herdado dos europeus cristãos. É como se, na construção de suas poéticas, o quilombola dissesse como Jorge Siqueira⁴⁹, orgulhosos das especificidades de sua cultura: “Em matéria de religião estou com Nietzsche (embora não tenha necessitado de sua opinião), só acredito num Deus que dance”.

⁴⁹ Trecho do poema “Profissão de fé”. (SIQUEIRA, Jorge. In: CN, 19, p. 98).

Por que trouxemos este poeta para a nossa discussão? Porque com seus versos apresentados ele se harmoniza com as vozes que os quilombos amazônidas têm cantado. Ao colocar-se crente apenas “num Deus que dance”, o poeta afirma a cosmologia africana centrada na interação entre homem, mundo visível (*aiê*) e mundo invisível (*orum*) e na incorporação da música e da dança ao universo das práticas religiosas, ressignificando e positivando-as. E quando um negro firma posição frente a qualquer imposição que venha dos ocidentais, ele reafirma seus valores ancestrais, reforça sua identidade não submissa aos valores oriundos da ocidentalidade. Veja que, mesmo quando Siqueira ratifica o intelectual europeu, emparelhando-se a este, o poeta busca discursivamente tornar tão pertinente quanto a do outro, sua posição de negro sobre Deus.

O que se pode dizer preliminarmente, ou como forma de deixar em “stand by” esse assunto, é que, em termos culturais, a convivência imposta e também negociada com a tradição ocidental e cristã não gerou, principalmente entre os negros, o afastamento entre o secular e o sagrado, tanto que continuam interagindo intensamente. Afinal, no dizer de Bá Hampaté, (1995, p. 629) “a tradição africana é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação”. O Deus que dança, citado por Siqueira, é a divindade que atua no meio do povo e não distante dele. Esse deus ganha corpo nos rituais, numa ideia que destrona o ser estático e repressor. O Deus que dança gosta do trabalho, do lazer, do prazer, tem sentimentos e obrigações.

3.4 Marierrê e suas Poéticas na Interface Cultura e Educação

Porque somos obrigados a dizer, segundo creio, que a respeito dos homens tanto os poetas como os oradores cometem os mais graves erros. Temos que incentivar que cantem e digam justamente o contrário, não te parece? (Assaltado do turno de Platão, em A República)

A preocupação da antropologia e da educação com o estudo da cultura, da identidade e da diferença tem gerado muitos debates acirrados e trazido muita luz à obscuridade que envolve os conceitos e aspectos a serem tratados nesses campos da ciência no chão da escola. No que tange aos quilombos, conforme O’Dwyer (in, CARVALHO, 2002):

[...] consistem em grupos que desenvolvem práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho e número de seus membros, mas pela continuidade como grupo.

Foto 25 A Poesia está para a educação na beleza de como nos inventando, reinventamos a vida.



A identidade, no bojo da(s) cultura(s), nos diz Silva (2000), é marcada pela diferença. E no caso dos quilombos, diríamos que essa diferença é marcada pela coletividade, pelo senso de pertença a esse lugar e grupo. Por isso, através da escola, faz-se importante o ensinamento sobre o respeito, o reconhecimento e a valorização das diferenças alheias em todos os sentidos, seja nos quilombos, nas ilhas, nos centros urbanos. Pois, quando colocamos identidade e diferença uma frente a outra, desprovidos de quaisquer formas de prepotência, percebemos que toda identidade e toda diferença são verdadeiras, belas e que, além de autênticas, ambas estão vinculadas às condições sociais, materiais e simbólicas dos povos.

Nesse sentido justifica-se o estudo do discurso simbólico-poético de afirmação negra quilombola Marierrê, quando buscamos enxergar nesse discurso memórias, identidades e contra ideologias capazes de quebrar a uniformidade do desenho identitário e de valores estéticos forjados pelo viés eurocêntrico, apresentando a diferença cultural não como substitutiva do discurso dominante, mas como contraponto imprescindível na forma de rearticular a soma do conhecimento a partir da singularidade significativa do “outro” que resiste à “totalização”, exercitando sua religiosidade, rebuscando sua ancestralidade e memória, festejando com arte (não com folclore) sua unidade, potencializando sua afirmação.

A temática da identidade constitui, conforme Moreira e Candau (2008), relevante objeto de estudo para a teoria social e teorizações sobre educação, além de apresentar acentuada importância política. Na teoria social a importância está na pertinência de refletir sobre quem somos nós, de examinar como temos nos formado, bem como nos situarmos em relação aos outros grupos que compõem a nossa sociedade, o nosso povo, o nosso país. Essa discussão teórica justifica-se por iluminar a interação entre a experiência subjetiva do mundo e os cenários históricos e culturais em que a identidade é formada (GILROY, 1997).

Num momento em que muitos debates se travam e sobre diferentes dimensões: universalização da escolarização, qualidade da educação, concepções curriculares, função social da escola, relações com a comunidade, plano institucional e nacional de educação, formação de professores, ensino pós-pandemia, enfim, o que parece consensual, concordando com Candau (2005), é a necessidade de se reinventar a educação escolar, para que possa oferecer espaços e tempos de ensino-aprendizagem significativos e desafiantes para os contextos sociopolíticos e culturais atuais e as inquietudes de crianças e jovens, principalmente os marginalizados pelo sistema vigente: negros, índios, pobres, LGBTs entre outros tantos grupos.

Não há educação que não esteja imersa nos processos culturais, étnico, religioso do contexto em que se situa. Não é possível conceber uma experiência pedagógica “desculturizada”, desvinculada dos modos de vida dos grupos que compõem o todo social de uma nação. Por que, questiona Candau (2005), se fala e se discute tão acaloradamente hoje sobre as relações entre educação e cultura(s)? Porque esta problemática tem ajudado a analisar e a denunciar o caráter em geral padronizador, homogeneizador e monocultural da educação. Hoje a consciência e o desejo se tornaram mais fortes no sentido de romper com as práticas que temos e construir novas práticas educativas, nas quais as questões da diferença e do multiculturalismo se façam cada vez mais presentes.

Ou seja, enfrentar a injustiça que o sistema educacional brasileiro nos impõe enquanto negros é um desafio que, enquanto professor, pretendemos assumir, pois a história da educação, no Brasil, tem nos mostrado, em uma de suas narrativas, práticas de opressão, exclusão, silenciamento, enfim, de negação de direitos e do jeito de ser das classes, povos ou grupos humanos menos favorecidas. Vivemos tempos em que a escola está sob suspeita, no dizer de Gabriel (2003), referindo-se à questão da produção de saberes considerados válidos a serem ensinados e aprendidos; tempos em que, na contra dança, nos diz Candau (2005), não há educação que não leve em consideração processos culturais, religiosos, sociais nos orientando que educação e cultura são dois universos entrelaçados; tempos em que a educação está se tornando mercadoria e o professor um escravo do capital humano, parafraseando Frigotto (2017); tempos em que, a nosso ver e de tantos outros teóricos da educação como Veiga-Neto (2000), é preciso repensar a escola, o currículo educacional e a prática docente, pôr em prática uma concepção de escola como espaço de cruzamento de culturas, fluido e complexo, atravessado por tensões e conflitos.

Nesse sentido argumentamos que é preciso lançar um olhar para o ensino de linguagens (Língua Portuguesa, Artes e Educação Física), principalmente aquele aplicado nas áreas rurais (em específico às comunidades quilombolas), visando enxertar no pensar, no currículo e nas práticas docentes, exercidas em comunidades quilombolas, criações poéticas e culturais que permeiam estas comunidades. Propõe-se que a escola promova um lembrar/reavivar das tradições preservadas pelos descendentes dos antigos escravos, uma vez que lembrar não é reviver, mas refazer, buscando entender para ensinar como a poética afirmativa quilombola ritualizada no Marierrê reconstrói perfis identitários, dando voz ao outro. E esse “outro” são todos aqueles que estiveram fora da história oficial, silenciados pelo conceito etnocêntrico de verdade: os quilombos, a religião afro-brasileira, a voz negra. Já passou da hora de o professor, na visão Feldmann (2009, p. 14), “deixar seu status de expert em uma disciplina e se transfigurar em um mediador de aprendizagens”.

Para isso, evidentemente, ele precisa se requalificar e assumir-se como “intelectual transformador, crítico e emancipador; planejador de situações de aprendizagens; mediador cultural capaz de reorganizar a cultura no espaço escola e incentivador dos alunos em suas aprendizagens; que constrói clima de confiança e corresponsabilidade”, que se adequa ao contexto de suas aulas; que faça com que seus alunos (e sua comunidade) se vejam refletidos nos textos, se enxerguem na história que cada disciplina narra, se entenda enquanto sujeito local e universal. No âmbito da educação revela-se indispensável que o aluno(a) compreenda sua identidade e a dos outros, aprenda a agir e a desenvolver-se individual e socialmente. Em termos políticos, a ênfase na identidade deriva do reconhecimento de que certos grupos sociais têm, há muito tempo, sido alvo de inaceitáveis discriminações, mas que também têm se rebelado contra elas, por meio de lutas e outras estratégias e vencido muitas situações de opressão que os têm vitimado, conquistando espaços, impondo respeito e afirmando direitos e sua cidadania.

No que tange ao ensino de linguagem atrelado às manifestações poéticas que observamos, nos diz Woodward (in: SILVA, 2000), citando Gledhill, que o processo cultural local ou universal estabelece identidades individuais e coletivas, no bojo das quais emergem várias noções de sujeitos que assumimos ou construímos naquele âmbito cultural. Vemos nas comunidades quilombolas, em todas as suas vozes e ritos poéticos, vários lugares a partir dos quais os professores podem se posicionar e posicionar seus alunos. Cremos que a educação, parafraseando Geertz (2008, p. 27), precisa encontrar seu caminho no qual a cultura e a variabilidade cultural possam ser mais levadas em conta do que concebidas como capricho ou preconceito.

Nossas leituras nos mostram que, no decorrer da história da educação, a escola sempre demonstrou dificuldade em lidar com a pluralidade e a diferença cultural e linguística de forma benéfica, sua atuação nesse campo tem-se feito pejorativa: neutralizando e\ou tentando apagá-las, silenciando-as paulatinamente. Ou seja, a discussão acerca do ensino que se materializa no chão escolar quilombola, envolve no nosso presente, o enfrentamento de tensões entre linguagem, cultura e poder. É preciso, então, legitimar um ensino de linguagens que prime pela defesa das diferenças, pela valorização da cultura local e pelo combate das desigualdades e do desrespeito aos povos e comunidades tradicionais que possuem modos próprios de reprodução linguística, cultural, social, religiosa, ancestral e poética.

Nossa dica para a Educação Quilombola, vai no mesmo sentido do programa Salto para o Futuro (BOLETIM 2007), que é a de possibilitar que professores repensem, à luz da experiência dos quilombos contemporâneos, o papel da escola como fonte de afirmação da identidade local e nacional. Encampamos um desafio de propor um desenvolver, na escola, de novos espaços pedagógicos que propiciem a compreensão das identidades do homem e da mulher quilombola como cidadãos brasileiros e, via um currículo em movimento, que leve crianças e jovens nascidos no quilombo, a conhecer e defender suas origens, sua cultura, sua história.

O boletim supracitado nos informa que há uma demanda antiga dos movimentos negros, de professores e de setores da sociedade brasileira, no sentido de que a escola formal desvele esse conhecimento. O documento cita a alteração da Lei n. 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional pela Lei n. 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica, o que torna oportuno e agora obrigatório o estudo dessa parte da História do Brasil. Isto posto e reforçado pelas “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História” que instituem normas para a implantação da referida Lei, tornando obrigação da escola a transmissão da história dos quilombos contemporâneos e de sua situação atual, cremos não surtir o efeito que os afetados por séculos de opressão e exclusão esperam como ideal educacional.

Para se combater o preconceito alastrado no decorrer de nossa história e arraigado em cada canto deste país é preciso difundir os saberes, a cultura, a expressão religiosa, a importância do ser negro e das populações quilombolas entre todas as crianças brasileiras, entre os jovens e adultos como um mecanismo que promova a compreensão e a afirmação de nossa identidade multiétnica e pluricultural, em que se deve basear a defesa consciente dos valores da

cidadania. De uma forma mais abrangente, para a sociedade brasileira como um todo também é importante esse conhecimento, cujo primeiro passo é a formação de professores comprometidos com a causa, a construção de um currículo pensado para esse fim, elaboração de conteúdos nos quais se mantenha o diálogo com a realidade sociopolítica da população negra e dos grupos quilombolas, e finalmente, a utilização de métodos e estratégias de ensino que garantam e respeitem a especificidade das vivências, realidades e histórias negras ou das comunidades quilombolas do país, tais como: o que se entende por quilombo, quilombo como território, as lutas da comunidade quilombola, a relação entre quilombos e trabalho, cultura e ancestralidade africana, os avanços e limites do direito dos quilombolas na legislação brasileira e a educação escolar quilombola. (BRASÍLIA, 2011, p. 7-8).

A partir de 2004, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), do Ministério da Educação (MEC), entre seus objetivos, buscou oferecer às professoras e aos professores informações e conhecimentos estratégicos para a compreensão e o combate do preconceito e da discriminação raciais nas relações pedagógicas e educacionais das escolas brasileiras. À luz do alcance da dinâmica das relações raciais no âmbito da educação, esse reconhecimento figura como um passo importante, uma condição necessária para enfrentarmos o racismo brasileiro. Em um dos documentos elaborados após muita pesquisa, fóruns e debates, esta Secretaria partilha a seguinte inferência.

o melhor entendimento do racismo no cotidiano da educação também é condição *sine qua non* para se arquitetar um novo projeto de educação que possibilite a inserção social igualitária e destravar o potencial intelectual, embotado pelo racismo, de todos(as) os(as) brasileiros(as), independentemente de cor/raça, gênero, renda, entre outras distinções. Tal fato contribuirá para o desenvolvimento de um pensamento comprometido com o anti-racismo, combatente da idéia de inferioridade/superioridade de indivíduos ou de grupos raciais e étnicos, que caminha para a compreensão integral do sujeito e no qual a diversidade humana seja formal e substantivamente respeitada e valorizada. (BRASÍLIA, 2005, p. 11).

Ou seja, na educação brasileira, a ausência de uma reflexão sobre as relações raciais no planejamento escolar tem impedido a promoção de relações interpessoais respeitáveis e igualitárias entre os agentes sociais que integram o cotidiano da escola. O silêncio sobre o racismo, o preconceito e a discriminação raciais nas diversas instituições educacionais contribui para que as diferenças de fenótipo entre negros e brancos sejam entendidas como desigualdades naturais. Mais do que isso, reproduzem ou constroem os negros como sinônimos de seres inferiores. O silêncio escolar sobre o racismo cotidiano não só impede o florescimento do potencial intelectual de milhares de mentes brilhantes nas escolas brasileiras, tanto de alunos negros quanto de brancos, como também nos embrutece ao longo de nossas vidas, impedindo-nos de sermos seres realmente livres “para ser o que for e ser tudo” – livres dos preconceitos,

dos estereótipos, dos estigmas, entre outros males. Portanto, como professores(as) ou cidadãos(ãs) comuns, não podemos mais nos silenciar diante do crime de racismo no cotidiano escolar, em especial se desejamos realmente ser considerados educadores e ser sujeitos de nossa própria história.

Como fazer nascer o professor que cuide da afirmação da dignidade do menino e da menina quilombola enquanto pessoas que possuem uma herança cultural bela e que são parte da infinita diversidade que constitui a riqueza do ser humano? A formação desse professor deve ser antirracista, multicultural e focada, não na transmissão de conhecimentos, mas na construção do cidadão e da cidadã que decifre as piscadelas do sistema opressor. Atentar para a composição multicultural e pluriétnica do povo brasileiro é condição essencial quando se tem por objetivo formar professores para o exercício da cidadania.

A educação é um instrumento privilegiado para formar cidadãos capazes de conhecer o dentro e fora da caverna, tornando-o apto a compreender a dialética e as alegorias, para saber discernir e promover mudanças na sociedade em que vivem. A grande diferença na ação do professor na escola quilombola estria, então, em substituir a transmissão de conhecimentos pela construção de conhecimentos e ampliação de saberes dessas comunidades negras rurais. No primeiro caso, o processo, fruto da socialização, desenvolver-se-ia de forma natural e não formal e, no segundo, o saber estaria referenciado na experiência do aluno enquanto agente social, cultural e político.

Não há dúvida nesse sentido de que a escola tem um papel fundamental para os moradores dos quilombos contemporâneos, mas eles desejam uma escola sua, da comunidade, onde suas diferenças sejam respeitadas. (BRASÍLIA, 2007, p. 05). Pois, não há como negar também que o preconceito e a discriminação raciais constituem um problema de grande monta para a criança negra, visto que essa sofre direta e cotidianamente maus tratos, agressões e injustiças, os quais afetam a sua infância e comprometem todo o seu desenvolvimento intelectual. A escola e seus agentes, os profissionais da educação em geral, têm demonstrado omissão quanto ao dever de respeitar a diversidade racial e reconhecer com dignidade as crianças e a juventude negra. (BRASÍLIA, 2005, p. 12).

Verdadeiros celeiros da tradição africano-brasileira, os quilombos têm sua identidade preservada pela perpetuação de seus costumes e de suas tradições, repassados, ao longo dos séculos, pelos mais velhos aos mais novos. Por meio das histórias e de práticas milenares, repassam a memória de um povo. Suas lideranças exercem um papel transformador junto às comunidades, atuam politicamente em favor delas e estão engajadas em projetos sociais e

culturais. Mantendo suas tradições, verifica-se que é durante os rituais (como o Marierrê), que os valores que a comunidade considera essenciais se condensam e são reafirmados e renegociados, constituindo assim um currículo invisível, através do qual são transmitidas as normas do convívio comunitário. Nossa missão é fazer com que maior número possível de professores, especialmente os da grande área da linguagem, possam enxergar esse currículo e suas poéticas de forma a trabalhá-los em prol do direito ao exercício cultural, ao respeito às identidades e as diversidades. E em enxergando tal currículo, cada professor encontre maneiras de concretizá-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS (mas deixando a conversa em aberto)

Essa história que escrevi
 Não foi por mim inventada
 É o povo do quilombo de lá
 Que ainda a tem decorada
 Minha aqui só as conjecturas
 Exceto elas, mais nada

Aquele que acompanhou esta conversa desde o início, sabe que nosso projeto inicial estava voltado para o desvelar da poética afro-brasileira quilombola, uma poética nascida de um ser negro, mas que não seja produto apenas de palavras e sim da maneira como esse ser, esse povo vivencia sua ancestralidade, suas memórias, a religiosidade, a cultura, a vida.

Então, permitam-me dizer, após todas as leituras que fiz, após as experiências religiosas, culturais e sensitivas que vivenciei, as quais compartilhei com vocês no decorrer de nossa conversa, que encontramos essa poética afro-brasileira quilombola e ela pode ser vista nos traços simbólicos dos povos negros: nos corpos de homens e mulheres; em suas vozes que se materializam em forma de cantigas/ladainhas; nas danças por eles performatizadas; nas músicas e batuques com os quais festejam; na forma como o negro e a negra ritualizam a vida. Poética afro-brasileira que se afirma em decorrência do modo como se liga à temática negra ou afrodescendente, interfere na dinâmica social, mostrando-se como enfrentamento ao preconceito contra os afrodescendentes e como denúncia à exclusão em que vive grande parte deles no Brasil. Essa poética expõe, direta ou indiretamente, posição religiosa, cultural e política de quem o produz. Nela está registrada a intenção do produtor desse discurso de assumir-se negro e de saber-se pertencente a um grupo étnico cujos membros sobreviveram à exploração escravagista.

Ainda que não deixe de referir-se ao preconceito e à exclusão sofrida pelos afrodescendentes, empenha-se por reconstituir, no espaço da poética e da religiosidade as motivações próprias dos ambientes habitados pelas misturas típicas da cultura popular. Nesta conversa/texto, que por ora encerramos, as vozes poéticas ou cantos, ritmos e ritos assumiram diferentes tons e as transmutações próprias ao acolhimento que a escrita dá à palavra falada, aos ritmos do corpo e aos pequenos gestos que configuram o dia-a-dia da gente simples. Essa poética se apresenta carregada de símbolos performáticos em atos, corpos e objetos que assume as tradições herdadas dos escravos, procurando não apagar as pulsações características do universo em que continuam cultivadas, ainda que alteradas pelo diálogo constante que realizam com outras expressões culturais. Essa poética não denuncia a discriminação e as agruras vividas

pelos afrodescendentes, porque não deriva de vozes silenciadas, mas das expressões religiosas e culturais do povo negro – e por isso mesmo da grande parcela da população afro-brasileira.

Olhamos essa poética no momento que ela ecoa no/do seio do quilombo, fruto de uma épica simbólica que se atualiza permanentemente na resistência à escravidão/exploração/subjugação e vimos nela, além da beleza, potência geradora de nova vida e de afirmação do ser negro. Desde então, engendramos o quanto é importante perceber o legado africano nas linguagens simbólicas da corporeidade quilombola, esses corpos negros dançando, tocando e cantando como pontes de passagem ao mundo numinoso no complexo entramado simbólico construído até hoje, em diálogo confronto com o a história oficial do conquistador-catequizador.

Quando lhes apresento o Marierrê e toda a sua ritualística, falo do negro de hoje e do que existiu, que me deu essa cor e temperou o Brasil. Do negro cuja pele é escudo, que não tem e nunca teve medo do mundo, que possui uma raiz que o rege, que fala pesado do jeito que deve. Do homem e da mulher de paz, que não se envergonha do que é, do que faz. Um povo audaz e de sangue quente, cuja fraqueza é o amor por sua gente. Sempre vai ter quem se deixa levar pela hipocrisia de pensadores quem tentam nos enganar. Querem deixar o negro falar, cantar, dançar!? “Ser branco e se vangloriar é uma proeza dos covardes. Eles se esquecem que igualdade é a única e verdadeira verdade. A gente não volta mais para a senzala. Eu berro bem alto que é para você me ouvir: Eu estou pronto para tudo que esteja no meu por vir! ” Meu coração africanizado é que me leva a dizer: não tem nada no mundo que um negro não possa fazer. Eu não quero ser branco nem ser muito rico e lhe falo francamente. Quero comer, quero beber, ter uma casa para morar e paz para minha gente. Meu povo é forte, minha cor é linda e essa é minha regra: não mexa comigo que sou filho de negra!!!

Por isso, no decorrer do que conversamos sobre o Marierrê em Carapajó, não tratamos somente de uma poética simbólica e afirmativa, apenas que se julgue negra, mas de uma poética simbólica e afirmativa que emana do ser negro, de um lugar onde mulheres, homens, crianças, jovens e anciãos nunca negaram sua pertença à negritude. Um chão onde vozes, corpos, instrumentos e gingas geram um rito que culmina na unidade cultural que performatiza a diáspora afro-atlântica, ou melhor, a arte negra em sua pluralidade de expressões provenientes dos vários grupos de africanos trazidos para o Brasil. Uma poética afro-brasileira-Marierrê-quilombola que contesta, em atos, equívocos históricos, científico e culturais sobre o ser negro, e que transita entre estes dois polos, catolicismo e cultos africanos, nos quais as religiões afro-brasileiras e as artes a elas associadas se desenvolveram como espaço de mediação, de

confluências e interpenetrações de ritos, liturgias e visões de mundo no qual o religioso e o artístico se fundem e se desdobram em múltiplas faces e soterram tais equívocos.

Por conta de tudo que vivenciamos e aprendemos no/com o Marierrê, entendemos que em nenhuma outra área seja mais útil aprofundar conhecimentos e discussões, para evitar generalizações, paradoxos e reducionismo étnico, cultural e religioso, do que os estudos antropológicos e linguísticos/simbólicos sobre a identidade e a diferença, para os quais o “eu” e o “outro” são interdependentes, pois o resultado da soma dos conhecimentos e das discussões travadas, nesses campos da ciência, pode vir a ser o combate às ideologias perversas, contaminadas pelo ódio e sombreadas pela ignorância, fonte do equívoco intelectual mostrado pelos racialistas nacionais e internacionais sobre o negro. Vimos que o homem e a mulher negra possuem um enorme senso de humanidade, imponente beleza, alto fervor religioso, cultura, inteligência, nada que justifique o racismo do qual somos vítimas e que precisa ser cotidianamente combatido.

Tal combate pode gerar muito mais resultado positivo se iniciado no campo do ensino da linguagem, pois a temos utilizado como uma ferramenta de controle – talvez a principal – desvalorizando as linguagens nativas em prol de uma linguagem padrão, homogênea e, através dela, nós, professores, temos agido em sala de aula, de maneira geral, disseminando a ideologia do discurso social competente, que visa uniformizar o jeito de falar, de agir, de ser dos sujeitos, cujo ideal seria aquele e somente aquele que obedece às normas hegemônicas. Quaisquer falas, danças, músicas, poesias, cultos religiosos, expressões de artes e cultura de forma geral, que fuja a esse “padrão clássico” é considerado errado, vulgar, blasfêmia, exótico, sem valor. No Marierrê tudo é poético, tudo é valioso, um recanto onde reina a paz, a liberdade, a festa, o batuque; onde se celebra a vida e o jeito negro de ser feliz em comunhão com o outro.

Bakhtin nos diz que “as línguas são ecumênicas”. Por que não dizer que todas as linguagens também o são? Porque não é fácil quebrar esse paradigma ideológico de linguagem e de ensino, ajustando as diferenças ao padrão das identidades linguísticas. Mas acreditamos que uma das funções do ser professor seja esta: buscar justamente evitar qualquer obscurecimento, menosprezo ou desqualificação nas práticas de uso da linguagem e do corpo, principalmente na escola do campo, lugar profícuo para se propagar o conhecimento de que, em questões de cultura e linguagem verbal e corporal não há lugar para desqualificação, reducionismo ou erro. A partir do ritual Marierrê pode ser feita essa propagação no campo educacional, porque a voz que ouvimos no canto Marierrê é de performance aguda, não ecoa como grito, mas é imponente, afirmativa; ecoa porque não pode ser abafada ou silenciada, vibra

por ser uma produção de corpos capazes de produzir sentidos complexos quando propagada no ar, penetra no ouvido e invade a alma causando arrepios.

É preciso falar, na escola, dessa poesia negra enquanto performance e reverberar ao negro que a força de sua voz, o tom de sua pele, a vivacidade do seu corpo, a sensualidade da dança e a melodia dos instrumentos que as suas mãos negras tocam são símbolos de elevada performatividade criadora de educação e afirmação. A pele negra é performance impositiva; o corpo performatiza o vigor; a voz, potência performática; a dança performance extravasante, guiada ao ritmo da performance instrumental. O negro precisa ter fortalecida sua identidade, saber quem de fato é, apoderar seu discurso, seu canto, sua ginga para pôr-se com segurança frente ao outro e suas performances. Como rei e rainha do Marierrê na missa de coroação, os filhos do quilombo devem se empoderar frente ao professor.

É preciso empoderar os filhos e filhas de pescadores, lavradores e quilombolas, com outras competências e habilidades linguísticas conseguidas a partir da valorização de suas próprias falas, dos seus cantos e rezas, suas danças e lutas, suas festas, sua arte e artesanato, confrontando-as com os conhecimentos expressos nos livros didáticos, nas obras da literatura oficial nacional e universal, nos filmes, nas novelas, enfim para que esses meninos e meninas, homens e mulheres se percebam – a partir das linguagens que expressam com suas vozes e corpos – como sujeitos locais, mas também globais.

Mézáros nos diz que a aprendizagem é a nossa própria vida. De fato, desde criança até a velhice todos aprendemos coisas, de uma maneira ou de outra. O problema é que no que tange à educação sistemática e global muitos obstáculos bloqueiam nosso caminho, tanto de aluno, quanto de professor: forças hegemônicas que possuem interesses retrógrados para com a educação, interesses conflitantes entre Estado, sociedade e escola, e a ideologia do capital submersa no currículo e nas ações, muitas vezes, alienadas dos profissionais do ensino. A função social da escola hegemônica nunca foi tão clássica: garantir a transmissão de conhecimentos, da forma mais breve possível. A educação institucionalizada, especialmente nos últimos 50 anos, nos serviu – no seu todo – ao propósito de fornecer os conhecimentos e o pessoal necessário à máquina produtiva em expansão do sistema do capital.

A nosso ver é preciso enfrentar de modo mais consciente e seguro esse disciplinamento invasivo, que está se naturalizado nos tempos atuais: o controle externo sobre os sujeitos. Sabemos que professores e alunos são sujeitos marcados pela exploração e tentativa de dominação, mas também sabemos que para o enfrentamento para qual chamamos a atenção, é necessária uma sólida formação dos professores, com fortalecimento de aportes teóricos para

que estes ressignifiquem suas práticas, visando minar a ideologia eurocêntrica que age sobre seus alunos, através de um respeito velado pela cultura alheia, de um ataque disfarçado de tolerância disfarçada às diferenças.

Ou seja, não podemos tratar de questões que envolvam identidades, diferenças, cultura e linguagem em educação simplesmente como uma questão de tolerância e respeito para com a diversidade, mas como uma questão que envolve, fundamentalmente, relações de poder. Além do que, essa matéria não pode deixar de ser uma questão também pedagógica e curricular. Gostaria de argumentar, como Tomaz da Silva, em favor de uma estratégia pedagógica e curricular de abordagem da identidade e da diferença que levasse em conta precisamente as contribuições da teoria cultural recente. Nesta abordagem, a pedagogia e o currículo tratariam a identidade e a diferença como questões políticas. Uma política da identidade e da diferença tem a obrigação de ir além das benevolentes declarações de boa vontade para com a diferença, mas questioná-la. Os estudantes e as estudantes deveriam ser estimulados, nessa perspectiva, a explorar as possibilidades de perturbação, transgressão e subversão das identidades existentes, criando contra discursos.

Como contra discurso o Marierrê revelou-se a construção de homens e mulheres negras que constroem cultura e são construídos por ela. Esses seres humanos foram desafiados por todas as maneiras possíveis: naturais, políticas, econômicas, sociais, mas se reorganizaram e passaram à condição de desafiantes. Desafiam o pensamento etnocêntrico e as teses racialistas/racistas que ainda se constroem sobre corpo negro. Desafiam a estética branca enquanto disciplina que lida com conceito clássico de beleza e se coloca como inventor e como obra, comunicando que a estética deve ultrapassar os conceitos clássicos e cientificistas e olhar para o cotidiano, não só para retratá-lo, mas para vivê-lo. O cotidiano em Carapajó é esse mundo sensível de cores, sabores, odores e vozes que o ser humano negro cotidianamente constrói. A escola pode ser assim, o grande monumento em constante construção, dado o seu inacabamento.

A política educacional, nesse contexto, seria algo atrelado ao significante de identidade que forja o sujeito e suas práticas discursivas. É preciso repensá-lo em sua nova posição no interior do paradigma. Isto é, um “eu” com discurso coletivo e plural, capaz de ser muitos em um só, que compreenda que as identidades são construídas dentro e não fora do discurso, e que precisa fazer uso de seu discurso como produção histórica e institucional específica, consciente que ao fazê-lo, participa de um jogo que envolve poder e exclusão que determina o que pode ser dito, como dever ser dito, como pode ser esse dito e quem melhor diz. Pelo viés do ensino prescritivo, dos modelos hegemônico e padrão, os alunos (principalmente os nascidos nos

quilombos) não têm sido sujeitos das suas linguagens, pois a língua que eles falam e a língua que lhes “ensinam” não é a mesma; as expressões de Arte usadas como exemplos do belo, da riqueza temática e marca do intelecto e do senso criativo, quase nunca fazem parte do repertório usual desses alunos; as linguagens corporais, as teorias e práticas esportivas, as danças vivenciadas por alunos de comunidades tradicionais, geralmente, não são consideradas na ação docente. Logo, a posição discursiva e de qualquer outra linguagem dos sujeitos alunos da educação oficial que é aplicada no quilombo, aparentemente, é vazia.

Já pelo viés das poéticas de afirmação afro-brasileiras quilombolas, como as do Marierrê, o processo ensino-aprendizagem e o comportamento de professores e alunos precisam mudar. Os resultados poderão ser bem melhores se os conteúdos das aulas de linguagens forem extraídos dos diálogos cotidianos, das danças, dos cantos, das rezas, do batuque, da memória e das poéticas todas que compõem uma infinidade de gêneros ou discursos difusos no seio das comunidades quilombolas, produzidos pelos pais, avós, tios e pelos próprios alunos. Esses alunos se sentirão muito mais motivados e seguros de sua aprendizagem ao experimentarem uma educação, na qual eles se enxergam como atores principais (sendo reis e rainhas), pois são os seus atos de fala, as performances das suas várias linguagens poética e religiosa, que dariam, agora, forma às peças transmutadas em aulas. Os professores passarão a preencher o espaço vazio do sujeito quilombola, imputado a ele pela história da educação fundamentada na ideologia hegemônica, racista e predatória, que não permite ao negro, ao índio, ao caboclo enxergar suas identidades linguísticas, suas formas de arte e sua cultura corporal refletida nas aulas de linguagens, nos seus ritos, na sua cultura.

Não queremos cair na armadilha de que, em matéria de fazer ciência, tudo se resolve com uma boa teoria no princípio, uma objetiva neutralidade no meio e uma rigorosa articulação entre ambas as coisas com os dados obtidos no final. Ocorre que, em nossas entradas e saídas das comunidades quilombolas que “visitamos”, não ambicionamos nos proteger nem proteger ninguém de sua subjetividade. Buscamos mais foi nos contaminar dela, pois só se conhece alguma coisa da vida da sociedade ou da cultura, quando há um envolvimento – um comprometimento – pessoal entre o pesquisador e aquilo, ou aquele, que ele investiga.

Sendo assim, depois de lançar um olhar epistemológico, mas também humano e sensível sobre o ser negro no quilombo, não temos dúvida de que atingimos o objetivo desta dissertação: dessemantizar afirmativas como a de Roquete Pinto, citado por Skidmore (1976, p. 205), para quem “o negro vive mergulhado numa bruta ignorância dentro da qual um homem, no mundo moderno, é um bípede quase imprestável”; negar, condenar e combater falas e

atitudes como as do “nosso” presidente recém-eleito, para quem negros “Não fazem nada! Nem para procriar eles servem mais”. Ah, se eles soubessem, tanto Roquete quanto o outro, que qualquer negro – seja aqui, seja em África – no seu quilombo é o mais bruto diamante, que nunca fraqueja e que, no mais leve movimento do corpo provoca poesia; quando toca, arrepia; quando canta, deixa boquiaberto, mundia; que o negro o que menos faz é nada, pois mesmo com as mãos calejadas, do machado, da enxada, butuca forte na cacetada. E a negra, mesmo cansada, dança, canta animada, o banguê, o Marierrê, qualquer toada.

É preciso ensinar essa dança; é preciso fazer soar essa música; é preciso reverberar esse canto, para que a educação no quilombo, e para além dali nos leve, o mais breve, a percebermos todos, sejamos brancos sejamos negros, Castro Alves foi quem bem falou que, seremos sempre duas flores unidas, duas rosas nascidas, talvez do mesmo arrebol, vivendo no mesmo galho, da mesma gota de orvalho, do mesmo raio de sol.

Portanto, nós, educadores (as) brasileiros (as), necessitamos urgentemente contemplar no interior das escolas a discussão acerca das relações étnicas no Brasil, bem como de nossa diversidade étnica, mas de unidade enquanto povo. Nessa linha, é preciso não só boa vontade, sensibilidade e boa formação dos profissionais da educação, mas também a elaboração e o fornecimento de material didático-pedagógico antirracista e recursos auxiliares aos professores para que possam ministrar aulas combatendo o preconceito e a discriminação raciais. Foi também com este propósito que experimentamos o Marierrê e sua linguagem simbólico-poética, para sinalizar com propostas e estratégias que abordem, no campo das linguagens, a identidade, a identidade negra, e senso de pertença étnica, a diversidade cultural; o combate ao racismo, à discriminação e ao etnocentrismo, a afirmação do ser negro.

Mesmo o povo negro tendo na cultura uma das marcas de sua intelectualidade e civilidade que o tem feito ascender socialmente, ele necessita também da educação formal para ascender de *status*. A escola passou a ser definida socialmente pelos negros como um veículo dessa ascensão social, conforme pesquisa realizada pelo sociólogo Florestan Fernandes em 1951 (1978: 09, 275-276)⁵⁰. Mas antes de Florestan, Abdias do Nascimento, já indicava a necessidade de educação formal para os negros como uma condição necessária à superação da exclusão sócio racial a que estavam submetidos. Os negros compreenderam que sem educação formal dificilmente poderiam ascender socialmente, ou seja, obter mobilidade vertical individualmente ou coletivamente, numa sociedade em pleno processo de modernização, porém

⁵⁰ O sociólogo Clóvis Moura, já falecido, também afirmou que no início do século XX, para os negros, “a preocupação com a educação é uma constante. O negro deve educar-se para subir socialmente” (MOURA, 2002).

racista. Mesmo sendo necessária, a escola ou a educação formal não foi e nem é a panaceia para os negros brasileiros. Historicamente o sistema de ensino brasileiro pregou, e ainda prega, uma educação formal de embranquecimento cultural em sentido amplo (NASCIMENTO, 1978; MUNANGA, 1996; SILVA, 1996 e 1988). A educação formal não era só eurocentrista, como também desqualificava o continente africano e inferiorizava racialmente⁵¹ os negros, quer brasileiros, quer africanos. Hoje, as populações afro-brasileiras não são mais tangidas para longe do chão universitário como gado leproso.

Essa realidade tão macabramente veio mudando, paulatinamente no Brasil, desde 2002, quando da eleição do presidente Luís Inácio Lula da Silva, que favoreceu os movimentos sociais – dentre estes o movimento negro e quilombola – aprovou leis (como a Lei 10.639/03) e diretrizes em benefício dos povos tradicionais, criou o sistema de cotas para negros nas universidades, fomentou a Educação no Campo e a Quilombola, entre outros tantos feitos em prol dos historicamente excluídos. Contudo, o pleito eleitoral de 2018 nos legou um presidente que é a favor da inferiorização do negro, contrário aos movimentos sociais, um inimigo da educação, enfim, um reacionário em todos os sentidos, que põe em xeque o bem-estar do negro e de outros povos, sujeitos e suas conquistas.

Mas não percamos a esperança e teimemos no prosseguimento à construção de um ensino democrático que incorpore a história e a dignidade de todos os povos que participaram da construção do Brasil. Foi esse tipo de teimosia e a luta dos movimentos populares que forçaram a alteração da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional), sancionando a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Pensamos que o estabelecimento destas leis foi um avanço no processo de democratização do ensino, bem como na luta antirracismo. Em alguns municípios, a lei que estabelece obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira, também determina, entre outros: a) a revisão dos currículos a fim de adequá-los à lei; b) qualificação dos professores e o seu constante aperfeiçoamento pedagógico; c) que a implementação da lei fica a cargo do Poder Executivo. Ou seja, ao que tudo indica, a lei considerou que era necessário não somente introduzir o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nos ensinos fundamental e médio, como também qualificar os professores para ministrarem esse ensino.

A legislação federal, contudo, segundo o nosso entendimento, é bem genérica e não se preocupa com a implementação adequada do ensino sobre História e Cultura Afro-

⁵¹ Esse processo de discriminação racial contra os negros infelizmente ainda não foi eliminado da educação formal brasileira até a presente data.

Brasileira. Ela não estabelece metas para implementação da lei, não se refere à necessidade de qualificar os professores, principalmente aqueles que já estão em sala de aula dos ensinos fundamental e médio, para ministrarem as disciplinas referentes à Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, menos ainda, o que é grave segundo nosso entendimento, à necessidade de as universidades reformulem os seus programas de ensino e/ou cursos de graduação, especialmente os de licenciatura, para formarem professores aptos a ministrarem ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira, principalmente a continuar a desmontagem e bloqueios financeiros que o atual governo vem praticando, que ameaça seriamente o futuro das universidades públicas brasileiras. Ao que parece, a lei federal, indiretamente, joga a responsabilidade do ensino supracitado para os professores. Ou seja, vai depender da vontade e dos esforços destes para que o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira seja ministrado em sala de aula, salas estas que têm se mostrado verdadeiras senzalas onde estalam os chicotes dos discursos e ações depreciativas sobre o negro.

Por isso, no que tange a ações pedagógicas nas escolas quilombolas, nossa conversa-contra-discurso, se deu com uma forte consciência de missão a cumprir – um desejo pedagógico de contribuir para que os afro-brasileiros e outros brasileiros despertem a atenção para a necessidade de reverter os mecanismos étnico-segregadores utilizados pela sociedade e pela escola brasileira nas suas práticas e discursos. *Mari errê arrá, nós somos todos convidados* a criar no quilombo um espaço de representação conexo e antagônico porque contestador das construções homogeneizadoras, um espaço em tempos onde se articulem diversos saberes, discursos e culturas que tornem privilegiada a interpretação do mundo, a partir de um ponto de vista e de um sujeito em constante ressignificação.

As linguagens geram os campos dos discursos; os discursos geram tensões; as tensões geram atitudes políticas, que geram transformações na realidade. Logo se quisermos desconstruir o racismo, combater a opressão, dar maior e melhor visibilidade ao povo negro, principalmente o que resiste nos quilombos modernos, a linguagem enquanto fala, enquanto arte e enquanto movimento e jogo precisa ser a protagonista, pois ela exerce papel importante na determinação da identidade, no fortalecimento do senso de pertença, na construção de contra discursos e na ascensão do negro intelectual e socialmente, pois o domínio hábil das várias linguagens é símbolo de poder. Talvez, nos diz Rajagopalan (In: SIGNORINI, 2016, p. 42, grifo nosso), a próxima grande revolução na linguística – *também na cultura* – resulte da constatação, por parte dos teóricos, de que muitos dos incontáveis fenômenos que desafiam as teorias contemporâneas só começaram a fazer sentido quando começamos a levar seriamente em conta

a possibilidade de identidades proteiformes e, quem sabe, das identidades “vira-latas” de Rushdie, o que significa identidades em estado de permanente fluxo.

O Marierrê nos mostrou que, além das identidades, os ritos da religiosidade afro-brasileira quilombola também estão em fluxo e podem ser usados como provas da autoafirmação do negro em uma sociedade de máscara branca; nos mostrou que o negro das comunidades tradicionais amazônicas (quilombos modernos) não flerta com o ideal da branquidão; e que ele (Marierrê) e seus ritos representam, não só bases fortes para a resistência e afirmação, mas também para a sistematização e manutenção ativa da memória, de resgate histórico das tradições religiosas de origem africana, uma vez que quilombo, resistência e afirmação ocupam um lugar de centralidade dentro da perspectiva de construção de uma revisão crítica da historiografia oficial, do trato com o povo negro, da importância que esses homens e mulheres têm para a sociedade e para a cultura do Estado do Pará, bem como para a sociedade e cultura brasileira.

Por isso o movimento negro em Carapajó é um educador. Encerramos nessa linha utilizada por Nilma Lino Gomes (2017), e propondo o Marierrê como um de seus atores políticos e também educador, com quem o currículo da escola geral tem muito a aprender ou se reeducar para atender as demandas de homens e mulheres negras que lutaram e lutam pela superação do racismo e pela construção da emancipação social no Brasil e na diáspora africana. Vivemos, no momento em que esta conclusão é escrita, tempos de profundas mudanças econômicas, políticas e incertezas educacionais (fruto de um Golpe de Estado e de uma pandemia) capazes de ferir de morte a democracia no Brasil e a saúde do povo brasileiro. Tempos em que é necessário não baixar a guarda na luta em defesa dos movimentos sociais, das comunidades tradicionais, da emancipação social. Por isso é importante que a memória, a história e a cultura do índio, do negro e de outros grupos marginalizados, não se percam, ao contrário estejam sempre sendo reavivadas. Para tal empreitada vemos a escola como grande mola propulsora.

Para Gomes (2017), foi e tem sido o movimento negro – para nós o Marierrê enquanto rito – o principal protagonista para as ações afirmativas se transformarem em questão social, política e acadêmica em nossa sociedade e em contextos como o quilombo hoje. Esse movimento também seria o responsável por trazer a arte, a corporeidade, o cabelo crespo, as cores da África para o campo da estética, da beleza, do reconhecimento e da representatividade. No nosso entender, o Marierrê é conteúdo linguístico capaz de nos levar a compreensão de que nenhum significado pode ser determinado fora do contexto e que nenhum contexto permite

saturação, isto é, contido, domesticado, pois assim como o sujeito terá sempre sua identidade em formação, o contexto e os interesses que o moldam são de ressignificações intermináveis.

Entendemos que toda experiência social produz conhecimento. Ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Por epistemologia entende-se toda noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. E é por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. De acordo com esse pensamento, não existe conhecimento sem práticas (como o Marierrê) ou atores sociais (como os quilombolas). Nessa perspectiva, qualquer conhecimento válido é sempre contextual, tanto em termos de diferença cultural quanto em termos de diferença política, cada um com seus critérios de validade porque são experiências construídas a partir do choque de conhecimentos diferentes.

Os primeiros anos pós abolição foram cruciais para o futuro dos negros brasileiros, pois não foi fácil o rito de passagem da condição de escravo para ser cidadão, ter direitos iguais, não ser visto como inferior e vivenciar a cidadania naquela época. Entre as suas reivindicações, a educação se tornou prioritária, pois o analfabetismo e a lenta inserção nas escolas oficiais se constituíram um dos principais problemas dessa população para a inserção no mundo do trabalho. No sentido de enfrentar esse problema e também contestar a discriminação racial, se formava atores, alfabetizava-se operários, domésticas, favelados, sem profissões definidas e oferecia-lhes uma nova atitude, uma ótica que os habilitasse também a indagar o espaço ocupado pela população negra naquele contexto nacional.

A luta pela visibilidade dos negros e negras na cena artística e cultural continua, hoje conosco, ao trazermos à baila o Marierrê do Rosário, oriundo da vila de Carapajó, município de Cameté-PA, como porto de ancoragem e base para uma educação quilombola, aos moldes das leis 10.639/03 e 12.288/10, que institui o Estatuto da Igualdade Racial, respeitando as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação e das Relações Étnico-Raciais, bem como as Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola, pelo viés, porém de uma abordagem poética no entrecruzamentos das várias linguagens.

É tempo de o corpo docente do hipercampo das linguagens se mobilizar rumo à construção, no campo da educação, daquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de “ausências”. Perceber, questionar como um repensar essas ausências pode ser um caminho interessante no sentido da educação que os quilombolas esperam ter. Segundo Santos (2004), a realização de estudos que tenham como objetivo a problematização desse processo lacunar e o levantamento de alternativas para o mesmo pode ser vista como uma tentativa de construir uma

“sociologia das ausências e das emergências”, uma investigação que visa demonstrar que aquilo que não existe é, na realidade, ativamente produzido como não existente, como uma alternativa não credível ao que existe. O objetivo da sociologia – e de uma pedagogia – das ausências é transformar as ausências em presenças.

De acordo com Santos (2004), não há uma única maneira de não existir, são várias as lógicas e processos por meio dos quais se produzem a não existência. Há produção de não existência sempre que determinada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável. O que unifica as diferentes lógicas da produção da não existência é serem todas elas manifestações de uma monocultura racional. A sociologia e a pedagogia das emergências consistem em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear por um futuro de possibilidades plurais, concretas, presididas pelo conceito do *ainda não*, proposto por Bloch (1995). Esse *ainda não* seria, por um lado, capacidade (potência), e por outro, possibilidade (potencialidade), um processo de ampliação simbólica dos saberes, das práticas e dos agentes, de modo a identificar neles as tendências do futuro (o ainda não), sobre as quais o professor poderia atuar para maximizar a probabilidade de sucesso, da emergência de quem antes era invisível.

Como pode alguém se afirmar em corpo físico, inteligência, cultura, religiosidade, com alegria, espontaneidade e arte, sendo ele negro num país em que o feio, o negativo, o mau é característica de negro? Nestas considerações que encaminham nossa conversa para o final queremos reafirmar que, para se combater o preconceito alastrado no decorrer de nossa história e arraigado em cada canto deste país é preciso difundir os saberes, a cultura, a expressão religiosa, a importância do ser negro e das populações quilombolas entre todas as crianças brasileiras, entre os jovens e adultos como um mecanismo que promova a compreensão e a afirmação de nossa identidade multiétnica e pluricultural, em que se deve basear a defesa consciente dos valores da cidadania. Pois se aprendemos, é possível ensinar que, não sendo respeitado nem quanto à sua religiosidade, o negro carapajoense fez surgir o Marierrê, não como o natal católico, mas também como símbolo de renascimento de um povo que se reconstrói e transforma sofrimento em alegria partilhada.

Do alto da sua inteligência e arte burla o sistema opressor e etnocêntrico do branco, torna secundário os santos e liturgias deste, introjeta seus reis, rainhas e ritos no seio da igreja cristã, tomando de assalto a tradição e a cultura tidas, até então, como hegemônicas. Desterrado, destrozado porque brutalmente separado de seus entes, de suas tribos e povos, o negro lança mão e agarra-se em sua religiosidade e festejos para se reterritorializar, se reconstruir, buscar a

unidade em meio a diferentes irmãos e, somando com estas vozes e saberes, edificam um canto que, aos poucos veio ganhando potência a ponto de fazer com que aquilo que antes era periférico, se tornasse centro. Quase destituído da condição de ser humano, taxado de indolente, digno apenas das sobras e inaceito nas repartições públicas dos senhores, o negro filho da diáspora ressignificou o sentido de humanidade na sensibilidade e acolhida do outro, mostrou uma capacidade grandiosa de organização rumo a ascensão social e de resistência. Fez das sobras que recebia, verdadeiras delícias culinárias, indumentárias e ornamentos de alto valor artístico-cultural.

Antes e hoje, porque nunca aceitou a dominação, resiste cantando, batucando, dançando, cultuando suas tradições, servindo-se das fendas abertas na cultura resultado do choque provocado pela diáspora para incorporar novos valores e símbolos à sua e à religiosidade do outro, orquestrando ritos ao sabor da diversidade que lhe impunha a nova terra, irmanando-se com os nativos locais, com os seus outros “eus” ignorando o maniqueísmo e o racismo dos quais tem sido vítima, conquistando seu espaço de maneira negociada, mostrando que a cultura, a civilização não está apenas do outro lado do Atlântico, mas também em Carapajó, em Cametá, no Norte, no Brasil e aqui elas (cultura e civilização) têm o quê de branco, de índio, mas principalmente de negro. Mari errê arrá é um canto, é um grito, é um rito que emerge dessa negociação.

Mari errê arrá é um instrumento de resistência e emancipação via os festejos da cultura, da religiosidade negra, do choque de ambas com as tradições dos antigos senhores e dos resquícios da colonização. Então por que não tornar esse canto, esse grito, esse rito instrumento de resistência, conscientização e emancipação pelo viés da educação formal, que use como base as especificidades do campo, do quilombo moderno, os símbolos de nossa ancestralidade negra para firmar o senso de pertença da criança, do jovem, do homem e da mulher negra?

Se, para o carapajoense, o Marierrê “é a festa do povão, um dos pontos culturais, assim das manifestações culturais mais forte do povo”, para nós, ele é a poética que está no homem, na mulher, na criança, no velho, no jeito de cada um desses sujeitos manifestarem sua negritude, cantando suas cantigas; dançando seus sambas de roda; contando suas memórias em momentos de conversas; cultuando com reza, batuques e oferendas seus reis e suas divindades ou rememorando sua ancestralidade no bojo ideário cristão, numa construção ritualística em trânsito; o processo de construção e descobertas do valor cultural e social do povo negro. E como o processo de descobertas é sempre dialético e paradoxal, a educação escolar no

quilombo, embasada no cortejo Marierrê, pode levar o aluno a compreender o que está se tornando familiar, familiarizar-se com o que se torna mais uma vez estranho. Então, há neste momento, a possibilidade de novos re-conhecimentos, algo de novo e poético pode ser produzido, digo, ensinado a crianças e jovens negros que enegrecer não é antônimo de embranquecer, portanto, não para absorver o branco. Enegrecer é maneira própria de os negros se porem no mundo ao receberem o mundo em si. Enegrecer é, face a face em que o negro e o branco se espelham, se comunicam, sem deixar de ser cada um o que é.

Notas

1 Segundo Edison Carneiro (1964), Crioulo era o negro nascido no Brasil. Ladino era o negro vindo da África que atingia o estágio de adaptar-se à língua portuguesa e ao trabalho duro nas lavouras e nas minas, a ponto de desenvolver artimanhas para evitar punições.

*Desde 2004, o MEC por meio da SECADI, implementou políticas educacionais nas áreas da educação do campo, indígena, quilombola e educação para as relações étnico-raciais, em articulação com os sistemas estaduais e municipais de ensino. Na diretoria da “Política de Educação do Campo, Indígena e para as Relações Étnico-Raciais” se inscreve o Programa Nacional de Educação do Campo – PRONACAMPO, que, segundo dados do próprio MEC, compreende quatro (4) eixos: Gestão e Práticas Pedagógicas; Formação Inicial e Continuada de Professores; Educação de Jovens e Adultos e Educação Profissional, e infraestrutura Física e Tecnológica. Porém, muito pouco, de todas essas políticas e programas, chegou até nós, professores do SOME.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ALMEIDA, A.W. "Os quilombos e as novas etnias" In: LEITÃO (org.) Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ALVES, Castro. Poesias Completas. S.P: EDIOURO, Coleção Prestígio; 1960.

ANGROSINO M V. **Etnografia e Observação Participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ASSUMPÇÃO, JE. **África: uma história a ser reescrita**. In: MACEDO, JR., org. *Desvendando a história da África* [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **ONDA NEGRA, MEDO BRANCO: o negro no imaginário das elites – século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BÂ, Amadou Hampaté, A. **Tradição Viva** In. História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. Capítulo 8, p. 167

BACHELARD. Gaston, 1884-1962. **A filosofia do não; O novo espírito científico; a poética do espaço**: Seleção de textos José Américo Motta Pessanha: Tradução Joaquim José Moura Ramos ... (et al.) – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2005.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 7ª ed. São Paulo: Hucitec, 1995.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Negros e quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: [Imprensa Oficial], 1972

BRASIL. **Orientações curriculares para o ensino médio**. V. 1. Brasília, DF: MEC\SEF, 2006.

BUENO, André. **A educação pela imagem e outras miragens**. Revista Trabalho, Educação e Saúde (p. 23-44), 2003.

CANDAU, V. M. F. & RUSSO, K. **Interculturalidade e Educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa**. Rev. Diálogo e Educ., Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan.\abr. 2010.

_____. **Orientações Educacionais Complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais: PCN + Ensino Médio – linguagens, códigos e suas tecnologias**. V. 1. Brasília, DF: MEC\SEF, 2000.

CANEVACCI, Massimo (Org). **Dialética do indivíduo: o indivíduo na natureza, história e cultura**. 2ª edição. Editora Brasiliense. 1984.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos (Estudos sobre o negro no Brasil)**. Editora Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1964.

CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas**. *Ambient. soc.* [online]. 2002, n.10, pp.129-136. ISSN 1809-4422. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100008>.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. **Dicionário dos Símbolos**. Lisboa, Editorial Presença, 1989; Teorema, 1994.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. (1997), **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro, Editora 34, v. 5, pp. 158-159. 11. Ver PELBART, Peter Pál.

DIAS, Sérgio Alberto (Org). **O canto do quilombo: músicas, poemas e orações do povo negro**. Goiânia: Ed. América, Ed. da UCG, 2008.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2011.

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Quilombola. CNE/CEB, Brasília, 2011.

Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. 236 p. (Coleção Educação para todos)

Educação Quilombola: Salto para o Futuro. SEED/MEC, Brasília. Boletim 10, junho de 2007.

Educação para a Diversidade: experiências inovadoras na formação docente. Vilma Aparecida de Pinho e Raquel Lopes (organizadoras) – Curitiba: CRV, 2016.

FIABANI, Ademir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão as comunidades remanescentes [1532-2004]**. São Paulo: Expressão popular, 2005.

FANON, Franz. **Pele negra, máscara branca**; tradução de Renato da Silveira, - Salvador: ADUFBA, 2008.

FELDMANN, Marina G. **Formação de Professores e a Escola na Contemporaneidade**. Editora SENAC. São Paulo, 2009.

FERNANDES (Florestan). — **A integração do Negro na sociedade de classes**. Dominus Editora. São Paulo, 2 vols. 655 págs., 1965. 19 Vol. "O legado da raça branca". 1978.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Poesia afro-brasileira – vertentes e feições**. Capítulo do livro *Literatura afro-brasileira*, publicado pela Fundação Palmares e pelo Centro de Estudos Afro-orientais (CEAO) em 2006. Pode ser acessado no *site* das instituições.

http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar../index.php?option=com_content&id=685. Acesso em 05/01/2019, às 21:45min.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, dezembro de 1970*; tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação e a crise do capitalismo real**. 5ª ed. – São Paulo, Cortez, 2003.

_____. **ESCOLA ‘SEM’ PARTIDO**. Rio de Janeiro: LPP/Uerj, 2017. 144 p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GILROY, Paul, 1956. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. – São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012 (2ª Edição). 432 p.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro Educador: saberes constituídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. 3ª reimpressão, 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos escravizados no Brasil. (PDF). Consultado em 05 de janeiro de 2019.

MAGALHÃES, Marta Claus. **A Dança e sua Caraterística Sagrada**. 2014. Artigo publicado na revista “Existência e Arte”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano I - Número I, p, 04 – janeiro a dezembro de 2005

MANGUEL, Alberto. **A cidade das palavras: as histórias que contamos para saber quem somos**. Trad. Samuel Titan Jr. Companhia das Letras, 2008.

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e Cultura Afro-brasileira**. – 2. Ed.- São Paulo: CONTEXTO, 2011.

MBEMBE, Achille. **As Formas Africanas de Auto-Inscrição**. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Prosa do mundo**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

_____. **A guerra aconteceu**. In: *Les Temps Moderns*, n.1, Paris, 1945 a (p. 48-66).

_____. **Natureza**. Cursos de Notas no Collège de France. Estabelecido e anotado por Dominique Ségald. Paris: Edições du Seuil, 1995.

MESQUITA, Erika. Clovis Moura: **uma visão crítica da história social brasileira**. 2002. 204 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279133>>. Acesso em: 2 ago. 2019.

MICHAEL, Angrosino. **Etnografia e observação participante**. Tradução: José Fonseca; - Porto Alegre: Artmed, 2009. 138 p. Coleção Pesquisa Qualitativa.

MOITA-LOPES, L. P. & R. H. R. ROJO. *Linguagens, códigos e suas tecnologias*. In Brasil/MEC/SEB/DPEM. *Orientações Curriculares de Ensino Médio*. Brasília, DF: MEC/SEB/DPEM, 2004, PP. 14-56.

MOREIRA, Antônio Flávio. Candau, Vera Maria (orgs.). **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas** / 2. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MOURA Glória. **Os quilombos contemporâneos e a Educação**. Revista Humanidades, Brasília: Editora UNB, n. 47, nov. de 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mau**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Inspirações merleau-pontianas**. – Natal: IFRN, 2016.

NUNES, E. O. (Org.) **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar. 1978.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Terra à vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Editora UNICAMP, 1990.

PAULA, Marilene de. HERINGER, Rosana. (Orgs.) **Caminhos convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil** - Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009. 292p.

PEREIRA, Luiz Henrique Nascimento (et all). **Novas dinâmicas territoriais na Amazônia Tocantina: Emancipação territorial e demanda por formação de novos municípios**. Artigo apresentado ao XVIII Encontro Nacional de Geógrafos, ocorrido de 24 a 30 de julho de 2016, em São Luís de Maranhão, sob o tema: “A construção do Brasil: geografia, ação política e democracia.

PINHO, Vilma Aparecida de. Lopes, Raquel (organizadoras). **Educação para a diversidade: experiências inovadoras na formação docente**. – Curitiba: CRV, 2016.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes (PPGEDUC/UFPA/ Cametá) e DOMINGUES Andrea Silva (PPGCL/UNIVAS). **Ensino e Memória: Uma Experiência com Povoados Remanescentes de Quilombolas e Indígenas na Amazônia Paraense**. Artigo apresentado ao II Congresso Internacional de História – UEPG – UNICENTRO. Produção e Circulação do Conhecimento Histórico no século XXI. 12 a 15 de maio de 2015.

_____. **História, Memória e Poder Feminino em Povoados Amazônicos**. Artigo publicado no grupo de pesquisa *História, Educação e Linguagem na Região Amazônica* (GPHELRA). 2005.

QUERINO, Manoel. **O Colono Preto como Fator da Civilização Brasileira**. Coleção Auto Conhecimento Brasil, Bahia, 2014.

RAMOS, Adriane de Melo. **“Fé e Devoção: O Poder Divino na Manifestação Cultural Marierrê da Vila de Carapajó**. UFPA/Cametá 2002. TCC em Letras.

REIS, Marcos Valério Lima. **Entre Poéticas e Batuques: Trajetórias de Bruno de Menezes**. Dissertação de Mestrado, UNAMA. Belém, 2012.

REZENDE, Claudia Barcellos e YVONNE Maggie (Org). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RODRIGUES, José Honório. **Brasil e África: outro horizonte** -3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

SALLES, Vicente. **O NEGRO NO PARÁ. SOB O REGIME DA ESCRAVIDÃO**. 3ª Edição. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.

_____. **O negro na formação da sociedade paraense**. Textos reunidos / Vicente Salles. — Belém: Paka-Tatu, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. 1788-1860. **O mundo como vontade e representação**. Trad. M. F. Sá Corrêa. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCRUTON, R. **"Autoridade e aliança"**. Em Donald, J. e Hall, S. (orgs.) *Política e Ideologia*. Milton Keynes: Open University Press, 1986.

SEYFERTH, Giralda. **A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos**. Comunicação apresentada na mesa redonda “Racismo e Identidade Social”, 45ª Reunião Anual da SBPC, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 11 a 16/07/1993.

SIGNIORINI, Inês (Org). **Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Arte Religiosa Afro-Brasileira: As Múltiplas Estéticas da Devoção Brasileira**. Revista “Debates do NER”, Porto Alegre, Ano 9, N. 13, p. 97-113. jan./jun. 2008.

SILVA, Zoraide Portela. **Por uma poética da diferença: a escrita quilombola de José Carlos Limeira**. Artigo apresentado no XI Congresso Internacional da ABRALIC, 13 a 17 de julho de 2008. *Tessituras, Interações, Convergências*. USP – São Paulo, Brasil.

SKIDMORE, Thomas E. **PRETO NO BRANCO: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**; tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

SOUZA, Marina de Mello e. **“Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo”**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TAVARES, Júlio César. **Uma Ponte Sobre O Atlântico**. In.-. Culturas e Diásporas Africanas. Andrade, D, Delgado. I, Lahni, C, Menegat. E, Rocha, E. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004. 448p. ISBN 85-349-2064-8.

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS. Texto, Instituto de Terras do Pará; Organização, Jane Aparecida Marques e Maria Ataíde Malcher. Belém: ITERPA, 2009. 74 p.; il.

TODOROV. Tzvetan. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana**; tradução Sérgio Góes de Paula. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 1993. 2v.

VEIGA-NETO, A. **Quase uma carta de princípios**. Grupo de Estudos e Pesquisas em Currículo e Pós-Modernidade. In: AMORIN, A. C.; PESSANHA, Eurize (orgs.). As potencialidades da centralidade da(s) cultura(s) para as investigações no campo do currículo. Campinas: FE/UNICAMP, GT Currículo da ANPEd, 2000.

_____. **Crise da modernidade e inovações curriculares: da disciplina para o controle**. In: Trajetórias e processos de ensinar e aprender: sujeitos, currículos e culturas – XIV ENDIPE. http://www.grupodec.net.br/wp_content/uploads/2CrisedaMod.pdf. Acessado em 02/02/2020. Às 11:04.

VIANA, Raimundo Nonato Assunção. **O BUMBA MEU BOI COMO FENÔMENO ESTÉTICO**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRN e aprovada em 19 de maio de 2006.

ZUMTHOR, Paul [1915–95] **Performance, recepção, leitura**: Paul Zumthor Título original: Performance, réception, lecture Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich São Paulo: Ubu Editora, 1993. 112 pp.