

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**MARACATUS E MARACATUZEIROS:
DESCONSTRUINDO CERTEZAS, BATENDO AFAYAS E
FAZENDO HISTÓRIAS. RECIFE, 1930 – 1945**

Ivaldo Marciano de França Lima

**Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
História da Universidade Federal
de Pernambuco, para obtenção do
título de mestre em História.**

Orientadora: Profa. Dra. Isabel Cristina Martins Guillen

**RECIFE
MAIO DE 2006**

Lima, Ivaldo Marciano de França.

Maracatu e maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930 – 1945. – Recife: O Autor, 2006.

252 folhas: il., fig.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História. Recife, 2006.

Inclui: bibliografia e índice.

1. Maracatus – nação. 2. Cultura afro-descendente. 3. Cultura popular – Maracatu. 4. História do Recife. 5. Maracatuzeiros. I. Título.

**398
793.3198134 ed.)**

**CDU (2.
CDD (22. ed.)**

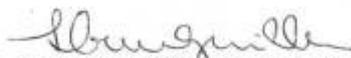
**UFPE
BCFCH2007/43**

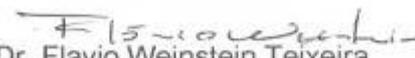


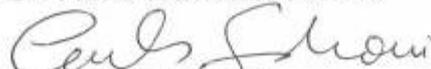
ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO
IVALDO MARCIANO DE FRANÇA LIMA

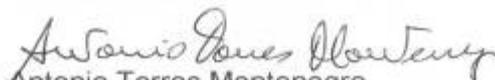
Às 14:00 h do dia 10 (dez) de Maio de 2006 (dois mil e seis), no Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo aluno **Ivaldo Marciano de França Lima**, intitulada "**Maracatus e maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930-1945**", em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito "**APROVADO COM DISTINÇÃO**" em resultado à atribuição dos conceitos dos professores: Prof^a Dr^a Isabel Cristina Martins Guillen (Orientadora), Prof. Dr. Flavio Weinstein Teixeira e Prof. Dr. Carlos Sandroni. Assinam, também, a presente ata o Coordenador, Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro e a Secretária do Dept^o de História, Rogéria Feitosa de Sá, para os devidos efeitos legais.

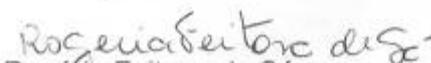
Recife, 10 de Maio de 2006.


Prof^a. Dr^a. Isabel Cristina Martins Guillen


Prof. Dr. Flavio Weinstein Teixeira


Prof. Dr. Carlos Sandroni


Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro


Rogéria Feitosa de Sá
Rogéria Feitosa de Sá
Secretaria do Dep. de História



**MARACATUS E MARACATUZEIROS:
DESCONSTRUINDO CERTEZAS, BATENDO AFAYAS E
FAZENDO HISTÓRIAS. RECIFE, 1930 – 1945**



**Ivaldo Marciano de França Lima
Recife
Maio de 2006**

**Se o Recife fosse meu
Eu mandava ladrilhar
Com pedrinhas de diamante
Para todo maracatuzeiro passar.**

**Faço festa, faço luta
Bato bombo pra pensar
Sou historiador e maracatuzeiro
Ninguém pode me calar**

**A todos os que contribuíram para a
realização deste trabalho.
Em especial para minhas filhas,
Isabel Isaura, Mayara Rosa e Victória.
Como promessa de um futuro melhor,
que se constrói agora.**

Resumo:**Maracatus e maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930 – 1945.**

Este trabalho objetivou mostrar que muito de se afirma sobre os maracatuzeiros e os seus maracatus-nação não se sustenta mediante uma pesquisa documental. Idéias generalizantes, a exemplo de que estes maracatus constituem uma continuidade linear das coroações dos reis do Congo, ou de que todo maracatuzeiro possui ligações com o xangô não são possíveis de serem mantidas diante da contemporaneidade que existiu entre os Reis do Congo no Recife, e das relações explícitas mantidas por muitos maracatuzeiros do passado (assim como da contemporaneidade!) com outras religiões afro-descendentes, sobretudo o catimbó e a jurema sagrada. Outra questão importante discutida nesse trabalho foi mostrar que a incansável perseguição das origens dos maracatus, feita por praticamente todos os que escreveram sobre os maracatus, é fruto de uma teia confeccionada pelos primeiros intelectuais que pesquisaram sobre o assunto, a exemplo de Pereira da Costa e Nina Rodrigues. Ambos remeteram aos que lhes sucederam a um infindável debate sobre as origens. Estes intelectuais pioneiros imprimiram uma poderosa marca nos trabalhos dos estudiosos posteriores, a exemplo do conceito de sobrevivência totêmica, pensado por Nina Rodrigues; e da representação do maracatu como algo africano, melancólico, saudosista e irremediavelmente ligado ao passado, feito por Pereira da Costa. No primeiro capítulo estabeleci uma discussão mostrando como os autores caíram nas malhas construídas por Nina Rodrigues e Pereira da Costa, e de como as interpretações eram diversas em torno dos conceitos destes dois intelectuais. No segundo capítulo procurei mostrar que entre as coroações dos reis do Congo e os maracatus existiu uma grande diversidade de manifestações, aparentadas aos maracatus-nação e que estes eram fruto de várias composições, cisões e diálogos com o cotidiano, mostrando que os maracatuzeiros fazem e refazem os seus maracatus ao sabor das necessidades e adaptações a realidade. Também discorri sobre a historicidade do conceito criado por Guerra Peixe acerca da distinção entre os dois tipos de maracatu, mostrando que antes dele as fronteiras entre ambos não estavam muito claras, e que haviam elementos de um e outro juntos. Os autores que sucederam Guerra Peixe também caíram na armadilha, e pensaram na distinção dos maracatus (baque virado e orquestra) como algo que existia desde os tempos imemoriais. Essas questões

discutidas nos capítulos anteriores foram confrontadas, no terceiro capítulo, com a história de quatro maracatuzeiros: Adama, Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cocó. Percorrer a vida dessas pessoas, ainda que de forma fragmentária, permitiu perceber ao mesmo tempo suas singularidades, algumas de suas escolhas, bem como os aspectos que propiciaram seu destaque como líderes em suas comunidades. Ao mesmo tempo, esta pesquisa permitiu reforçar a quebra das generalizações construídas em torno dos maracatuzeiros, a exemplo de sua filiação exclusiva à religião dos orixás, ou a predominância de um modelo matriarcal/patriarcal enquanto forma de organização e liderança. Por outro lado, as pessoas aqui abordadas fizeram suas escolhas em determinadas circunstâncias, que tentei delinear para o leitor, os contextos e conjunturas que conformavam suas opções. Acredito que é no jogo dessas forças que se faz história, em meio a alegrias e tristezas, perseguições policiais, mas também com muita batucada e toada sendo cantadas pelas ruas.

Palavras-chaves: Maracatus-nação, cultura popular, cultura afro-descendente, Recife.

Abstract:

Maracatus and maracatuzeiros 1930 – 1945: deconstructing certainties, slamming afayas and making histories.

This project aimed to show that much of what is affirmed about maracatuzeiros and their maracatus-nação is not supported by means of a documentary inquiry. Generalizing ideas, as the one by which these maracatus constitute a linear continuity of the coronations of the kings of Congo, or that every maracatuzeiro has connections with the Xangô are impossible to be maintained before the contemporarity that existed among the Kings of Congo in Recife, and the explicit relations maintained by many maracatuzeiros of the past (as well as of contemporary times!) with other african descending religions, especially the catimbó and the jurema sagrada. Another important question discussed in this project is that of showing that the tireless pursuit of the origins of the maracatus, which was made by practically all who wrote about the maracatus, is a result of a web woven by the first intellectuals who investigated the subject, such as Pereira da Costa and Nina Rodrigues, sending it to the ones who succeeded them in the studies the unending discussion about the origins. These pioneer intellectuals left a powerful mark in the works of subsequent scholars, just like the concept of totemic survival, thought by Nina Rodrigues; and of the representation of the maracatu like something African, melancholic, nostalgic and hopelessly tied to the past, made by Pereira da Costa. In the first chapter I have established a discussion showing how the authors fell in the meshes built by Nina Rodrigues and Pereira da Costa, and how the interpretations were different around the concepts of these two intellectuals. In the second chapter I have sought to show that between the coronations of the kings of Congo and the maracatus there was a great diversity of manifestations, related to the maracatus-nação and that these were a result of several compositions, splits and dialogs with the everyday thing, showing that the maracatuzeiros make and remake their maracatus at the mercy of the necessities and adaptations to reality. I have also discoursed about the historicity of the concept created by Guerra Peixe about the distinction between two types of maracatu, showing that before him the frontiers between both were not very clear, and that there were elements of one and the other joined. The authors who succeeded Guerra Peixe also fell for the trap, and thought about the distinction of the maracatus (baque virado and orchestra) like something that

had existed since immemorial times. These questions discussed in the previous chapters have been confronted, in the third chapter, with the history of four maracatuzeiros: Adama, Maroca Gorda, Pedro Alcântara and Cocó. To go through the life of these people, even if in fragmental form, allowed us to realize at the same time their peculiarities, some of the choices they made and that set them out as leaders in their communities, and at the same time to reinforce the breaking of the generalizations built around the maracatuzeiros, like their exclusive affiliation to the religion of the orixás, or predominance of a matriarchal / patriarchal model as form of organization and leadership. On the other hand, the lives we have approached made their choices in determined circumstances, which I have tried to outline for the reader, the contexts and states of affairs that conformed their options. I believe that it is in the game of these forces that history is made, amid joys and sadness, police pursuits, but also with a lot of batucada and toada being sung in the streets.

Key-words: Maracatus-nação, popular culture, afro-american culture, Recife.

SUMÁRIO:

AGRADECIMENTOS:	11
INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I: REPRESENTAÇÕES E OLHARES SOBRE OS MARACATUS: A CONSTRUÇÃO DE UMA(S) TRADIÇÃO (ÕES).....	26
CAPÍTULO II: MARACATUS E OUTRAS MANIFESTAÇÕES AFRO- DESCENDENTES: RELAÇÕES ENTRE DIVERSIDADE, CONTEMPORANEIDADE E HISTORICIDADE.	112
Tradição: folcloristas X práticas do quotidiano.....	118
Aruendas, pretinhas do Congo, Cambindas: manifestações culturais assemelhadas aos maracatus.	120
A distinção dos dois tipos de maracatus: a invenção de um conceito. ..	126
CAPÍTULO III: ADAMA, MAROCA GORDA, PEDRO ALCÂNTARA E COSME: QUATRO MARACATUZEIROS COM HISTÓRIAS E SOCIABILIDADES.....	146
Adama, ou simplesmente Paulino José dos Santos.	153
Maroca Gorda, ou Maria Francisca Britto.....	175
Pedro Alcântara, ou Pedro da Ferida: o enigmático líder maracatuzeiro do Porto Rico de Água Fria.....	198
Cosme Damião Tavares, Cocó para os que lhe conheciam.	210
CONCLUSÃO	226
BIBLIOGRAFIA.....	235

AGRADECIMENTOS:

Conforme havia dito em outras ocasiões, agradecer é um das atitudes humanas mais belas possíveis de existir. O ato de agradecer pressupõe reconhecimento, importância e gratidão, sentimentos tão importantes em nossa caminhada.

Agradecer é lembrar da Virgem Santíssima, Senhora da Conceição, que garantiu minha existência ainda no ventre de minha mãe. Devo lembrar que os encantados da jurema sagrada também me auxiliaram (e muito!) nos meus momentos mais difíceis. Quantas velas não acendi para os mestres e mestras, para os caboclos, pretos velhos, exus e pombagiras? Quantos pedidos de proteção em meio a uma sociedade hostil para aqueles que são possuidores de uma história semelhante como a minha? Aliás, agradecer é lembrar de três seres divinos (minhas filhas), que me fazem lembrar de quem eu fui no passado: carregador de compras de supermercado (o nome correto, que nos atribuímos seria o de “freteiro”, mas tenho certeza de que poucos entenderiam essa profissão que ainda hoje existe nos supermercados e feiras livre da vida), guardador de automóveis, vendedor de amendoins, apanhador de areia em épocas de enchentes (quantas vezes não tive de conviver com elas, inclusive quando estudava), vendedor de jornais, artesão... Como agradeço a existência de minhas três filhas: Isabel Isaura, primogênita e cúmplice de travessuras; Mayara Rosa, alimentadora de sonhos e Victória Lima, bela e cópia perfeita de minha mãe. E por falar nela, devo agradecê-la por ter me colocado neste mundo, e me ensinado a ser duro e não desistir nunca... Os que me conhecem sabem muito bem disso: as dificuldades dão um tempero às conquistas e hoje escrevo como um mestre em história.

Quem diria que um garoto analfabeto até alguns anos atrás, fosse chegar aonde chegou? Mas não posso de modo algum creditar unicamente aos meus esforços essa vitória. Não tenho como deixar de mencionar aquela que foi parte dos primeiros passos dessa caminhada, e que com certeza é uma das mais entusiastas das vitórias deste maracatuzeiro de Chão de Estrelas: Isabel Guillen. Ela foi muito mais do que uma orientadora, dividindo comigo conceitos, críticas, sugestões, achados... Devo dizer que o trabalho intelectual feito dessa forma torna-se mais fácil quando assim exercido, e Isabel com certeza mereceria mais da metade destas folhas em virtude dos préstimos para que eu chegasse aonde cheguei. Também não posso esquecer de Wanessa Paula, brilhante e incrível maracatuzeira, que deus me presenteou como irmã de sangue. A ela eu devo muitas observações de meu trabalho, assim como de momentos de prazer. Fui

generosamente presenteado com sua existência em minha vida, e agradeço a deus por isso. Paula Wiviane também me ajudou bastante nos momentos de lazer, interferindo em minhas leituras com suas brincadeiras e travessuras de irmã mais nova. Creio que sua meiguice foi outro presente de Deus, para não mencionar os orixás e os encantados, a quem também devo devoção.

Meus avós são aqueles que me fizeram ver a vida de modos bastante originais. A jurema foi uma das heranças de minha avó, que ainda hoje me guarda em seus braços tão sofridos e marcados por essa cruel forma de organização social capitalista: espero continuar nesta caminhada para ajudar a destruir esse tipo de sociedade que faz mulheres tão belas como minha avó sofrerem. O Santa Cruz, meu querido clube (e da maioria da população pernambucana, eu tenho certeza), foi a herança de meu avô, que me levou aos jogos, me ensinou a amar esse que foi o primeiro time de futebol a aceitar os afro-descendentes em suas fileiras. A meu avô eu sou eternamente grato por esta maravilhosa escolha, e também por ter me ensinado a gostar de frevo, e de música cubana. Por esta herança não posso deixar de mencionar o quanto às músicas de Eliades Ochoa, Compay Segundo e Ibrahim Ferrer foram importantes para que eu lembrasse sempre que sou da zona norte do Recife, e que preciso contribuir para implodir essa prática e costume das elites dessa cidade em sempre tornarem-se senhores das coisas que por aqui ocorrem.

Devo também agradecer a memória de meu tio, Ivanildo Martinho de Lima Filho, homossexual inteligentíssimo, que me fez valorizar os estudos e tentar seguir o seu exemplo de amor pelas letras. Nino, nome pelo qual chamávamos, já não está mais entre nós, se foi para outro plano há muitos anos, mas eu tenho certeza de que nos piores momentos de minha vida - e estes não foram poucos - não só tive os seus estímulos do além, como a sua presença. Isto talvez explique um pouco minha ascensão social (possibilitada não por favores de nenhum poderoso de plantão, ou por atos de subserviência aos que se julgam donos desta cidade, mas pelos estudos e por acreditar na vida acima de tudo). Nino não só era tido como o mais inteligente da família, como também foi um dos primeiros, juntamente com minha mãe, Elza de França, a ter concluído o ensino médio. O fato de Nino ser homossexual só me foi revelado após sua morte, o que me fez ter a certeza de que nenhum tipo de preconceito se justifica. Após esse fato, passei a repudiar toda e qualquer agressão aos homossexuais, bem como a

respeitá-los devidamente. Salustiano, o meu belo cão que foi para um outro plano, morar com Deus (pois quem foi que disse que o céu é só para os humanos?).

Bernardo Alves: valeu a ajuda inestimável! Durante minhas andanças pelos arquivos e hemerotecas da cidade (que não são muitas!) não conseguia encontrar referências sobre notícias de maracatus, sobretudo nos jornais. O pouco que tinha encontrado não me permitiria escrever a monografia para o bacharelado em história pela Universidade Federal de Pernambuco. Bernardo Alves não só me indicou onde eu encontraria estas notícias, como também me entregou um papel com várias datas de jornais constando as licenças para o desfile de agremiações carnavalescas do final do século XIX e início do XX. Após esta indicação pude facilmente conseguir boa parte das notícias existentes neste trabalho. Este historiador autodidata já não se encontra entre nós desde 2004. Tive ainda o privilégio de obter dele as felicitações pela aprovação em primeiro lugar na seleção do mestrado na UFPE naquele ano, e hoje dedico meus agradecimentos a este grande homem e amante da música. Onde quer que esteja, aquele abraço!

Maria Cotsoglou, pelas críticas e leituras de muitos dos meus trabalhos, mostrando que a amizade não tem fronteiras... Ernesto Carvalho dividiu várias angústias em torno do silêncio e esquecimento a que muitos maracatuzeiros e maracatuzeiras foram submetidos. Ângelo Breckenfeld sonhou junto comigo uma sociedade sem “lutadores sociais” e donos da verdade (existentes em grande quantidade nos ditos partidos de esquerda), um grande companheiro do sonho libertário ao qual reivindico ser parte; Ivo Rodrigues, exemplo de um esteio aonde se pode “encostar” nos momentos difíceis, por sua bravura, ética, e por compartilhar comigo o sonho de um mundo melhor, sem racismo, com respeito às diferenças; Roberta Lúcia, velha companheira de combates na trincheira que é o Cambinda Estrela... Quantas viagens (literalmente falando) não fizemos juntos? Mauricio, Luciano e Erasmo, compadres de maracatu e membros da direção do aguerrido e anárquico Maracatu Nação Cambinda Estrela; Ana de Capilé, Selma, Amara e Maria dos Prazeres, mulheres negras e lutadoras por um Recife sem homens que se sintam donos das mulheres (vejam os índices da violência contra as mulheres nesta cidade!); Ademilson e Milton Seabra, pelo combate que fazem a um Recife que não aceita os diferentes: viva estes guerreiros afro-descendentes, habitantes do Burity e do Vasco da Gama, que tanta coragem possuem em lutar contra uma sociedade que não aceita os homossexuais! Roberto dos Coelhos e Ailson da

Iputinga, valentes que sabem de sua missão em fazer um Recife diferente do que temos; Erasmo, que fala da Avenida Professor José dos Anjos para o mundo o quanto que as elites recifenses desprezam os mais pobres; Marconi, valoroso batuqueiro do Cambinda Estrela, que também serve de inúmeras funções nesse maracatu: mais vale chamá-lo de Bombril, mil e uma utilidades devido a sua generosidade em estar sempre disponível para contribuir por uma sociedade mais justa; Dona Célia, matriarca de Chão de Estrelas, companheira de longa jornada, que criou os seus filhos “no ferro e na bacia” mostrando que apesar das dificuldades, não optou pelo caminho dos roubos, que sempre nos atribuem alguns desinformados; Jorge, grande empreendedor do setor de recicláveis (talvez ele não queira ser chamado de carroceiro, ou de catador de papelão, mas sempre lembro de sua existência quando me vejo na condição de obsessivo defensor do meio ambiente); Marcos Tarzã, outro grande empreendedor do setor de recicláveis, que junto com Janice Barriga, fazem do Cambinda Estrela “o maracatu dos carroceiros”; Ricardo Cosmo, fiel companheiro e com quem divido a difícil tarefa de guiar o batuque que lembra a necessidade do povo afro-descendente acordar e ir para a luta, e que mete medo nos poderosos e nas elites deste país (batemos afaya para pensar! Somos de Chão de Estrelas, ninguém pode nos calar!); Tiago Tubarão, braço direito em tudo o que for relacionado ao cotidiano e a vida, Adriano Mumu, grande companheiro e solidário nos sonhos de melhoria da qualidade de vida do nosso povo; Alexandre Doca, guerreiro inigualável de Chão de Estrelas; Washington da Ilha de Joaneiro, intrépido guia espiritual de muitas cabeças; Irene, guerreira que sabe o que é ser negra, pobre e mulher nesse Recife que muitas vezes lembra “os engenhos de cana da vida”; Dona Iracema, outra mulher guerreira, lavadeira que também criou os seus filhos em meio ao tanque de lavar e o ferro de passar; Ivanilson, meu tio e irmão de travessuras, que divide comigo a feliz opção em ser tricolor; Márcia, minha querida tia, que muito fez por mim nos meus momentos mais difíceis, e que ainda hoje pede por minha saúde nos terreiros de macumba de Macaé-RJ; Gil, Ademir, Madson, Valéria, Maria Simpatia, Paulo de Tarso, Washington Formiga, Aluizio e Sandro Ninho, batuqueiros do Cambinda Estrela, companheiros de sonhos; Nininho, o afro-descendente sambista mais articulado que Chão de Estrelas pode ter; Fernando, o mais carioca de todos os maracatuzeiros do Rio de Janeiro, e um dos que muito me ajudou em minhas andanças pela Cidade Maravilhosa; Tiago Guillen, pelo compartilhamento do heavy metal nos últimos volumes...

Antônio Roberto, que muito me ensinou em matéria de maracatu, e a quem considero um dos melhores e maiores mestres da atualidade; Toinho, que me ensinou a bater na afaya, também um dos que mais prezo como mestre de batuque; Madalena e Rosinete (in memoriam) verdadeiras mulheres negras, maracatuzeiras e recifenses, que ainda hoje estão presentes em minha memória e meu coração; Ubiracy, maracatuzeiro articulador do Sol Nascente; Dona Mauricéia, articuladora do Maracatu Oxum Mirim; Pepeta da Ilha de Joaneiro, Maria de Oxum de Jardim Paulista, Tuca de Campo Grande e Dílson do Córrego do Jenipapo, por contribuírem comigo na luta contra o preconceito às religiões afro-descendentes e por estarem do meu lado em defesa da jurema sagrada;

Martha Abreu, uma das mais entusiastas leitoras, conselheira e amiga, que a internet nos aproximou, apesar das distâncias físicas, devo admitir que me rendi às facilidades da tecnologia após ter conhecido, mesmo que de forma virtual, essa magnífica mulher a quem devo tantos favores (quem achar que existem doutores inatingíveis, que nem querem sequer chegar perto daquilo que não é chique ou luxuoso precisam conhecer esta professora, integrante do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense); Adilson paraense, torcedor do Clube do Remo e que hoje frequenta as salas do décimo andar do CFCH da UFPE, como aluno do mestrado em História. Sua disposição e generosidade me fazem agradecer sua existência; Manuela, colega de graduação que também pesquisava os maracatus e agora se mudou “com mala e cuias” para o samba, mais precisamente as escolas de samba pernambucanas; Veridiano, colega de mestrado que ganhou o meu respeito e consideração pelas lutas do seu dia a dia; Mário Maranom, pela sua simpatia e presença no auxílio aos seus colegas de mestrado; Cláudia Louback, carioca de sotaque e da gema, companheira de orientação e de preocupações com os prazos, meus respeitos pela mulher valente que é; Waldemar, coronel da cidade de Salgueiro, mas sempre simpático no trato com os colegas de turma; Bruno, historiador das fortalezas, a quem aconselhei colocar “gente” em suas histórias, grande colega de turma; Bartyra, pesquisadora do Projeto “No Ressoar dos Tambores”, uma das melhores promessas entre os historiadores que estão por vir; Regina Beatriz, uma das mais capazes e competentes professoras que já conheci; Flávio Weinstein, pela ética que exala nos seus atos, e por sua competência e seriedade no que faz; Antônio Montenegro, o meu respeito pela seriedade com que faz a História, e por sua competência e dedicação, Marc Hoffnagel, pelos diálogos que comigo travou e que me proporcionaram crescer intelectualmente,

sobretudo nos assuntos relacionados à América Latina; Carlos Sandroni, intelectual, amigo e humano; Luciano Cerqueira e Biu Vicente, pelas boas conversas e momentos de lazer durante o cotidiano da vida acadêmica; Antônio Paulo, pela sua afetividade e respeito aos seres humanos, Michel Zaidan, pelas posturas que tomou e toma na sociedade recifense; Tânia Brandão, Suzana Cavani e Virginia Almoedo, pelo carinho com que me tratam e pela torcida que fizeram em minhas conquistas; Sylvia Couceiro, uma das coordenadoras do Projeto de pesquisa “No Ressoar dos Tambores”, do qual fiz parte; Marcos da Biblioteca Central que tantos livros/favores me concedeu (quantas vezes não excedi minhas quotas máximas de livros e ainda assim pude tomá-los emprestados em seu nome!); Hildo e João do Arquivo Público, que muitos préstimos me fizeram no ofício de pesquisador; Biu, que faz o seu serviço de zelador com grande dignidade; Frei Tito, pelas lições de vida e de Antropologia; Roberto Motta pelas conversas acompanhadas de sushi; Seidel, que agora está na distante Feira de Santana; Albinoni, pelo *Adágio*.

Não posso esquecer de meus ídolos: Malunguinho, rei das matas e chefe da jurema sagrada; Zumbi dos Palmares, herói de todo o povo negro; Makandal, lendário líder dos haitianos; Boi da Madredeus; minha querida comunidade de Chão de Estrelas; meu adorado Jacarezinho (apesar das enchentes!); Campina do Barreto, Burity, Mangabeira... Por onde passei e vivi, a todos e todas o meu muito obrigado!

Também tenho que agradecer ao CNPq pela bolsa que me foi concedida... Sem a mesma não teria conseguido ir muito longe.

Recife, algum dia de abril de 2006.

INTRODUÇÃO

Para situar os maracatus e os seus integrantes nos campos de força em que estavam imersos, buscando entender os sentidos que tinham para os seus participantes, procurei analisar o contexto histórico correspondente aos anos em que estiveram à frente do governo estadual de Pernambuco Carlos de Lima Cavalcanti e Agamenon Magalhães (1930 a 1945). Estes anos constituíram o auge das perseguições para com as religiões afro-descendentes por parte do poder público. Centenas de terreiros tiveram suas atividades paralisadas e inúmeros praticantes destas religiões foram presos, muitos dos quais submetidos a situações vexatórias. Estes também constituem os anos em que é exacerbada a exaltação do ideal da mestiçagem como valor para a sociedade brasileira.

Este período é marcado por vários fatos importantes para a história dos maracatus-nação. A fundação da Federação Carnavalesca, no ano de 1935, representou um momento em que os grupos sofreram pressões para que os seus desfiles seguissem normas e regras. Estas seriam definidas doravante ou por comissões organizadoras do carnaval, ou pelos próprios dirigentes da Federação Carnavalesca, que não integravam os maracatus. Este também é o período em que se realizou o Congresso Afro-Brasileiro de 1934. Organizado por vários estudiosos, tendo a frente Gilberto Freyre, este evento propiciou oportunidades de diálogo e contato entre os membros dos maracatus e praticantes das religiões afro-descendentes com a sociedade em geral. Foi também o momento em que o Serviço de Higiene Mental iniciou suas investigações junto aos terreiros, visando igualmente normatizar as religiões, separando as que eram verdadeiras “seitas africanas” daquelas consideradas práticas espúrias de magia e charlatanismo. Durante o governo de Agamenon Magalhães a perseguição às práticas culturais afro-descendentes se acirrou. Terreiros e maracatus foram alvo de batidas policiais, mesmo considerando que sobre os primeiros recaiu a maior parte das ações repressivas. Nos maracatus busquei analisar com maior ênfase as redes de sociabilidade que ajudaram as pessoas a viver essa intensa repressão, bem como as táticas e estratégias desenvolvidas.

No primeiro capítulo discuti a historiografia sobre os maracatus. Os olhares e as representações de autores como Pereira da Costa, imprescindível para se entender a idéia de africanidade dos maracatus, permitiu-me percorrer a trilha que outros autores fizeram para discutir o maracatu em seu tempo. Nina Rodrigues é um pensador

primordial neste aspecto, pois apesar de não ter discutido diretamente os maracatus, constitui-se na matriz do pensamento de outros autores ao debater as sobrevivências totêmicas na cultura negra.

Muitos autores concorreram com novas idéias para o entendimento dos maracatus, mesmo estando sob forte influência do “pensamento folclorista” e da representação de africanidade construída por Pereira da Costa. Esta última também marcou os olhares de vários outros pesquisadores, sobretudo Katarina Real, que prognosticou, nos anos 1960, a extinção dos maracatus da mesma forma como fizera Pereira da Costa em 1908. Outros autores, importantes para a compreensão dos significados do maracatu, são também aqui discutidos, a exemplo de Mário de Andrade, cujo trabalho sobre a calunga dos maracatus é considerado um clássico da historiografia do folclore brasileiro. Não posso deixar de citar, dado sua relevância na discussão em torno da diferenciação dos maracatus, os autores Renato Almeida, Alceu Maynard, Ovídio Cunha e Roger Bastide que escreveram nos anos 1940. Mas Guerra Peixe é primordial nessa discussão, por ter consolidado essas diferenças, sobretudo a distinção entre os dois tipos de maracatus existentes na atualidade: maracatus de baque virado e de orquestra.

Estabeleci uma discussão em torno do consenso existente entre os intelectuais que pesquisaram sobre a origem dos maracatus nação em Pernambuco, deixando a entender que nenhuma dúvida existia em torno deste caminho, qual seja, o do surgimento a partir das festas de coroação dos reis e rainhas do congo. Os maracatus são, portanto, diante deste consenso, uma manifestação cultural que tem sua origem em uma história linear, remontando aos escravos africanos e que tem como essência a melancolia, o desejo pela volta a terra natal e saudade. Estes traços, pensados sobremaneira por Pereira da Costa, marcaram o pensamento da maioria dos estudiosos que escreveram e estudaram sobre os maracatus.

Estes autores construíram uma visão ainda hoje hegemônica, de que os maracatus constituem uma herança das festas de coroação dos reis do congo. Entre os mais importantes estudiosos que se detiveram sobre as origens dos maracatus-nação, abordarei dentre outros os trabalhos de Pereira da Costa, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Newton Freitas, Roger Bastide, Ascenso Ferreira, Guerra Peixe, Theo Brandão e Katarina Real, principalmente pela repercussão que tiveram para os trabalhos posteriores de outros pesquisadores.

Ao analisar o debate em torno das origens dos maracatus, destaquei o forte consenso existente entre os intelectuais a respeito da suposta origem dos maracatus nas festas de coroação dos reis e rainhas do congo. Acredito, no entanto, que esta idéia de origem, apontando para uma história linear, não se sustentou, como verá o leitor, mediante a pesquisa documental e uma observação das descrições de várias manifestações culturais, e que apresentam muitas semelhanças entre si e com os maracatus-nação. Esta discussão é privilegiada ao longo do segundo capítulo em que esboço um debate sobre as semelhanças destas manifestações como resultado de empréstimos tácitos.

Os maracatus, a meu ver, constituem uma construção inacabada com contribuições diversas feito por homens e mulheres em um processo dinâmico. Daí minha afirmação de que é praticamente impossível perceber a origem, ou, como diria Guerra Peixe, “o momento exato do surgimento dos maracatus” pelo fato de estarmos discutindo sobre práticas e costumes humanos, que são fruto do cotidiano e como tal, irremediavelmente perdidos no tempo e no espaço. Estavam lançadas as bases para que Guerra Peixe, entre os anos de 1949 a 1952 pensasse na categorização dos dois tipos de maracatus que temos nos dias atuais: baque virado e baque solto. Esta é uma outra discussão que desenvolvo ao longo do segundo capítulo.

Entender a importância de Guerra Peixe nesse contexto é perceber que esta distinção entre os dois tipos de maracatus possui uma historicidade. Esta questão me levou a discutir o processo em que este conceito ganhou força e se consolidou entre os folcloristas e os maracatuzeiros da atualidade, que vêm no livro *Maracatus do Recife*, a referência para determinarem as formas “corretas” de se fazer e organizar o maracatu. Nos dias atuais, Roberto Benjamin e Leonardo Dantas, dois folcloristas que muito escreveram sobre os maracatus, permitem perceber as influências de um conhecimento que se consolidou e se cristalizou, ao longo de um século, sobre as formas e maneiras de pensar o maracatu, e que são fortemente embasadas nas idéias e representações de Pereira da Costa.

Esta é a questão central do segundo capítulo, a diversidade de manifestações da cultura popular que podem ter contribuído para a formação do maracatu, quebrando com a idéia de linearidade e de uma origem única. Irei discorrer sobre as cambindas, aruendas, congos, pretinhas do congo, taieiras, maracatus de orquestra, maracatus alagoanos dentre outras manifestações, mostrando semelhanças e possíveis cruzamentos

que explicam a diversidade das formas que o maracatu-nação pode ter tido, antes que se fixasse um “modelo” ou “tradição”. Nesse sentido, é importante destacar a polifonia em torno da palavra maracatu e seus múltiplos significados no final do século XIX e início do XX. Tanto Clarissa Nunes Maia, como Leonardo Dantas Silva nos levam a considerar que a mesma referia-se a ajuntamentos de negros ligados a batuques e danças. Gradativamente, ao longo das últimas décadas do século XIX, a palavra maracatu foi se associando a um tipo específico de forma de manifestação cultural, que coincide com a descrição feita por Pereira da Costa. O que não quer dizer que aquela descrição correspondesse a um único modo de ser do maracatu.

Tais observações contribuirão na desconstrução de um saber consagrado sobre os maracatus e relativizá-lo. Ou seja, mostrar que o ponto de vista de parte dos folcloristas e de muitos memorialistas, a partir dos poucos indícios documentais que dispomos, pode não corresponder à prática, ao fazer-se da cultura popular.¹

É nesse contexto que me detive na discussão em torno da historicidade da distinção apontada por Guerra Peixe. Atualmente sabe-se que existem, grosso modo, dois tipos de maracatus: o nação e o de orquestra. Esta distinção que se apresenta consolidada nos dias atuais provocou a confusão em muitos estudiosos que não perceberam a historicidade desta categorização. Por vezes esquecemos que muitos dos conceitos hoje tão facilmente aplicáveis, em um passado próximo não só inexistiam como também se o fossem, seriam inaplicáveis para a época. Esta distinção entre os dois tipos de maracatus é algo recente, aplicada a partir dos estudos que foram feitos pelo pesquisador e maestro Guerra Peixe entre os anos de 1949 a 1952.

A idéia a respeito da ausência da distinção entre os dois tipos de maracatus – baque virado ou nação e baque solto ou orquestra, permitirá compreender como se firma uma tradição. Somente a ausência de uma categorização dos maracatus nos possibilita compreender porque estudiosos como Gilberto Freyre e Roger Bastide (para não falar em diversos jornalistas de diferentes jornais) listaram em um só grupo todos os maracatus.

Estas questões conduzem a outras, principalmente a aspectos relacionados à vida dos maracatuzeiros e seu cotidiano. Como o maracatu era vivido? Quais os significados que lhe atribuíam? Quais as práticas que encetava, e em que contexto se inseria? No terceiro capítulo discutiremos a conjuntura em que estavam imersos os maracatuzeiros e

¹ Ver especialmente o prefácio de: THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

seus maracatus. As relações entre o maracatu e a sociedade, bem como a conjuntura em que estavam inseridos na cidade do Recife. No período de 1890 a 1920 percebemos a perseguição aos maracatus, e os motivos alegados eram as constantes brigas que provocavam e o barulho que produziam, perturbando vizinhos. Este período é caracterizado pela extrema violência que perpassava a sociedade do período, visível, sobretudo no carnaval. Essa violência foi objeto de intervenção política e policial, ao mesmo tempo em que nos jornais conclamava-se para que houvesse erradicação de práticas e costumes que eram considerados bárbaros, dentre os quais se destacava o maracatu. Nesse aspecto discutirei a história dos maracatus, em meio a um ambiente desfavorável. Quantos maracatus existiram na época, quais eram, como se organizavam, onde estavam situados e por onde desfilavam, são algumas das questões que pretenderei discutir.

A história de Adama, um valente capoeirista e maracatuzeiro, vai me permitir conduzir a trama em meio a estas questões. Membro do maracatu Oriente Pequeno, Adama era também conhecido na cidade como um dos muitos valentes, os sucedâneos dos capoeiras do século XIX. Dizem que também era amante dos pastoris e provavelmente foi por causa de uma pastora que veio a morrer. Adama permitirá perceber alguns dos sentidos e significados da violência dentre os maracatuzeiros e carnavalescos de um modo geral. Também propiciará acompanhar o debate em torno das normatizações que a elite vai propor para o controle do carnaval e sua “civilização”. As licenças conferidas às agremiações para desfilarem durante os carnavais contribuem para o entendimento de como se processava o controle e a vigilância por parte das elites principalmente nos anos 20.

O carnaval precisava ser controlado e higienizado, deixando de ser uma prática selvagem e primitiva para tornar-se um produto, possível de ser divulgado em documentário pela Federação Carnavalesca já em 1935.² Nesse contexto o maracatu era tido como coisa de negros e “exalava” medo, violência e estranhamento por parte de uma sociedade que não se via como mestiça, e se desejava branca. Ao mesmo tempo é possível perceber nas intenções dos primeiros dirigentes da Federação Carnavalesca de Pernambuco a noção de “organizar” o carnaval, tentando transformá-lo, já naquela época, em algo palatável aos gostos das elites e da classe média, que morria de medo

² No Jornal do Recife, de 09/ 01/ 1935, p. 04, podemos ler o seguinte trecho “... O Sr. J.P. Fish já se pos, também, em contato com empresas cinematográficas para filmagem sonora de cenas e músicas do carnaval pernambucano...”.

das “coisas que lembrassem ou aparentassem a negro”.³ O medo, descrito nas lembranças de Ascenso Ferreira e Mário Sette, atesta os receios que a elite manifestava.

Uma discussão sobre a história dos maracatus no período de 1930 a 1945, a ser feita, é quando estes sofrem as mudanças orquestradas pela Federação Carnavalesca, que os coloca na condição de agremiações. Nesse aspecto, discutirei as questões que levaram a fundação, em 1935, da Federação Carnavalesca, bem como das tentativas de “controlar” e “organizar” o carnaval, ao mesmo tempo em que tento acompanhar a vida dos maracatuzeiros que me propus biografar.

Os concursos entre as agremiações carnavalescas do Recife aparecem já nos anos 1910, diversos deles organizados por empresas privadas e pelos jornais da cidade, a exemplo do *Jornal Pequeno* e *Jornal do Recife*. Isto nos mostra que esta era uma idéia já em curso. É desta forma que poderemos pensar em apreender o processo de consolidação do carnaval “civilizado” e normatizado, assim como o momento que levou os maracatus a se adaptarem a esta instituição. Enfrentar este debate é enveredar pelo processo de investigação das representações criadas pela sociedade sobre os maracatus. Tal questão me levou a pensar em como se organizavam os maracatus nas três primeiras décadas do século XX, e a representatividade que tinham na comunidade de afro-descendentes do Recife, para perceber as transformações que se operaram nos mesmos durante o processo seguido pelos anos trinta.

Em suma, perceberemos, a partir da comparação entre os trinta primeiros anos do século XX que muitas mudanças se operaram nos maracatus, bem como no carnaval da cidade do Recife. Sua atual constituição é exaltada como o modelo de tradição, e que circunscreve o jeito que os maracatus devem ter na contemporaneidade. No entanto, esta é uma tradição inventada no período em questão. Creio que este argumento justifica a importância da investigação que fiz e insisto em afirmar que o período em questão é emblemático para se entender os maracatus ainda hoje existentes.

O terceiro capítulo traz a história de outros maracatuzeiros que também foram esquecidos, a exemplo de Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cosme Damião. Eles viveram nestes anos 1930 e 1940, caracterizado por dois momentos: o primeiro marcado pela intervenção do Serviço de Assistência aos Psicopatas nos terreiros de xangôs e

³Discuti esta questão sobre a transformação por que passaram os maracatus na contemporaneidade em: LIMA, Ivaldo Marciano de França. Maracatus em moda: de coisas de negros xangozeiros para símbolo da identidade pernambucana. *Anais eletrônicos do XXIII Simpósio Nacional da ANPUH*, Londrina, julho de 2005.

catimbós e o segundo pela intensa e indistinta perseguição aos terreiros, promovida pelo governo de Agamenon Magalhães.

Para entender o contexto em que viveram, foi imprescindível estabelecer a relação entre o Serviço de Assistência aos Psicopatas e as autoridades policiais. Sobre tal questão, o que é possível de ser afirmado, é que havia um acordo que evitava a repressão aos terreiros “praticantes do xangô puro”. Nesse sentido, o Serviço de Assistência aos Psicopatas oferecia à polícia certa garantia de que fiscalizariam e regulamentariam os terreiros dignos de estudo. Desse modo, os xangôs, que antes sofriam perseguições, ganharam o status de um culto tolerado, principalmente devido às constantes intervenções do Serviço de Higiene Mental, comandado por Ulisses Pernambucano e seus principais assessores: Pedro Cavalcanti, Vicente Lima e Gonçalves Fernandes.⁴ Considerando que o pensamento predominante no Serviço de Assistência aos Psicopatas compreendia os xangôs como uma reminiscência da religião africana, e os catimbós como deturpação moral ou puro charlatanismo, posso entender os motivos que levaram os primeiros a serem tolerados e acompanhados pelos serviços dos “técnicos”, ao passo que aos segundos estava assegurado o direito de serem perseguidos, mal vistos e combatidos. Os maracatuzeiros em questão se enquadravam na última categoria, posto que eram praticantes da jurema.⁵

A relação dos maracatus-nação com as religiões afro-descendentes não deve ser vista como algo natural, mas como fruto de um processo que a meu ver foi permeado de idas e vindas, diretamente associadas ao contexto político das diferentes épocas que foram vividas pela sociedade brasileira. Não sei ao certo o momento em que esta relação tornou-se mais evidente, possivelmente jamais saberei, mas há fortes indícios de que os anos trinta contribuíram sobremaneira para que tal ligação se estreitasse ainda mais, devido ao fato de que nesse período houve o recrudescimento da perseguição às religiões afro-descendente e aos catimbós em particular. Esta questão é discutida a partir

⁴ Houve uma grande discussão entre vários pais de santo acerca da regulamentação dos toques. Podemos conferir parte da mesma em FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, pp. 31 – 37; a respeito do Serviço de Higiene Mental, ver: DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 174 – 182.

⁵ Para conferir a repressão às religiões afro-descendentes no período de Agamenon Magalhães, ver: MAGALHÃES, Agamenon. Relatório apresentado ao exmo. Snr. Presidente da república em virtude do artigo 46 do decreto-lei federal nº 1202, Recife, Imprensa Oficial, 1940, pp. 150 – 152; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife, Tese de doutoramento, UFPE, 2001, p. 216; MOTTA, Roberto. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo in: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*, vol. 3, Recife, Ed. da UFPE, 2004, pp. 487 – 523.

dos indícios que me fizeram crer que efetivamente os maracatus serviram para abrigar a maioria dos pais e mães de santo que fugiram da repressão, disfarçando os seus terreiros em maracatus, conforme o pedido de licença do afamado pai de santo Adão. Não tive tempo de encontrar outras licenças, mas a equipe de pesquisa do projeto No Ressoar dos Tambores, coordenado pelas professoras Isabel Guillen e Sylvia Couceiro, do qual participei naquele momento, levantou as que existem.

Devo insistir que dois de meus biografados sofreram na pele o peso da repressão e perseguição às religiões afro-descendentes, principalmente por que não se enquadravam nos modelos tolerados. Estas questões serão pontuadas através das suas trajetórias, com o objetivo de perceber as formas com que estas pessoas transitaram nessa conjuntura, quais foram as suas estratégias e astúcias para viverem em meio a um período considerado difícil para os afro-descendentes. Maroca Gorda, juremeira e articuladora do maracatu Dois de Ouro da Mangabeira, Pedro Alcântara, conhecido como Pedro da Ferida, do maracatu Porto Rico de Água Fria e Cosme Damião (Cocó), do Estrela Brilhante de Campo Grande são aqueles que consideramos mais significativos. Estas pessoas viveram na zona norte do Recife e tinham em comum o fato de que eram ao mesmo tempo, juremeiros, maracatuzeiros e estavam imersos em relações sociais afro-descendentes.

A pesquisa que fiz me permitiu perceber que nada é mais diferente do que um maracatuzeiro do outro. Também fui à busca das razões e significados que levaram (e levam) muitos maracatuzeiros e maracatuzeiras a nomearem os grupos com os mesmos nomes utilizados por outros. A questão dos maracatus homônimos foi por mim discutida a partir de uma relação que estabeleci em alguns momentos com o presente, como foi o caso dos Portos Ricos, e do Estrela Brilhante de Cosme Damião.

Assim, creio que o leitor diante destes três capítulos verá um panorama do que foi ser afro-descendente e maracatuzeiro durante os anos de 1930 a 1945 na cidade do Recife. Minha intenção foi a de demonstrar que o saber consagrado e cristalizado sobre os maracatus não se sustenta diante de uma pesquisa documental que apresenta imensas diferenças entre a forma apresentada por uma suposta tradição, e a vida cotidiana.

A tradição não foi mantida com base na melancolia ou tristeza. Tenho certeza de que muito do que se disse e escreveu sobre os maracatuzeiros foi motivo de riso entre aqueles e aquelas que faziam as afayas e costuravam as fantasias. Nada se apresenta mais distante do que uma idéia de que o maracatu é o local da saudade, da

melancolia e da tristeza, como pensaram muitos intelectuais. Nada é mais estranho do que perceber uma suposta idéia de tradição mantida com base na repetição, como norteadora de práticas e leituras de mundo. Talvez esteja sendo petulante ou arrogante, mas esta ironia está sendo feita não mais pelo historiador, mas pelo maracatuzeiro que sou, e que me permitiu ter duplo olhar sobre as práticas e os costumes existentes nos maracatus do passado, as representações e os conceitos que foram construídos pelos intelectuais como forma de estabelecer uma tradução dos grupos para os seus livros.

Na verdade eu tive muitos desafios a serem enfrentados, sobretudo quando me deparava com as narrativas que buscavam a origem dos maracatus retirando dos maracatuzeiros aquilo que é mais caro a um ser humano: sua condição de senhor de sua história e de seu destino. Enquanto historiador pude mostrar que a linearidade em nenhum momento explica como surgem as práticas e os costumes humanos, uma vez que estes não possuem apenas um ponto de origem. Pensar dessa maneira é engessar a história, retirar o que existe de humano nela, e fazer de boas histórias, piadas. Foi este desafio que me fez ir à frente nesta discussão. O riso foi meu aliado em muitos momentos, mostrando que a separação que fiz de minha pessoa, o intelectual-historiador e o maracatuzeiro, não é parte do que acredito verdadeiramente, posto que todos nós possuímos (inclusive você prezado leitor/leitora) diferentes identidades. Nada é mais humano do que a multiplicidade.⁶

Os maracatuzeiros não construíram os seus maracatus tendo como referência algum modelo estabelecido. Prevaleceu nesse aspecto a resposta para as suas necessidades. Fazer e refazer as heranças do passado, tomar de empréstimo formas e usos de outras manifestações culturais afro-descendentes é um pouco do que ocorre entre os maracatuzeiros e maracatuzeiras no dia a dia. Fugir da repressão, manter a adoração aos encantados da jurema e do catimbó, arrumar tempo para ganhar a vida e se divertir muito, eis os desafios que enfrentaram nossos protagonistas.

Boa leitura!

⁶ PIRANDELLO, Luigi. *Um, nenhum e cem mil*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

CAPÍTULO I: REPRESENTAÇÕES E OLHARES SOBRE OS MARACATUS: A CONSTRUÇÃO DE UMA(S) TRADIÇÃO (ÕES).

Tentando entender as práticas e os costumes dos negros e negras brasileiros, bem como dos populares em geral, muitos foram os intelectuais que tentaram traduzir e descrever a cultura afro-descendente para a sociedade como um todo utilizando conceitos da antropologia evolucionista. Neste processo, invariavelmente esses estudiosos se enveredaram na busca das “origens” das manifestações populares, origens que explicariam as razões e os fundamentos dos maracatus, até então relegados ao desprezo ou a uma genérica definição de “coisas de negros”.

Esta discussão, longe de estar isenta de escolhas políticas ou subjetividades, reflete parte do que os diferentes estudiosos construíram em termos de saber sobre as práticas e os costumes dos afro-descendentes no Brasil. Pretendo focar a discussão em torno das origens dos maracatus, buscando fazer a sua genealogia. A obsessão pela origem revela o desejo de muitos em aceder a um tempo primordial em que a corrupção gerada pelo estar no mundo, ou seja, a história, não ocorreu ainda. Deter-se no estudo das origens seria a oportunidade única desses estudiosos chegarem o mais próximo possível de uma pureza originária. Mas como estabelecer origens? Isso é possível? Muitos autores apostaram que sim, porém, não queremos aqui partilhar dessa obsessão, mas tão somente discutir como se formou um campo do saber sobre os maracatus, que ao ter sua origem africana estabelecida como verdade, relega aos maracatuzeiros o lugar social do exilado, do estrangeiro na própria pátria.

Praticamente todos os que escreveram sobre os maracatus participaram do debate em torno das origens, ora afirmando serem estes sobrevivências totêmicas, ora reminiscências do passado escravista, ou apenas folclore, restos de uma memória que se esvai no tempo e no espaço. Em raros momentos encontrará o leitor uma discussão dos maracatus como construção de homens e mulheres inseridos em uma sociedade, na qual buscavam espaços e poder. Os maracatus, ao longo dos anos, foram representados por aqueles que o estudaram como uma prática isenta de significados para aqueles que o faziam (no sentido mais convencional da conceituação de tradição) e na melhor das hipóteses eram encaixados como tradição mantida a custo do exemplo ou do ensinamento das gerações mais antigas. Não estava posta a questão de perceber os

maracatus como parte das estratégias dos afro-descendentes em meio a uma complexa rede de sociabilidades, nas quais outras práticas estavam presentes como forma de compor esse jogo tático que é viver em uma sociedade marcada pelo olhar da alteridade, do outro e do indiferente.⁷

Entender as filiações teóricas dos diferentes estudiosos que pesquisaram os maracatus e sobre eles construíram um saber, nos coloca a questão de discutir os seus diversos conceitos elaborados na tentativa de explicá-los para a sociedade. Trata-se de percorrer a obra daqueles que desde os estertores do século XIX até os dias atuais escreveram sobre os maracatus. Para isso iniciarei discutindo a obra de Pereira da Costa, que a meu ver, juntamente com Nina Rodrigues, foram os que estabeleceram conceitos e representações que marcaram e influenciaram os demais estudiosos que se detiveram em trabalhos sobre os maracatus.⁸ Escolhi discutir os autores por uma ordem cronológica, apesar de que em alguns momentos há uma quebra na mesma. No entanto, existem ainda hoje estudiosos que seguem determinado conceito estabelecido alhures. Neste caso, interessa-me estabelecer as ligações entre este autor e suas razões que o levam a usar este conceito, mesmo que a criação deste esteja no século XIX.

Ao final do século XIX, sob o afã de intensas discussões em torno do caráter e da identidade nacional que o país haveria de seguir, estudiosos como Nina Rodrigues e Pereira da Costa foram pioneiros em apontar caminhos, fazer leituras e criar conceitos para o entendimento das práticas e costumes afro-descendentes no país. Sobressai o conceito de sobrevivência totêmica, utilizado por Nina Rodrigues para entender estas manifestações culturais, e que se encontra presente em sua obra *Os Africanos no Brasil* publicado pela primeira vez no ano de 1932, vinte e seis anos após a sua morte. Os comentários e descrições da cultura afro-descendente elaboradas por Pereira da Costa

⁷ Refiro-me ao tático conforme o sentido construído por Michel de Certeau na sua obra *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes, 1994. No tocante ao aspecto de percepção das estratégias e táticas existentes nas ações dos populares de modo geral, não posso deixar de afirmar a importância de alguns historiadores da micro-história, particularmente Giovanni Levi, que em seus escritos possibilitaram quebrar a miopia da historiografia clássica de só enxergar ações conscientes (dotadas de estratégias) entre as elites. Sobre essa questão, ver: LEVI, Giovanni. *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000; LEVI, Giovanni. Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução” do consumo in: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escalas – A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, FGV, 1998, pp. 203 – 224.

⁸ Neste trabalho esboço uma genealogia da discussão sobre as origens dos maracatus, aspecto que marca os diversos escritos produzidos pelos intelectuais que fizeram algum tipo de referência sobre esta forma de manifestação. Tomo como referência o texto “Nietzsche, a genealogia e a história”, parte da obra *Microfísica do poder* (Rio de Janeiro, Graal, 4ª edição, 1984, pp. 15 – 37) em que Michel Foucault estabelece uma diferença entre a origem e a genealogia. Neste aspecto, a busca pelas origens, questão a que praticamente todos os que escreveram sobre os maracatus se detiveram, é tratada aqui sob o prisma da genealogia, de entender como e porque está discussão sobre as origens ganha fôlego e relevância.

em *Folk-lore Pernambucano* são aspectos que marcaram todos os demais estudiosos que trilharam os passos do estudo sobre o legado afro existente no país.⁹ Porém, poucos caminharam na perspectiva de estudar as práticas e os costumes afro-descendentes nos últimos anos do século XIX, algo que começou a mudar no século seguinte.

No comentário da obra de Nina Rodrigues acima citada, Silvio Romero afirma com veemência o fato de que “é uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas”.¹⁰ Estas palavras servem para pensarmos sobre como os “homens das letras e de ciências” de um Brasil fortemente influenciado pelo modelo de civilização europeia entendiam as manifestações populares e, particularmente, as negras. O convite feito por Silvio Romero neste mesmo comentário, serve também para percebermos o quanto de indagações e dúvidas as práticas e os costumes afro-descendentes não suscitaram nos estudiosos que viveram os estertores do século XIX. Vale ressaltar que a sociedade brasileira, sobretudo a geração de homens como Nina Rodrigues e Silvio Romero¹¹ preocupava-se com a questão da situação do Brasil diante do quadro das civilizações no mundo. O Brasil desta geração se via como um reflexo da Europa e dos valores ocidentais. Diante do debate em torno de como resolver o problema de substituição da mão-de-obra escrava, as elites de um Brasil repleto de negros e mestiços sem trabalho fizeram a opção pela imigração europeia como forma de promover o branqueamento, ao mesmo tempo em que alijava a população negra do mercado de trabalho.¹² Para esta geração, o entendimento da identidade nacional urgia e a pressa em recolher o folclore brasileiro é perceptível nas palavras de Silvio Romero:

“Apressem-se os especialistas, visto que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangas... vão morrendo. O melhor ensejo, pode-se dizer, está passado com a benéfica,

⁹ Sobre a história da obra *Os Africanos no Brasil*, ver o prefácio de Homero Pires. Muitos dos trechos desta obra foram publicados na Revista do Brasil, sobretudo os capítulos referentes à discussão sobre o totemismo. Para conferir estas primeiras publicações destes textos, ver: RODRIGUES, Nina. A raça negra na América Portuguesa – sobrevivências totêmicas: festas populares e “folk-lore” in: FREIRE, Oscar. Nina Rodrigues. *Revista do Brasil*, n° 79, julho de 1922, pp. 200 – 220; RODRIGUES, Nina. A raça negra na América Portuguesa – sobrevivências totêmicas: festas populares e “folk-lore” *Revista do Brasil*, n° 80, agosto de 1922, pp. 344 – 318.

¹⁰ ROMERO, Silvio. Comentário in: RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932, p. 12.

¹¹ Sobre Silvio Romero, ver: MATOS, Cláudia Neiva de. *A poesia popular na república das letras: Silvio Romero folclorista*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/ MINC/ Funarte, 1994.

¹² Sobre esta questão da imigração e do branqueamento, ver o excelente capítulo 07 de SILVA, Eduardo. *Dom Oba II D'África, o príncipe do povo – vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

extinção do tráfico. Apressem-se, porém, senão terão de perdê-lo de todo”.¹³

Neste processo, não só as religiões afro-descendentes foram objeto de estudo, mas também as manifestações culturais. Destaque-se que estes estudos foram iniciados, grosso modo, por Nina Rodrigues, que já no final do século XIX fazia visitas aos terreiros da Bahia em busca de informações sobre a cultura, religião e costumes africanos de um modo geral. Destes estudos resultou a publicação de vários artigos sobre as doenças mentais entre os negros bem como a assimilação do cristianismo por parte destes.¹⁴

Em Pernambuco os estudos sobre os costumes e as manifestações populares foram empreendidos por Pereira da Costa, que já em 1908, dois anos após a morte de Nina Rodrigues, publicou seu trabalho intitulado *Folk-lore pernambucano. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*.¹⁵ Pereira da Costa também havia publicado a obra *Estudo histórico-retrospectivo sobre as artes em Pernambuco* na Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, no ano de 1900 e que foi citada por Nina Rodrigues em várias partes da obra *Os Africanos no Brasil*. Estes estudiosos cada qual a seu modo iniciaram um percurso que foi trilhado por outros intelectuais, a exemplo de Arthur Ramos, Mário de Andrade e Câmara Cascudo dentre

¹³ ROMERO, Silvio in: RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932, p. 12.

¹⁴ Grande parte destes estudos foi publicada na Revista Brasileira, em vários tomos, do ano de 1896. Posteriormente, toda a obra foi reunida, juntamente com uma versão publicada no ano de 1900 em francês pelo autor, no livro *O Animismo fetichista dos negros baianos*, organizada por Arthur Ramos no ano de 1935, ou seja, vinte e nove anos após a morte do autor, Nina Rodrigues. Esta obra me custou muitos esforços para ser obtida, uma vez que na minha procura em muitas das bibliotecas pernambucanas, não consegui encontrar nenhuma edição que estivesse ao meu alcance. A única disponível era a da Fundação Joaquim Nabuco, que miseravelmente se encontra interditada desde o mês de março do ano de 2005. Aproveitando minha estadia no Rio de Janeiro, quando cursava as primeiras disciplinas de meu doutorado na Universidade Federal Fluminense, aproveitei para tentar folhear a obra na tão famosa Biblioteca Nacional. Infelizmente o andar que o livro *Animismo Fetichista* se encontrava estava interditado, também. Achei que havia uma conspiração dos orixás e encantados para que o meu acesso a obra fosse negado, posto que também tentei achá-la no Instituto Histórico Brasileiro, mas também não logrei êxito. Fui, porém, premiado com a existência do Museu Edison Carneiro e sua Biblioteca Amadeu Amaral, que me puseram quatro exemplares da mesma obra a minha inteira disposição. Creio que a reedição dessa importante obra está colocada como uma das grandes prioridades, sobretudo para aqueles que estão afeitos aos estudos das religiões afro-descendentes. Devo revelar que o meu desespero em conseguir esta obra estava consubstanciado na necessidade de entender as razões e matrizes que levaram a Nina Rodrigues em construir o conceito de sobrevivência totêmica e aplicá-lo a muitas das manifestações populares existentes na Bahia. RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

¹⁵ COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Revista do IHGB*, tomo LXX, parte II, 1907, pp. 07 – 641, Rio de Janeiro, 1908.

outros.¹⁶ Nesse sentido, muitos foram os que se debruçaram sobre as práticas e costumes afro-descendentes após Nina Rodrigues e Pereira da Costa, e vários os que tentaram definir e explicar os maracatus. Importante estabelecer as diferenças entre os dois autores, pois o pioneirismo de Nina Rodrigues nestes estudos se relaciona com uma inquietação maior, que é a questão racial e a inferioridade dos negros, enquanto que Pereira da Costa e outros folcloristas buscavam a “essência” da identidade brasileira na cultura popular.¹⁷

A importância da origem destas manifestações, para estes estudiosos, reveste-se de uma questão fundamental, que é a busca do autêntico e ao mesmo tempo de uma pureza originária. Para os românticos, a origem é primordial na constituição da identidade, da cultura do povo e, portanto, da construção da nacionalidade. Poderemos pensar, prezado leitor, que a origem é diferenciadora? Renato Ortiz¹⁸ nos dá pistas dessa idéia, da importância desse debate para o pensamento da segunda metade do século XIX no Brasil. Meu objetivo é mostrar como foram se constituindo as malhas que obrigaram todos a se referirem às origens, ao discorrerem sobre maracatu.

Nestes estudos sobre as práticas e os costumes o debate sobre a origem, portanto, tem lugar privilegiado. Cada um dos diferentes estudiosos buscou explicar o surgimento das manifestações populares e o começo de tudo: eis a principal razão que me permite reunir em um mesmo texto muitos historiadores, antropólogos, folcloristas, sociólogos, jornalistas e pesquisadores de maneira geral. Diversas interpretações, diferentes olhares sobre uma mesma questão ao longo do tempo: a identidade nacional.

Posso afirmar que na atualidade os maracatus atraem o interesse de uma gama considerável de estudiosos e uma curiosidade por parte das pessoas em geral. Muitos são os que buscam nos maracatus novas identidades, diversão e razões para uma vida diferente da maioria das pessoas. Esse interesse por parte dos estudiosos pode ser percebido nos recentes estudos feitos sobre os maracatus, dos quais alguns aguardam

¹⁶ Sobre a questão da identidade nacional, ver: ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

¹⁷ Para conferir as idéias de Nina Rodrigues sobre a inferioridade racial, ver: RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. op cit; RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1938, 3ª edição. Estas idéias de inferioridade racial não eram exclusivas em Nina Rodrigues: toda uma geração de intelectuais atribuía à discussão racial uma importância imensa. Nina era contemporâneo de uma época em que salvo poucas exceções, todos atribuíam aos mestiços e aos negros a inferioridade racial.

¹⁸ ORTIZ, Renato. *Cultura popular - Românticos e folcloristas*. São Paulo, Editora Olho D'água, 1992.

publicação.¹⁹ Entretanto, se compararmos, prezado leitor, a quantidade de obras sobre os maracatus e as manifestações culturais afro-descendentes que foram produzidas após os anos 1930 / 1940 com o período anterior, perceberemos que há uma grande lacuna quanto a esses estudos. Poucas informações existem sobre os maracatus e quase nada sabemos dos mesmos durante os últimos anos do século XIX e início do XX. Poucos estudos e respostas, muitas indagações. Quase nada se escreveu sobre os maracatus do período que vai desde a primeira notícia que aparece sobre maracatu no século XIX até os anos 1930. Como eram, que instrumentos usavam, por onde desfilavam, quem eram os seus integrantes, por quais razões integravam-no e como reagiam a uma sociedade hostil aos costumes afro-descendentes são apenas alguns dos muitos questionamentos possíveis de serem apresentados. Há poucas fontes e registros sobre os maracatus, para desespero dos historiadores (e estudiosos em geral), e as que existem – jornais, periódicos e documentos policiais – estão quase sempre eivadas do olhar da repressão policial ou do ponto de vista das elites. Não estou, porém, descartando estas fontes, mas afirmando que as mesmas devem ser analisadas com cuidado, para que sejam percebidas algumas das vozes que nelas estão e que muito me ajudaram ao longo deste trabalho.²⁰

A pouca documentação existente sobre os maracatus é reforçada com o fato de que praticamente inexitem descrições pormenorizadas sobre os mesmos. Excetuando-se os olhares conflitantes de Pereira da Costa e Rodrigues de Carvalho, nada encontrei que pudesse informar sobre os maracatus em um sentido mais amplo, qual seja, o de como eram suas fantasias, se as usavam, quais os vínculos com as religiões afro-descendentes, se é que os tinham e como poderiam ser descritos. Creio que é importante destacar que essas questões não estavam no rol das preocupações desses estudiosos do final do século XIX, muito mais preocupados com as origens dessas manifestações e com a sua caracterização / classificação do que com as práticas e seus significados para quem as fazia. Vale ressaltar, conforme já afirmei anteriormente, que das duas

¹⁹ Dentre alguns destes estudos podemos apontar os seguintes trabalhos: SEIDEL, Roberto H. *A ponte sobre o abismo da alogeneidade: estudos literários e estudos culturais*. Recife, tese de doutorado em teoria literária, UFPE, 2004; SILVA, Ana Cláudia. *Vamos maracatucá!!! – um estudo sobre os maracatus cearenses*. Recife, dissertação de mestrado em antropologia, UFPE, 2004; LARA, Larissa Michelle. *O sentido ético-estético do corpo na cultura popular*. Campinas, tese de doutorado em educação, UNICAMP, 2004; GUILLEN, Isabel. *Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940*. Recife, *Clio*, 2003, pp. 107 - 135.

²⁰ Sobre a questão das fontes, criadas por práticas repressivas e sua utilização pelo historiador, ver: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo, Cia das Letras, 1987 (especialmente o prefácio); Idem, *O inquisidor como antropólogo* in: *A micro história e outros estudos*. Lisboa, Difel, 1991.

descrições que encontrei, a que foi feita por Pereira da Costa é recorrentemente citada e usada como prova para afirmar que os maracatus constituem uma tradição que há muito não sofre modificações.²¹ Creio que as suas conjecturas sobre a relação entre os escravos africanos e os maracatus permanecem ainda hoje como forte influência nos trabalhos de muitos estudiosos da contemporaneidade.

Conforme afirmei, quase nada existe em termos de descrições sobre os maracatus. Além da célebre que foi feita por Pereira da Costa, quando descreveu o maracatu Cambinda Velha, há também a que foi feita por Rodrigues de Carvalho e que está publicada na obra *Cancioneiro do Norte*, em uma nota de rodapé. Esta descrição nos coloca, digníssimo e paciente leitor, muitas dúvidas, uma vez que ela se opõe radicalmente ao que foi visto e descrito por Pereira da Costa:

“Maracátús: são foliões caracterizados de negro, vestidos, de calças e jalecos, outros de saias e camisas de mulher, fingindo negras bahianas, tocando maracás e dançando loucamente pelas ruas”.²²

Como seriam então os maracatus, uma vez que esta descrição foge ao que foi visto e descrito por Pereira da Costa? Essa discussão não se dissocia do fato de que a palavra maracatu para aqueles que o praticava, e demais observadores da sociedade do século XIX era polissêmica, confundindo-se muitas vezes em seu significado com batuques, e que gradativamente ao longo das três últimas décadas do século XIX a mesma foi se associando ao tipo de manifestação descrita por Pereira da Costa.²³ Para que você, nobre leitor, tenha ciência das dúvidas sobre como eram os maracatus nos últimos anos do século XIX, lanço mão de uma notícia publicada no *Jornal do Recife*,

²¹ Veja-se nesse sentido o trabalho de: MELO, Apolônio Gonçalves de. Recordações dos carnavais de 1904 a 1965 in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, p. 23, quando afirma “São conjuntos que desde o seu início continuam sendo a mesma coisa”.

²² CARVALHO, Rodrigues. *Cancioneiro do Norte*. Parahyba do Norte, Typ. da Livraria São Paulo, 1928, 2ª ed. aumentada, p.23.

²³ SILVA, Leonardo Dantas. A corte dos reis do congo e os maracatus do Recife. *Notícia bibliográfica e histórica*. Campinas, PUC, nº 184, pp 43 – 64, 2002; MAIA, Clarissa Nunes. *Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco no século XIX (1850 – 1888)*. Recife, dissertação de mestrado em história, UFPE, 1995. Sobre a polissemia da palavra batuque, ver: ABREU, Martha. *O império do divino – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 - 1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, especialmente as páginas 287 a 290; REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras f(r)estas - Ensaio de história social da cultura*. Campinas, Ed. Unicamp / Cecult, 2002, pp. 101 - 151.

de 1911, que informa o nome das agremiações que iriam desfilar pelas ruas do Recife naquele ano, assim como os seus respectivos diretores e endereços:

“Até hontem obtiveram licença do Dr. Chefe de polícia para se exhibirem nos três dias de carnaval os seguintes clubs: (...) **Centro Pequeno** (diretor: Manoel Fernandes de Souza, sede rua do socego, nº 18. **Instrumentos de corda**), **Porto Rico Pequeno** (diretor Manoel Vieira Pessoa, sede Rua Imperial. **Instrumentos de cordas**), **Centro Grande** (diretor Antonio Lins de Mello, sede Rua do Sapoti (Pombal). **Instrumentos de corda.**), **Cambinda Elephante** (sede, Cajueiro 7. **Instrumentos de cordas.**) e **Porto Rico Braço Cutello** (diretor; Francisco Florentino da Rocha, sede Quadro Joaquim da Rocha(São José), **instrumentos de corda**) (...) (Os negritos são meus)”²⁴

Como seriam esses maracatus com instrumentos de corda, que obtiveram licença para desfilar no carnaval de 1911? Será que as afayas eram classificadas pelos que lidavam com maracatu como instrumentos de cordas? Aliás, qual a semelhança existente entre os maracatus que conhecemos com os da descrição feita por Rodrigues de Carvalho, uma vez que este sequer comenta a respeito dos instrumentos, excetuando o uso dos maracás? Podemos considerar ter sido um erro do jornalista quando escreveu a matéria acima? Ou quem sabe do policial que fez o registro da licença que serviu de base para a referida matéria do jornal? Ou até mesmo pensar se os maracatus usavam instrumentos de corda na sua orquestra? Essas questões, confrontadas com o material que dispomos sobre os anos anteriores a 1930, salientam as imensas dúvidas que pairam sobre o estudo dos maracatus. Considerando ainda o que observou e descreveu Rodrigues de Carvalho, faz-se necessário observar que o mesmo fez a referência aos maracatus em meio a uma discussão genérica sobre as danças e músicas dos negros. Não sei ao certo a que essa descrição se refere, onde foi feita, em que local ou estado e sequer se de fato era um maracatu. Posso, no entanto, a partir do que ele descreveu, fazer algumas conjecturas e perceber a existência de semelhanças com outras formas de manifestação cultural localizadas em Pernambuco e estados vizinhos. Em Goiana, município que se localiza na região norte de Pernambuco, existiu uma manifestação denominada de aruenda e que foi descrita desta maneira na Revista *Contraponto*, de 1949:

²⁴ *Jornal do Recife*, sexta feira, 24/02/1911, p. 01. A notícia foi publicada novamente no domingo, 26/02/1911, p. 01. Os trechos sublinhados são de minha responsabilidade.

(...) Compunham-se, principalmente, de uma dama do passo (que representa a dama de honra da rainha), papel que parece geralmente desempenhado por um homem, de um leão, que encarna o rei, de uma bandeira, que representa a nação e de lanceiros, que dão idéia de exército. (...) Quando a aruenda saía à rua, dirigia-se diretamente para a igreja da conceição, onde cantava e dansava (sic). Os instrumentos eram os seguintes: dois bombos, um gonguê, um tarol, um marcante (bombo) e vários maracás.²⁵

Não seria o maracatu descrito por Rodrigues de Carvalho uma aruenda de Goiana? Sabendo que as mesmas em muito se assemelham com os maracatus não teria o autor em questão cometido um equívoco, sobretudo quando sabemos que as práticas afro-descendentes estavam ainda sendo conhecidas pelos estudiosos? Nas aruendas havia homens que se vestiam com roupas de mulheres, fazendo a figuração de uma personagem feminina, bem como mulheres e homens que usam suas roupas usuais, mas não encontrei referências sobre a dança desta manifestação, bem como o uso de maracás.²⁶ Nas cambindas, outra manifestação cultural afro-descendente, encontrei referências que falam de homens vestidos de mulheres e que possuem uma dança semelhante a que foi descrita por Rodrigues de Carvalho. Sobre a dança das cambindas, cito abaixo uma interessante descrição feita pelo folclorista José Ribeiro:

“Cabinda é uma dança de origem africana, muito comum nos desfiles de negros do Recife, quando se preparam para o maracatu por exemplo. É uma dança cheia de mímicas. (...) coreografia: os dançarinos cantam e executam a dança com floreios de mímicas, ora acocorados, ora pulando como se fossem sapos”.²⁷

Nesse sentido, a descrição acima poderia dar conta tanto de uma aruenda, como de uma cambinda.²⁸ Contudo, devo afirmar que uma outra forma de manifestação, o maracatu de orquestra, também possui semelhanças com a descrição de Rodrigues de Carvalho. Sei, através de contatos com alguns maracatuzeiros de idade avançada que participaram ou participam dos maracatus de orquestra, que muitos desses grupos não

²⁵ VALENTE, Waldemar. Outro bailado típico de Goiana: a aruenda, in: *Revista Contraponto*, op. cit, nº 11, dezembro, 1949, páginas não-numeradas.

²⁶ Sobre as aruendas de Goiana, ver também: ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional. Danças, Recreação, Música. Vol II*. São Paulo, Edições Melhoramentos, 1967, 2ª. Edição, pp. 298-304.

²⁷ RIBEIRO, José. *Brasil no folclore*. Rio de Janeiro, Editora Aurora, 1970, pp. 388 - 389.

²⁸ Sobre as cambindas, ver também: TRIGUEIRO, Osvaldo Meira e BENJAMIN, Roberto. *Cambindas da Paraíba, Cadernos de Folclore nº 26*, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978.

permitiam a presença de mulheres entre os seus membros. Tenho também a informação de que em alguns maracatus de orquestra existentes nos lugares mais afastados dos centros urbanos, segundo Roberto Benjamim, o papel das mulheres – no caso, as baianas – é ocupado pelos homens, conferindo a estes grupos um carácter eminentemente masculino, sem a participação feminina.²⁹ Desse modo, não devo descartar a possibilidade de que Rodrigues de Carvalho tenha observado um grupo do que é hoje denominado por maracatu de orquestra.

Ora, um outro dado complicador desta descrição diz respeito à presença dos maracás, uma vez que este instrumento é usado nos grupos de congos ainda hoje existentes na Paraíba.³⁰ Assim, muitas são as dúvidas diante de uma descrição, que como já dissemos, opõe-se frontalmente ao que descreveu Pereira da Costa.

Diante de uma significativa quantidade de manifestações culturais ainda hoje existentes, podemos pensar que esta diversidade também existisse nos últimos anos do século XIX, e que talvez os maracatus sequer tivessem um formato único, prevalecendo diversos modelos e formas? Sim, em se tratando de construções feitas por homens e mulheres. É possível pensar na multiplicidade de formas, mas há que considerar o fato do modelo descrito por Pereira da Costa ter prevalecido, sobretudo nas três primeiras décadas do século XX. Diante desta questão resta-me então analisar a célebre descrição, que foi e ainda é citada com recorrência por vários estudiosos que abordam o maracatu como objeto de estudo:

“Rompe o préstito um estandarte ladeado por arqueiros, seguindo-se em alas dois cordões de mulheres lindamente ataviadas, com os seus turbantes ornados de fitas de cores variadas, espelinhos e outros enfeites, figurando no meio desses cordões, vários personagens, entre os quais os que conduzem os fetiches religiosos – um galo de madeira, um jacaré empalhado e uma boneca de vestes brancas com manto azul; - e logo após, formados em linha, figuram os dignitários da corte, fechando o préstito o rei e a rainha”.³¹

²⁹ BENJAMIN, Roberto. Maracatus rurais de Pernambuco. In: FILHO, Américo Pellegrini (org). *Antologia de folclore brasileiro*, São Paulo, Edart, 1982, p. 204.

³⁰ BENJAMIN, Roberto. Congos da Paraíba, *Cadernos de Folclore* nº 18, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1977.

³¹ COSTA, F. A. Pereira da. *Folk – lore pernambucano. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1974 [1908].

Trata-se de fato de uma descrição mais completa e pormenorizada se comparada com a que foi feita por Rodrigues de Carvalho. Ainda assim, pairam dúvidas sobre algumas questões, quais sejam, se esse modelo corresponde ao que os maracatuzeiros do início do século tinham como o tipo ideal... Haveria outros modelos de maracatus e Pereira da Costa os desprezou por não tê-los considerado como legítimos e devidamente africanos? Todos os maracatus eram semelhantes ao que foi descrito? Deparamo-nos, paciente e digníssimo leitor, mais uma vez diante de várias dúvidas, incertezas e uma irritante ausência de respostas.

No tocante à descrição é possível ainda afirmar que Pereira da Costa foi, com certeza, quem primeiro escreveu sobre os maracatus que mais tarde serão considerados por “nação” ou de “baque virado”, uma vez que é apoiando-se nesta referência que os estudiosos posteriores, usando-a como prova, definirão qual o “modelo correto” de maracatu “autêntico” e devidamente “africano”. Guerra Peixe, estudioso que me deterei mais à frente, durante suas pesquisas sobre os maracatus no Recife, entre os anos de 1949 a 1952, estabeleceu uma distinção entre os mesmos, classificando-os em dois tipos: maracatus de orquestra, ou de baque-solto e maracatus-nação ou de baque-virado.³² Vale ressaltar que até a obra de Peixe pairava certa confusão sobre os tipos de maracatus existentes no Recife. Sobre esta questão, qual seja, a da historicidade dos conceitos de baque virado e orquestra construídos por Guerra Peixe, me deterei com mais vagar no próximo capítulo.

Tomando a descrição de Pereira da Costa como a mais antiga referência descritiva sobre maracatus, diversos folcloristas caracterizarão os maracatus de orquestra, que aparecem aos montes no Recife dos anos 1940 como descaracterizações e imperfeições do modelo legítimo e autêntico. Esta caracterização de maracatus distorcidos ou impuros custará aos grupos de orquestra a sua proibição em desfilar no carnaval de 1976. Também me deterei sobre esta questão em capítulo posterior.

Desse modo, a respeito da descrição dos maracatus feita por Pereira da Costa, resta-me afirmar que o seu olhar é praticamente o único que disponho para analisar os grupos dos últimos anos do século XIX e os trinta primeiros do século passado. Diante de sua importância, peço ao leitor que me acompanhe neste percurso em que vamos discutir quem era este autor e estudioso com curiosidades diversas e inúmeras obras

³² PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*. Recife, Prefeitura da Cidade do Recife/ Irmãos Vitale, 1980, 2ª edição.

publicadas. Peço também paciência e se for o caso, recomendo uma pausa para um suco ou um café.



Muitos foram os assuntos abordados por Pereira da Costa: Biografias de ilustres, folclore, história política de Pernambuco, independência do Brasil, abolicionismo, escravidão e outras questões relacionadas com Pernambuco, sua província natal. Os assuntos populares constituíram também objeto de seu interesse e sobre isto, Manuel Correia de Andrade, que escreveu uma das muitas biografias existentes sobre o autor em questão, afirmou:

“Pereira da Costa foi um homem surpreendente, pela forma como trabalhava e produzia; sendo, sobretudo, um estudioso dos fatos históricos, ainda encontrava tempo para consultar e vasculhar documentos existentes nos arquivos oficiais e particulares, sobretudo eclesiásticos, e se deter por horas e dias a examinar documentos amarelecidos pelo tempo. Mas, ele foi, também, um homem curioso, que gostava de andar pelas ruas, de parar nas esquinas, de conversar com as pessoas e de comer as comidas vendidas por populares, nos tabuleiros e nas barracas existentes nas esquinas. Não se limitava apenas a comer esses alimentos, mas também conversar com os seus vendedores, procurando saber como eram fabricados e a origem da matéria-prima que utilizavam na sua confecção. Daí o gosto pela história e os problemas da sociedade, ele partiu para o estudo das lendas, dos romances e da narração de fatos que não tinham o prestígio necessário para entrar na história dos livros, mas tinham a força de circular entre o povo; e ele escrevia o que ouvia, sendo um precursor da história do cotidiano”.³³

Pereira da Costa é o que podemos denominar, eu e você leitor, de homem erudito, possuidor de interesses diversos e coerentes com uma época em que a especialização do saber ainda engatinhava, e em alguns casos sequer existia. Um homem de seu tempo, em busca do entendimento dos autênticos valores nacionais e da alma de seu povo. A exemplo de outros estudiosos, tais como Silvio Romero, Melo Moraes Filho e o próprio Rodrigues de Carvalho entre outros, Pereira da Costa abordou

³³ ANDRADE, Manuel Correia de. *Pereira da Costa – O homem e a obra*, Recife, CEPE, 2002, p.135.

assuntos diversos, sua obra é vasta o suficiente para deixar qualquer intelectual da atualidade com inveja de morte.³⁴ Por identificar Pereira da Costa como um estudioso preocupado com a “essência” do povo é que posso pensar em algumas questões relacionadas com os maracatus.

A idéia de que as tradições populares se encontravam em risco de desaparecimento pode ser entendida como o reflexo de alguém que buscava o autêntico, o legitimamente nacional e que traduzisse com perfeição a alma do povo. Tal pensamento, entretanto, precisa ser contextualizado. As transformações ocorridas na segunda metade do século XIX em decorrência da chamada segunda revolução industrial, promoviam mudanças estruturais que dificultavam a “manutenção das tradições e costumes populares”, principalmente no meio rural europeu. Posso entender, portanto, a preocupação de pesquisar e estudar a cultura popular compreendida a partir de então como folclore. A idéia fundamental desses estudiosos era preservar o que havia de mais precioso na cultura de um povo, num momento em que o universo urbano-industrial destruía e transformava as culturas mais tradicionais. As ações desses estudiosos foram determinantes para demarcar as fronteiras, criando uma compreensão de uma cultura dita popular, pura, boa e original, contrastando com a que emergia no meio urbano. Tal perspectiva de folcloristas e românticos marca de diversas formas as maneiras de se interpretar a cultura popular no século XX.³⁵

A folclorização de práticas e a infantilização de costumes são coerentes com quem não via nos homens do povo a condição de sujeitos de sua própria história. As

³⁴ Algumas das obras do autor: COSTA, F. A. Pereira da. Ensaio histórico e biografia do padre João Ribeiro Pessoa, mártir da revolução de 1817. Recife, *Jornal do Recife*, 1875; COSTA, F. A. Pereira da. *Dicionário biográfico de pernambucanos célebres*. Recife, Typografia Universal, 1882; COSTA, F. A. Pereira da. *Pernambuco ao Ceará. O dia 25 de março de 1884. História das festas celebradas em Pernambuco por ocasião da redenção central emancipadora do Recife*. Recife, Typografia Central, 1884; COSTA, F. A. Pereira da. *Mosaico pernambucano*. Recife, Typografia Universal, 1884; COSTA, F. A. Pereira da. A idéia abolicionista em Pernambuco. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, nº 42. Recife, Typografia de F. P. Boulitreau, 1891; COSTA, F. A. Pereira da. Reabilitação histórica do Conde de Nassau, como governador do Brasil Holandês. Recife, *Jornal do Recife*, janeiro a março, 1901; COSTA, F. A. Pereira da. *Esboço biográfico do Desembargador Joaquim Nunes Machado*. Recife, Tipografia Universal, 1899; COSTA, F. A. Pereira da. O governo de Pernambuco em 1817. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, vol XI, nº 62, pp. 555 – 559, Recife, 1903; COSTA, F. A. Pereira da. Folk-lore pernambucano. Subsídios à história da poesia popular em Pernambuco. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1908; COSTA, F. A. Pereira da. *Vocabulário pernambucano*. Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1976; COSTA, F. A. Pereira da. *Arredores do Recife*. Recife, Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1981; COSTA, F. A. Pereira da. *Anais pernambucanos*. Recife, Governo do Estado, 1982, 2ª edição; COSTA, F. A. Pereira da. Estudo histórico-retrospectivo sobre as artes em Pernambuco, *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco*, nº 54, 1900.

³⁵ REVEL, Jacques; CERTEAU, Michel e JULIA, D. A beleza do morto: o conceito de cultura popular in: REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa, Difel, 1989.

observações de Pereira da Costa sobre o desaparecimento de costumes e práticas populares, notadamente os maracatus, devem ser associadas com a idéia de que estes eram, a seu ver, reminiscências da escravidão e, uma vez finda a mesma, ocorreria o fim de tudo que a isso estivesse relacionado. Semelhante observação sobre a idéia de reminiscência também é encontrada na obra já citada de Rodrigues de Carvalho:

“Algumas destas rudes diversões estão quase extintas, e dellas se reproduzem reminiscências nos dias de carnaval, em Pernambuco – os célebres maracatus”.³⁶

Mas o que vem a ser uma reminiscência? Eis uma das muitas palavras chaves no pensamento de intelectuais como Pereira da Costa e demais folcloristas do final do século XIX e início do XX. Não é difícil perceber que se trata de uma das muitas influências dos evolucionistas e que a idéia de reminiscência ou sobrevivência nos remete a compreensão de relíquias de um tempo passado, persistindo na atualidade. Assim eram compreendidos os maracatus e as manifestações populares em geral. A sobrevivência, conceito presente nas obras de Pereira da Costa e Nina Rodrigues, cara aos folcloristas de maneira geral, é apontada por Celso Castro como uma das idéias fundamentais do evolucionismo:

Outra idéia fundamental do evolucionismo cultural era a de “sobrevivências”, definidas por Tylor como “processos, costumes, opiniões, e assim por diante, que, por força do hábito, continuaram a existir num novo estado de sociedade diferente daquele no qual tivera sua origem, e então permanecem como provas e exemplos de uma condição mais antiga de cultura que evoluiu em uma mais recente”. Nas palavras de Frazer, seriam como que “reliquias” de crenças e costumes dos selvagens “que sobreviveram como fósseis entre povos de cultura mais elevada”. Visto pelo olhar evolucionista, no entanto, eles ganhavam sentido ao se transformarem em “sobrevivências” de um estágio cultural anterior, vestígios através dos quais se poderia, num trabalho semelhante ao de um detetive, reconstituir o curso da evolução cultural humana. O estudo científico das “sobrevivências” autorizava o antropólogo a recorrer, portanto, não apenas às sociedades “selvagens”, como também à sua própria sociedade.³⁷

³⁶ CARVALHO, Rodrigues. *op cit*, p. 23.

³⁷ CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005, p. 32.

Por mais que discorde do uso do conceito de reminiscência ou sobrevivência, não posso deixar de afirmar que Pereira da Costa foi um homem extremamente coerente com o seu tempo (sobretudo por ser este conceito algo aceito pela maior parte dos estudiosos). E bastante ativo, uma vez que além de ter exercido o papel de estudioso foi também deputado por oito vezes seguidas.³⁸ Os maracatus, para Pereira da Costa, estão diretamente relacionados com a África e a escravidão, seja sob a forma de reminiscência, e por isto fadado ao desaparecimento, seja sob a forma de um lenitivo e unguento, para que os negros suportassem as dores e o sofrimento do cativo. Diante da violência e angústia, os negros recorriam aos batuques e maracatus, como se estes fossem recursos a que pudessem lançar mão na hora da dor:

“Se a sociedade civilizada da colônia cultivava a música, com todas as suas belezas e harmonias. Com todas as regras e preceitos da divina arte, e os nossos aborígenes, também, os escravos africanos, por sua vez, para suavizar as agruras do eterno cativo e arrefecer as saudades da pátria, cultivavam-na também, ao seu modo, com toda a sua originalidade e monotonia, nos seus serões, nos seus recreios domingueiros, em que faziam os seus maracatus, e nas suas solenidades festivas e funerárias”.

³⁹

Os maracatus, nessa perspectiva, estão presos a uma concepção de que servem apenas como paliativo para as dores do cativo, impróprio, portanto, para homens livres de um Brasil republicano e moderno, livre da escravidão. Destaca-se ainda a idéia de que os maracatus estavam vinculados à saudade de uma terra “onde viviam livres e felizes”, a África.⁴⁰

A África, nessa representação, é uma terra paradisíaca, e com certeza merecedora de saudades extremas, uma vez que os africanos perderam a liberdade de viver em um lugar onde eram felizes e livres em troca da vida no cativo, angustiante e deprimente. Esta idéia de que os africanos cantavam para arrefecer as saudades da pátria está imbuída de uma representação homogênea da África, como se todos os que de lá vieram fossem patrícios de uma mesma nação, de um mesmo país. Ora, a

³⁸ HÉLIO, Mario. *Perfil parlamentar século XX – Pereira da Costa Cronista e figurante – um historiador deputado nos tempos da República Velha*. Recife, Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 2001, p. 56.

³⁹ COSTA, F. A. Pereira da. *Folk - lore pernambucano. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1974, p. 211.

⁴⁰ Praticamente o mesmo texto é transcrito em: COSTA, F. A. Pereira da. *Anais pernambucanos*. Recife, Fundarpe, vol 06, 1983, pp. 382 - 383.

diversidade cultural existente na África, bem como dos escravos que para o Brasil foram trazidos nos leva a questionar essa tradição “africana”. Não estou diminuindo a importância da produção intelectual de Pereira da Costa, mas devo insistir que boa parte das suas observações sobre a África carece de uma maior especificidade, existindo no mesmo muitas afirmações genéricas, que não levam em conta as discussões e citações bibliográficas feitas por Nina Rodrigues, por exemplo. Seu apego a uma idéia de “África” indistinta e homogênea deve mesmo ser ressaltado, ainda que isto me custe alguns apupos por parte daqueles que sacralizaram a figura de Pereira da Costa como mais um dos muitos ícones constituintes da “pernambucanidade” atual. Não é certo cobrar que Pereira da Costa fosse um especialista em estudos sobre o continente africano, mas a idéia deste como indistinto mostra que o mínimo do que se sabia e circulava entre alguns intelectuais e estudiosos da época não estava presente nas obras de nosso autor.⁴¹

Será que todos os que dançavam maracatu o faziam por questões vinculadas com a saudade e o arrefecimento das agruras do cativo? Viam-se eles, os africanos, como iguais e companheiros de sofrimento na senzala? A historiografia mostra que não.⁴² Mas antes de discutir tais questões, interessa-me interrogar se Pereira da Costa, realmente acreditava no fato de que os negros viviam em melhor situação no continente africano do que no Brasil. Uma vez pensando na escravidão como o lugar dos opostos, em que o escravo ou se rende à passividade e aceita o cativo, ou resiste e foge é perfeitamente aceitável tal representação.

Também é aceitável a idéia de que os negros eram felizes na África por duas grandes razões. A primeira é o fato de que este continente, a África, representava o atraso e a selvageria, ao mesmo tempo em que os negros viviam soltos e felizes. Esta compreensão da África como berço da selvageria não é, no entanto, algo incoerente para grande parte dos estudiosos da segunda metade do século XIX, e para isso lembro mais uma vez da força que possuía os estudos dos antropólogos evolucionistas ingleses. A

⁴¹ Se compulsarmos o livro *Os africanos no Brasil*, perceberemos que Nina Rodrigues já dava conta da diversidade existente entre os “africanos” que para o Brasil vieram.

⁴² KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808 – 1850*. Cia das Letras, São Paulo, 2000; REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 2ª edição revista e ampliada, 2003; FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. *No labirinto das nações – africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005; OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, nº 19, 1997, pp. 37 – 73; SOARES, Mariza de Carvalho. A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, nº. 02, 2004, pp. 303 – 330; SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: nomes d’África no Rio de Janeiro setecentista. *Tempo*, vol. 03, nº 06, dez. de 1998.

segunda grande razão refere-se ao contexto daquele momento, quando devemos pensar nas transformações por que passava o país, lugar em que o negro era visto como o incivilizado, responsável pelo subdesenvolvimento e a selvageria. Entretanto, essa representação da África aponta para o fato de que Pereira da Costa, muito possivelmente, não conhecia a fundo os assuntos relacionados ao tráfico e ao próprio continente africano, apesar de que os estudos sobre a escravidão e o abolicionismo foram assuntos por ele abordados. Diante desse impasse entre o desconhecimento ou não do tráfico, e de como eram as relações entre os homens e as mulheres na África, resta-me afirmar que a escravidão não era algo ignorado entre vários povos africanos e que o comércio de seres humanos já existia mesmo antes da chegada dos europeus, em proporções diferentes.⁴³ Ressalto, porém, que a escravidão existente na África antes da chegada dos europeus possuía outros sentidos. Não havia, por exemplo, uma desumanização tão intensa como a que pode ser percebida no comércio do Atlântico dos séculos XVIII e XIX.⁴⁴

Outra questão que devo abordar, diz respeito à idéia de que os negros eram felizes na África e que rejeitavam a escravidão, predominando entre os mesmos a solidariedade contra o senhor de escravos e a sociedade escravista de modo geral. Esta questão cai por terra quando nos deparamos, fiel e paciente leitor, com as informações referentes aos sonhos e as ambições de muitos dos escravos que compravam a sua alforria. Emanuel Araújo, comentando a respeito nos diz que:

“Alguns escravos, decerto com enorme esforço e persistência, alcançaram o objetivo maior de comprar sua própria pessoa e incorporar-se à população dos livres por nascimento. Atingido esse patamar, o ex-escravo obviamente investiria (se conseguisse) no ofício ou trabalho que aprendera quando cativo, e logo trataria, ele também, de obter... escravos! Reproduzia, assim, o padrão vigente, e decerto com maior razão e afinco, pois teria de se afirmar socialmente em meio hostil. Mostrar-se ocioso em virtude

⁴³ Sobre o tráfico de escravos na África, ver: LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África – uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002; SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ / Nova Fronteira, 2004, 2ª edição; GLASGOW, Roy. *Nzinga – resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582 – 1663*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1982; VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio, 1987.

⁴⁴ Não estou afirmando que existem situações de cativo melhores do que outras, sobretudo quando me deparo com um grande estudioso do tema, Paul Lovejoy, afirmando que escravidão é escravidão. Para essa última afirmação, ver: PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília, Thesaurus, 2000, p. 31.

da posse de escravos seria um primeiro passo para obter reconhecimento (não necessariamente aceitação) no mundo arrogante dos brancos”.⁴⁵

Os negros brasileiros, diferentemente do que representou Pereira da Costa em seus escritos, estavam imersos em uma sociedade diversificada e complexa; seus vínculos com a África eram variados, principalmente no que diz respeito aos símbolos, mas o seu lugar era o Recife, o Brasil. Os maracatus eram construções culturais contemporâneas e dotadas de significados diversos, dos quais com certeza a diversão era um deles. Mas também não tenho como resumi-los a esse único sentido, uma vez que em meio aos ensaios e festejos, as identidades se constituíam, auferindo-lhes a criação de um mundo em que eram sujeitos e partícipes. Através das posturas municipais as autoridades demonstravam preocupações com a ordem, presumivelmente posta em risco pelos aglomerados de negros, mulatos e brancos pobres reunidos nos maracatus e batuques diversos. É nesse sentido que essas autoridades buscavam normatizar e controlar as atividades dos maracatus:

“(…) assim que me parece que o divertimento ou brinquedo denominado Cabinda Velha está compreendido na disposição 186 das ‘posturas municipais’, pois nada mais é que um maracatu, nos dias de carnaval. E neste sentido parece inaceitável o pretexto de ensaio para um grosseiro divertimento que só terá lugar daqui a dez meses”.⁴⁶

Estes são dados importantes e devo levá-los em conta ao analisar as representações construídas por Pereira da Costa. Nessas aglomerações de negros, mulatos e brancos pobres, várias são as possibilidades, dos quais o prazer e a diversão constituem apenas uma parte. Muitos motivos possuíam as elites brancas para tentar disciplinar as festas dos afro-descendentes, e diversas as motivações que estes dispõem para se reunir. Assim sendo, essas festas e batuques, que em muitos momentos legitimavam o poder político e cultural da elite branca, a exemplo dos próprios

⁴⁵ ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios – transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro, Editora UNB / José Olympio Editora, 1993, p. 90.

⁴⁶ Ofício do delegado do Recife para o chefe de polícia da província, fundo SSP, 1ª Delegacia da capital, 15 de junho de 1874, p. 111. Apud MAIA, Clarissa Nunes. op cit.

maracatus durante o carnaval, em algumas épocas também foram vistas como ameaça para a paz e tranquilidade da sociedade escravocrata.⁴⁷

Quando escreveu sobre os maracatus, Pereira da Costa construiu uma poderosa representação para os mesmos: constituíam uma reminiscência da escravidão africana, e traziam a tona o passado em plena contemporaneidade. Em seus escritos sobre o folclore pernambucano estabeleceu uma distinção entre as duas formas de música e dança existentes, sendo uma voltada para a adoração de ídolos e a outra destinada apenas à diversão. Nessa distinção, Pereira da Costa se valeu da carta escrita por D. José da Cunha Grã Athayde e Mello, que recebera a função de informar o ministro Martinho de Mello e Castro sobre as danças africanas existentes em Pernambuco, província que governara entre os anos de 1768 e 1769. Este afirmou existirem danças inocentes, que não representava risco à ordem, ao contrário das que tinham conotação religiosa:

“Os pretos divididos em nações e com instrumentos próprios de cada uma, dançam e fazem voltas como arlequins, e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que, ainda que não sejam os mais indecentes, são como os fandangos em Castella, e fofas de Portugal, o lundum dos brancos e pardos daquele país: os bailes que entendo ser de uma total reprovação são aqueles que os pretos da Costa da Mina fazem às escondidas ou em casas ou roças, com uma preta mestra, com altar de ídolos, adorando bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos ou sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos, que naquelas unções de pão, dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens, e chega a tanto a credulidade de algumas pessoas, ainda daquelas que não parecia serem tão rústicas, como frades e clérigos, que chegaram a vir presos a minha presença (...)”.⁴⁸

Após estabelecer a distinção entre danças de cunho religioso e aquelas que o ex-governador da província denominou de “inocentes”, Pereira da Costa promove uma nova diferenciação, desta vez entre as danças inocentes: batuques e maracatus:

⁴⁷ Para uma leitura sobre as festas e as suas proibições, restrições, perseguições e negociações, ver: REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX, op cit; Idem. Magia jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1795. *Revista Brasileira de História* nº 16, 1988, pp. 57 – 81; REIS, João José; SILVA, Eduardo. Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu in: *Negociação e conflito – A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

⁴⁸ COSTA, F. A. Pereira da. *Folk - lore pernambucano. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1974, p. 213.

“Essas danças africanas eram os batuques e maracatus, que ainda os alcançamos, feitos aos domingos, em diversos pontos da cidade, reunidos os pretos, escravos ou não, em grupos distintos, dançando lascivamente, num sapatear pronunciadíssimo, e cantando ao mesmo tempo, com o acompanhamento de palmas e instrumentos apropriados ao seu meio e origem. Esses cantos, se bem que monótonos, porém cheios de suave tristeza, tinham letra africana, e sem dúvida eram guerreiras ou patrióticas, entoadas por esses desgraçados da fortuna como saudosas recordações da terra natal”.⁴⁹

Cantos monótonos, cheios de suave tristeza, eis pelo menos duas possíveis boas razões para que os negros não mais quisessem manter tais danças em uso. “Guerreiras ou patrióticas, músicas entoadas por desgraçados saudosos de sua terra natal”... Ainda que estivesse discorrendo sobre africanos, negros ladinos ou crioulos, tenho certeza de que estes também atribuíam novos significados para suas práticas. O maracatu nessa representação é visivelmente associado ao passado que insiste em permanecer mesmo estando com os seus dias contados. Eis o porquê de seu célebre prognóstico de que esta manifestação caminhava para a extinção, uma vez que representava um passado distante, em meio às mudanças que a sociedade enfrentava, bem como o desaparecimento dos africanos ao final do tráfico negreiro:

“Tratemos agora do maracatu, incontestavelmente de mais importância pela sua feição típica dos usos e costumes africanos, se bem que as suas exhibições originais completamente desaparecessem, e os que mantêm esse cunho tradicional somente apareçam pelo carnaval, apesar mesmo de rareando de ano em ano, e com pronunciadas tendências a extinguir-se”.⁵⁰

O “passado” estava com seus dias contados, e os maracatus não durariam muito tempo... Houve época em que existiam aos montes, mas agora estavam se extinguindo... Marcados pela escravidão, os afro-descendentes não conseguem livrar-se da saudade de sua terra. Suas práticas, seus costumes, sejam eles religiosos, ou cantos e batuques, estão inevitavelmente condenados ao desaparecimento por serem as reminiscências de um tempo que estava se esgotando, eis a conclusão óbvia a que se chegava mediante as leituras dos trechos que fizemos. No caso dos maracatus, percebo a partir do próprio autor os motivos que explicam essa provável extinção:

⁴⁹ COSTA, F. A. Pereira da. *Folk - lore pernambucano*. op cit p. 214.

⁵⁰ COSTA, F. A. Pereira da. *Folk - lore pernambucano*, op cit p. 215.

“Se o maracatu, prestes a extinguir-se pelo seu arrefecimento, uma vez que não existem mais africanos, e os seus descendentes procuram de preferência imitar a sociedade da gente branca, celebrando as suas festas íntimas com reuniões dançantes segundo os moldes usados; se o maracatu, portanto, já rareando, modestamente aparece somente nas folias carnavalescas, época houve, e bem próxima ainda, em que se exibia em número avultado, mais ou menos bem organizados, ostentando mesmo alguns aparatosas galas e com um luxo tal que o seu arranjo complexo representava, relativamente, avultada quantia”.⁵¹

Com essa representação, Pereira da Costa imputou aos maracatus a marca de uma reminiscência de antigas práticas diretamente ligadas ao passado escravista e, portanto, fadado ao desaparecimento. O maracatu encontra-se em decadência, uma vez que tudo o que os descendentes dos africanos querem é imitar os valores e costumes da sociedade branca. Não posso deixar de comentar que esta impressão de constante ameaça de extinção ou decadência marcou o pensamento de outros folcloristas que sempre viam os costumes populares em risco. Este perigo de um provável desaparecimento no olhar folclorista está associado com a não aceitação das mudanças que são inerentes às atividades de homens e mulheres. Em seu quotidiano as tradições são feitas e refeitas, modificando práticas e costumes que longe de serem puras ou ingênuas, refletem os interesses de indivíduos que possuem escolhas e as fazem, dentro de suas possibilidades. É nesse sentido que posso questionar se realmente estavam os maracatus por desaparecerem, ou se o que ocorria era a sua “descaracterização”, palavra-chave para o entendimento do pensamento de muitos folcloristas e talvez, do próprio Pereira da Costa sobre as práticas e os costumes populares.

As representações de Pereira da Costa propiciaram a marca do “africano” para diversas práticas, dentre elas os maracatus. Devo reconhecer, porém, que estas representações foram tomadas de modo acrítico e fora de contexto por parte de alguns folcloristas que lhe sucederam no estudo das manifestações culturais afro-descendentes (notadamente o maracatu). Este empréstimo das idéias de Pereira da Costa para os maracatus, reforçou sobremaneira a idealização destes como algo “africano”, e por isso mesmo, um produto de “exilados étnicos” denominados no século passado pelo “insuspeito” conceito de “afro-brasileiros”.

⁵¹ COSTA, F. A. Pereira da. *Folk - lore pernambucano*. op cit, p. 216.



Nina Rodrigues, médico e estudioso dos costumes e da cultura negra, também enveredou na tentativa de entender as origens dessas práticas. Seu conceito de sobrevivência totêmica marcou toda uma gama de intelectuais posteriores que se debruçaram sobre a questão.⁵² Conforme já discuti anteriormente, a sobrevivência é a permanência de uma prática ou costume de uma época anterior. Tal idéia apóia-se nos diversos textos dos antropólogos evolucionistas, que pensaram a humanidade a partir de uma escala evolutiva. Os povos mais civilizados poderiam, nessa perspectiva, ter costumes e práticas de outras épocas – as sobrevivências - e esse é um dos elementos que vai permitir a constituição de uma nova área do conhecimento, o folclore. O folclorista é justamente o estudioso das sobrevivências. Por outro lado, estou discorrendo sobre um conceito dotado de maior complexidade que é o da sobrevivência totêmica. Para Nina Rodrigues, os povos que foram trazidos da África para o Brasil possuíam relações sociais baseadas no totemismo. As linhagens dos indivíduos desses povos eram, no seu entendimento, iniciadas por animais. Assim, havia as famílias ligadas ao totem do leão, da tartaruga ou do elefante. No novo mundo, o totemismo ganharia novas feições, conformando as sobrevivências totêmicas. Onde estavam essas sobrevivências? Evidenciavam-se nas relações existentes nas manifestações culturais, a exemplo dos ranchos baianos, festas e costumes populares. Nina vai percorrer a cultura dos afro-descendentes em busca dessas sobrevivências ao discorrer, por exemplo, sobre os instrumentos musicais que esses negros utilizavam em suas festas e batuques. Para essa questão cita Pereira da Costa estabelecendo um diálogo que vale a pena esmiuçar. O que se destaca na citação de Pereira da Costa é a diversidade de instrumentos utilizados:

“(...) Continua o Dr. Pereira da Costa celebravam os africanos as suas festas com danças e cantorias acompanhadas de instrumentos musicais, fabricados e exclusivamente usados por elles, alem das castanholas, bater de palmas côncavas e de diferentes formas de

⁵² Este conceito está fortemente ancorado nos escritos de Tylor, que afirmava terem os povos primitivos a crença nos espíritos da natureza como controladores de todas as outras coisas, a exemplo do vento, vulcão e o sol. Estes espíritos foram denominados por Tylor de *Animae*, e esta teoria ficou conhecida como animista. Dos cultos animistas proviriam as religiões, como fruto da evolução dos homens e mulheres.

assobios por eles inventados com muita variedade. Esses instrumentos eram: o atabaque ou tambaque, espécie de tambor, porém quadrado e muito estrepitoso; canzá, feito de canna, com as extremidades fechadas pelos gomos da mesma canna e com orifícios; marimba, formada de dous arcos semi-circulares e com coités em cujas bases collocavam uma espécie de tecla de madeira sobre a qual batiam com um pausinho ao modo de vaqueta; o marimbao, que não sabemos se é um outro instrumento diferente d’este último; matungo, uma cuia com ponteiros de ferro harmmonicamente dispostos; e os pandeiros e berimbaos que adoptaram...”⁵³

No entanto, Nina critica o pouco destaque dado ao tambor, uma vez que o mesmo possui usos diversos pelos negros tanto na África, como no Brasil:

“(...) mas o Dr. Pereira da Costa não faz ao tambor a parte que lhe é devida. Como na África, onde é um poderoso elemento tanto de guerra como de caça, no Brasil o tambor é o instrumento musical por excelência dos pretos”.⁵⁴

Assim, é em busca desses traços africanos que Nina Rodrigues remete o nosso tão popular abê, com seu uso disseminado por praticamente todos os terreiros de xangôs da região metropolitana do Recife, aos instrumentos trazidos pelos iorubanos quando de sua chegada à Bahia. Em sua obra, ele descreve:

“Nas orquestras dos batucajés religiosos da Bahia desempenham notável papel, ao lado do tambor, do tabaque e do canzá, o xaque-xaque, instrumento nagô e jeje, aguê-ê em língua nagô, formado de grandes cabaças vazias, cobertas de uma rede de fios, de malhas mais ou menos largas, em cujos nós se prendem grossas contas, cawries ou búzios. Empunhadas pelo gargalo com a mão direita e fortemente batidas contra a esquerda espalmada, dão um som confuso, mas forte, do chocalhar de muitas pedras. O nome é onomatopéico, imitando o som produzido”.⁵⁵

Devo revelar que sou eu quem está fazendo a associação entre o termo aguê-ê e o abê contemporâneo, dado a descrição feita pelo autor que remete a conclusão de estar o mesmo discorrendo sobre o instrumento em questão.

⁵³ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil. op. cit.*, pp. 239 – 240.

⁵⁴ *Idem*, *ibidem*, p. 240.

⁵⁵ *Idem*, *ibidem*, pp. 240 – 241.

O uso deste instrumento nos maracatus contemporâneos é algo bastante recente, uma vez que não foram vistos ou descritos por nenhum daqueles que estudaram os maracatus. Entretanto, em um artigo intitulado “Macacos me lambam” publicado na revista *Boletim da Cidade e do Porto do Recife*, um jornalista, Cleophas Oliveira, afirmou que:

“(…) ontem o maracatu Estrela Brilhante, que todos os anos, desde 1945, deixa as areias cansativas do Campo Alegre, em Campo Grande, e vem participar dos festejos carnavalescos no centro da cidade, de onde se retira alta madrugada, sob a luz mortiça dos lampeões, e ao som imutável dos atabaques, gonguês e checherês”.⁵⁶

O “checherê” descrito por Cleophas Oliveira é possivelmente o mesmo instrumento a que se referiu Nina Rodrigues, largamente utilizado nos dias atuais por muitos maracatus, a exemplo do Estrela Brilhante do Recife. Preciso salientar, no entanto, que esta é a única referência encontrada em minhas pesquisas sobre o abê nos maracatus-nação. Os próprios integrantes do Estrela Brilhante com quem conversei negam com veemência a utilização deste instrumento no passado, sobretudo no período em que o maracatu esteve sob a liderança de Cosme Damião, sobre quem me deterei com mais vagar no terceiro capítulo. O uso de instrumentos africanos, a existência de relações pessoais em torno de um chefe (rei ou rainha), e a utilização de animais-símbolos, como o peixe, o elefante e o leão são características que confeririam ao maracatu o caráter de uma sobrevivência totêmica, segundo os autores que afirmaram tal questão.

Discutir o conceito de sobrevivência totêmica, apresentado na obra *Os Africanos no Brasil*, é entender o contexto em que o autor pensou as práticas e os costumes afro-descendentes, assim como as representou em meio à sociedade em que vivia: o Brasil dos últimos anos do século XIX. Nina pensava o seu país com um olhar voltado para a análise das raças e do estágio mental em que elas se encontravam.

Conforme afirmei acima, não é possível compreender o conceito de sobrevivência totêmica desvinculada do animismo, criado por Tylor. Os negros descendentes dos africanos seriam portadores de idéias classificadas como

⁵⁶ OLIVEIRA, Cleophas. Macacos me lambam... in: *Boletim da cidade e do porto do Recife*. Recife, Diretoria de documentação e cultura da Prefeitura Municipal do Recife, julho – dezembro de 1943, páginas não numeradas.

sobrevivências dos antigos usos e costumes introduzidos pelos escravos. Esse conceito de sobrevivências totêmicas, que Nina atribuiu às manifestações culturais dos negros, influenciou muitos estudiosos em suas análises sobre os maracatus, sobretudo aquele que reivindicava ser o seu maior discípulo, Arthur Ramos.

Para Nina Rodrigues o totemismo é fruto do estágio mental dos negros, e como tal, estava presente também em terras brasileiras, mesmo não havendo plenas condições de liberdade para o exercício desta forma de organização social de parentesco. Sobre esta questão Nina afirma que:

“Seria, de fato, revelar grosseira ignorância das condições sociais em que se constitui o regime totêmico, se pretendêssemos encontrá-lo organizado entre os nossos negros. O totemismo é, antes de tudo, nos povos selvagens, uma relação de parentesco sobre que descansa a organização da sua vida civil. Supõe necessariamente plena liberdade de direção e governo. Subordinados a governos constituídos como se acharam sempre os negros no Brasil, regidos por leis e costumes que lhe foram impostos, era material para eles a impossibilidade de se disporem em tribos ou classes organizadas sob o regime dos totens”.⁵⁷

Entretanto, mesmo enfrentando situações políticas que não permitiam aos negros o pleno exercício do totemismo, para Nina isso não significava de forma alguma que a organização social totêmica não subsistisse e se manifestasse de outras formas. O totemismo continuava intacto como uma sobrevivência nas manifestações populares, uma vez que:

“(...) os negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos. Não é crível que a simples introdução neste país, que não modificou essencialmente a crença dos negros, que lhes deixou íntatas todas as suas tendências sociais, houvesse suprimido neles a disposição mental ao totemismo. Resta apenas *buscar sob que formas e aspectos ela se disfarça e se revela na nossa vida ordinária*. Se não me iludo, havemos de encontrá-la na tendência e nos esforços para se constituir nos elementos de sobrevivência das nossas festas populares”.⁵⁸ (grifo da edição compulsada).

⁵⁷ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*, p. 200. Este trabalho foi publicado anteriormente por Oscar Freire, na *Revista do Brasil*, n.º 79, julho de 1922, p. 202.

⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 201.

Em outras palavras, segundo o autor, mesmo sob condições político-sociais adversas os negros impuseram as suas relações totêmicas nas manifestações populares por eles construídas. Vale ressaltar que o totemismo representa, para o autor, o reflexo de um estágio mental mais primitivo, próximo do que Lang – recorrentemente por ele citado – denominou de selvagem. As interpretações de Nina Rodrigues sobre as práticas e os costumes afro-descendentes não lhe permitia perceber as escolhas dos negros que não fossem coerentes com a mentalidade primitiva destes. Os autores com quem Nina Rodrigues dialoga estão imersos nas teorias da escola antropológica criminal italiana e na antropologia evolucionista britânica. Suas influências intelectuais são marcadas, portanto, por teorias que enfatizam a raça e a hereditariedade como fator primordial e esta será a tônica da maior parte dos estudiosos contemporâneos a Nina Rodrigues no final do século XIX. Por mais que tenhamos o conhecimento da força que as teorias raciais possuíam entre os intelectuais brasileiros do final do século XIX, nunca é demais lembrar que no século posterior, principalmente na segunda década, a ênfase em torno da cultura fará com que as pesquisas ganhem novo relevo no país. Para Mariza Corrêa, a relevância do debate entre a noção de cultura, por parte dos culturalistas, e raça, pelos evolucionistas, ajuda a explicar os sentidos que estes termos tomaram no discurso de alguns dos mais proeminentes intelectuais brasileiros. Se o conceito de raça foi bastante enfatizado pelos intelectuais no contexto científico do final do século XIX, o de cultura foi predominante no século XX.⁵⁹

Nesse sentido devemos, nobre e digníssimo leitor, atentar para o fato de que a geração de Nina Rodrigues está fortemente influenciada pelas teorias científicas que chegam ao Brasil e são utilizadas como justificativas da dominação, fazendo com que as diferenças se tornassem uma realidade, um fruto da inferioridade racial. Aliás, segundo Mariza Correia, Nina Rodrigues enveredou nos estudos sobre o sentimento religioso dos negros subordinado ao seu interesse em comprovar a inferioridade racial do negro e do mestiço, corroborando para explicar o suposto atraso que o país vivia.⁶⁰

⁵⁹ CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco, 2001, p. 21. Para conferir parte do debate entre a antropologia culturalista e os evolucionistas, ver: BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004. Sobre a antropologia culturalista e Boas, ver também: BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana – 1883 – 1911*. Rio de Janeiro, Contraponto/ Ed. UFRJ, 2004.

⁶⁰ CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade*. op cit. Sobre essa discussão, ver também: DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p 151.

Nina Rodrigues é um dos “homens de ciência”, expressão usada por Schwarcz para nomear os intelectuais da segunda metade do século XIX que aceitavam e adotavam os modelos evolucionistas e social-darwinistas (mesmo estando estes profundamente desacreditados na Europa).⁶¹ É importante considerar a aceitação de modelos desacreditados como um aspecto para o entendimento da necessidade das elites econômica e intelectual em justificar a marginalização dos negros e mestiços através de um discurso científico. Tal questão permite compreender a perspectiva que levou Nina Rodrigues a pedir tratamentos diferenciados na justiça para os negros, uma vez que estes eram inferiores na escala evolutiva.⁶² Os modelos teóricos em questão, o evolucionismo e o social-darwinismo, justificavam a hierarquia natural comprovando a inferioridade racial, naturalizando a situação política e econômica que vivia o país.⁶³

Neste diálogo com as teorias raciais e outros autores, Nina afirma que toda a África encontra-se sob a influência do totemismo e que as festas e manifestações populares estão eivadas de tal instituição:

“Se fica exuberantemente demonstrado que, nas nossas festas e costumes populares, se descobre uma intenção totêmica transmitida pelos negros e indígenas, nenhum elemento nos autoriza, todavia, a descobrir nela a influência especial deste ou daquele povo negro. Entre os bantos, em toda a África austral, domina francamente o totemismo, mas persiste ele ainda mesmo nos povos sudaneses que possuem uma estrutura social muito mais complexa.”⁶⁴

Em todos os povos que vieram da África o totemismo predominava fortemente, afirmava Nina Rodrigues. Entre os bantos, sudaneses, ewes e mandês a presença desta instituição era demonstrada através de outros estudiosos com quem este intelectual dialogava. As festas populares, em que os negros constituíam o elemento predominante, representavam à maneira pela qual puseram o totemismo em prática. Segundo Nina Rodrigues, o totemismo se expressava entre os negros de duas formas: práticas integradas às festas como simples lembrança ou tradição e costumes africanos ainda em uso. Para a primeira, Nina argumenta tratar-se de algo revivido, uma vez que a lembrança de antigos costumes era posta em prática, seja em cerimônias religiosas ou

⁶¹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 41.

⁶² RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. op cit.

⁶³ Sobre os modelos teóricos citados, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. op cit, pp. 43 – 66.

⁶⁴ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. op cit, p. 206.

nas festas propriamente ditas. Quanto à segunda questão, o autor refere-se à utilização de um costume ou prática presente entre os africanos e incorporados aos negros locais como sua tradição, através da forma da repetição.

Sobre os maracatus em particular, Nina Rodrigues nada escreveu, exceto um pequeno comentário a respeito da relação entre as línguas e os nomes das danças aqui introduzidas:

“(…) as danças africanas tomam entre nós denominações diferentes, tiradas naturalmente das suas línguas: dança de tambor no Maranhão; maracatus em Alagoas e Pernambuco; candomblés, batucagés na Bahia, etc”.⁶⁵

Portanto, são nessas filiações e nesse debate que diversos autores como Arthur Ramos, Mário de Andrade e Roger Bastide se inserem. A partir de então, após Nina Rodrigues e Pereira da Costa, dissemina-se a “obrigatoriedade” de se referir à origem dos maracatus, mesmo que muitos autores não saibam o porquê ou não compreendam a rede intelectual no qual estão inseridos. Virou tradição!

Sobre Nina Rodrigues muito haveria o que escrever, discutir ou opinar; devo, obedecendo aos limites deste trabalho, debruçar-me sobre aquele que reivindicou a continuidade de sua obra, Arthur Ramos, assim como outros autores que criaram novos conceitos para entender os maracatus.⁶⁶



Alagoano de Pilar, Arthur Ramos estudou até o ensino médio em Alagoas, deslocando-se posteriormente para Salvador, onde obteve o diploma em medicina pela faculdade baiana em 1926. Depois de formado mudou-se para o Rio de Janeiro, e foi nesse estado que fez carreira como intelectual e antropólogo. Ainda estudante entrou em contato com a obra de Nina Rodrigues.⁶⁷ Antes de ser um seguidor do “mestre Nina

⁶⁵ RODRIGUES, Nina. P. 182.

⁶⁶ Sobre Nina Rodrigues, ver: SCHWARCZ, Lília Moritz. *op cit*, pp. 207 – 213, 250 – 251; DANTAS, Beatriz Góis. *op cit*, pp. 145 – 216; CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. *op cit*.

⁶⁷ Sobre a obra e a vida de Arthur Ramos, ver: CAMPOS, Maria José. *Arthur Ramos – luz e sombra na antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 2004; BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió, Edufal, 2005, 2ª edição revisada e ampliada.

Rodrigues”, como ele mesmo denominava o autor de *Os africanos no Brasil*, Arthur Ramos discordava de suas posições estritamente raciais, uma vez que afirmava a necessidade de substituir o conceito de raça, considerado um equívoco, pelo de cultura. Porém, mesmo afirmando esta discordância Arthur Ramos continuou preso a alguns conceitos evolucionistas e raciais de Nina Rodrigues, uma vez que para ele, os nagôs continuavam constituindo a raça mais desenvolvida em relação aos negros que ao Brasil vieram. Também foi um forte crítico da idéia de mestiçagem indistinta, defendida por Gilberto Freyre, conforme veremos a seguir.

Arthur Ramos foi um dos mais influentes intelectuais brasileiros nos anos 1930, tendo inclusive, ocupado o posto de coordenador do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO em 1949.⁶⁸ É considerado um dos fundadores da antropologia brasileira e da sua institucionalização. Um dos seus maiores interlocutores era ninguém menos do que Melville Herskovits, com quem travou intensos contatos e diálogos. Nicolau Parés, ao discutir o que ele denominou de “grandes correntes de análise da Diáspora”, afirma que tanto Ramos como Herskovits buscavam a continuidade de africanismos nas práticas dos africanos no novo mundo. Essa perspectiva valorizava a idéia de pureza e teve muito de seus postulados assumidos pelos praticantes mais ortodoxos dos candomblés baianos.⁶⁹

Para Arthur Ramos, entender os elementos étnicos da cultura africana, assim como a origem dos mesmos, era imprescindível ao pleno conhecimento do negro no Brasil. Não concordava com a mestiçagem indistinta, quando se tratava de pensar a constituição do povo brasileiro, como afirma o próprio autor em questão:

“Outro fator que tem comprometido a valorização científica dos estudos sobre o negro brasileiro são os ensaios de conjunto – sob o ponto de vista etnográfico, sociológico ou o que mais for – sobre o brasileiro, as populações brasileiras, a sociedade brasileira, etc. Sem um estudo prévio, discriminativo, científico, *dos seus elementos étnicos de procedência, especialmente, do elemento negro*. De modo que resulta uma alarmante balburdia, na nomenclatura, no valor relativo das várias tribos negras importadas, na sua diferenciação antropológica, etnográfica, no

⁶⁸ Sobre Ramos e a UNESCO, ver também: MAIO, Marcos Chor. Abrindo a “caixa preta”. O projeto UNESCO de relações raciais in: SCHWARCZ, Lilian Moritz; PONTES, Heloisa; PEIXOTO, Fernanda Áreas (org). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004, p. 146.

⁶⁹ PARÉS, Luiz Nicolau. *A formação do candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, Ed. UNICAMP, 2006, pp. 16 – 17.

valor desigual das culturas introduzidas e aqui postas em contato com outras culturas, etc”.⁷⁰

Assim, fazia-se necessário ao bom estudioso encetar uma boa discussão sobre as origens das manifestações culturais afro-descendentes. É na esteira do debate suscitado pela publicação de *Casa Grande e Senzala*, em 1933, que Arthur Ramos escreve e publica *O negro brasileiro* (1934), *As culturas negras no Novo Mundo* (1934), e *O folclore negro no Brasil* (1935). Crítico feroz dos estudos influenciados pela idéia de mestiçagem indistinta, feito por Gilberto Freyre, Arthur Ramos vai evidenciar a necessidade de estabelecer a distinção e procedência dos grupos étnicos para se entender as práticas e os costumes dos afro-descendentes. Tal posição reforça sua compreensão de que o Brasil era permeado de práticas e costumes culturais “africanos”, mas estas possuíam origens e influências possíveis de serem distinguidas. A indistinção generalizante presente nas obras de Freyre é digna de nota e de observações críticas, como as descritas abaixo, reproduzidas de um dos muitos livros de Arthur Ramos:

“Da arquitetura dos quilombos, sobreviveram os mocambos, primitiva habitação dos negros e hoje termo genérico que passou a designar as habitações dos pobres do nordeste. É por esse motivo o estudo que Gilberto Freyre realizou sobre os mocambos, em contraste com os sobrados, como antes fizera das senzalas em contraste com a casa-grande, foi feito apenas do ponto de vista sociológico, do negro em regime da escravidão, com o exame das relações e distâncias sociais entre o senhor e o escravo. Não é um estudo das formas materiais de culturas trazidas pelo negro africano. Não é um estudo antropológico-cultural. Mocambo, neste sentido sociológico, reflete um sistema da opressão de classe, na cidade, como, anteriormente, a senzala era o resultado do patriarcalismo rural. Até que ponto, porém, o mocambo, como sinônimo de palhoça, exprime uma sobrevivência de cultura material do negro bantu? Isso é o que resta averiguar, com o paralelo a fazer-se, de um lado, entre estes e os atuais mocambos do nordeste. E parece haver, de fato, esta correlação, entre as casas retangulares, e os mocambos, de barro batido e palhas, do nordeste. A cultura bantu em suma, entrou largamente, grandemente, no Brasil. Religiões, folclore, línguas, cultura material... aqui se amalgamaram com outras culturas, porém até hoje conservam certas características de origem, ainda reconhecíveis”.⁷¹

⁷⁰ RAMOS, Arthur. *O folk-lore negro do Brasil – demopsychologia e psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935, p. 09.

⁷¹ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979, 4ª edição, pp. 234 – 235.

A crítica de Arthur Ramos aos estudos que preconizavam a indistinção do negro, não se restringia apenas a uma afirmação de que a origem das práticas e dos costumes era imprescindível para o entendimento das mesmas. Talvez Arthur Ramos estivesse fazendo um ataque velado ao conceito de mestiçagem e da idéia de uma nacionalidade constituída pela tríade das três raças, cara a Freyre e aos que ao seu lado defendiam os estudos da antropologia sob a ótica de um suposto culturalismo boasiano. A crítica se torna mais forte quando Arthur Ramos rebate as explicações sob a ótica dos regimes sociais existentes nas obras de Freyre. Para ele, a idéia de que a escravidão tornou impossível o estudo dos povos negros no Brasil não tem nenhum sentido. Não tenho como fugir deste debate, uma vez que se faz necessário compreender um pouco da obra de Arthur Ramos e as suas observações relacionadas aos maracatus, que no entendimento deste representavam as sobrevivências dos bantos, amalgamadas a outras contribuições. Sobre esta discussão, assim escreveu Arthur Ramos:

“A tese de que não podemos estudar o negro, como representante de uma cultura, mas sim considerado sob o ângulo da escravidão, é uma idéia cara a Ruediger Bilden, e que Gilberto Freyre converteu em leitmotiv nos seus ensaios sobre a influência do negro no Brasil. É inegável o fenômeno de que o regime da escravidão alterou as condições normais da vida cultural e social do negro. Tomando como base o regime da escravidão, Gilberto Freyre estuda todos os males da nossa formação social, examinando nos seus ensaios não as culturas negras e suas influências entre nós, mas sim as relações entre dois regimes sociais, entre dois representantes desses regimes, entre duas manifestações sociais e culturais: o patriarcalismo branco e a escravidão negra, o senhor e o escravo, a casa grande e a senzala, o sobrado e o mocambo... Destas antinomias, o autor constrói toda uma história social brasileira que podemos perguntar se é de todo o Brasil, ou se é uma generalização de um fenômeno particular da monocultura latifundiária do nordeste, com as relações estudadas em binômios sociais do tipo ‘senhor-escravo’”.

⁷²

Desta forma, é possível concluir que Arthur Ramos defendia o estudo das práticas e costumes a partir da identificação dos grupos étnicos aos quais estavam relacionados. Segundo Arthur Ramos, por mais que a escravidão tivesse contribuído para a diluição dos diversos povos e seus legados, a indistinção não se processou por

⁷² RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*, p. 241.

completo, sendo possível perceber e relacionar as sobrevivências com suas respectivas matrizes.⁷³ Nesse debate, o maracatu aparece como uma contribuição banto, e não como até então vinha sendo tratada, uma sobrevivência “africana” indistinta.

No tocante às sobrevivências totêmicas nas manifestações populares, Arthur Ramos chama a atenção para o pioneirismo de seu mestre, Nina Rodrigues, ao afirmar que:

“Nina Rodrigues fez a descoberta da aproximação dos ranchos de reis na Bahia com as instituições totêmicas negro-africanas. O agrupamento dos ranchos tem muita semelhança com a organização familiar dos totens. O sócio do rancho se diz membro do rancho do cavalo, da barata, do galo, da mesma forma que, entre os ewes, o individuo pertence ao clã do Elo-dó (crocodilo), do Kpo-dó (leopardo), etc. O totem é venerado entre os povos totêmicos da mesma forma que o animal ou planta, símbolo do rancho merece uma distinção especial. Isso é a sobrevivência da idéia de parentesco e proteção entre o animal-totem e os membros do clã”.⁷⁴

As sobrevivências podem ser entendidas como algo que persiste e teima em não morrer. Entretanto, Arthur Ramos chama a atenção para o fato de que necessariamente as pessoas não fazem a relação da prática sobrevivente com sua origem. O autor, dessa forma, me leva ao entendimento de que as pessoas mantêm as sobrevivências, mesmo sem o total conhecimento destas. Esta questão da tradição como sobrevivência de uma repetição impensada pode ser vista, por exemplo, no prefácio da obra “*vaqueiros e cantadores*”, escrito por Câmara Cascudo, e que discorre sobre o modo de vida do sertão nordestino, de uma culinária fiel ao século XVIII e de hábitos, festas, conversas e tradições ligadas ao passado. O conceito de tradição em Arthur Ramos é próximo do que está exposto, portanto, na obra citada.⁷⁵

Mas isso não representa uma incoerência do autor em relação à sua insistência em estudar as práticas a partir da origem dos grupos étnicos. Essa argumentação levou o autor a contra-argumentar com Nina Rodrigues quando este afirma que quase não existiram bantos na Bahia. Para Arthur Ramos, os bantos não só efetivamente existiram,

⁷³ Slenes mostrou ser possível identificar e estabelecer alguns dos grupos étnicos a que pertencia os escravos a partir de suas práticas e costumes no Brasil. Ver: SLENES, Robert. *Na senzala uma flor*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999. Especialmente o capítulo 03. mostrou ser possível identificar e estabelecer alguns dos grupos étnicos a que pertencia os escravos a partir de suas práticas e costumes no Brasil.

⁷⁴ RAMOS, Arthur. *O folk-lore negro do Brasil*. op. cit, p. 84.

⁷⁵ CASCUDO, Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2000.

como também o “mestre” se enganou ao ter escrito que só havia encontrado “uns três ou quatro congos e alguns angolas”.⁷⁶ A prática e o costume estão relacionados com a origem, e esta possui os traços de determinado grupo étnico. Eis as razões para que o autor afirme que:

“Os negros brasileiros, contudo, já não sabem o significado ou o valor de Zâmbi-ampungu. De alguns, ouvi, apenas que Zâmbi ou Ganga Zumba é o ‘maior dos santos’, mas não sabem como ele é, nem como pode ser adorado. A mesma coisa aconteceu com o Olorun dos nagôs”.⁷⁷

Conforme já observei, para Arthur Ramos a origem da prática e do costume, bem como a identificação do grupo étnico é imprescindível para o entendimento das manifestações populares. Para o autor, quem primeiro observou e identificou os vários festejos como sobrevivência totêmica foi Nina Rodrigues, quando este utilizou o conceito para entender as festas da véspera de reis.⁷⁸

No tocante ao totemismo o autor concorda inteiramente com Nina Rodrigues, sobretudo no que diz respeito à inexistência de limites entre o “selvagem”, os objetos inanimados e os animais. Arthur Ramos também sofria, mesmo que de forma indireta, as influências dos escritos de Tylor. O totem define as relações de parentesco e a descendência dos homens e mulheres do clã:

“No primitivo aspecto religioso do totemismo, o selvagem julga que descende diretamente do seu totem e até, em alguns casos, se identifica com o mesmo. Daí uma série de restrições em relação ao totem”.⁷⁹

Quanto aos povos da África e a afirmação de Nina Rodrigues de que a totalidade destes eram totêmicos, Arthur Ramos discorda e faz a observação de que:

“Dos povos negros que entraram no Brasil não se pode aceitar a afirmação categórica de Nina Rodrigues que ‘todos eram povos totêmicos’. Em algumas tribos há afinidades entre certos animais e os membros do grupo, sem se poder falar, porém, em verdadeiro

⁷⁶ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. op cit, p 224.

⁷⁷ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. op cit, p 228.

⁷⁸ RAMOS, Arthur. *O negro Brasileiro*. Recife, Fundaj / Massangana, 1988, p. 257.

⁷⁹ RAMOS, Arthur. *O negro Brasileiro*. op cit, p. 250.

totemismo⁸⁰ (...) O totemismo africano de sobrevivência no Brasil é essencialmente de origem bantu, entre cujos povos se achava mais disseminado que entre os sudaneses”.⁸¹

Nesta discussão entre práticas, costumes, origens e grupos étnicos, Arthur Ramos apresenta sua versão sobre as festas dos reis congos, quase sempre apontados por diversos estudiosos como o ponto primeiro da origem dos maracatus:

“As festas dos reis congos difundiram-se, como já vimos, por todo o Brasil, até meados do século passado (...) Se insistimos em destacar esse leit-motiv, sobrevivente em muitos brinquedos populares, é que ele está intimamente ligado às instituições das confrarias, associações negras, de parentesco essencial com os clãs totêmicos (...) Acham-se, pois, completamente fundidos esses vários motivos: ranchos e clubes totêmicos, confrarias religiosas, coroação de reis negros com respectivas embaixadas. E tanto isso é verdade quanto em outros pontos da América, nessas instituições, sobreviventes nos brinquedos populares, a mesma fusão se verifica.”⁸²

Estes festejos, no entender de Arthur Ramos, não constituem apenas sobrevivências bantos como alguns estudiosos afirmam, uma vez que os ranchos baianos originários dessas festas, também possuem os traços e a influência gege-iorubana.⁸³ Em meio aos seus conceitos ainda permeados por algumas idéias evolucionistas de Nina Rodrigues, Arthur Ramos explica que se a influência sudanesa ou gege-iorubana se fez presente na formação das religiões de origem afro (uma vez que os bantos incorporaram os seus cultos, mais atrasados segundo o autor, à estrutura gege-iorubana), os bantos inverteram a ordem no que diz respeito às instituições sociais, visto que estas são quase sempre de origem “angola-conguense”, tais como os ranchos e as diversas formas de manifestações populares existentes no país.⁸⁴

No tocante aos maracatus, Arthur Ramos os definiu como um complexo arranjo que poderia ser descrito como:

“Um festejo carnavalesco, onde vamos encontrar completa fusão de traços totêmicos, esfacelamentos de autos dos congos, com

⁸⁰ BESSON, Maurice. *Le totémisme*. Paris, 1929 apud: RAMOS, Arthur. *O negro Brasileiro*. Recife, Fundaj / Massangana, 1988, p. 256.

⁸¹ RAMOS, Arthur. *O negro Brasileiro*. op cit, p. 256.

⁸² RAMOS, Arthur. *O folk-lore negro do Brasil*. op cit, pp. 91 – 92.

⁸³ Idem, ibidem, p. 92.

⁸⁴ Idem, ibidem, p. 93.

seus reis e rainhas, a sua embaixada, sobrevivências de religião negra, com seus fetiches ao lado da devoção a N. S. do Rosário... são os maracatus do nordeste”.⁸⁵

O conceito de sobrevivência totêmica aplicado aos maracatus, não era suficiente para explicá-los, pois os maracatus representavam ao mesmo tempo um misto de sobrevivências histórica, totêmica e religiosa. Neles encontraríamos vestígios das antigas embaixadas, elementos totêmicos propriamente ditos e aspectos religiosos. O autor assim definiu o nosso principal objeto de discussão:

“Os maracatus, portanto, não festejam apenas sobrevivências históricas e totêmicas. Festejam religião. Aproveitaram-se do carnaval, iludiram a perspicácia dos brancos opressores e festejaram os seus reis, as suas instituições, a sua religião. E entre os seus deuses, adoraram Calunga, um dos maiores, um motivo universal, o deus do mar e das águas”.⁸⁶

Quanto ao termo maracatu, o autor discordou da suposta origem ameríndia, defendida por Mário Andrade. Apresentou a versão de que há no Nordeste o uso da palavra maracatumba, o que nos leva a admitir que o léxico em questão seja provavelmente banto, visto existir no mesmo a raiz tumba, que aparece em várias outras palavras faladas nas línguas dos povos de Angola e Congo.⁸⁷ Arthur Ramos também discordou de Mário Andrade com relação às análises deste sobre a calunga dos maracatus. Para o autor, a idéia de que a boneca seja o cetro ou o distintivo da realeza é fruto de uma confusão entre um símbolo e um deus:

“Não me parece que seja esta a exata explicação. Os maracatus apresentam aspectos de sobrevivência não só histórica, como ainda totêmica e religiosa. Ao lado de reis, rainhas, embaixadores, figuram animais totêmicos (galo, jacaré...) e figurariam, igualmente símbolos-fetiches religiosos. É o caso da boneca Calunga. Calunga é um deus entre os povos bantus, o mar para os angola-conguenses (...) Mas no Congo e em Angola, o fetiche ou iteque de Calunga passou, no uso popular, a ter a significação de boneco. Os próprios negros do maracatu, que chamam a sua boneca de calunga já não sabem porque o fazem, ficando esquecida no inconsciente a primitiva significação de calunga, um deus. Há ainda a notar, que entre os gege-iorubanos, os orixás não

⁸⁵ Idem, ibidem, p. 96.

⁸⁶ Idem, ibidem, p. 101.

⁸⁷ Idem, ibidem, p. 96.

devem ser confundidos com os ídolos, esculturas de madeira, apenas usados nos afoxés ou festas profanas, embora haja, em nossos dias, uma tendência a gradual identificação de uns aos outros. Entre os bantus, porém, os iteques são os próprios fetiches e, no iteque do calunga, o pequeno boneco de madeira, eles adoram o próprio deus do mar. Explica-se desta maneira o engano a que foi levado Mario de Andrade, aplicando a boneca-calunga dos maracatus o mesmo raciocínio que a um orixá sudanês. Entre os geges-iorubanos, de fato, o ídolo é um 'objeto de excitação' conduzido pelo feiticeiro ou crente, não devendo ser confundido com o deus, o orixá ou o fetiche. Mas entre os bantus, o iteque é o fetiche, o boneco é o calunga e o Calunga é um deus".⁸⁸

Por fim, quanto a Arthur Ramos,⁸⁹ é possível concluir que o mesmo não concordava com a possibilidade de se fazer qualquer estudo, eficazmente, sem levar em conta a origem e a vinculação com o grupo étnico da qual derivou. Estas palavras do autor expressam bem o que estou concluindo de suas idéias:

“Nenhum estudo da civilização do Brasil, e em geral, do novo mundo, poderá ser realizado eficazmente, sem a discriminação dos padrões de culturas de origem e do trabalho de aculturação. É este o único método capaz de nos levar ao exato conhecimento de nós mesmos”.⁹⁰

Estes são os autores que formam a matriz de um saber que todos os demais, direta ou indiretamente, vão se referir. Eles delimitam o campo sobre o maracatu e outras manifestações, determinando com sua autoridade certa obrigatoriedade de se discutir essas questões conforme veremos, prezado, nobre e paciente leitor, nos autores que escreveram nos anos 1930 em diante.



⁸⁸ Idem, ibidem, p. 101.

⁸⁹ Não posso deixar de ressaltar sobre Arthur Ramos a grandeza de sua obra e a riqueza de informações. Infelizmente sua morte precoce propiciou o seu quase esquecimento, e este contribuiu para idéias e afirmações bastante equivocadas, de que Arthur Ramos seria racista ou eurocêntrico. Parece-me que este autor foi um dos que mais contribuiu com os estudos sobre o negro no país, assim como foi abertamente colaborador de causas políticas que combatiam o racismo e as teorias/ideologias que o sustentavam. Insisto em dizer que Arthur Ramos fora exatamente o oposto do que alguns mal informados divulgam, e suas posições políticas me levam a sustentar sua contribuição como importante em diversos sentidos. Acima de tudo, Arthur Ramos foi um intelectual progressista, anti-facista e comprometido com idéias que não podem nunca ser confundidas com um racismo largamente praticado no Brasil.

⁹⁰ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. op cit, p 248.

No Recife surgem algumas produções literárias que reproduzem as idéias apontadas acima. As mais conhecidas são as de Mário Sette, em *Maracatus e Maxambombas*, e José Lins do Rego, *O Moleque Ricardo*.⁹¹ No entanto, um pequeno conto, *Reis de Maracatu*, de José Lucilo Varejão, as antecede e se inscreve em tradições literárias distintas que vale a pena esmiuçar, principalmente porque se referem, sobretudo, aos anos sobre os quais temos poucas informações. Neste pequeno conto, que foi publicado pela primeira vez em 1927, o autor escreve em torno de algumas pequenas disputas que envolvem os maracatuzeiros no dia a dia:

“No maracatu do Neco, o mais rico, a assistência era ainda maior. Só de batedores de bombo havia três, afora não sei quantos ganzás e cinco ou seis gonguês. Situados na mesma estrada, a trezentos metros se tanto um do outro, nem fora preciso declarar a rivalidade que havia entre eles. Ganhava nisso o pitoresco, cada qual apresentando-se com maior caráter e um maior senso de ridículo”.⁹²

Essa rápida descrição, mesmo que fictícia, permite observar quantos músicos poderiam existir em um maracatu, assim como os instrumentos usados nestes: Bombos, ganzás e gonguês (apesar do número de gonguês suscitar estranhamento, posto que estes são instrumentos de marcação, e como tal quase sempre em menor número do que os bombos). A relação entre a disputa por espaços na sociedade com o senso de ridículo também é reveladora do quanto o autor “respeitava” as manifestações pouco conhecidas, derivando daí o estranhamento para várias questões que ainda são presentes nos maracatus, tais como o orgulho de pertencimento a um maracatu, assim como as funções exercidas por cada um. O autor é bastante claro quando cria uma situação em que expõe um diálogo entre o secretário e o rei do maracatu fictício, revelando que existiam momentos de tensão e ao mesmo tempo de privilégios em determinados grupos:

“O vestuário para o saimento era comprado por conta própria. Nem obedecia a figurino. E nisso decerto é que estava todo o pitoresco dos grupos. Seis metros de uma belbutina safada,

⁹¹ SETTE, Mário. *Maxambombas e maracatus*, Recife, Livraria Universal, 1981, 4ª edição, pp. 297 – 303; RÉGO, José Lins do. *O Moleque Ricardo*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1984, 17ª edição, p. 226.

⁹² VAREJÃO, José Lucilo Ramos. *Reis de Maracatu* in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, p. 216.

amarelo gema de ovo, uma vez de papel doirado e temos aí pelo carnaval seu Cristino, um negrão alto, possuidor dos mais finos cambitos da cidade, paramentado que só um rei. – Óia só pra eu! E surge logo depois o Teteu, passeando a sua importância numa casaca verde, de cetim. O rei mostra a cacaria dos dentes num sorriso: - deixa de besteira, moleque. Eu sou é osso”.⁹³

O fato dos maracatus serem feitos por homens e mulheres pobres deve ter levado o autor a criar uma situação em que a compra de seis metros de um tecido, que possivelmente não era usual no cotidiano daquelas pessoas, servia de motivo para o orgulho, de gostar de ser deste maracatu. Além disso, as roupas e os enfeites tornam belo a quem sequer dispõe de beleza, fazendo ficar parecida com uma rainha de verdade, nas palavras do autor:

“Santo deus! Não há quem diga que está ali a negra Benta que todo o santo dia faz tapiocas na quitanda do Nosinho, no Amparo. Vem cinzenta de pó; o cabelo, à custa de óleo, aderiu ao quengo. Com um vestido azul celeste, de velha seda lavrada, o sapato doirado e as meias brancas, quase deixa o pessoal de queixo caído. – Inté nem parece a Benta! – Diz o Generoso. Ta mermo que uma rainha! Que orguio! Que sacudido! E entonce o pinciné! Que pra botar pince-nez a Benta está sozinha. Fica que só uma dona”.⁹⁴

A rainha que era feia ficou bonita e ganhou o respeito e a admiração de seus iguais, eis um bom motivo para que muitas mulheres disputassem o direito de serem rainhas. Outra consideração a ser feita sobre essa representação construída nessa narrativa, diz respeito a algumas considerações sutis estabelecidas pelo autor para com as hierarquias e relações de poder entre os reis de maracatu e a sociedade:

Um negrão sinistro sustenta-a com a ênfase que convém a um *factótum*. E o préstito lá vai... Que convicção - a desses reis de mentira, labutando a vida inteira, trazendo ainda na pele requeimada as lanhas dos seus antigos senhores! Só nesses três dias de Momo são felizes. Felizes porque têm a ilusão do mando, a ilusão de que podem, de que são senhores. Tristes e ingênuos diabos!⁹⁵

⁹³ VAREJÃO, José Lucilo Ramos. *Reis de Maracatu, op cit*, p. 217.

⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 217.

⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 218.

Neste pequeno trecho o autor constrói a imagem de que os reis nada mais são do que atores em uma ilusão que dura apenas no carnaval. Ao mesmo tempo estabelece a referência para o que pensa dos maracatus: ex-escravos ainda marcados com a “*pele requeimada as lanhadas dos seus antigos senhores*”. O maracatu, portanto, nessa perspectiva, é feito por ex-escravos e negros, uma vez que em nenhum momento o autor cita a existência de brancos nestes grupos fictícios. Reis de mentira, atores de uma peça que dura apenas três dias, partícipes de um brinquedo que apenas os faz esquecer da dura realidade, eis a representação feita por Lucilo Varejão nos anos 1920.⁹⁶ Varejão ainda escreve sob influência do naturalismo, e os negros maracatuzeiros por ele descritos se aproximam do jocoso e da inferioridade racial que lhes é inerente.

Não obstante, o autor demonstra que o rei de um maracatu não é assim tão desprovido de poder, pois ao menos sobre os seus iguais ele exerce algum tipo de domínio:

“Em pleno mês de agosto já ia um grande prurido por ali. Estavam iniciados os ensaios. Aos domingos o bate-bate começava logo cedo. Três horas e tudo se mantinha firme no seu posto. Seu Fulgêncio dirigia o batuque. –Abasta de prosa – rosnava o Gaudêncio (*o rei*). Vamos vê quem tem roupa na mochila (...) Às vezes Gaudêncio levantava a mão espalmada: - aparem aí. Não ta boa essa vortinha, Manué. Você também, Massu, não percisa se arremexê tanto. Dançá direito não é se arremexê”.⁹⁷

Além de revelar que os reis possuíam algum tipo de poder, influenciando os seus vizinhos e companheiros de maracatu, o autor também nos mostra o quanto o cargo de rainha era cobiçado. Após a morte da rainha Benta, Gaudêncio encontra-se cortejado por várias mulheres desejosas de assumirem o posto outrora ocupado pela falecida:

“- Benta morreu. Tá aí. E agora, que falta desesperada vai fazer o diacho da nega. Não é tanto pelo diabo da casa, que isso de comida eu posso fazê. É pelo danado do maracatu. Há quarenta ano que a veia dançava e agora vai sê enrascado pra arranjá outra rainha. E Gaudêncio começou a lembra-se, entre envaidecido e indeciso, de que bastava abrir o bico pra todo o mundo querer o

⁹⁶ Uma discussão sobre as rainhas e seu poder, incluindo uma análise desse mesmo trecho a que me referi pode ser vista também em: GUILLEN, Isabel. Rainhas coroadas: história e ritual nos maracatus-nação do Recife in: *Cadernos de Estudos Sociais*. Recife, Massangana / Fundaj, vol 20, nº 1, jan – jun. 2004, pp. 39 – 52.

⁹⁷ VAREJÃO, José Lucilo Ramos. *Reis de Maracatu*, op cit, p. 218 – 219.

lugar. Ora, fizessem idéia! Havia a Anunciada, a Chana, a Massu, a Besinha... E no entanto nenhuma lhe fazia bater o papo. Nenhuma. a Benta apesar de velha, valia por todas elas.⁹⁸

Dessa forma é possível perceber na própria narrativa do autor que os reis e as rainhas dos maracatus possuíam poderes que os faziam serem admirados, e os seus postos cobiçados. Talvez o desconhecimento por parte do autor das relações humanas que perpassavam o maracatu, assim como das práticas sociais que o permeavam fizessem com que o mesmo não visse poder efetivo ou simbólico. Tudo não passava de encenação, revelando que o olhar de muitos dos intelectuais da época imputavam ao maracatu a condição de brinquedo, no qual os seus integrantes fingiam durante os três dias de carnaval. Aliás, é possível também pensar a partir dessa narrativa que nos anos 1920 os maracatus já se encontravam plenamente adaptados ao carnaval.

À representação construída por Lucilo Varejão, de reis e rainhas de maracatu desprovidas de poder, ou este como uma ficção, acrescento a visão de Fausto Tenório Amorim no artigo intitulado *o homem do maracatu*. Amorim ao retratar Afonso, rei de um maracatu, discorre sobre o fato de este ter sido um ex-escravo marcado pelas agruras do cativo e permeado pelas lembranças saudosas de uma África que ainda estava presente em suas memórias:

Havia na minha cidade natal um velho macróbio chamado Afonso. Toda gurizada o conhecia de perto. Nos seus olhos cansados de ver tanto a vida, dormia um mundo de recordações do Congo distante. Nas suas mãos calosas a enxada do senhor de engenho escreveu uma história de cerca e cinquenta anos de trabalho pacífico e bom para os campos e algibeira do senhor feudal. Na sua fisionomia cansada sempre existia a sinceridade de uma vida sem ambições nem lutas cruentas para a glória do pão de cada dia. A sua história de escravos que, de sol a sol, nasceram para servir e receber como prêmio o chicote cruel do feitor.⁹⁹

Esta representação de rei de maracatu e ex-escravo é complementada pela idéia de que o carnaval constituía o momento mais importante para os negros, que saíam da miséria em que viviam para mostrar-se à sociedade em geral, sempre lamentando as

⁹⁸ VAREJÃO, José Lucilo Ramos. *Reis de Maracatu*, op cit, p. 220.

⁹⁹ AMORIM, Fausto Tenório. *O homem do maracatu. Anuário do Carnaval Pernambucano*. Recife, Federação Carnavalesca Pernambucana, 1938.

agruras do passado. O olhar complacente de quem escreve é perfeitamente visível neste trecho da narrativa:

Para uma alma torturada que viveu sempre esquecida tinha ainda uma fase de alegria transitória durante o ano, assim é que durante os três dias de carnaval, o preto Afonso esquecendo a dor de sua velhice e sem ressentimento para a humanidade vestia-se na sua roupagem de rei e vinha a cidade com sua corte para homenagear neste seu gesto aos que ficaram no outro lado do oceano ligados ainda a sua alma de preto e seu sonho findo de escravo liberto.¹⁰⁰

Passado o carnaval, os negros recolhiam-se à miséria, uma vez que já haviam cumprido com o ritual de se mostrarem à sociedade que via com grande complacência aqueles herdeiros do cativo e do sofrimento. Os maracatus representam o passado que teima em não morrer, constituindo o local por excelência da tristeza e das mágoas, assim como os negros eram estrangeiros, exilados de sua terra natal:

A nação de rei Afonso percorria a cidade, sempre acompanhada por homens de cor numa mistura interessante de café e leite debaixo de uma ordem e respeito a toda prova.

Passado o carnaval raramente via-se o preto Afonso, o qual sempre vencido pelos anos, porém moço demais para falar de sua história triste e exaltar a sua nação de Maracatu, onde recolhia as suas mágoas, mostrando nas suas melopeas o esplêndido estoicismo de sofrer cantando. Todos os anos depois do carnaval o rei Afonso recolhia a bandeira de sua nação e pedia com os olhos em pranto ao gloriosos São Cosme e Damião a ventura pequena de sair no ano seguinte. Pobre raça triste que arrancada do seu habitat sente-se consolada com uma bandeira de Maracatu e pode cantar sofrendo.

Boa gente essa do Maracatu...¹⁰¹

Mário Sette, considerado o cronista da vida cotidiana do Recife do início do século XX, publicou *Maxambombas e Maracatus*, em 1937, e *Arruar*, em 1942, onde discorre sobre as impressões que os maracatus inscreveram em suas memórias, firmando as idéias que eram naturais e típicos de um “carnaval de antigamente”:

“Eram típicos no carnaval de antigamente. Típicos, numerosos, importantes, suntuosos. No meio do vozerio da mascarada,

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*.

dominando as marchas dos cordões, ouvia-se ainda longe o rumor constante, uniforme, monótono dos atabaques”.¹⁰²

Destaca-se nessa descrição a afirmação da importância e suntuosidade dos maracatus, mas no carnaval de antigamente, como se eles não mais tivessem significado e função para os maracatuzeiros daquele momento. Em meio à monotonia dos atabaques, o autor revela suas filiações às representações construídas por Pereira da Costa. Seu conto destaca o medo e a piedade que suscitam em alguns membros da elite:

“em menino eu tinha medo dos maracatus. Medo e como uma espécie de piedade intraduzível. Aqueles passos de dança, aqueles trajos exquisitos, aqueles cantos dolentes, me davam uma agonia... Eu me encolhia todo, juntando-me à saia de chita de minha mãe-preta, com receio talvez de que os negros do maracatu a levassem também”.¹⁰³

Que medo era esse que aparece tão infantilizado? É preciso estar atento ao caráter memorialístico das crônicas de Mário Sette, e que muito provavelmente se referem às lembranças do final do século XIX. Não podemos nos esquecer que esse temor é real, e se refere com quase toda certeza ao medo que as elites em diversos momentos manifestaram com relação às festas e batuques de negros, como propiciadoras de rebeliões entre os escravos, conforme já discuti anteriormente. A piedade, por outro lado, pode ser entendida como uma forma de retirar dos maracatus o perigo que poderiam representar para a ordem vigente. Não é demais salientar que em diversas notícias de jornal do final do século XIX encontrei muitos maracatus envolvidos em brigas e discussões.¹⁰⁴ Assim, o medo que os maracatus - essas coisas de negros - suscitam não é assim tão infantil. Ao mesmo tempo, essa piedade e medo infantilizados ficam mais apropriados quando penso no processo de carnavalização dos maracatus, momento em que passam a obedecer a regras e normas, e a só desfilarem alguns dias do ano pela cidade, mediante licença policial.

¹⁰² SETTE, Mário. *Maracatus e maxambombas*, p. 251.

¹⁰³ Idem, *ibidem*, loc cit.

¹⁰⁴ Veja-se, por exemplo, o *Jornal Pequeno*, de 12/02/1902, em que o Maracatu Centro Pequeno “foi dispersado a espada” por ordem do Delegado, no momento em que se recolhia a sede, ou seja, sem motivo aparente. A rainha, inclusive, saiu ferida. Vejam-se ainda notícias semelhantes em: *Diário de Pernambuco*, 26/02/1889; *Jornal do Recife*, 08/02/1888; *Diário de Pernambuco*, 18/05/ 1880.

O medo representava também um sentimento de estranhamento para com os maracatus e ao mesmo tempo de desconhecimento dos seus significados. Os maracatus faziam medo à Mário Sette, destoavam da alegria do frevo e do carnaval pernambucano:

“(…) Só uma coisa me fazia esfriar o encanto: o maracatu. Ouvindo ao longe o batuque, aproximava-me de meu pai ou subia ao colo de minha mãe. Aquele bum... bum... apavorava-me. Não sei mesmo porque. Sons vagarosos, monótonos, soturnos... associava-os logo aos rostos melados de tinta, de zarcão, de suor, do rei, da rainha, dos nobres, dos tocadores de zabumbas. Gente horrível, sinistra, mal encarada. Mistura de trajos luxuosos, de cabeções de rendas, de chalés vistosos, de turbantes garridos, de fetiches africanos, de umbelas de seda, de bonecas agitadas por cima das cabeças de todos... e o batuque inalterável, e a toada arrepiadora:

Aruenda que tenda que tenda... aruenda de tototoró.

Essa impressão de infância gravou-se-me de tal maneira no cérebro que ainda hoje ao ouvir um ensaio de maracatu, num arrabalde, há no meu sistema nervoso como que um leve frêmito do pavor antigo”.¹⁰⁵

A saudade, outro elemento na descrição de Mário Sette, alinha-se não só com o pensamento de Pereira da Costa, definindo-o também como uma prática do passado, destituída de significados para a vida cotidiana daqueles que o fazem.

“E eu não sabia ainda ser o maracatu uma saudade... hoje é que a compreendo, que a sinto, recordando os maracatus de minha infância e de minha terra, vendo os carnavais de outras cidades e de outra época... Parece-me perceber ainda o batuque longínquo, cada vez mais remoto, cada vez indeciso, quando, na alta noite da terça-feira, no silêncio e na tristeza do carnaval acabado, o derradeiro maracatu se recolhia á sede... (...) e lá se ia, como se foi, o meu maracatu de menino...”.¹⁰⁶

Esse é um maracatu que, ao se referir constantemente ao passado, estabelecendo uma ruptura com as práticas cotidianas do presente, busca inocentá-lo de seu potencial agregador dos negros, folclorizando-o. Tristeza, escravidão, medo. Algo estranho no carnaval, que não combinava com a alegria deste. Mas o maracatu está para se

¹⁰⁵ SETTE, Mário. *Maracatus e maxambombas*. Recife, Prefeitura da Cidade do Recife, 1981, pp. 49 – 50.

¹⁰⁶ SETTE, Mário. *Maracatus e maxambombas*, p. 252.

extinguir, pois não combina com o cenário em que está imerso. O Recife de Mário Sette tem os seus maracatus com os dias contados:

(...) Agora o maracatu. O maracatu de verdade, sem os enfeites das estilizações. O chapéu de sol vermelho, os “soberanos”, a “corte”, a dama da boneca, os tocadores de zabumbas. Todos com seus vistosos trajos de gala. Uns gostavam dele. Outros achavam ser um “nota de atraso” nas ruas do Recife esse cortejo africano.

– Felizmente está acabando... Um ou outro ainda resiste.

- Daqui a 50 anos ninguém fala mais em maracatu.

Bravos ioiô,

Maracatu já chegou.

Bravos iaiá

Maracatu qué passá... Passava.¹⁰⁷

José Lins do Rego também reforça as representações do maracatu como sobrevivência fadada ao desaparecimento, o que conseqüentemente faz com que os negros sintam uma eterna e insanável melancolia:

“E saíram cantando pela Rua Nova, para quebrarem pela Aurora e se recolherem. Era mais de hora. Mas mal chegavam na Helvetia, ouviram um roncar de porco gigante. Era uma coisa mais forte e mais grande que o barulho do carnaval. O maracatu do Leão Coroado entrava na Imperatriz abafando tudo. *O canto do maracatu era triste. Os negros se entristeciam com aqueles lamentos de prisioneiros, de algemados, de negros gemendo para deus, rogando aos céus.* O maracatu rompia a multidão como uma avalanche. O Paz e Amor se encolheu para deixar o bicho passar com a sua tristeza. As vozes das negras de lá eram umas vozes de igreja. O Leão Coroado entristecia o povo mas passava, ia-se embora. A canalha queria o passo, botar para fora todas as doenças na dança, beber e cantar, que isto de sofrer não era para agora”.¹⁰⁸

Nas metáforas que José Lins do Rego aciona nesta pequena passagem de *O Moleque Ricardo*, a exemplo de “lamentos de prisioneiros”, “algemados” ou mesmo os “negros gemendo para deus”, firma-se a representação dos maracatus como coisa de escravos. Coisa que o povo até pode parar para ver durante o carnaval, mas essa coisa de sofrer feito escravos, “não era para agora”. O presente é o frevo, o novo, e não

¹⁰⁷ SETTE, Mário. *Anquinhas e bernardas*. Recife, Fundarpe, 1987, p. 155.

¹⁰⁸ REGO, José Lins do. *op cit.* p. 226.

antigas reminiscências que entristeciam, mas deviam passar. Presentes na literatura, sob a forma de crônicas, contos e romances, as teorias de Nina Rodrigues e Pereira da Costa vão firmando para os maracatus um lugar social, que é ao mesmo tempo conformista, pois fadado ao desaparecimento, melancólico e entristecido, conseqüentemente destituído da capacidade de criar coisas novas e inventar. Os maracatus são firmados como uma tradição, imutável e imobilizadora.



As descrições feitas por Pereira da Costa e Nina Rodrigues saem do espaço consagrado da academia e ganham o grande público através dos jornais. Antônio Freire, que trabalhou no jornal *A Província*, escreveu uma matéria sobre os maracatus¹⁰⁹ e sua importância pode ser medida pelo fato de Mário de Andrade o ter citado em um de seus artigos. Antônio Freire possivelmente gostava de carnaval e dos maracatus, pois escrevia sobre os mesmos sem demonstrar rancor ou ódio, conferindo a estes um caráter de força maior do carnaval recifense, inclusive sobrepujando o frevo:

“Mas onde o povo fazia força de verdade era nos maracatus. Já nesse tempo os literatos engraçados faziam o mesmo que os literatos cavadores de hoje: publicavam revistas carnavalescas. Destes escritos destacavam-se dois: club dos repórteres e pierrot. Contra os maracatus os jornaes, parcos nas noticias de carnaval como no resto, fustigavam ‘esse divertimento bárbaro pelo objecto que representavam e são um dos folguedos que mais tem que ver no carnaval’”¹¹⁰

Os maracatus representavam o gosto maior do povo, eram os mais populares no carnaval. As críticas a que se refere o autor refletem, provavelmente, a forte rejeição que os maracatus sofreram nos últimos anos do século XIX e início do XX por parte da intelectualidade e talvez das classes médias. Suas impressões sobre a popularidade e força dos maracatus podem ser mais bem observadas neste trecho:

¹⁰⁹ Segundo Luiz do Nascimento, o jornal *A Província* começou a circular em 06/09/1872 e parou em 27/11/1878. Novamente voltou a circular em 01/12/1885 e foi até o dia 04/10/1930. Os proprietários fizeram outras tentativas para por o jornal em funcionamento, mas o mesmo encerrou suas atividades em definitivo no dia 04/06/1933, uma vez que desde então não mais voltou a circular. Para maiores informações sobre este e outros jornais, ver: (NASCIMENTO: 1966).

¹¹⁰ FREIRE, Antônio. Velhos e novos maracatus do Recife in: *A Província*, Recife, 10/02/1929, p. 03.

“Parecia essa má vontade uma resultante de ser o maracatu o preferido da plebe; e sahir tão bonito nos dias de carnaval; tão cheio de negros e mulatos. Os maracatus então tinham o que ver de verdade. O rei era magestoso e a rainha dava entusiasmo: negro e negra altos como nos desenhos de Debret, a coroa espelhante, e a fila dos guerreiros, nos apparatus vistosos, ao som das cantigas bárbaras e da música em rythmos fortes e espaçadas.”¹¹¹

Há que percebermos, prezado e cansado leitor, um misto de apologia aos maracatus antigos, que antes eram melhores e mais fortes, populares, do que os de agora, 1929 – época em que escreve o autor. Suas referências me levam a perceber um discurso de decadência que subjaz nas suas palavras alusivas a uma suposta força dos maracatus de outrora:

“Mas a alma do maracatu é a dança. É a dança primitiva, rude, forte, em que os quadris levam vantagens as pernas, e os saracoteios doidos parecem pinotes de animaes bravios. Succede que as vezes a música e dança são nostálgicas. Lá vem a tristeza do africano, melancolia do exilado a quem o eito do Brasil havia augmentado a saudade da maloca africana”.¹¹²

É claro que ele não pode fugir aos cânones e deixar de reafirmar a melancolia do africano, além de afirmar uma suposta decadência. Antonio Freire estabeleceu a relação da música do maracatu com os cantos de nostalgia da terra africana. A idéia do exílio, do maracatu como algo feito por africanos ganha uma feição diferente do que até então havia escrito. É significativa a expressão “melancolia do exilado a quem o eito do Brasil havia augmentado”, mostrando as ambigüidades do autor e as possíveis influências de Pereira da Costa. Possivelmente recorreu ao grande folclorista e historiador, autor de *Folclore Pernambucano*, para inteirar-se mais sobre o assunto e escrever com maior propriedade em suas matérias. As influências de Pereira da Costa não estão apenas nesse trecho, mas em outras partes dessa tão instigante matéria:

“Os maracatus sofreram a pressão do meio como soffrem na decadência em que vão, a falta de entusiasmo dos foliões modernos e, nas cantigas, tão diferentes já, as sugestões

¹¹¹ Idem, ibidem, loc cit.

¹¹² Idem, ibidem, loc cit

ambientes. Já não vão sequer conservando as cantigas, de rythmo tão differente e tão esquisito sabor.”¹¹³

O “meio pressiona os maracatus, que sequer conservam as cantigas”. Mais uma vez é perceptível a influência de Pereira da Costa, que representou os maracatus como “coisa do passado feito por africanos e fadado ao desaparecimento”. Os maracatus estão deslocados de seu tempo, por isso pressionados pelo progresso, que devora tudo o que está irremediavelmente ligado ao passado:

“Este ABC é que talvez venha a matar de vez os maracatus do Recife. O ABC é a primeira palavra por que o progresso enfia a cabeça e vae derrubando tudo. Tudo apparece bonitinho depois. E os estrangeiros batem palmas. Mas fica, na gente, a saudade deste Brasil antigo, rude, selvagem, primitivo, com suas danças guerreiras e sua melancolia em bruto que vae ficar no nosso sangue, ainda por muitos séculos”.¹¹⁴

Neste trecho fica explícita a visão do autor sobre os maracatus como parte do atraso e do passado. Aonde o progresso entra, junto com o ABC – que representa a modernização das letras, da educação e do saber – o atraso se esvai como a areia da ampulheta. Daí o fato do autor ter afirmado que fica “a saudade deste Brasil rude, selvagem e primitivo” representado pelos maracatus. Sem nenhum temor ou cautela, posso afirmar que até então os maracatus ainda são pouco conhecidos pelos intelectuais e estudiosos de maneira geral. Quase nada se sabe sobre os mesmos e ainda vivemos a transição de um Brasil influenciado pelas teorias raciais e a ideologia do branqueamento para o Brasil mestiço, em que a tese da combinação das três raças predominará fortemente. Nesse sentido, as observações de Antonio Freire podem ser lidas como indícios de uma efetiva dificuldade por que passavam os maracatus diante de uma sociedade que quer a todo custo se livrar de uma herança escravista, desejando se branquear e almejando o desaparecimento dos negros e de suas práticas, ainda que no futuro.

Até os anos 1930 poucas reportagens sobre os maracatus apareceram nos jornais, devido ao contexto relacionado acima. Em virtude disso é que posso destacar a importância dessa matéria escrita por Antonio Freire. Nesses anos os maracatus começam a ser associados às religiões afro-descendentes e tem a sua característica como

¹¹³ FREIRE, Antônio. Idem, *ibidem*, loc cit.

¹¹⁴ FREIRE, Antônio. Idem, *ibidem*, loc cit.

manifestação cultural africana ressaltada. Posso, no tocante a esse aspecto, reforçar a idéia de que a relação com as religiões afro, insistentemente demonstrada como natural, contribui para a decadência dos maracatus, visto que estas últimas sofrem intensas perseguições por parte dos aparelhos de repressão do Estado, algo que se intensifica no período de Agamenon Magalhães.¹¹⁵ Nos anos 1940 o maracatu ganha uma nova dimensão entre os intelectuais que escrevem nos jornais locais e torna-se mais presente em suas páginas.¹¹⁶

Compulsando algumas matérias de jornal publicadas entre os anos de 1950 e 1960 observei que alguns jornalistas firmaram a idéia da existência de um consenso entre os intelectuais, quando se trata de pensar os maracatus, contribuindo para consolidar uma imagem homogênea dos mesmos. As reportagens em geral circulam em torno da história do Elefante e de sua famosa rainha, Dona Santa, bem como de sua iminente sucessão. Ela adquire uma visibilidade tal que personagens de outros maracatus quase não aparecem nestas reportagens.¹¹⁷ Escreveram nesse período os jornalistas Paulo Viana (sobre o qual me deterei mais adiante), Afonso Ligório, Severino Barbosa e Jarbas Maciel, dentre outros. Em comum entre esses jornalistas destacam-se as idéias de que os maracatus representavam cortejos originários das festas de coroação dos reis e rainhas do congo, de que os maracatus representavam nações africanas exiladas no Recife e que os seus cantos constituíam a expressão do sofrimento de uma raça e da saudade da distante terra natal.¹¹⁸

¹¹⁵ Sobre a repressão às religiões afro-descendentes, ver: FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937; QUEIROZ, Marta Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: Intelectuais, policiais e repressão*. Recife, UFPE - dissertação de mestrado em História, 1999; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife, tese de doutorado em História, UFPE, 2001. Sobre Agamenon Magalhães, ver: PEREIRA, Roberto (org.). MAGALHÃES, Agamenon. *Idéias e lutas*. Recife, Editora Raiz/ Fundarpe, 1985; Sobre a decadência dos maracatus, ver: LIMA,IVALDO MARCIANO DE FRANÇA. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias*. Recife, Bagaço, 2005.

¹¹⁶ Sobre o processo de mediação cultural dos maracatus, ver: GUILLEN, Isabel. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940. Recife, *Clio*, 2003, pp. 107 – 135.

¹¹⁷ Para esta questão, formulei a hipótese de que Dona Santa e o Maracatu Elefante desbancam o Estrela Brillhante e Cosme Damião, como principais referências entre os maracatuzeiros. Esta questão será aprofundada no último capítulo deste presente trabalho.

¹¹⁸ Estas reportagens foram publicadas nos seguintes jornais: MACIEL, Jarbas. Maracatu ritmo negro. *Jornal do Commercio*, 26/02/1961; LIGÓRIO, Afonso. Uma nação africana desapareceu no Recife. *Diário de Pernambuco*. 28/02/1965, p. 09; BARBOSA, Severino. Festa de negros. *Diário de Pernambuco*, 17/09/1967.



Até agora estive discutindo em torno de uma representação dos maracatus que apontavam suas origens numa África distante. No entanto, ao discutirmos os jornais, o amigo leitor pôde perceber que circulavam outras representações acerca do maracatu, que se amalgamavam nesses discursos. Trata-se do maracatu como originário das coroações de reis e rainhas do congo. Esta idéia remete a origem como algo mestiço, já brasileiro, apesar de feito por escravos africanos, e está presente na obra de Mário de Andrade.

Comparado com os autores anteriores, podemos dizer que Mário reúne características que o diferenciam radicalmente dos demais. Para ele, o verdadeiro Brasil estava nas manifestações populares, nas regiões menos desenvolvidas e que ainda não haviam sido devidamente estudadas. A idéia de percorrer o Nordeste recolhendo gravações e fotos das manifestações populares sob a forma de uma missão (A Missão Folclórica de 1938), e a insistência para que os intelectuais estudassem e conhecessem a cultura popular levam-nos a estabelecer diferenças marcantes entre ele e os estudiosos que lhe antecederam.¹¹⁹ Mário de Andrade, que era um modernista e participou ativamente da semana de arte moderna em 1922 e de outros eventos organizados pelos modernistas, dedicou grande parte de sua vida a estudar a cultura popular brasileira, e podemos afirmar que sua produção encontra-se nos limites entre o folclore e a etnologia. Dirigiu o Departamento de Cultura da Cidade de São Paulo entre os anos de 1935 e 1938, tendo sido afastado do mesmo quando a Missão Folclórica ainda estava recolhendo materiais no Nordeste.¹²⁰ Sua obra mais importante para a questão sobre a qual estou discorrendo, *Danças dramáticas do Brasil*, foi compilada após sua morte, por Oneyda Alvarenga, que também ajudou a organizar o seu acervo pessoal e a sua correspondência. Em *Danças dramáticas do Brasil*, Mário de Andrade discute diversas

¹¹⁹ Sobre a missão folclórica, ver: CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)*. São Paulo, Centro Cultural São Paulo, 1993; ALVARENGA, Oneyda. *Xangô*. São Paulo, Discoteca Publica Municipal, 1948; ALVARENGA, Oneyda. *Catimbó*. São Paulo, Discoteca Publica Municipal, 1949; ANDRADE, Mário. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1983; CARLINI, Álvaro. *Cante lá que gravam cá. Mário de Andrade e a missão de pesquisas folclóricas de 1938*. São Paulo, dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1994.

¹²⁰ Sobre Mário de Andrade ver: TRAVASSOS, Elizabeth. *Os Mandarins milagrosos. Arte e etnografia em Mário de Andrade e Bela Bartók*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar / Funarte, 1997; ALVARENGA, Oneyda, *Mário de Andrade, um pouco*. Rio de Janeiro, João Olympio, 1974.

manifestações populares existentes pelo país afora. O artigo “*O Maracatu*” é o que reúne vários apontamentos sobre essa manifestação cultural afro-descendente, e mais o trabalho intitulado “*A Calunga dos Maracatus*” apresentado no 1º Congresso Afro-brasileiro e publicado nos “*Estudos Afro-brasileiros – Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro reunido no Recife em 1934 – 1º volume*”.¹²¹

Neste trabalho, Mário de Andrade estabelece com clareza pela primeira vez, o conceito de que os maracatus se originam dos cortejos de congos. O autor, sobre esta questão, afirma que:

“Os maracatus, tais como se realizam em Pernambuco, onde alcançaram a significação e expansão máxima, são cortejos reais. Como ficou dito nos Congos, os maracatus pernambucanos parecem representar atualmente, o que foram os Congos e Congadas coloniais, antes que estes adquirissem o seu sentido de dança-dramática provida de entrecho. Ou pelo menos, pra distinguir dos Congos simples cortejo, os Congos dança-dramática, se tradicionalizou em parte da gente nordestina, com especialidade em Pernambuco, a designação Maracatu pra indicar os primeiros”.¹²²

No tocante à origem da palavra maracatu, Mário de Andrade provoca verdadeira polêmica entre os intelectuais. Recorre a diversos autores e estudiosos do assunto, discorrendo sobre vários argumentos, até definir que a palavra não é uma “voz africana”, mas de origem ameríndia:

“A gente é antes levado a interpretá-la como voz americana, porque ela se assimila facilmente a fonemas guaranis. *Maracá* é o instrumento ameríndio, de percussão conhecidíssimo. *Catu*, em tupi quer dizer bom, bonito (...) *Mara* indica T. Sampaio como sendo ‘a guerra, a confusão, a desordem, a revolução’. Onde *Marãcâtú* e posteriormente *Maràcâtú*, por assimilação. Isto é: a guerra bonita, a briga bonita, a briga de enfeite, invocando o cortejo real festivo mas guerreiro (os grifos são do próprio Mário)”.¹²³

¹²¹ ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*. 2º tomo. Belo Horizonte / Brasília, Ed. Itatiaia / INL / Fundação Nacional Pró-memória, 1982, p. 131. O artigo *A calunga dos maracatus* também foi publicado em: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp. 261 – 269.

¹²² ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*, p. 137.

¹²³ Idem, *ibidem*, loc cit.

Para Mário de Andrade, portanto, o nome “maracatu” era de origem indígena, ao contrário do que afirmou Arthur Ramos. Guerra Peixe vai discordar de Mário de Andrade, insistindo na africanidade do termo, apoiando-se em observação de Gonçalves Fernandes de que o termo maracatu é uma corruptela de muracatucá ou maracatucá, que significaria “vamos debandar”.¹²⁴ Aliás, não pode se deixar de reconhecer que Mário de Andrade é bastante corajoso ao afirmar que os intelectuais e estudiosos não possuem nitidez latina, beirando à leviandade e a imprecisão, uma vez que pouco ou quase nada se sabe das manifestações populares e de suas origens:

“(…) Tudo isto aliás permite observar de perto, não tanto a leviandade dos nossos autores, como principalmente a enorme imprecisão intelectual em que as nossas vozes vivem. É a nossa gente, sem nenhuma nitidez latina”.¹²⁵

A relação entre as festas dos reis e rainhas do congo com os maracatus é praticamente definida em seu trabalho. Foi Mário de Andrade o pioneiro em estabelecer essa relação com tanta clareza, a ponto de doravante os diversos estudiosos sobre o assunto, ao se referirem às origens dos maracatus, fazerem-no quase sempre dentro destes parâmetros:

“O reis e a Rainha, são personagens imprescindíveis no maracatu. São eles realmente que conservam a tradição dos reis negros meramente titulares, que provocaram inicialmente na Colônia os cortejos coreográficos, de que o Maracatu é atualmente o legítimo representante. Tanto o Reis como a Rainha não têm nome nenhum mais que os designe racial ou geograficamente”.¹²⁶

No tocante a descrição dos personagens que compõem o maracatu, Mário de Andrade discorre sobre a atual dama do paço, tendo o último nome sido grafado por ele como “passo”, uma vez que o mesmo acreditava tratar-se de um figurante com uma dança específica, equívoco que será desfeito mais tarde por Guerra Peixe. Diante de uma complexidade de assuntos que até então não tinham sido devidamente percorridos, Mário de Andrade cometeu alguns enganos e afirmou aspectos que ainda hoje são

¹²⁴ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*, p. 26; FERNANDES, Gonçalves. op cit, p. 68.

¹²⁵ ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*, p. 139.

¹²⁶ Idem, *ibidem*, loc cit.

cercados pela dúvida. A “dama do passo”, para o autor, seria sempre uma mulher e de preferência bonita, de modo que brilhasse o máximo possível nos desfiles do maracatu:

“Não só se escolhe pra Dama do Passo uma negra bonita e que possa vestir com mais luxo, mas carece que ela tenha um donaire especial no dançar. E em especial, saiba fazer o ‘passo’ como poucas, esse dengue indescritível de corpo, que é a volúpia dionisíaca dos frevos pernambucanos. Ora a Dama do Passo tem como obrigação carregar uma boneca, de sexo feminino, ricamente enfeitada, que como espero provar, é visível reminiscência de cultos fetichistas afro-americanos.”¹²⁷

Quanto à obrigatoriedade da boneca ou calunga, ser portada sempre por mulheres, há fortes indícios de que em épocas bem próximas os homens também as levavam. Para isso temos uma representação de um outro autor, que escreveu sobre o carnaval do Recife no século XIX:

“(…) E o Cambinda Elefante ou o Dois de Ouro, atravessando a massa compacta do povo, ostentava o conjunto grotesco de suas figuras, arrastando a admiração basbaque da parte ignara do poviléu que se babava de satisfação contorcendo-se nas voltas e acrobatices das danças africanas, **enquanto o calunga** girava no ar pelo braço musculoso dum comparsa, e sob o pátio real, a rainha muito empertigada (…)

. (os negritos são meus).¹²⁸

Esse trecho é de uma ficção, não constituindo um fato acontecido, entretanto, não faria sentido escrever sobre algo tão fantasioso, de modo que fosse realmente um absurdo ou escândalo o fato de um homem levar a boneca nos maracatus. Duas notícias de jornal publicadas nos anos de 1930 e 1934 revelam que pelo menos no maracatu Dois de Ouro eram os homens que desfilavam com a calunga.¹²⁹ As aruendas de Goiana, segundo reportagem da *Contraponto*, nos mostra que a idéia de um homem portar a calunga não era de todo absurdo:

“(…) Cada uma delas representava uma nação (província) africana com sua respectiva bandeira. *Compunham-se, principalmente, de*

¹²⁷ ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*, p. 140.

¹²⁸ FREIRE, Teotônio. Carnaval do Recife in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp. 357 - 360. O trabalho original foi publicado em 1897.

¹²⁹ *A província*, 02/03/1930, p. 03 e 04/03/1930; *Jornal do Recife*, 20/01/1934, p. 04. Sobre esta questão me deterei com mais vagar no último capítulo.

uma dama do passo (que representa a dama de honra da rainha), papel que parece geralmente desempenhado por um homem, de um leão, que encarna o rei, de uma bandeira, que representa a nação e de lanceiros, que dão idéia de exército. Os negritos são meus (...).¹³⁰

Mário de Andrade também afirmou que obrigatoriamente as calungas além de serem carregadas pelas mulheres, eram sempre do sexo feminino, e nunca o contrário:

“A calunga dos maracatus, carregada pela Dama do Passo, seria apenas o *Calunga* boneco? Imagino que não. Deve ter se dado na psicologia dos nossos negros uma contaminação de sentidos, porque a *Calunga* dos *Maracatus* nunca é um boneco de qualquer sexuação, mas fixamente uma boneca de sexo feminino”.¹³¹

Talvez se nosso autor tivesse visitado o Maracatu Elefante, teria se deparado com um calunga-macho, de nome Dom Luís, que forma o trio das bonecas do referido grupo. Parece-me, no entanto, que o autor sequer tinha certeza da existência deste maracatu, pois o mesmo é citado de uma forma que coloca em dúvida o seu conhecimento sobre este ao escrever “... Pelo meu informante manuscrito, num lugarejo chamado Jacaré, das vizinhanças do Recife, ainda se conservava até recentissimamente o Maracatu do Elefante”.¹³² Ainda sobre esta questão, Guerra Peixe em um estudo posterior, afirma que as bonecas podem ser de um ou outro sexo, e que Mário de Andrade se enganara ao afirmar a exclusividade feminina das calungas.¹³³ A presença destas no maracatu é uma questão de importância primordial nessa discussão sobre as suas origens, pois a calunga remete às práticas africanas. Mário de Andrade vai resolver a questão afirmando que se trata de uma “visível reminiscência de cultos fetichistas *afro-americanos*” e que seria a seu ver uma “voz africana bantu que tomou outros sentidos no Brasil”. Ou seja, práticas culturais africanas ressignificadas aqui no Brasil.

134

Ainda na descrição dos personagens do maracatu, Mário de Andrade discorre longamente sobre o porta-estandarte, que para ele representava uma “*reminiscência*

¹³⁰ Outro bailado típico de Goiana: a aruenda. *Contraponto*, Recife, ano 4, nº 11, dezembro, 1949.

¹³¹ ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*, p. 143.

¹³² Idem, *ibidem*, p. 151.

¹³³ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*. Recife, Prefeitura da Cidade do Recife/ Irmãos Vitale, 1980, 2ª edição, p. 38.

¹³⁴ ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*, p. 140. Sobre as calungas, ver também: SILVA, Leonardo Dantas da A calunga de Angola nos maracatus do Recife. In: SILVA, Leonardo Dantas da. *Estudos sobre a escravidão negra*, Recife, Ed. Massangana, 1988, vol. 2 pp. 13-53.

incontestável das danças dramáticas”, uma vez que as informações obtidas com o seu informante, o popular do maracatu Sol Nascente, e Ascenso Ferreira, o levam a acreditar que o porta-bandeira era o embaixador dos antigos congos.¹³⁵

Outra questão importante e que foi abordada por Mário de Andrade, diz respeito ao conceito criado por Nina Rodrigues, o de sobrevivência totêmica. Para o autor, o uso de símbolos sob a forma de animais não pode ser explicado de outra forma:

“Além da Calunga e da bandeira, os Maracatus usam às vezes levar outros símbolos, em geral figuras de animais, e que parecem claras reminiscências idolátricas ou totêmicas. Me contou o meu colaborador popular que a nação dele, do Sol Nascente, carrega uma imagem do sol num bastão. A do Leão Coroado puxa um leão de massa num carrinho. Pereira da Costa também diz que os Maracatus que estudou conduziam ‘os fetiches religiosos, um galo de madeira, um jacaré empalhado e uma boneca de vestes brancas com manto azul’, assim pintada no estandarte, ou, ainda de escultura, um elefante”.¹³⁶

Essa presença africana, no entanto, não compromete sua suposta origem nacional. Outras questões acerca dos maracatus foram por ele abordadas, a exemplo da dança e do pátio, que cobre o rei e a rainha, distinguindo-os dos demais membros da corte. Sobre a dança, Mário de Andrade afirma ser esta eivada de forte dose mística, lenta e coreografada. A dança do maracatu foi assim descrita pelo mestre modernista:

“(…) as negras velhas, de olhos no chão, solenes, se movem com uma volúpia religiosa de assombrar. Embebedadas pela percussão, dançam lentas, molengas, bamboleando levemente os quartos, num passinho curto, quase inexistente, sem nenhuma figuração dos pés. Os braços, as mãos é que se movem mais, ao contorcer preguiçoso do torso. Vão se erguendo, se abrem, sem nunca se estirarem completamente, no ombro, no cotovelo, no pulso, aproveitando as articulações com delícia, pra ondular sempre. As vezes o torso parece perder o equilíbrio e lerdamente vai se inclinando pra uma banda, e o braço desse lado se abaixa sempre também, acrescentando com equilíbrio o seu valor de peso, ao passo que o outro se ergue e peneira no ar numa circulação contínua vagarenta. Mas também às vezes um, outro braço, quedam de sopetão em gestos bruscos, rapidíssimos, como se um tremor, um sopro de inferno, perturbasse o êxtase panteísta... e cessa logo. Continua a lentidão voluptuosa, sem

¹³⁵ ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*, p. 150.

¹³⁶ ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*, p. 151.

nenhuma impureza, seres vindos de outros pensamentos, que na miséria, na velhice e no contraste de agora, exigiam, além de minha curiosidade, meu respeito, tão cheios de sua verdade estavam”.¹³⁷

Sobre o pálio, que ainda hoje é usado nos maracatus da contemporaneidade, Mário de Andrade afirmou não ter certeza tratar-se de algo originário da Europa, especificamente Portugal, ou da África, para o que afirma “não me lembro de ter visto a umbela nas descrições da África, mas o seu uso, bem como a sua passagem de instrumento utilitário a simples efeito decorativo, são perfeitamente lógicos”.¹³⁸ A presença dos guarda-sóis, denominados pálio, pode ser considerada como uma prática que está em todos os maracatus. Em outro estudo sobre a relação entre as permanências e as ressignificações das práticas africanas nos maracatus-nação, afirmei que o uso dos guarda-sóis era algo disseminado entre os soberanos africanos. Não é por acaso o fato dos maracatuzeiros ainda manterem esta prática nos maracatus atuais, conferindo distinção e poder aos seus reis e rainhas, mesmo que sob bases diferentes das existentes na África.¹³⁹

Os guarda-sóis eram usados na África para marcar ou simbolizar os indivíduos que gozavam do status da realeza e do poder, a exemplo dos dadás do Daomé, alafins de Oyó e asantáhenes de Gana.¹⁴⁰ Dentre os iorubanos existem diversos exemplos de que tal prática era bastante disseminada e que o guarda-sol representava um símbolo de poder que deveria ser usado pelos seus soberanos.¹⁴¹ Assim sendo, não há como ser benevolente com o autor acerca de seu desconhecimento sobre o uso dos guarda-sóis na África, uma vez tratar-se de algo bastante comum entre os soberanos de parte daquele continente.

Talvez o nosso autor não estivesse ainda inteirado das informações mais recentes do continente negro, ou preferiu não aprofundar questões que para ele não eram importantes. Resta-me, entretanto, afirmar que o entendimento dos maracatus enquanto

¹³⁷ Idem, ibidem, p. 154.

¹³⁸ Idem, ibidem, p. 152.

¹³⁹ LIMA, Ivaldo Marciano de França. Tempo e instituições, lógicas não-ocidentais em alguns maracatus-nação: da África ao Brasil, a homogeneização das diversidades in: *Saeculum*, João Pessoa, UFPB, nº 11, ago - dez, 2004.

¹⁴⁰ Para uma discussão sobre os dadás daomeanos, ver: SILVA, Alberto da Costa. *Francisco Félix de Souza – Mercador de escravos. op cit.*

¹⁴¹ Sobre essa discussão, ver também: LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias. op cit*, pp. 64 -66; Um outro exemplo da utilização ressignificada do guarda sol no Brasil é a que foi descrita por Eduardo Silva em: SILVA, Eduardo. *Dom Oba II D'África, o príncipe do povo – vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. op cit*, pp. 175 - 180.

manifestação da cultura popular obteve grande avanço com as pesquisas desenvolvidas por Mário de Andrade. Sua viagem ao Nordeste, retratada na obra *Turista Aprendiz*, é uma boa indicação de como este intelectual estava comprometido em ir a fundo no conhecimento do “verdadeiro Brasil” que não estava em outro lugar que não fosse junto aos brasileiros.¹⁴² Seu compromisso com o conhecimento e o entendimento das manifestações populares o levou a pedir que um poeta, e também estudioso do folclore e da cultura popular, Ascenso Ferreira, aprofundasse o estudo sobre os maracatus.



Nascido em Palmares, filho de uma professora e desde cedo envolvido com os intelectuais de sua cidade, Ascenso Ferreira foi descrito por Roberto Benjamin como um dos mais marcantes poetas que acompanhou e “nunca se afastou dos meios populares do Recife sempre observando as manifestações mais autênticas”.¹⁴³ Sua obra mais importante sobre os maracatus, foi publicada por cinco vezes, tendo sido a primeira no ano de 1942.¹⁴⁴

Nesse artigo, Ascenso Ferreira não fugiu à regra dos estudiosos que lhe antecederam e de pronto afirma que:

“Este estudo que se vai ler gira, unicamente, em torno das ligações com o Rei Baltazar, consagrado à devoção dos negros, e representa um esforço no sentido de lançar algumas luzes sobre a **origem do nosso maracatu**” (Os negritos são meus).¹⁴⁵

¹⁴² ANDRADE, Mário. *O Turista aprendiz*. Belo Horizonte, Itatiaia, 2002.

¹⁴³ BENJAMIN, Roberto. Apresentação in: FERREIRA, Ascenso. *O maracatu; presépios e pastoris; o bumba meu boi: ensaios folclóricos*. (Apresentação e notas de Roberto Benjamin), Recife, Depto. de cultura da Pref. da cidade do Recife, 1986 p. 14.

¹⁴⁴ O artigo intitulado “O maracatu”, foi publicado originalmente na *Revista Arquivos*, Recife, Diretoria de Estatística, Propaganda e Turismo da Prefeitura da Cidade do Recife, nº s 01 e 02, novembro de 1942, pp. 151 – 163; na edição organizada por: MAIOR, Mário Souto e VALENTE, Waldemar. (org.) *Antologia Pernambucana de folclore*. Recife. Ed. Massangana, 1988, pp. 33 – 44; Em uma outra edição da Antologia: MAIOR, Mário Souto e VALENTE, Waldemar. (org.) *Antologia Pernambucana de folclore*. Recife. Ed. Massangana, 1991, pp. 49 – 64; e na obra já citada na nota anterior: FERREIRA, Ascenso. *O maracatu, presépios e pastoris - o bumba meu boi: ensaios folclóricos*. Apresentação e notas de Roberto Benjamin, Recife, Depto. de cultura da Pref. da cidade do Recife, 1986, pp. 14 -32; e ainda em: FERREIRA, Ascenso. *O maracatu in: É de tororó*. Rio de Janeiro, Livraria Editora Casa do Estudante do Brasil, 1951.

¹⁴⁵ FERREIRA, Ascenso. *O maracatu, presépios e pastoris - o bumba meu boi: ensaios folclóricos*, p. 16.

Ascenso Ferreira precisava, assim como os demais estudiosos, deter-se na questão das origens, saber de onde vieram e como surgiram os maracatus, eis a questão central que o move na redação deste artigo. Segundo o autor, um amigo seu, que atendia pelo codinome de Valfrido-Pé-de-Cabra, perguntou-lhe sobre as razões que levavam os maracatus a dançarem primeiro nas portas das igrejas, antes de participarem dos festejos carnavalescos. Ascenso Ferreira, segundo suas próprias palavras, criou uma nova representação, um tanto curiosa, diga-se de passagem, que classificava os maracatus como uma festa do ciclo dos reis magos:

“Qual a origem do Maracatu e por que ele, destacando-se do grupo das festas dos Reis Magos, entrou para o carnaval, é o principal assunto deste trabalho. Começamos por chamar a atenção dos leitores para uma circunstância particularíssima: o maracatu não é clube – é nação (...) corroborando essa afirmativa, vemos que a bandeira usada pelos Maracatus sempre obedeceu ao formato universal dos pavilhões nacionais dos países em que se divide a Terra, enquanto que a bandeira dos clubes carnavalescos têm formas as mais diversas”.¹⁴⁶

Além de afirmar que o maracatu outrora era parte das festas de Baltazar, Ascenso Ferreira também utilizou a representação construída por estudiosos que lhe antecederam, de que os cantos provavam serem os grupos nações exiladas. A idéia do exílio, e do maracatu como algo formado por africanos, como já vimos, não é nova e encontra-se presente, sobretudo nas obras de Pereira da Costa. Os cantos como exaltação a terra longínqua, a saudade e o fato de serem as danças um lenitivo para a angústia do cotidiano marcaram com força os intelectuais posteriores. Ascenso Ferreira mostra suas filiações ao pensamento de Pereira da Costa, sobretudo quando afirma que:

“Os cantos completam ainda mais a afirmativa de que estamos em face de uma nação exilada, conforme passo a demonstrar (...) Palmares, um dos centros mais evidentes do Estado e, como tal, naturalmente centro de elementos negros diretamente descendentes de pais e avós africanos”.¹⁴⁷

¹⁴⁶ FERREIRA, Ascenso. *Idem, ibidem*, pp. 20 – 21.

¹⁴⁷ FERREIRA, Ascenso. *op cit*, p. 21.

Nessa representação, os negros podem ser vistos como descendentes de africanos e por isso mesmo, sua cultura e manifestações representavam o legado do continente negro. Jamais a construção de homens e mulheres contemporâneos e vivendo em uma sociedade moderna. Como principal argumento de sua hipótese sobre a origem dos maracatus, Ascenso Ferreira cita a descrição de uma coroação de rei negro ocorrida no Rio de Janeiro e feita por Melo Morais Filho e diz que a mesma era indiscutivelmente “o nosso maracatu”:

“Mas demos a palavra a Melo Morais Filho, escritor baiano do século passado, que, no seu livro *Festas e tradições populares* abordou com propriedade assuntos de folclore no Brasil. A página 367 desse livro, Melo Morais Filho descreve a ‘coroação de um Rei Negro no Brasil, em 1742’. Por essa descrição se verifica que na ‘Capela da Lampadosa’, localizada no Rio de Janeiro, existia a devoção do Rei Baltazar, de cujo séqüito se consideravam adeptos os indivíduos de cor preta, e para cujas festas era usança tirarem, nos dias santos e domingos, esmolas, por meio de danças e brinquedos, que faziam com todo recato e sossego. (...)”¹⁴⁸

Para Ascenso Ferreira, sua hipótese de que os maracatus se originaram nas festas dos reis magos se comprova na citação de Melo Morais Filho. O documento tratava “indiscutivelmente de um maracatu” afirmou ele, sem atentar que no Rio de Janeiro nenhum estudioso sequer mencionou a existência de maracatus e que o simples fato de ter havido coroações de reis do congo não é prova suficiente para nada. Aliás, normalmente as provas apresentadas para a origem dos maracatus constituem-se sempre em um grande artifício de uso abusivo da História.

Quanto às mudanças, muitas vezes vistas como descaracterizações do modelo legítimo, Ascenso Ferreira acreditava serem as mesmas um dos muitos resultados do distanciamento dos negros exilados no Brasil. Parece que os maracatuzeiros, com o passar dos anos, vão passar a ser brasileiros de fato:

“Quanto mais nos vamos distanciando dos negros exilados no Brasil ou de seus filhos, como eram as gerações do começo do século presente, vemos que os temas de evocação da pátria

¹⁴⁸ FERREIRA, Ascenso. *op cit*, pp. 23 - 24.

perdida ou dos reis e imperadores vão sendo substituídos pelos acontecimentos mais em voga na região do trabalho rural”.¹⁴⁹

A melhor definição para a origem dos maracatus, quanto ao conceito estabelecido por Ascenso Ferreira, é apontada nesse trecho de sua obra, onde o mesmo afirma que:

“Era no pátio das igrejas que se realizava a coroação dos Reis Negros, cujo cortejo, evoluindo através dos tempos, chegou até os nossos dias, e destacando-se do grupo das festas dos Reis-Magos (Bumbas-Meu-Boi, Cheganças e Pastoris), entrou para o carnaval, tal como sucedeu aos Congos, que se constituíram no Rio de Janeiro em sociedades carnavalescas (...) Além disso, a cerimônia de coroação dos reis negros também tinha lugar em Pernambuco”.¹⁵⁰

Assim, Ascenso Ferreira ao mesmo tempo em que se apropria das representações construídas em tempos anteriores à sua existência, traz consigo um novo conceito para a origem dos maracatus, estabelecendo uma filiação dupla, qual seja, a de herdeiro das festas dos reis magos – e, por conseguinte próximo ao ciclo natalino – e das coroações dos reis e rainhas do congo.

Devo ressaltar que estas conclusões a que chegou Ascenso Ferreira em seus escritos foram contestadas por um outro intelectual, Basílio de Magalhães. Sobre a origem do maracatu, diz este que não é africano, mas uma composição de vários motivos:

A minha convicção, entretanto, é de que o maracatu, realmente oriundo dos “reisados” peculiares da nossa zona setentrional, não passa de um “mixtum compositum” de motivos antigos e modernos, muito mais lusitanos e brasileiros do que camíticos. A semelhança da imaginação infantil, em que prepondera o mimetismo, a fantasia dos negros foi compondo o maracatu com personagens, símbolos e nomes, nos quais é raro encontrar-se vislumbre de africanismo.¹⁵¹

Estranhamente, este intelectual membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, escreveu de modo tão contundente sobre o que até o momento pouquíssimos

¹⁴⁹ FERREIRA, Ascenso. *op cit*, p. 27.

¹⁵⁰ FERREIRA, Ascenso. *op cit*, p. 32.

¹⁵¹ MAGALHÃES, Basílio. A origem do maracatu. *Cultura política*. Rio de Janeiro, ano IV, nº 45, outubro de 1944, p. 155.

intelectuais afirmaram, que é a brasilidade dos maracatus e a sua não-africanidade. Parece-me, no entanto, que as críticas de Basílio não constituem simples negativas da africanidade dos maracatus, mas uma demonstração clara de suas preferências em atribuir à África uma representação de lugar atrasado e sem civilização, conforme sua argumentação de que os maracatus não constituíam verdadeiras nações no exílio, como afirmara Ascenso Ferreira:

Além disso, em que ponto do continente negro, do centro, da costa ou da contra-costa, de todos os quais vieram para o Brasil os melanodermos, tiveram estes pavilhão nacional, embaixador e o luxo indumentário que ostenta o pessoal conspícuo dos maracatus?¹⁵²

Talvez Basílio não tenha conhecido as famosas embaixadas do Daomé ou do Congo que vieram ao Brasil. Quem sabe não estivesse se referindo a uma África representada em romances colonialistas? Quem sabe... Definitivamente, porém, esta representação formulada por Basílio não bate com o continente que constituiu a fonte primeira de escravos para as Américas. A África, conforme é sabido por aqueles mais afoitos no estudo da história, possuía reinos e estados poderosos, que não foram derrotados tão facilmente pelos europeus.¹⁵³ As afirmações de Basílio se encaixam numa perspectiva estranha de ser entendida, sobretudo quando o mesmo afirma que:

Ao ter o maracatu na conta de uma sociedade festiva de “uma nação exilada”, esquece-se Ascenso Ferreira de que eram os próprios sobas (chefes das tribos africanas do grupo bantu) que, aprisionando previamente os seus súditos, os vendiam, a troco de tabaco, cachaça e bugigangas, aos negreiros portugueses, enormemente enriquecidos com esse infando comércio. Vindos para as nossas plagas, nas tristes condições em que os descreveu Castro Alves no seu imortal *Navio Negreiro*, um ou outro, de fato, se intitulou “rei”, ou como tal foi reconhecido pela grei submetida aos mesmos grilhões da escravidão (qual o protagonista do romance de Coelho Neto), havendo igualmente aparecido alguma

¹⁵² Idem ibidem, loc cit.

¹⁵³ Sobre o continente africano, ver: OLIVER, Roland. *A experiência africana da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994. Ver também: THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400 – 1800*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 2004; SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo. A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002; SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança. A África antes dos portugueses*. São Paulo/ Rio de Janeiro, EDUSP/Nova Fronteira, 1992.

figura popular, dando idéia de realeza camítica, qual a do famoso príncipe Obá.¹⁵⁴

Neste aspecto percebe-se uma forte dosagem de críticas ácidas a que cheirava a negro, muito mais do que uma argumentação de um suposto historiador ou intelectual que estivesse inteirado do assunto e disposto a discuti-lo conforme as regras da academia. Basílio de Magalhães segue em suas pesadas críticas a Ascenso Ferreira, afirmando, porém, a concordância de que efetivamente os maracatus possuíam mesmo liames com as festas dos reis magos:

(...) destacaram os afro-brasileiros duas solenidades, características das zonas extremas do nosso país: o maracatu, ao norte, e a congada, ao sul. Tanto numa quanto noutra, o influxo do título atribuído pela bíblia a Gaspar, Melchior e Baltasar (os três reis do oriente que, segundo ela, adoraram em Belém ao Menino-Jesus) já posto de manifesto nas citadas cerimônias tradicionais do nosso povo, levou os melanodermos à exibição, aclamação e coroação de reis, com pompas, símbolos e hierarquias, que jamais tiveram em suas primitivas e rudes cubatas.¹⁵⁵

A negação do luxo nas cortes “primitivas” dos “melanodermos” não é estranha no texto deste autor, que optou o tempo inteiro, a meu ver, por uma desconstrução descabida da positividade dos negros e sua suposta terra natal, a África. Os negros, para nosso autor em questão, nada fizeram de original no que diz respeito aos maracatus. Seu texto, escrito em poucas páginas, finda com um convite a Ascenso Ferreira: informar onde surgiu e como é precisamente o maracatu original, uma vez que o autor de *Cana caiana* afirmava estarem os maracatus se descaracterizando. Nesta questão devo ressaltar que efetivamente Basílio de Magalhães apresentara um aspecto bastante interessante, apesar de suas ácidas afirmações e de seu convite provocador a Ascenso Ferreira: onde estavam os maracatus originais e como surgiram? Diante deste comentário, faz-se necessário destacar que Ascenso Ferreira, mesmo destoando em muitos aspectos dos outros intelectuais, no que tange a esta discussão sobre os maracatus, possuía as influências de africanidade como algo típico e inerente a esta manifestação cultural. Sua afirmação de que os maracatus estavam se descaracterizando,

¹⁵⁴ MAGALHÃES, Basílio. A origem do maracatu. *Cultura política*. op cit, p. 155.

¹⁵⁵ MAGALHÃES, Basílio. A origem do maracatu. *Cultura política*. op cit, p. 156.

absorvendo outros motivos em suas músicas, com temáticas que não são africanas, é algo que nos leva a perceber os seus limites e pertencimentos à discussão que existia em seu tempo. Era difícil fugir a muitas conclusões, apesar de que considero Ascenso Ferreira um dos poucos intelectuais que não carregava muito nos juízos de valor e nas exageradas buscas das origens.

Oneyda Alvarenga, outra importante estudiosa dos maracatus, ao discorrer sobre os mesmos afirmou que lembravam as suas formas primitivas, ou seja, os congos e as congadas. Nesse sentido, os maracatus na visão desta autora, seriam também originários da longínqua instituição de coroação dos reis e rainhas do congo, conforme sugestão pensada por Mário de Andrade.¹⁵⁶ Sua definição dos maracatus pode ser vista em suas próprias palavras, reveladoras de como representava esta manifestação afro-descendente:

MARACATU (s.m.) O Maracatu é um cortejo de negros que em Pernambuco e especialmente no Recife, sai pelas ruas cantando e dançando, após ter ido prestar suas homenagens a Nossa Senhora do Rosário, dançando diante de sua igreja. As exibições dos Maracatus se faziam antigamente por ocasião de festas religiosas, cívicas ou populares: hoje se limitam quase apenas ao carnaval.¹⁵⁷

As origens, para Oneyda Alvarenga, constituam assunto obrigatório, conforme apontei no início deste trabalho sobre todos os estudiosos que se detiveram a pesquisar os maracatus. Suas conclusões não destoam muito do que outrora foi dito por outros intelectuais:

Provindo talvez do século XVIII, o Maracatu representa em essência um cortejo real, meio religioso meio profano, como os que se seguiam, em várias regiões do Brasil e possivelmente desde os primeiros tempos coloniais, à coroação dos reis negros eleitos pelos escravos. Estes cortejos muito comuns na África, constituíram possivelmente a forma primitiva das atuais congadas.¹⁵⁸

¹⁵⁶ ALVARENGA, Oneyda. Maracatu in: *Música Popular Brasileira*, Porto Alegre, Globo, 1950, p. 105.

¹⁵⁷ ALVARENGA, Oneyda. Comentários a alguns cantos e danças no Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, ano VII, nov. – dez. de 1941, p. 231.

¹⁵⁸ ALVARENGA, Oneyda. Comentários a alguns cantos e danças no Brasil, *op cit*, p. 232.

Importante ressaltar que os próprios estudiosos que buscaram essas origens também discorreram sobre outras formas de expressão assemelhadas aos maracatus. Oneyda Alvarenga, por exemplo, escreveu sobre as cambindas destacando a semelhança destas com os maracatus.¹⁵⁹ Embora estivesse em busca das origens de “coisas feitas pelo povo” Oneyda Alvarenga não levava muito a sério o que este dizia a respeito de suas “coisas”, visto que a mesma afirmou não serem lá muito válidas as informações desses a respeito das origens:

“(...) embora as informações sobre origens que o povo dá tenham em geral pouca validade documentária...”¹⁶⁰

É evidente que não posso afirmar ter sido esta autora uma estudiosa preconceituosa com as afirmações dos populares, entretanto, convêm lembrar que para os elementos relacionados às origens, a mesma questionava a validade do que era dito pelos que faziam as manifestações. Devo afirmar que é prática comum entre os populares a criação de versões explicativas para o surgimento de suas manifestações culturais, o que muitas vezes os coloca em choque contra os estudiosos. Estas versões, a meu ver, longe de constituírem pistas sobre as origens (algo que desde o início deste trabalho venho argumentando sobre sua impossibilidade) são claras expressões de histórias e vivências do tempo presente e nunca sobrevivências de uma outra era distante, longínqua, repetida por força da tradição que deve ser mantida a todo custo. A necessidade de afirmar uma origem para os populares não tem relação com uma suposta verdade do começo dos tempos, mas o fato de que essa origem ressignificada é essencial para a elaboração das identidades.

Outro estudioso que escreveu sobre os maracatus foi o folclorista Renato Almeida. Em sua obra *História da Música Brasileira* discorre sobre diferentes manifestações da cultura popular, e como não deveria deixar de ser, dedica algumas páginas para definir os maracatus, bem como apontar supostas origens e explicações em torno da descrição dos personagens, e as versões acerca do nome da manifestação. Renato Almeida publicou um trabalho, em francês, intitulado *Danses africaines en Amérique Latine* onde discorre sobre várias modalidades da cultura afro-descendente

¹⁵⁹ ALVARENGA, Oneyda. *Maracatu in: Música Popular Brasileira, op cit*, pp. 109 - 110.

¹⁶⁰ ALVARENGA, Oneyda. *Maracatu in: Música Popular Brasileira, op cit*, p. 110.

nas Américas, especialmente o maracatu.¹⁶¹ Parece-me que suas investidas em traduzir o folclore brasileiro para o mundo eram tão importantes quanto as ações na defesa por ele empreendidas na institucionalização do folclore enquanto campo do saber nas universidades.¹⁶² Para Renato Almeida, o maracatu adaptou-se ao carnaval, mas não deve ser considerado um folguedo carnavalesco, uma vez que ainda guarda feição religiosa. O maracatu é a seu ver:

“Dentre as nossas dansas dramáticas, o maracatu, cultivado em Pernambuco, é das mais vivas e interessantes. Reminiscência negra, guardando ainda, tanto quanto possível, caráter próprio, tem o maracatu um sentido especial, que se adaptou da melhor forma ao carnaval. E é no carnaval que tem, hoje, a sua grande época, embora não seja única, pois o maracatu não é folguedo carnavalesco em si, antes guarda a sua tradicional feição religiosa”.¹⁶³

Esta negativa em afirmar o maracatu como folguedo carnavalesco deve ser vista como influência de autores anteriores, que sempre buscaram diferenciar as manifestações populares daquelas em que o aspecto religioso é de maior evidência. Neste sentido, a opção em guardar o conceito de reminiscência, associado ao adjetivo “negra” não deixa de ser uma demonstração de que a representação construída por Pereira da Costa continua forte. A presença do maracatu no carnaval quase sempre é vista como um percurso de adaptação, não possuindo a naturalidade que é posta aos clubes de frevo ou dos cordões carnavalescos nas festas de Momo. O maracatu é sério, não pode ser definido como um folguedo carnavalesco, sobretudo por sua feição religiosa. O autor nos mostra suas filiações, deixando claras as influências de Pereira da Costa, e também de Nina Rodrigues, conforme podemos atestar no texto abaixo:

“O caráter do maracatu é essencialmente religioso, de base totêmica, mesclado depois com a religião católica, através dos santos prediletos dos pretos (...)”.¹⁶⁴

¹⁶¹ ALMEIDA, Renato. *Danses africaines en Amérique Latine*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura/ Comissão de Defesa do Folclore Brasileiro, 1969, ver especialmente a página 26.

¹⁶² VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro, Funarte/FGV, 1997.

¹⁶³ ALMEIDA, Renato. *História da música brasileira*. Rio de Janeiro, F. Briguiet \$ Comp, 1942, p. 266.

¹⁶⁴ Idem, *ibidem*, loc cit.

Caráter religioso, esta observação não seria inovadora se o autor optasse em afirmar que a religião em questão fosse as que normalmente são consideradas como trazidas da África, no caso o “culto aos orixás”. A presença das feições religiosas de caráter católico constitui uma inovação na análise dos maracatus, que será posteriormente complementada por outros autores, dentre os quais se destaca Roger Bastide. O conceito de sobrevivência totêmica, definido por Nina Rodrigues no final do século XIX, e fortemente defendido por Arthur Ramos nas primeiras décadas do XX, possuía forte aceitação entre os intelectuais da época de Renato Almeida. Outras influências se fazem presentes na sua obra, dentre as quais ressaltamos as contribuições de Mário de Andrade, que é citado ao longo de seu artigo. A discussão em torno da origem do nome *maracatu* aparece no texto sob as versões de outros estudiosos que escreveram a respeito: Mário de Andrade, Arthur Ramos e Gonçalves Fernandes:

“Quanto à origem da palavra conheço três versões. Mario de Andrade lhe dá origem tupi, dizendo-a derivada de *maracá*, o conhecidíssimo instrumento ameríndio de percussão e de *catú* que quer dizer bom, bonito. A formação **maracá-catú** significa – instrumento bonito e, por extensão, dança bonita. Ajunta que é coisa comum a dança tomar o nome de um instrumento. Há, porém, quem vacile em aceitar o étimo tupi-guaraní (**maracá-tú** tocar, bater), considerando ser uma contribuição africana em que não há, ou parece não haver, interferência do elemento indígena. Artur Ramos registra, no nordeste, a palavra **maracatumba**, onde a origem bantú é quase comprovada. Além disso, a raiz **tumba** aparece em vários vocábulos bantús. Por fim, Gonçalves Fernandes refere uma origem africana da palavra **maracatucá**, que quer dizer: vamos debandar. E explica que um preto velho lhe contara o seguinte: ‘no tempo do seu avô, os negros de todas as nações que havia no Recife, se reuniam em certas épocas do ano na porta de igrejas e dansavam muito. Na ocasião de se despedirem diziam **maracatucá**, que quer dizer: **vamos debandar** (...) (Os negritos são meus)”.¹⁶⁵

Nesta discussão é possível identificar a preocupação do autor em demonstrar sintonia com os estudiosos de sua época, preocupados em definir as origens das manifestações populares, dos nomes destas, assim como das práticas existentes no seu seio. Renato Almeida demonstra, em seu texto, que as suas influências não se restringem a Mário de Andrade, uma vez que para explicar o maracatu, faz uso da descrição de Pereira da Costa, famosa e recorrentemente citada por quase todos os

¹⁶⁵ ALMEIDA, Renato. *História da música brasileira*, pp. 266 – 267.

autores posteriores. Quanto à música, o autor a define como “vibrante, barulhenta, percussiva e muito ritmada”, acrescida de “caráter religioso” e de que as toadas são constantes lamentações.¹⁶⁶ Quanto à dança, o autor mostra a influência que Mário de Andrade exerce sobre ele, ao citar a descrição destas presentes no maracatu Leão Coroado. Além disso, Renato Almeida reitera outra informação do famoso modernista, ao citar em uma outra obra, a dança feita com a calunga:

“A dança mais importante é a da calunga, que a dama entrega à rainha e esta às demais acompanhantes, cada qual fazendo seus passos”.¹⁶⁷

Por último, Renato Almeida cita as letras de três toadas dos maracatus Costa Velha, Centro Pequeno e Estrela Brilhante. Os maracatus tiveram os seus nomes divulgados sem a preocupação de que os mesmos tenham existido ou não, e isso é motivo de fortes críticas por parte de Guerra Peixe, que em sua obra *Maracatus do Recife*, não só rejeita a existência do maracatu Costa Velha, como também afirma ter Renato Almeida incorrido em outros equívocos. Um exemplo destes foi o fato de ter afirmado que um suposto maracatu havia desfilado com mais de cem bombos.¹⁶⁸ Quanto à existência do Costa Velha, tenho que afirmar o fato de que compulsando os jornais dos últimos anos do século XIX encontrei o registro de que esse maracatu desfilou, sob licença da polícia, nos anos de 1886 e 1891. Parece-me que dessa vez quem errou mesmo foi Guerra Peixe.¹⁶⁹

Uma outra visão sobre os maracatus, tanto no que diz respeito à sua origem como dos seus significados, nos foi dada por Newton Freitas, autor do livro *Maracatu – Motivos típicos y carnavalescos*.¹⁷⁰ Importante ressaltar sobre este autor o ineditismo na descrição do maracatu como uma dança alegre, e como tal, desprovida das representações de melancolia e tristezas que o ligavam diretamente à idéia de escravidão e tormento africano. Tal questão se reveste de outra particularidade pelo fato de que Newton Freitas não só afirma o maracatu como uma dança alegre, como também de

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 268.

¹⁶⁷ ALMEIDA, Renato. *Vivência e projeção do folclore*. Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1971, p.137.

¹⁶⁸ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*, p. 57. A afirmação de que um maracatu havia desfilado com mais de cem bombos foi feita em ALMEIDA, Renato. *História da música brasileira*, p. 268.

¹⁶⁹ *Jornal do Recife*, 06/03/1886, p. 01; *A Província*, Recife, 08/02/1891, p. 01.

¹⁷⁰ FREITAS, Newton. *Maracatu – motivos típicos y carnavalescos* Buenos Aires, Editorial Pigmalión, 1943.

caráter mestiço, ou seja, trata-se de uma manifestação com elementos indígenas e negros:

Qué eran, primitivamente los “maracatus”? Nadie todavía há podido precisarlo, pero vemos hoy en sus, resultados que de la fusion de mitos, creencias y razas, algo persiste en sus líneas maestras: de Loanda y del Congo viene la danza, y de los indios proceden los instrumentos que adornan sus pasos. Es, entonces, una consecuencia lógica de una fusión profunda hecha em tierras brasileñas: los maracatus, ahora, más se parecen a grupos carnavalescos.¹⁷¹

Não há nesta narrativa a ênfase na idéia do maracatu como algo dotado de uma africanidade pura. O autor discorre durante a maior parte do texto sobre a mestiçagem entre os indígenas e os africanos. Outro aspecto a ser ressaltado nesta obra diz respeito a questão da decadência dos maracatus, discurso que também se encontra presente sob um outro olhar destoante da maioria dos que estudaram os maracatus nos anos 1940. O enfraquecimento dos grupos é visto como um processo comandado pelo tempo, que corroeu a pureza, consolidando-o como tradição mestiça, afro-indígena:

El alma del maracatu persiste a través del tiempo; los herederos de las antiguos tribus ya no existen sino mezclados y, por tanto, sería muy difícil encontrar pureza en los cantos de ahora. El proceso del tiempo se hizo, y se hace, cada vez más rapidamente, diluyendo los últimos acordes de las marchas guerreiras. Pero el maracatu no muere, no puede morir.¹⁷²

Devo considerar o fato de que Newton Freitas escreveu sobre um Recife ainda não visto por Guerra Peixe e Katarina Real. Suas representações são referentes aos anos em que o Maracatu Estrela Brilhante de Cosme Damião reinava como absoluto entre os seus pares. Intriga-me, porém, o fato da descrição feita logo na primeira página ser de detalhes de um outro maracatu, já descrito por Pereira da Costa, o Maracatu Cambinda Velha. No final dos anos 1930 este grupo encontrava-se ainda em funcionamento, mas possivelmente sem a mesma força e vigor que o maracatu articulado por Cosme Damião.

¹⁷¹ FREITAS, Newton. *op cit*, p. 08.

¹⁷² FREITAS, Newton. *op cit*, p. 11.

Rossini Tavares de Lima também discorreu sobre os maracatus com o propósito de traduzi-los para a sociedade. Suas afirmações, contudo, foram em sua maioria oriundas das pesquisas de Guerra Peixe, sobre quem vamos tratar mais a frente. Rossini ao definir o maracatu, afirmou ser o mesmo:

O Maracatu é um cortejo real, de tradição afro-brasileira, que desfila, especialmente, pelas ruas do Recife, por ocasião do carnaval. Conhecido, também, pelo nome de “nação”, ele se origina das antigas “festas de coroação de reis negros, eleitos e nomeados Reis do Congo, a partir dos fins do século XVII”.¹⁷³

Este autor também estabeleceu a relação do maracatu com o conceito de Nina Rodrigues, quando aludiu às “figuras do Tigre e do Elefante” como totens do grupo pesquisado por Guerra Peixe em 1952, o Maracatu Elefante. Suas filiações ao pensamento de Nina Rodrigues se deram por conta da utilização de informações existentes nas pesquisas de Guerra Peixe, que possivelmente as cedeu para este construir um livro, que tem como razão maior discorrer sobre as manifestações populares, mesmo que de um modo superficial. Seu olhar estava, portanto, comprometido com a discussão feita no final do século XIX por Nina Rodrigues, que estabelecia a relação entre as sobrevivências totêmicas e as manifestações populares.

Outro grande estudioso que escreveu sobre os maracatus foi Roger Bastide. Em sua passagem pelo Recife em meados dos anos 1940, deparou-se com diversas expressões culturais, e em seu livro, *Imagens do Nordeste Místico em branco e preto*, escreveu sobre as práticas religiosas dos negros pernambucanos e seus maracatus. Quanto a estes últimos, Bastide apresenta uma nova definição, conceituando-os como “sobrevivências de danças africanas cristianizadas”.¹⁷⁴ Talvez essa forma de entender e explicar os maracatus constitua uma aproximação ou concordância de nosso autor com Ascenso Ferreira, que afirmava serem os maracatus oriundos das festas dos reis magos, de Balthazar para ser mais específico. Neste aspecto, Bastide de fato aproxima-se bastante de Ascenso Ferreira ao afirmar que:

“(...) o Maracatu, tal como existe hoje (...) é uma dança teatral, que se encontra por quase todo o nordeste, desde Alagoas até

¹⁷³ LIMA, Rossini Tavares de. *Folgedos populares do Brasil*. São Paulo, Ricordi, 1962, p. 25.

¹⁷⁴ BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, O cruzeiro, 1945, p. 156.

Paraíba. Ela existia antigamente nas senzalas dos engenhos, tendo lugar dos dias de festas católicas, especialmente no dia de Natal (...).¹⁷⁵

Não há como negar a aproximação intelectual entre esses dois estudiosos, mas também não tenho como encobrir as novas contribuições que Bastide traz no tocante aos estudos sobre os maracatus. Sua insistência em defini-los como “uma metamorfose das antigas danças cristianizadas em divertimentos de carnaval” esclarece bem sobre o seu conceito. Os maracatus outrora constituíam danças cristãs e ao longo do tempo se transformaram no que é hoje, uma outra forma de manifestação, que ainda guarda os resquícios do cristianismo. Nesse aspecto relacionado à transformação e a forma como Bastide as enxerga, preciso deixar claro que não há um olhar positivo para a prática ou o costume que sofreu a transformação. A mudança, na obra de Bastide, é percebida como uma degradação, sobretudo no tocante aos seus estudos sobre as religiões afro-descendentes, uma vez que o próprio autor, ao narrar o que viu em Pernambuco, afirma que:

“Encontrei em Pernambuco o que os candomblés tradicionais da Bahia condenam com tanta veemência, o gosto do surpreendente, do maravilhoso, o teste do valor do êxtase pelo extraordinário. Bem entendido, isso não acontece no terreiro do pai Adam que detestava a fraude a ponto de muitas de suas cerimônias continuarem até a madrugada sem que chegassem a ter lugar nem mesmo a descida de um santo. Mas, em outros lugares, contaram-me que as filhas em êxtase comem ou seguram entre as mãos, sem se queimarem, brasas acesas, que as filhas de Xangô fazem estalar entre suas palmas abertas foguetes e fogos de artifício. **Percebe-se aqui a influência do catimbó, a procura de um elemento dramático,** contra o qual se revolta a alma mais religiosa da Bahia” (Os negritos são meus).¹⁷⁶

Para Bastide, o degradado é o que mudou e este só é percebido devido à comparação com um modelo, que no caso é o candomblé da Bahia, tradicional e, por que não dizer, autêntico e legítimo. Excetuando um só terreiro, o de Pai Adão, todos os demais sentem as influências do catimbó, retirando a aura de uma suposta pureza ainda possível de ser percebida neste que foi citado pelo autor.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 169.

¹⁷⁶ BASTIDE, Roger. . *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, p. 167.

O olhar de Bastide também percebe que os maracatus estão enfrentando mudanças e para isso estabelece pela primeira vez uma distinção entre os grupos, separando uns, que por ele são considerados “antigos”, dos demais, categorizados por brincadeiras, imitações dos primeiros:

“Na verdade o maracatu não perdeu completamente seu antigo esplendor. O que é mais exato é que, ao lado dos antigos maracatus, que conservam preciosamente suas tradições, foi criado, por imitação, maracatus de brincadeiras. É preciso saber distinguir entre as duas espécies”.¹⁷⁷

Bastide, assim como a maioria dos estudiosos, não estabelecia as distinções entre os dois tipos de maracatu que temos hoje, quais sejam, o maracatu-nação ou de baquevirado, e o maracatu de orquestra ou de baque-solto. Todos até o presente momento ou não categorizaram as diferenças sob o prisma da distinção, ou lançaram as críticas, mesmo que veladas, aos grupos que se modificavam. Ressalto, contudo, que Ascenso Ferreira, mesmo não definindo as diferenças como Bastide, as fez no sentido de dizer que os maracatus da zona da mata chamavam-se sambas de matuto, por não mais conservarem os mesmos aspectos dos grupos recifenses.¹⁷⁸ Esta questão será mais bem discutida no próximo capítulo, mas não posso deixar de afirmar que as observações de Ascenso Ferreira devem ter contribuído para que Bastide percebesse a existência de mais de um tipo de maracatu no Recife.

Quanto aos maracatus antigos, Bastide afirma ter os mesmos uma característica de seriedade, que conferia aos grupos uma brutal diferença entre estes e as demais agremiações carnavalescas da cidade. Para o autor, o tema da África, mais precisamente do retorno a esta terra, é de fundamental importância nas toadas cantadas pelos grupos “antigos”. Esta percepção de tais grupos como “africanos”, ou mais próximos de uma suposta pureza conferida pela seriedade, possivelmente revela as influências deixadas por Pereira da Costa e as suas representações de maracatus africanos, feitas no início do XX. Bastide também representou, a meu ver, o maracatu enquanto saudade da terra distante, e ao mesmo tempo uma reminiscência africana:

“Vê-se que o tema fundamental dessas toadas é a grande viagem de volta, e, com efeito, o maracatu nos leva a fazer essa viagem.

¹⁷⁷ BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, p. 171.

¹⁷⁸ FERREIRA, Ascenso. *op cit*, p. 27.

Para isso não há necessidade de tomar nenhum navio nem de cruzar o verde mar. O próprio maracatu é essa barca; a boneca da dama do passo, sereia que se ergue na proa do navio, abre uma passagem, subindo e descendo como se as vagas a embalassem, através dos campos, das bananeiras, dos pequenos cercados de cana, através desse verde mar de vegetação, onde as casas dos pobres são ilhotas de recifes batidas pelas ondas das palmeiras, das folhas e das flores; atrás da boneca-prôa a massa humana negra, comprimida, compõe o navio agitado, coberto pelo chapéu de sol, como uma vela aberta, e que se embrenha pelo caminho do passado, sobe o oceano da memória, a atinge as praias de Loanda. Eu também embarquei na galera do Elefante, para essa viagem em direção a uma África irreal...”.¹⁷⁹

A seriedade, indício da africanidade e da pureza, são importantes para que o autor atribua aos maracatus “antigos” o estatuto da diferença em relação aos demais clubes, blocos e maracatus de “brincadeira”. O maracatu não é uma dança qualquer, mas as reminiscências da escravidão, originado das danças de coroamento das festas cristianizadas. Sequer os grupos que existem fora do Recife e em outros estados são vistos com a mesma importância dos maracatus “antigos”, uma vez que estão mais próximos, na visão do autor, das antigas congadas.¹⁸⁰ A seriedade e a diferença são reclamadas pelos próprios maracatuzeiros, que não querem ser confundidos com outros tipos de agremiações:

“A primeira prova que ouvi freqüentemente, feito por membros dos maracatus, de que são confundidos com blocos carnavalescos: ‘não senhor, não somos um bloco, constituímos uma nação’; com efeito, os nomes de alguns desses maracatus são nomes de povos: Cambinda Velha, Cambinda Nova (talvez se trate da antiga oposição entre os africanos e os crioulos da mesma origem étnica), Porto Rico”.¹⁸¹

Ao discorrer sobre os grupos com nomes de animais, Bastide nos revela outra influência teórica, a partir da concordância com o conceito de sobrevivência totêmica, que perpassa os trabalhos de quase todos os intelectuais que se detiveram sobre os estudos dos maracatus. A citação de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, quando de sua explicação sobre o Elefante é bastante elucidativa neste aspecto:

¹⁷⁹ BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, p. 176.

¹⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 179.

¹⁸¹ Idem, *ibidem*, loc cit.

“Quanto ao Elefante, aqui não é possível ter dúvida alguma. Nina Rodrigues e Arthur Ramos fizeram observações análogas em relação ao antigo carnaval da Bahia. O maracatu do Recife parecer justificá-las. Vagas reminiscências totêmicas continuam a existir ainda em torno desses animais de papelão – obras primas da arte popular, de uma ingenuidade encantadora, que acompanham a procissão do carnaval”¹⁸².

A concordância com Nina Rodrigues, quanto ao uso do conceito de sobrevivência totêmica, pode também ser vista em um artigo sobre o carnaval recifense, no qual atribui aos nomes dos maracatus o adjetivo de “totêmicos”.¹⁸³ Este uso de um conceito criado no século XIX, e utilizado largamente nos anos 1940 é novamente apropriado por Bastide, quando de sua discussão em torno do folclore brasileiro:

“(…) dos ranchos acompanhados de animais de papelão que são talvez reminiscências de um totemismo negro (burro, boi, pássaros, bichos diversos); dos cacumbis etc”.¹⁸⁴

As origens, debate obrigatório para todos os que passaram pelo estudo desta manifestação, também foi abordada pelo autor, que fez uso de suas observações e das releituras do que até então existia como contribuição intelectual dos demais autores. Nesta questão Bastide não é tão inovador, excetuando-se pela relação que faz com o cristianismo. Sua interpretação a respeito das origens dos maracatus pode ser observada com mais detalhes a partir de suas próprias palavras:

“Ora, e nesse ponto, creio, todo o mundo está de acordo, é preciso procurar a origem desses maracatus na organização das nações no tempo da escravidão, sob a égide das capelas e dos conventos. Já vimos que, sobretudo no interior, as primeiras danças tem lugar diante da porta da igreja e que no Recife o maracatu roda um instante diante de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, como antigamente Davi dançava diante da arca sagrada”.¹⁸⁵

O maracatu é, portanto, um misto de sobrevivências africanas mescladas a tradições cristãs. Aliás, é muito mais do que uma mistura, mas um dos muitos resultados possíveis se observar pelo país afora, uma vez que o maracatu é parte do que o autor denominou de folclore artificial, ou seja, uma prática que se originou das gestões do

¹⁸² Idem, *ibidem*, p. 180.

¹⁸³ BASTIDE, Roger. O carnaval de Recife. *Revista do Brasil*, abril de 1944, p.51.

¹⁸⁴ BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, Editora Anhambí, 1959, p. 33.

¹⁸⁵ Idem, *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, p. 180.

catolicismo para catequizar os negros.¹⁸⁶ Trata-se de uma tradição originada nas investidas da igreja sobre os negros escravos, mas que se corrompe na degradação dupla do fetichismo e do carnaval:

“Tudo parece explicar-se, dessa maneira. O maracatu é a continuação, até nossos dias, das antigas festas de coroamento dos reis. Mas a igreja abandonou os Moçambiques e os Congos, não quis mais unir a missa sagrada às danças dos negros, a música do órgão ou da harmônica aos atabaques e às cuícas, pôs para fora do santuário a rainha, o rei e a corte carnavalesca. E qual foi o resultado? Uma dupla degradação do maracatu, uma queda no sentido do fetichismo que, não tendo mais para dominá-la o controle da capela, surgiu de um passado ainda não esquecido de todo; e em segundo lugar uma queda no carnaval que elimina, pouco a pouco, os últimos vestígios do cristianismo e destrói, ou pelo menos tende a destruir, toda uma beleza folclórica que, em minha opinião, deveria ser protegida”.¹⁸⁷

Enfim, para Bastide, os maracatus constituem uma sobrevivência das coroações dos reis do congo, e estas devem ser vistas como práticas de natureza cristianizadora, que eram dirigidas aos negros escravos. O abandono destas práticas por parte da igreja é que explica, segundo o autor, o fato de os maracatus estarem se degradando e caminhando em direção ao fetichismo e ao carnaval. A beleza “folclórica do maracatu” está se perdendo no carnaval do Recife, e os negros são “incapazes” de perceberem isso.



Paulo Viana, jornalista e sociólogo, formado pela UFPE, foi responsável por novas leituras e conceitos em torno dos maracatus, dos quais podemos destacar a representação destes como monarquias negras, nos quais os seus reis e rainhas constituíam verdadeiros reinados, e que a sucessão dos mesmos era marcada por laços sanguíneos. No tocante à questão de terem os maracatus reis propriamente ditos, Paulo Viana afirmou que muitos escravos trazidos ao Brasil eram sobas (chefes tribais), e junto com estes vieram os seus vassallos, que preservavam as relações de obediência para com os primeiros, definindo os maracatus como “conjuntos étnicos originários da

¹⁸⁶ BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*, p. 22.

¹⁸⁷ Idem, *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, pp. 180 - 181.

África”.¹⁸⁸ As informações de Paulo Viana causam um mínimo de estranheza a quem vem acompanhando a discussão a respeito dos maracatus no campo intelectual. No entanto Paulo Viana se justifica ao afirmar que:

“Sobre assuntos negros não costumamos escrever com base em obras de sociólogos (não que as subestime), preferimos colher informações diretas, nos próprios meios de culturação, onde os costumes e tradições são conservados e propagados através de atos e palavras”.¹⁸⁹

Essa observação impossibilita qualquer um de buscar comprovação para o que foi escrito por ele. Talvez estejamos diante de um intelectual que ficava entre os “dois mundos”, uma vez que possuía um trânsito razoável entre os adeptos das religiões afro-descendentes, ao mesmo tempo em que tinha um diploma universitário e exerceu a função de jornalista em diversos jornais.

Creio ser possível especular que as tais representações são justificadas pela necessidade de Paulo Viana em reinventar tradições com o intuito de legitimar os interesses em torno da negritude, e assim fundar uma nova identidade para o movimento negro. Sua tese de que os reis e as rainhas possuíam laços verdadeiros, baseados em uma submissão dos súditos, é confrontada com a representação construída por Lucilo Varejão, que em sua narrativa “*Reis do maracatu*” retira toda e qualquer possibilidade dos soberanos negros e negras exercerem algum papel de mando que não fosse o da encenação carnavalesca. Apesar das dificuldades em se aceitar todos os argumentos de Paulo Viana, nesse confronto, é importante destacar que ele retira os negros da condição submissa para colocá-los como sujeitos de sua própria história. Ao justificar sua teoria de reis e rainhas verdadeiros entre os maracatus, afirmou que:

“Entre os escravos arrebanhados e caçados nas terras causticantes da África e trazidos para o litoral brasileiro teriam vindo vários ‘sobas` (chefes de tribos), que aqui foram submetidos não só a torturas como também a trabalhos forçados. Inúmeros deles alforriados pelos próprios súditos que se cotizaram, mas, enquanto permaneceram no cativo, foram alvo do respeito, obediência e das prerrogativas que lhes eram devidas por parte dos súditos. O folguedo do maracatu outra coisa não era senão a exteriorização pública desse respeito devido ao ‘soba` por parte

¹⁸⁸ VIANA, Paulo. Os grandes e legítimos maracatus cedem lugar a grupos sofisticados. *Diário da Noite*, 13/01/1958.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*.

dos elementos da mesma tribo que, através daquela diversão ludibriavam as atenções dos brancos e assim prestavam as homenagens devidas aos seus chefes. Por isso, ainda hoje os maracatus são denominados nações”.¹⁹⁰

Nesse sentido o maracatu deixa de ser um assunto exclusivamente de intelectuais para se tornar um elemento agregador da identidade cultural. Visivelmente temos os maracatuzeiros e seus maracatus pela primeira vez retirados da folclorização e conduzidos ao papel de sujeitos de sua própria história em uma representação complexa e cheias de aspectos de difícil comprovação. Estamos, nobre e dileto leitor, diante de um discurso legitimador que constrói uma outra versão para os maracatus, mesmo que a serviço de um movimento social. Os maracatus representam de fato nações africanas que para o Brasil vieram como escravos, afirma Paulo Viana. Seu texto é bastante esclarecedor nesse sentido, uma vez que para ele:

“O ritmo negro trazido da África pelos escravos está também presente no carnaval do Recife representado pelos maracatus. Nascidos nas senzalas com o intuito de homenagear sobas ou chefes de tribos, os maracatus, pouco a pouco, ganharam a cidade com a libertação dos seus componentes. Representam nações africanas com seus ‘reis’ e ‘rainhas’, pajens, damas de honra, ministros e embaixadores seu deslocamento e danças são marcados pela cadência frenética de instrumentos de percussão”.¹⁹¹

Na representação de Paulo Viana sobre os maracatus, a idéia de que estes constituem um ritmo transposto da África para o Brasil é algo bastante evidente. Por diversas ocasiões, textualmente observamos seu esforço em mostrar os maracatus como estrangeiros, uma vez que vieram da África, e os seus reis sobas, que foram trazidos como escravos para o Brasil. Esta visão reforça sobremaneira a idéia de que os maracatus são de fato estranhos no ninho, e que sua prática remonta à escravidão e jamais foi feito por homens e mulheres livres em meio a uma sociedade complexa e contemporânea. Seus reis não constituem uma farsa, ou encenação e sequer devem ser confundidos com simples diversões, uma vez que mesmo no interior dessts, os negros dissimulavam suas relações de poder perante os brancos. Esta questão de poder, e de

¹⁹⁰ VIANA, Paulo. O maracatu nação do Elefante desaparecerá com sua rainha. *Diário da Noite*, Recife, 07/01/1958, p. 11.

¹⁹¹ VIANA, Paulo. Carnaval de Pernambuco in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, p. 311.

que os reis e rainhas efetivamente eram dotados de sangue real é um dos aspectos mais caros a Paulo Viana. Nesse sentido, suas assertivas quase sempre afirmam esta questão da realeza, informando para o grande público que, ao contrário do que muitos pensavam, não era qualquer um / uma que poderia exercer o papel de comandante de uma nação de maracatu:

“Através de brincadeiras como maracatu, congadas, reisados e outros gêneros de diversões que variavam nas diversas unidades da federação de acordo também com a diversidade de tribos, de maneira simulada os negros prestavam honras a seus verdadeiros reis ou descendentes deles, compenetrados do que estavam fazendo, homenageados e homenageantes. Não era qualquer sujeito coroadado num reisado do primeiro quartel do século, como de resto qualquer negra não seria, como ainda não o é, agarrada pela gola e coroada rainha de um maracatu (os negritos são meus)”.¹⁹²

Esta idéia de reinado africano possivelmente influenciou a escolha de Dona Santa em pedir que o seu maracatu, o Elefante, fosse para o museu, uma vez que a mesma não possuía supostos herdeiros de sangue, mas apenas uma filha adotiva. Dificilmente saberemos os desejos da famosa rainha quanto a este aspecto, uma vez que temos o conhecimento de que Dona Antonia, filha adotiva da rainha, reivindicou a continuidade do maracatu.¹⁹³

Quanto à caracterização de um maracatu, seus significados, figurantes e definições, o autor deixa claro que concorda com um modelo de autenticidade, que por sua vez representa a legitimidade inata da manifestação:

“Esclarecemos anteriormente que maracatu é uma nação africana e monárquica. Como tal o seu conjunto é constituído da seguinte maneira e figurantes: - “damas de honra”, as que dançam com as bonecas e abrem o cortejo; vassalos, pagens e diplomatas, os integrantes dos dois cordões laterais que acompanham as damas de honra; “rei” e “rainha” - os monarcas, figuras centrais do conjunto e que se apresentam debaixo da umbela; camareiros, as figuras que seguram os mantos dos monarcas, a umbela e ali se

¹⁹² VIANA, Paulo. Os grandes e legítimos maracatus cedem lugar a grupos sofisticados. *Diário da Noite*, Recife 13/01/1958.

¹⁹³ Sobre a questão da sucessão de Dona Santa, veja-se: Morreu Dona Santa; a filha Antonia é a nova rainha. *Diário de Pernambuco*, 28/10/1962; LIMA, Ivaldo Marciano de França. Tempo e instituições, lógicas não-ocidentais em alguns maracatus-nação: da África ao Brasil, a homogeneização das diversidades. op cit.

encontram para servir; finalmente os batedores, que são os tocadores dos instrumentos de percussão o agoguê e agogô. **Esta sim a verdadeira organização de um legítimo maracatu** (Os negritos são meus)”.¹⁹⁴

No debate em torno dos “novos grupos” de maracatus que estão aparecendo nas ruas do Recife, Paulo Viana afirma serem estes conjuntos descaracterizados, que não seguem as “tradições” e o “modelo africano”. Estes grupos, que ainda não eram definidos por maracatus de orquestra, estavam crescendo enormemente, e isso em plena queda dos outros tipos de maracatus, definidos por Bastide, conforme nossa discussão anterior, por maracatus antigos. Paulo Viana rejeita os “novos maracatus”, e faz a seguinte observação:

“Aos legítimos e puros maracatus estão se sucedendo uns conjuntos heterogêneos e sofisticados com batuques e orquestras, com damas e ‘tuchaus’ em mistura com bonecos e umbelas. Seus integrantes cantam marchas, frevos e outras coisas berrantes, pois chegaram a lançar um novo ritmo em nosso carnaval, o qual ainda não foi apreciado devidamente pelos musicistas da terra. Trata-se de um ritmo muito mais acelerado que o próprio frevo, cuja execução e dança é qualquer coisa de eletrizante. **Esses conjuntos podem ser tudo menos o maracatu legítimo ritmo bárbaro e dolente trazido de África no porão dos navios negreiros**”. (os negritos são meus)¹⁹⁵

Mesmo considerando os equívocos desta interpretação, bem como as dificuldades em provar as afirmações de Paulo Viana, não há como negar sua importância no que diz respeito aos estudos sobre os maracatus, bem como na mediação destes com a sociedade como um todo. Paulo Viana é o articulador da já consagrada e mundialmente famosa *Noite dos Tambores Silenciosos* e foi também o organizador de outros eventos relacionados com a cultura afro-descendente no Recife. Suas discussões, no entanto, não influenciaram outros estudiosos no que diz respeito à formulação de teorias ou conceitos inovadores, mas não há como deixar de ressaltar o fato de que pela primeira vez os negros foram vistos como sujeitos, senhores de sua própria história, nas representações deste intelectual.

¹⁹⁴ VIANA, Paulo. Os grandes e legítimos maracatus cedem lugar a grupos sofisticados. *Diário da Noite*, Recife 13/01/1958.

¹⁹⁵ VIANA, Paulo. Os grandes e legítimos maracatus cedem lugar a grupos sofisticados. *Diário da Noite*, Recife 13/01/1958.



Quando Guerra Peixe chega ao Recife, contratado por uma rádio para reger a orquestra, existia um saber já consolidado sobre maracatu que seus estudos vão desestabilizar. Suas pesquisas, que resultaram na famosa obra *Maracatus do Recife*, foram realizadas entre os anos de 1949 a 1952 na cidade do Recife, onde fixou residência por esses anos. Este pesquisador discutiu as origens dos maracatus sob uma perspectiva bastante intrigante, uma vez que procurou reunir a pesquisa de campo, ouvindo as versões dos maracatuzeiros, com uma revisão bibliográfica daqueles que já haviam estudado esta manifestação, a exemplo de Renato Almeida, Mário de Andrade e Pereira da Costa.

No tocante às origens, Guerra Peixe afirmou a impossibilidade de precisar o momento exato do surgimento dos maracatus:

“O desconhecimento de fontes informativas recuadas no tempo não nos favorece demarcar, com exatidão, a época em que teria surgido o Maracatu no Recife. As publicações por nós examinadas não contribuem para precisar o ponto (...) Portanto, tentaremos alcançar nossos objetivos utilizando subsídios indiretamente relacionados ao assunto, procurando, então, formular nossas hipóteses em bases que julgamos razoáveis”.¹⁹⁶

Para encontrar as origens, Guerra Peixe utilizou-se de diversas fontes, que vão desde o uso de estudos anteriores à sua pesquisa, até a documentação das irmandades sobre as coroações dos reis e rainhas do congo. Como plano de trabalho para o cumprimento de sua tarefa hercúlea, expõe a seguinte formulação:

“Os autores modernos concordam que o Maracatu seja um cortejo real cujas práticas são reminiscências decorrentes das festas de coroação de reis negros, eleitos e nomeados na instituição do Rei do Congo. Desse modo, talvez encontraremos as possíveis origens brasileiras do divertimento recifense, bem como a ocasião do seu aparecimento, se indagarmos: a) a época mais remota em que podemos supor o funcionamento da instituição do Rei do Congo; b)algumas relações que atariam os negros organizados em grupos, quer administrativamente, quer quanto às festas profano-religiosas

¹⁹⁶ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*, p. 15.

outrora praticadas; c)a maneira pela qual algumas reminiscências perdurariam até os nossos dias (...)”.¹⁹⁷

Ao utilizar-se de um suposto consenso existente entre os autores, de que os maracatus constituíam reminiscências das festas de coroação dos reis negros, Guerra Peixe sugeriu que nos primórdios desses eventos estariam as origens dos maracatus. Guerra Peixe sugere também que estes grupos eram conhecidos no passado pelos nomes de nações e afoxés, apontando na perspectiva de que é na instituição dos reis do congo que se encontra a origem dos maracatus. Como hipótese para estas origens, aponta para os autos dos congos, que eram:

“uma folgança dos africanos, geralmente escravos cuja parte essencial era a representação de uma peça, realizada num palanque onde um rei, rodeado de sua corte, se sentava num trono adrede”.¹⁹⁸

Mas a questão das origens em Guerra Peixe é circunstancial, uma vez que sua maior preocupação está na música dos maracatus e sua transliteração para a música erudita. Desse modo, o trabalho de Guerra Peixe, apesar dele mesmo classificar como folclore, se aproximaria de uma etno-musicologia. Suas observações se baseiam em cuidadoso trabalho de campo, ouvindo e anotando os maracatus e os maracatuzeiros, especialmente o Elefante, a quem dedicou a maior parte das páginas de seu livro. Ressalte-se o fato de que Guerra Peixe entrevistou vários maracatuzeiros, mas fez apenas alusões aos nomes de Dona Santa (Maria Julia do Nascimento) e de Gobá (Arnaldo Lourenço Batista), não revelando a identidade dos demais maracatuzeiros que foram por ele entrevistados. Guerra Peixe também fez observações nos xangôs e nos caboclinhos; descreveu rezas de defuntos e esteve atento às muitas manifestações da cultura popular, sempre cauteloso e zeloso em afirmar algo que não dispusesse de algum tipo de prova ou informação direta.¹⁹⁹ Destaca-se ainda no seu trabalho o fato de

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 15.

¹⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 19.

¹⁹⁹ Sobre os caboclinhos, ver: PEIXE, Guerra. Os caboclinhos do Recife in: MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp. 89 – 115; Sobre os xangôs, ver: PEIXE, César Guerra. A influência africana na música do Brasil in: MOTTA, Roberto (org.) *Os afro-brasileiros. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana, 1985, p. 89-104; Sobre as rezas para falecidos, ver: PEIXE, César Guerra. Rezas de defunto. *Revista Brasileira de Folclore*. Ano VIII, n. 32, p. 235-268, set. - dez. 1968. Sobre Guerra Peixe, ver também: GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Música, identidade e tradição: Guerra Peixe e os maracatus. *Anais eletrônicos do II encontro nacional da Associação Brasileira de Etno-musicologia*, salvador, outubro de 2004.

que atribui aos maracatus de orquestra uma dignidade conferida por serem reconhecidos como uma outra manifestação diferente dos maracatus por ele denominados de nação. Pela primeira vez os maracatus de orquestra, como ele assim fazia questão de chamá-los, ou também de baque-solto, foram vistos sem serem considerados como uma deturpação ou descaracterização dos maracatus-nação. Sua obra constitui-se em referência obrigatória até os dias atuais para quem ambiciona fazer algum tipo de estudo sobre os maracatus.



Outro pensador que discutiu as origens dos maracatus foi Theo Brandão. Para este, os maracatus são fruto da instituição de coroação dos reis do congo, mesclado com outras sobrevivências africanas e européias. O autor, em seu texto, afirma que:

“É bem verdade que nestas asserções há de se separar aquelas em que se faz derivar o maracatu das festas de coroação dos reis de congos, da outra em que se adianta que tais coroações representam pura tradição africana, sobrevivência de velhos costumes do continente negro. Sobre a primeira parece não restar a mínima dúvida. Todas as descrições do cortejo dos maracatus, a começar na de Pereira da Costa e a terminar na de Ascenso Ferreira, passando por Mário Sette e Roger Bastide, nos fornecem inabalável convicção de que os maracatus derivam dos reinados de congo, isto é, das festas e danças que se realizavam por ocasião do coroamento dos reis de congo”.²⁰⁰

Neste trecho de um artigo publicado no *Diário de Pernambuco*, nas vésperas do carnaval que se avizinhava, Theo Brandão procurou mostrar o forte consenso que existia, segundo ele, na idéia de que a origem dos maracatus está na instituição da coroação dos reis do congo. Este consenso é legitimado com a citação de vários estudiosos, dos quais Pereira da Costa e a sua recorrente descrição do maracatu Cambinda Velha, que foi citada em quase todos os trabalhos posteriores. Entretanto, Theo Brandão considera que os maracatus não constituem apenas uma tradição advinda da coroação dos reis do congo, mas também de sobrevivências mais antigas que a

²⁰⁰ BRANDÃO, Theo. Origens do maracatu. *Diário de Pernambuco*, 07/ 03/1957, pp. 02 e 08.

própria escravidão: as reinages européias. Tal compreensão nós percebemos nas palavras do autor:

“Cabe a Guilherme de Melo a aproximação entre as festas de Congo e os reinados (...) Ora, o reinado – a coroação de reis e rainhas fictícios, é velha tradição européia. O mesmo Guilherme de Melo ligou-o muito justamente a tradição dos reinages de origem francesa, começada em princípios do século XVI (...)”.²⁰¹

Longe de serem, portanto, práticas de natureza puramente africana, os maracatus constituem uma sobrevivência da coroação dos reis do congo, aliada às antigas reminiscências de origem européias. As idéias de tradição e de autenticidade marcam profundamente o discurso deste autor, e isto se percebe, principalmente quando este faz a comparação entre os maracatus alagoanos com os de Pernambuco:

“Em Alagoas, aliás, nunca alcançaram os maracatus o brilho, a animação e o fausto que ainda hoje perduram nos maracatus pernambucanos, onde sua tradição se mantém viva e brilhante (...) Talvez por que em Alagoas as irmandades de pretos – São Benedito e N. S. do Rosário – nunca tivessem realizado a instituição do Reinado dos Congos, da qual seguramente deriva o maracatu”.²⁰²

Resta-me perguntar, diante desta citação, se os maracatus são originados da instituição da coroação dos reis do congo, e se em Alagoas esta nunca existiu – nas palavras do autor – como surgiram então os grupos do lugar em questão?

Na comparação entre os maracatus de Alagoas e Pernambuco, o autor constrói uma distinção entre ambos mostrando que além da origem, há também outra diferença que reside no fato de não serem os primeiros constituídos de “negros autênticos, de ambos os sexos”.²⁰³ Em suma, a idéia de tradição enquanto elemento que confere a autenticidade e, por conseguinte, legitimidade, está presente no pensamento de Theo Brandão a partir da relação entre a origem e a sobrevivência de fragmentos da mesma.



²⁰¹ Idem, *ibidem*, loc cit.

²⁰² BRANDÃO, Theo. *Folgedos natalinos*. Maceió, Depto de assuntos culturais / Conselho Federal de Cultura, 1973, p. 162.

²⁰³ Idem, *ibidem*.

Alceu Maynard Araújo, membro da comissão de folclore paulista, esteve no Recife durante o carnaval de 1952 realizando pesquisas.²⁰⁴ Em seu livro, *Folclore Nacional - Danças, Recreação, Música*, discutiu sobre as origens dos maracatus e foi um dos primeiros a questionar (mesmo que de forma implícita) o conceito de sobrevivência totêmica criado por Nina Rodrigues no já longínquo final do século XIX. A rejeição à idéia dos símbolos existentes nos clubes carnavalescos serem totens é perfeitamente visível neste trecho de sua obra:

“Nos estandartes dos clubes há figuras de touros, caranguejos, camelos ao que remotamente alguém poderia atribuir algo de totêmico ou zoolátrico. É problema a ser estudado... ainda mais que é difícil de se aceitar o caranguejo como totem... embora seja o prato diário de milhares de recifenses dos moradores dos mocambos”.²⁰⁵

Para Alceu Maynard, os maracatus constituíam folclore artificial, criado pelos brancos para catequizar os negros:

“Nesse folclore artificial inclui-se o Maracatu que se apresenta por ocasião do carnaval, este grande catalizador de diversos folclores. O Maracatu é análogo ‘a Congada, preparada para catequizar o negro, passou de religioso, das irmandades de xangôs, saindo dos átrios, dos terreiros, para penetrar no carnaval como folguedo popular”.²⁰⁶

A afirmação de que os maracatus constituíam “folclore artificial”, e que foram criados pelos brancos com o claro objetivo de catequizar os negros leva-me a pensar que este autor possuía filiações com o pensamento e a obra de Roger Bastide. Este autor, em *Imagens do Nordeste Místico em branco e preto*, afirmara que os maracatus constituíam “uma metamorfose das antigas danças cristianizadas”, ou seja, foram criados inicialmente para um objetivo que o tempo tratou de modificar. Os maracatus não representavam uma construção original dos afro-descendentes, mas uma criação para a sua conversão ao cristianismo.

²⁰⁴ VILHENA, Luís Rodolfo. *op cit.*

²⁰⁵ ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional. Danças, Recreação, Música*. Vol. II. São Paulo, Melhoramentos, 1967, p.299.

²⁰⁶ Idem ibidem, p 298.

Com o intuito de reforçar suas afirmações em torno da questão do maracatu como uma construção que teve seus objetivos deturpados, o autor afirma que:

Os maracatus tinham no passado um cunho altamente religioso, dançavam primeiramente diante das igrejas. É resto de culto religioso (...).²⁰⁷

Alceu Maynard fez outras observações em relação aos maracatus, sobretudo no que diz respeito às diferenças existentes entre os grupos por ele vistos. Esta distinção, em que ele estabeleceu a existência de três tipos de maracatus diferentes, será objeto de discussão no próximo capítulo. Resta-me, porém, afirmar que este autor apontou para o maracatu uma origem sudanesa, contrariando as afirmações feitas anteriormente por Artur Ramos, que afirmava serem criação de bantos:

“(...) Deixamos o maracatu, manifestação pomposa à qual é atribuída origem sudanesa por causa da presença de crescentes lunares nos seus estandartes, bem como por causa da presença de certos animais africanos como o elefante, o leão, que ajudam a confirmar tais hipóteses”.²⁰⁸

Até o momento, só encontrei uma estudiosa com semelhante afirmação de que os maracatus constituíam herança sudanesa. Todos os demais afirmaram ou uma africanidade indistinta ou que os mesmos representavam sobrevivências banto.²⁰⁹

Desta forma, penso que diante de um forte consenso sobre diversos aspectos em torno dos maracatus, estabelecido entre os intelectuais desde o final do século XIX, Alceu Maynard foi um dos que mais produziu discordâncias, fruto de suas observações e talvez de seu estranhamento perante o que via. Sobre suas análises e descrições a respeito da presença dos caboclos nos maracatus me deterei com maior ênfase no próximo capítulo, restando-me agora discorrer sobre uma outra estudiosa que escreveu sobre os maracatus-nação.

Entre os anos de 1961 a 1965, Katarina Real esteve no Recife em pesquisa sobre o carnaval, que resultou na publicação de *O folclore no carnaval do Recife*. Suas

²⁰⁷ Idem ibidem, p. 299.

²⁰⁸ Idem ibidem, p. 302.

²⁰⁹ SANTIAGO, Adelina Barreto. *Revista da Academia Nacional de Música*, Rio de Janeiro, vol.XIII, 2002, p. 151. A citação completa da autora, quando afirma a origem sudanesa dos maracatus é esta: “O maracatu nasceu no Recife, filho legítimo das procissões em louvor a Nossa Senhora dos Negros”. É de origem afro-brasileira, oriunda do Sudão.

afirmações referentes à origem dos maracatus-nação refletem uma concordância com os vários autores que antes dela observaram a relação entre a instituição da coroação dos reis do congo e suas festas com o surgimento dos cortejos já citados.²¹⁰ Esta folclorista nos revela que “... todos os pesquisadores citados estão de acordo em que estes grupos são, de fato, ‘nações’ africanas...”²¹¹ concordando com a idéia de que os maracatus são uma sobrevivência das festas de coroação dos reis do congo. Katarina Real também assentia com a questão formulada por Theo Brandão, de que os maracatus eram ao mesmo tempo uma tradição advinda da coroação dos reis do congo aliada às antigas sobrevivências européias (as reinages). Para esta questão, a autora cita Theo Brandão com o intuito de mostrar que os maracatus não constituíam apenas uma herança africana ou algo “cem por cento made in Brasil”:

“Theo Brandão, no seu ensaio de 1957, intitulado *Origens do Maracatu*, vai mais além das origens estritamente brasileiras do maracatu pernambucano para encontrar raízes culturais européias dessa tradição nas antigas reinages que existiam em vários países da Europa na Idade Média – derivação cultural que consideramos das mais valiosas”.²¹²

Argumentando sobre as origens européias e africanas dos maracatus-nação, Katarina cita a obra *Folk-lore Pernambucano*, de Pereira da Costa, mostrando que este autor “descreveu três folguedos bem parecidos” e que eram efetivamente “nações africanas ou reinages de origem européia”.²¹³ Tenho que afirmar, contudo, o fato de que Pereira da Costa não se utilizou do conceito de “reinages européias”, e sequer estabeleceu uma relação tão clara entre estas e os maracatus. Parece-me que a autora construiu uma argumentação difícil de ser aceita, para reforçar a aceitação da questão das origens formulada por Theo Brandão.

Não posso afirmar, contudo, que Katarina Real tenha reproduzido apenas concordâncias com os intelectuais que lhe antecederam nas pesquisas sobre os maracatus e a cultura afro-descendente em geral. Ao discorrer em torno do significado dos símbolos existentes nos maracatus, Katarina rejeita categoricamente e de modo

²¹⁰ REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco - Ed. Massangana, 1990, 2ª ed., pp. 55 - 56.

²¹¹ REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*, p. 56.

²¹² Idem ibidem, p. 58.

²¹³ Idem ibidem, p. 59.

explícito o conceito de sobrevivência totêmica, tornando-se uma das primeiras a fazê-lo. Para ela os símbolos dos maracatus não eram totens:

“O significado destes ‘símbolos’ da nação como ‘vestígios de cultos totêmicos’ tem sido muito exagerado. Desde os tempos de Nina Rodrigues, este ‘mito’ vem sendo perpetuado. Não há nenhuma evidência do ‘peixe’, do ‘leão’ ou do ‘elefante’ serem totens na África. Aliás, interpretar o alto sentido patriótico do povo pernambucano, que escolheu o ‘leão’ como símbolo da sua ‘nação’ como influência ‘totêmica’, é um insulto a sua inteligência, aliás muito viva. Da mesma forma, o ‘leão’, símbolo do Estado de Pernambuco, a ‘águia’, símbolo dos Estados Unidos da América do Norte, ou um ‘Lions Clube’ – todos teriam que ser considerados sobrevivências totêmicas dos ‘brancos’.”²¹⁴

Sobre a sua rejeição ao conceito de sobrevivência totêmica, devo afirmar que se trata de uma ruptura com o forte consenso estabelecido anteriormente pelos intelectuais que se debruçaram a estudar e escrever sobre os maracatus. Não tenho como afirmar se esta ruptura partiu de uma antropóloga fortemente influenciada pelo culturalismo boasiano, ou se esta foi uma influência direta de outro que reivindicava ser um seguidor de Boas (Gilberto Freyre) na obra da autora em questão. Não encontrei nenhum outro intelectual que fosse tão claro no rompimento com o conceito de sobrevivência totêmica, formulado por Nina Rodrigues, apesar de Alceu Maynard tê-lo feito de um modo mais implícito, conforme discuti anteriormente.

Katarina Real, contudo, reforçou a linearidade construída antes dela por outros estudiosos e mostrou como a idéia de tradição e de autenticidade está presente em suas obras, sobretudo quando distingue os maracatus em nações legítimas e híbridas.²¹⁵ Percebo com esta questão que, antes de um conceito ingênuo, ou de uma afirmação desprovida de quaisquer intenções que não sejam as de conferir legitimidade para aqueles maracatus ditos “puros”, a idéia de tradição em Katarina Real é fortemente influenciada pela relação entre sobrevivência e pureza. Isto se evidencia principalmente quando ela convida para resolver possíveis problemas que pudessem ocorrer na fundação de um novo maracatu “autêntico” (o Porto Rico do Oriente de Eudes Chagas) apenas aqueles maracatuzeiros considerados por ela como “os três maiores das ‘nações’, ou seja, ‘Seu Luiz’, ‘Seu Veludinho’ e Eudes”. Deste “diálogo” foram

²¹⁴ Idem ibidem, pp. 63 - 64.

²¹⁵ Idem ibidem, p. 60.

excluídos os senhores Tercílio e Zé Gomes, respectivamente diretores dos maracatus Cambinda Estrela e Indiano.²¹⁶ Tal exclusão, a meu ver, pode ser compreendida se levarmos em conta a categorização feita por Katarina Real na obra *O folclore no carnaval do Recife*:

“Desses cinco grupos, somente três eram legítimos descendentes das Nações africanas. Os outros dois podiam ser caracterizados de maracatus-nações ‘híbridos’, porque foram fundados como ‘maracatus-de-orquestra’ e mais tarde modificaram suas estruturas e apresentações carnavalescas”.²¹⁷

Nesse sentido, a relação entre a busca pela origem com a tradição e a legitimidade, a ser conferida aos ditos maracatus autênticos, são questões imbricadas. A obra de Katarina Real também se baseia em observação direta, apesar de conter fortes aspectos de juízo de valor, uma vez que a autora, diferentemente de Guerra Peixe, era também participante da Comissão Pernambucana de Defesa do Folclore.²¹⁸ Independente de qualquer crítica possível de ser feita a esta autora, sua obra é uma das que considero fundamental para o estudo dos maracatus.



Esse quase inventário que fiz sobre os autores que escreveram sobre os maracatus objetivou mostrar como se constrói um saber mais ou menos homogêneo, apesar da diversidade de abordagens e dos argumentos levantados. Essa homogeneidade contrasta com a diversidade de manifestações da cultura popular, assemelhadas ao maracatu, que existiam na região nordeste desde o final do século XIX e adentrando o XX. Aruendas, cambindas, congos, taieiras, baianas, quilombos, são algumas dessas manifestações que conviviam com os maracatus e os maracatuzeiros. Seu estudo é de fundamental importância para mostrarmos que a história desses homens é feita a partir de uma constante ressignificação cultural. Nem os maracatus e seus maracatuzeiros encontravam-se imobilizados por uma tradição, nem se mostravam impermeáveis a mudanças. Esta, prezado, nobre e paciente leitor, é uma questão para o próximo capítulo: como estavam sendo feitas as manifestações populares pelos afro-descendentes?

²¹⁶ REAL, Katarina. *Eudes, o rei negro do maracatu*. Recife, FUNDAJ/ Ed. Massangana, 2001, p. 54.

²¹⁷ REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*, p. 60. Os maracatus-nação considerados pela autora como legítimos são Leão Coroado, o Estrela Brilhante e o Elefante, sendo os híbridos Cambinda Estrela e o Indiano.

²¹⁸ REAL, Katarina. *Discurso de posse*. Recife, Arquivo Público Estadual/ Gersa, 1967.

CAPÍTULO II: MARACATUS E OUTRAS MANIFESTAÇÕES AFRO-DESCENDENTES: RELAÇÕES ENTRE DIVERSIDADE, CONTEMPORANEIDADE E HISTORICIDADE.

Conforme discutimos no capítulo anterior, prezado, paciente e dileto leitor, os maracatus foram objetos de discussão por parte de diversos intelectuais e estudiosos que em sua maioria, privilegiaram o debate sobre as origens, bem como se esforçaram em estabelecer as características (leia-se modelo!) do maracatu. Discorri sobre esta questão mostrando que os conceitos basilares destes estudos foram criados ainda nos últimos anos do século XIX, por Nina Rodrigues e Pereira da Costa. Os estudiosos que se seguiram, corroboraram com a idéia de uma história linear, na qual os maracatus eram representados tendo uma origem longínqua, possuidores de características próprias e, como toda manifestação da cultura popular, em decadência.

A preocupação com as origens dos maracatus-nação permeou os trabalhos de diferentes estudiosos, folcloristas e memorialistas. Esta tinha como sentido o estabelecimento de um suposto início, puro e não-corrompido pela história. A principal “missão” destes estudiosos era definir o modelo subjacente à prática. Tal modelo conferiria autenticidade para os grupos que o seguissem, e a palavra de ordem poderia ser resumida na desejada tradição. Mas o que seria tradição para estes estudiosos? Como era mantida por estas pessoas que faziam os maracatus? Compulsando a consagrada obra de Câmara Cascudo, *Vaqueiros e cantadores*, percebo uma excelente receita de como parte significativa destes intelectuais interpretavam a idéia de tradição entre os populares.²¹⁹ Não que Câmara Cascudo representasse o consenso entre os pesquisadores, mas no meu entendimento a sua representação da tradição é uma das que mais arregimentou adeptos, sobretudo entre os intelectuais pernambucanos. Muitos deles ainda hoje fiéis seguidores de um receituário que joga os maracatus para uma origem nas festas de coroação dos reis e rainhas do congo, e que os interpreta como uma manifestação fixa, cristalizada e imóvel no tempo e no espaço.

As tradições, nesse sentido, são entendidas como o resultado da repetição de tempos passados e que sobrevivem, sem que os seus mantenedores tenham o domínio ou o conhecimento da “origem”. Portanto, diante dessa visão de que a tradição perdura imutável ao longo dos tempos, é que um grande número de pesquisadores, estudiosos,

²¹⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. op cit, especialmente o prefácio.

folcloristas e memorialistas afirmaram que os maracatus-nação eram uma continuidade ininterrupta das antigas festas de coroação dos reis de congo, ou mesmo uma reminiscência da época do governador dos pardos e crioulos, Henrique Dias.²²⁰ Minha intenção no decorrer deste capítulo é o de mostrar que nenhuma prática ou costume possui um ponto único de origem, possível de ser datado ou localizado, visto que tudo feito por homens e mulheres é uma construção operada ao longo de um eterno moto-contínuo, com contribuições as mais variadas possíveis. Devo insistir que a origem de uma prática ou costume é impossível de ser localizada no tempo e no espaço, e que as tradições são constantemente atualizadas por seus mantenedores, sob a forma das permanências ressignificadas.

A busca pela origem de determinadas práticas ou costumes, longe de esclarecer, constitui artificios que levam a construção de uma homogeneização daquilo que é diverso, múltiplo ou que simplesmente não existiu como foi descrito. Como exemplo, exponho o maracatu-nação, primo, irmão e parente próximo de várias manifestações culturais existentes pelo Nordeste, tais como congos, taieiras, pretinhas do congo, aruendas, cambindas, maracatus de orquestra dentre outras. Estas manifestações em geral são assemelhadas não por terem uma origem em comum, mas por compartilharem práticas.

Esta herança intelectual de estudiosos supostamente baseados em um consenso, levou a maior parte destes a incorrerem numa perspectiva de história linear, na qual os maracatus ganharam uma “estabilidade”, ou, em outras palavras, foram descritos e estudados como se fossem exatamente iguais ao que foi delineado por Pereira da Costa no início do século passado.²²¹ Creio que esta é uma das principais razões que levaram

²²⁰ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*. op cit, p. 24 e 162.

²²¹ Para conferir este consenso, basta vermos algumas citações dos muitos estudiosos que me antecederam na pesquisa sobre os maracatus: “Ora, e nesse ponto, creio, todo o mundo está de acordo, é preciso procurar a origem desses maracatus na organização das nações no tempo da escravidão (...)” BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico...* op cit, p. 180; “Tudo parece explicar-se, dessa maneira. O maracatu é a continuação, até nossos dias, das antigas festas de coroamento dos reis” (...) Idem, p. 181; “Os autores modernos concordam que o maracatu seja um cortejo real cujas práticas são reminiscências decorrentes das festas de coroação de reis negros, eleitos e nomeados na instituição do Rei do Congo”. PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*. op cit, p. 15; (...)Todas as descrições do cortejo dos maracatus, a começar na de Pereira da Costa e a terminar na de Ascenço Ferreira, passando por Mário Sette e Roger Bastide, nos fornecem inabalável convicção de que os maracatus derivam dos reinados de congo, isto é, das festas e danças que se realizavam por ocasião do coroamento dos reis de congo” BRANDÃO, Theo. *Origens do Maracatu*. op cit, p. 02 e 08; (...) Quase todos os pesquisadores do maracatu de Pernambuco estão de acordo que estas nações nasceram da instituição mestra, implantada no Brasil pelos portugueses, da Coroação do Rei do Congo (...) REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. op cit, p. 57. Eu poderia ainda citar outros exemplos, mas por uma questão de espaço limitar-me-ei a estes apenas. Para uma crítica a noção de estabilidade dos maracatus, ver: MACCORD, Marcelo. *O Rosário dos homens*

a maior parte dos intelectuais a pesquisar os maracatus a partir de uma origem, contribuindo para que esta fosse a maneira por excelência em se pensar a história dos maracatus. Esta questão, de buscar as origens dos maracatus, ainda hoje, mesmo na academia possui força significativa.²²² Estou afirmando, portanto, que a maior parte dos pesquisadores e estudiosos ao estudar os maracatus o fizeram sob uma perspectiva presa a um percurso intelectual consolidado, de que toda e qualquer discussão tivesse de começar pela busca das origens, e por sua caracterização idealista, presa ao modelo consagrado de Pereira da Costa, recorrentemente citado como prova.²²³

Todo maracatu que fugir do modelo, da descrição célebre, correrá o risco de ser jogado no fogo do inferno da ilegitimidade e da não-autenticidade, algo que possivelmente nem a mais pecadora das almas gostaria de ser. A idéia de que se deve manter a tradição, como forma de se obter a autenticidade, é forte o suficiente para que a maior parte dos mestres maracatuzeiros se esforce em mostrar-se de “modo autêntico”, ou seja, exatamente como eram os seus pares do passado. O discurso de manutenção da tradição ou de “resgate da mesma quando se perde” (corrompida por práticas espúrias) ocorre mesmo que seja para justificar uma invenção/inação, a exemplo da introdução do atabaque no batuque de um famoso maracatu recifense. O mestre deste batuque propalou aos quatro ventos que introduzia o atabaque como forma de resgatar a tradição dos maracatus do passado, que supostamente – em seu discurso – utilizavam-no. Recordo também do momento em que visitava um grupo de maracatu em outro estado, e fui pego de surpresa quando uma de suas lideranças falou para um dos membros do grupo que “dançasse do modo tradicional, pois havia um mestre do Recife olhando”.

Esta relação entre discurso de tradição e autenticidade não deve, no entanto, ser dissociada das disputas por espaços e poder entre os maracatuzeiros, uma vez que o passado é feito e refeito para legitimar determinadas posições e interesses do presente. A meu ver, é perfeitamente possível considerar a idéia de que os maracatuzeiros tenham

pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848 – 1872. Campinas, Dissertação de mestrado em história, UNICAMP, 2001.

²²² Para conferir esta questão, convido o nobre leitor a compulsar a obra do Prof. Severino Vicente, que tenta justamente discutir um ponto de vista para as origens do maracatu de orquestra, afirmando o mesmo que este é caboclo, ou seja, tendente a cultura ameríndia. Ver: SILVA, Severino Vicente da. *Festa de caboclo*. Recife, Associação Reviva, 2005. Outra obra que incorre na discussão sobre as origens, impondo uma história linear para os maracatus de orquestra, pode ser conferida em: VICENTE, Valéria Ana. *Maracatu rural – O espetáculo como espaço social*. Recife, Ed. Reviva, 2005, pp. 28 – 33.

²²³ Este modelo ao qual me refiro é o que está na obra de COSTA, Pereira da. *Folk – lore pernambucano*, 1974 [1908], op cit, p. 215.

feito uso das inúmeras heranças legadas pelas festas de coroação dos reis do congo,²²⁴ mas isso não implica em uma ligação direta entre um e outro, ou numa perspectiva de continuidade ininterrupta. A idéia de origem é absurdamente engessadora da criação e construção que estão presentes não só nos maracatus, mas em praticamente todas as manifestações culturais que conheci até os dias atuais. Composições, cisões, adaptações, ressignificações, escolhas e recusas são alguns dentre vários termos que podem servir para mostrar que no meio do caminho linear, idealizado pelos estudiosos, outros percursos eram possíveis. Se por acaso existe uma grande variedade de manifestações culturais que são apontadas como originadas das festas de coroação dos reis e rainhas do congo, é bem possível que estas exerceram influências mútuas (umas sobre as outras), corroborando para a tese de que a busca pela origem e pela exatidão do surgimento dos maracatus-nação constitui algo impossível. As origens destas práticas fazem parte das constantes bricolagens praticadas por homens e mulheres no cotidiano.

Talvez essa diversidade me permita pensar na possibilidade de confluências entre estas manifestações, gerando o que estou denominando por empréstimos tácitos, ou seja, o uso de uma prática ou costume de determinada manifestação em uma outra. Algo corriqueiro entre os que fazem cultura, e que pode ser exemplificado no uso comum da burrinha, nos bois de carnaval recifenses, cavalos marinhos da mata norte e maracatus de orquestra. Como pensar, por exemplo, nas aruendas, cambindas, congos e pretinhas do congo, que possuem muitos elementos em comum nas suas estruturas?²²⁵ O que diria o senhor ou a senhora, queridos leitores, se vissem uma mulher bem vestida, carregando uma boneca em uma de suas mãos (o termo calunga também é utilizado!), em meio a um grupo de batuqueiros tocando um ritmo baseado na antifonia,²²⁶ com músicas praticamente idênticas as dos maracatus-nação? Claro que iríamos, eu, o senhor e a senhora, afirmar que estamos vendo um maracatu. Mas tomando a descrição que fiz é perfeitamente possível afirmar também que seja um grupo de pretinhas do congo, em muitos aspectos semelhante ao maracatu-nação, mas que se trata definitivamente de

²²⁴ Refiro aqui aos diversos modos de fazer, práticas, costumes e um sem número de aspectos que podem estar presentes hoje nos maracatus e tenham tomado parte nas várias formas de manifestações que existiam em torno das ditas coroações no passado, afinal de contas, estou afirmando que as manifestações culturais são feitas e refeitas constantemente.

²²⁵ Recorro ao termo “estrutura” para substituir um outro muito utilizado por grande parte dos folcloristas que é “característica”.

²²⁶ Sobre a antifonia, a estrutura de chamada e resposta característica da música afro-descendente nas Américas, ver: GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34/ Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, 2001, pp. 166 – 168.

uma outra manifestação cultural. Às cambindas, congos, aruendas, pretinhas do congo e maracatus de orquestra, acrescento outras manifestações culturais existentes pelo Nordeste afora, a exemplo das taieiras, maracatus alagoano e outras tantas.²²⁷

Estas manifestações culturais existentes por todo o Nordeste me dão indícios para pensar na diversidade de formas que os próprios maracatus-nação poderiam possuir em um passado não muito distante. Considere-se o fato de que ainda hoje existem enormes diferenças entre uma nação de maracatu e outra, a começar pela composição do figurino, toadas e sotaques dos toques. Devo alertar ao senhor e à senhora, prezados leitores, que esta diversidade entre os maracatus-nação a que me refiro ocorre em meio aos concursos carnavalescos promovidos já há alguns anos pela Federação Carnavalesca de Pernambuco, que apontam na homogeneização destes grupos e no ocultamento das suas diferenças. Devo lembrar que um concurso tende para o apagamento das diferenças, uma vez que os concorrentes serão julgados por uma comissão, que possui

²²⁷ Sobre as cambindas, ver: TRIGUEIRO, Osvaldo Meira; BENJAMIN, Roberto. Cambindas da Paraíba, *Cadernos de Folclore* nº 26, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978; BENJAMIN, Roberto. Maracatus, cambindas, pretinhas do Congo – herança negra diversificada no carnaval do interior. Recife, *Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado de Pernambuco*, fevereiro de 2001, pp. 7 – 9; ROCHA, José Maria. *Folguedos e danças – Sistematização e classificação*. Maceió, Secretaria de Educação e Cultura de Alagoas, 1984, pp. 141 – 146; ROCHA, José Maria Tenório. *Folclore brasileiro – Alagoas*, Rio de Janeiro, Funarte, 1977, p. 40 - 41. Sobre os Congos, ver: BENJAMIN, Roberto. Congos da Paraíba, *Cadernos de Folclore* nº 18, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1977; MELO, Guilherme Teodoro Pereira de. *A música no Brasil – desde os tempos coloniaes até o primeiro decênio da república*. Bahia, Typographia de S. Joaquim, 1908, pp. 50 - 53. Sobre as aruendas de Goiana, ver: Outro bailado típico de Goiana: a aruenda, *Contraponto*, Recife, ano 4, nº 11, dezembro, 1949; ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional. Danças, recreação, música*. Vol II, São Paulo, Melhoramentos, 1967, 2ª ed, p. 304. Sobre as pretinhas do congo, ver também: LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: Ressignificando velhas histórias...* pp. 49 – 50; BENJAMIN, Roberto. Maracatus, cambindas, pretinhas do Congo – herança negra diversificada no carnaval do interior. *op cit*. Sobre os maracatus de orquestra, ver: BENJAMIN, Roberto. Maracatus rurais. Recife, *folclore*, nº 12, FUNDAJ – Centro de Estudos Folclóricos, 1976; MONTES, Maria Lucia; RIBEIRO, Pedro. *Maracatu de baque solto*. Recife, Sistema de Incentivo a Cultura do Estado de Pernambuco, 1998; BENJAMIN, Roberto. Maracatus rurais de Pernambuco. In: FILHO, Américo Pellegrini (org). *Antologia de folclore brasileiro*, *op cit*; GASPAS, Julio Dias. O carnaval do maracatu. *Ícaro – revista de bordo Varig*, nº 67, ano VIII, 1990, pp. 17 – 21; NETO, Olímpio Bonald. Caboclos de lança – Os guerreiros azougados de ogum (notas para um ensaio). Recife, *Revista Pernambucana de Folclore*, maio/agosto, 1976, pp. 23 - 30. Sobre as taieiras, ver: DUARTE, Abelardo. *Folclore negro das Alagoas (áreas da cana-de-açúcar)*. Maceió, Departamento de Assuntos Culturais, 1974, pp. 351 – 354; DANTAS, Beatriz Góis. Taieira. *Cadernos de folclore*. Rio de Janeiro, Funarte / Gráfica Olímpica Editora, 1977; RIBEIRO, Hugo Leonardo. *Etnomusicologia das taieiras de Sergipe: uma tradição revista*. Salvador, dissertação de mestrado em Etnomusicologia, UFBA, 2003; BRANDÃO, Théo. *Folguedos natalinos – Taieiras*. Maceió, UFAL/ Museu Théo Brandão, 1976; ROCHA, José Maria. *Folguedos e danças – Sistematização e classificação*. *op cit*, 107 – 112; MELO, Guilherme Teodoro Pereira de. *A música no Brasil – desde os tempos coloniaes até o primeiro decênio da república*. *op cit*, pp. 50 – 53; ROCHA, José Maria Tenório. *Folclore brasileiro – Alagoas*, *op cit*, p. 37. Sobre os maracatus alagoanos, ver também: DUARTE, Abelardo. *op cit*, pp. 385 – 398; ROCHA, José Maria Tenório. *Folguedos e danças – Sistematização e classificação*. *op cit*, pp. 101 – 106; ROCHA, José Maria Tenório. *Folclore brasileiro – Alagoas*, *op cit*, pp. 37 - 38. Quem quiser ouvir essa diversidade sonora, pode consultar o Cd Acervo FUNARTE. Documento do folclore brasileiro, v. 01, Instituto Cultural Itaú / FUNARTE ATR32017.

regras e normas. É bem possível que estas diferenças fossem ainda maiores no passado, e me questiono se a célebre descrição de Pereira da Costa, conforme observamos no capítulo anterior, não deu maior visibilidade à apenas uma dentre muitas formas de se fazer maracatu no início do século XX. Continuo achando que minha maior barreira (completamente intransponível) é a quase completa falta de descrições dos maracatus do final do século XIX e início do XX.²²⁸ Pouco se sabe sobre os mesmos, e a documentação existente não é de alegrar nenhum historiador que queira se afoitar a obter respostas conclusivas, como no meu caso. Ainda assim, diante da diversidade atual existente tanto no que tange a uma grande quantidade de manifestações culturais, como entre os próprios maracatus, minha intuição aponta para o fato de que talvez Pereira da Costa tivesse descrito apenas um dentre tantos outros “modelos”, ou modo de fazer. Esta diversidade a que me refiro tem como principal pressuposto a desconstrução da linearidade em que são colocados os maracatus-nação, assim como a idéia de que os mesmos pouco mudaram nos últimos anos.

Ressalto que é perfeitamente possível afirmar que entre os maracatus há diferenças significativas, mesmo quando tento estabelecer as semelhanças dentro dos dois tipos existentes: nação ou baque virado e orquestra ou rural. Nada é mais diferente entre os maracatus de orquestra do que o terno do maracatu Cruzeiro do Forte quando comparado ao Cambinda Brasileira de Nazaré da Mata, e muito há de distante entre os batuques do Estrela Brilhante de Igarassu, Gato Preto, Cambinda Estrela e Encanto da Alegria. Aliás, mesmo entre estes últimos, as diferenças nos toques são perceptíveis até para os ouvidos dos não-iniciados nas sonoridades percussivas dos maracatus-nação.²²⁹ Enfim, o que conluo desta discussão sobre a origem dos maracatus é a presença de uma concepção de história linear subjacente nos trabalhos de folcloristas e memorialistas. Desde as festas de coroação dos reis e rainhas do congo os maracatus são os mesmos, o que retira dos sujeitos, dos que fazem a cultura, as composições, escolhas, ressignificações, e a própria capacidade do fazer histórico. Devo afirmar que a suposta relação, baseada na linearidade entre os maracatus-nação e os reis do congo cai por terra, sobretudo diante da afirmação de que ambos foram contemporâneos durante muitos anos no século XIX.²³⁰ Continuo, no entanto, chamando a atenção para o fato de

²²⁸O que temos de descrições são as que vimos no primeiro capítulo, ou seja, Rodrigues de Carvalho e Pereira da Costa.

²²⁹Sobre as diferenças entre os maracatus-nação, ver: (LIMA: 2004a).

²³⁰MACCORD, Marcelo. *O Rosário dos homens pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848 – 1872. op cit*, pp. 215 – 220.

que não sabemos como eram esses maracatus que existiram no século XIX, dado a precariedade de descrições sobre os mesmos, assim como não disponho de muitas informações que me permita discernir com maior nitidez, o grau extremo de diversidade existente no seio das coroações dos reis de congo.²³¹

Tradição: folcloristas X práticas do quotidiano.

A discussão em torno da tradição não pode ser dissociada das práticas e quotidiano vivenciados. Imaginar que um costume ou prática é mantido sob a força da repetição pura e simples pode nos deixar um pouco distantes da compreensão de como são feitas as adaptações, os arranjos e rearranjos das tradições no dia a dia. Os maracatuzeiros nada mais são do que homens e mulheres que vivem em uma sociedade bastante complexa, e nela buscam espaços e a legitimação para interesses diversos. Compreender a tradição como se fosse mantida pela força da repetição é retirar dos maracatuzeiros a condição de senhores da sua história, assim como os torna desprovidos da capacidade de construir táticas e estratégias para os mais diversos fins. Há que se levar em conta também a perspectiva de que a tradição, tanto entre maracatuzeiros como entre estudiosos, é um argumento de forte conotação política, que pode ou não legitimar determinados indivíduos, práticas e grupos.

Neste aspecto, observo a idéia de tradição usada constantemente pelos maracatuzeiros para legitimar suas práticas e ao mesmo tempo manterem seus costumes em meio a uma sociedade complexa e veloz em mudanças. A tradição não pode ser vista como distante de quem a faz, imutável e cristalizada para servir de guia aos homens e mulheres que fazem e refazem os seus costumes, adaptando-os em meio às dificuldades.

Assim sendo, não percebo os maracatus imutáveis e fruto de uma história linear, com um começo, meio e fim. Apesar de que a imutabilidade dos mesmos foi afirmada por Katarina Real a partir da célebre descrição do maracatu Cambinda Velha, feita por Pereira da Costa no início do século XX.²³² Esta idéia de que os maracatus em nada mudaram ao longo de cem anos deve ser pensada como um dos muitos resultados da interpretação acrítica que a descrição de Pereira da Costa suscitou. O leitor pode

²³¹ Sobre as coroações dos reis de Congo, ver: SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista – História da festa de coroação de rei de Congo*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

²³² REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*, op cit. p. 59.

acompanhar esta discussão no trabalho de Marcelo Maccord.²³³ Resta-me, no entanto, afirmar que a visão de grande parte dos folcloristas ao enfatizar a integridade e estabilidade dos maracatus é o reflexo do conceito de tradição como fruto da repetição do passado, imóvel e cristalizado, que tenta congelar os maracatuzeiros como se estes fossem incapazes de imprimirem às suas ações a marca criativa dos seres humanos.

Resta-me, no entanto, afirmar que a visão de grande parte dos folcloristas ao enfatizar a integridade e estabilidade dos maracatus é o reflexo do conceito de tradição como fruto da repetição do passado, imóvel e cristalizado, que tenta congelar os maracatuzeiros como se estes fossem incapazes de imprimirem às suas ações a marca criativa dos seres humanos.

A mudança é típica da ação humana, e nenhuma tradição se sustenta se não estiver fortemente amparada nos sentidos dos que a fazem. Por isso que venho criticando, desde o início, a obsessiva busca das origens dos maracatus. Entendo que não há nenhuma possibilidade de se demarcar o início de uma prática cultural, assim como inexistem modelos que dêem conta do que é ser maracatuzeiro. Parece-me, portanto, que os estudiosos e intelectuais contemporâneos, que ainda cogitam a relação linear e direta dos maracatus com as festas de coroação dos reis e rainhas do congo, deveriam levar em conta a existência da grande diversidade de manifestações afro-descendentes assemelhadas.

Estou convicto de que tanto os maracatus-nação, como os de orquestra, não possuem outra “origem”, que não seja a do fazer e refazer diários, presentes nas mais diferentes necessidades que se apresentaram para um infinito universo de homens e mulheres que adaptaram as manifestações culturais ao seu modo, estilo e contexto. Eis uma boa razão para pensar na diversidade de toques e ritmos que os afro-descendentes construíram neste país. Se houve herança das festas de coroação dos reis e rainhas do congo, que fique claro estar se falando de maracatuzeiros que fazem e refazem suas práticas, e nesse meio o passado e a tradição têm importância, não como simples linearidade, mas sob a forma da composição e ressignificação. Creio ser esta a razão que explica a existência de muitas semelhanças entre os maracatus-nação com as aruendas, pretinhas do congo, cambindas, congos e maracatus de orquestra. E sobre esta questão me deterei agora com mais vagar.

²³³ MACCORD, Marcelo. *O Rosário dos homens pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848 – 1872*. op cit.

Aruendas, pretinhas do Congo, Cambindas: manifestações culturais assemelhadas aos maracatus.

Os maracatus-nação da atualidade trazem consigo diversos indícios que contribuem para desconstruir a idéia de linearidade, bem como do consenso em torno de suas origens. Muitas são as diferenças entre um maracatu e outro: o toque, a maneira como se costumam as fantasias, a forma de cantar, as regras internas de cada um. Muitas também são as semelhanças que nos permitem dizer que todos são maracatus, a exemplo do uso de instrumentos percussivos, das roupas a moda “européia” e dos personagens que compõem o cortejo. Entretanto, apesar das semelhanças, cada maracatu mantém sua especificidade, não nos sendo possível afirmar que “ver um maracatu é ver todos”.²³⁴

Apontar as diferenças entre os maracatus-nação e muitas outras manifestações assemelhadas não é difícil. No entanto, o que mais me chama a atenção são as analogias existentes, principalmente nas aruendas, cambindas e pretinhas do congo. Minha hipótese é a de que estas semelhanças se devem a possíveis trocas e contatos culturais ou, como defini acima, empréstimos tácitos.

No tocante às aruendas, infelizmente não disponho das mesmas condições que tiveram os estudiosos dos anos anteriores para fazer uma descrição minuciosa dessa manifestação, ou sequer tirar fotos, uma vez que as aruendas não mais existem. Na revista *Contraponto* de 1949 há uma excelente descrição e algumas fotos mostrando como eram, que instrumentos usavam, assim como por onde desfilavam na cidade de Goiana e os nomes que os seus integrantes atribuíam a cada grupo.²³⁵ Guerra Peixe utilizou-se desta matéria para mostrar as semelhanças entre as aruendas e os maracatus, assim como discorreu sobre algumas particularidades destas.²³⁶ Alceu Maynard também escreveu sobre as aruendas, mostrando que os homens desempenhavam o papel de dama do paço, ao contrário dos maracatus-nação da atualidade, em que tal posto é exclusivamente feminino.²³⁷ Em suma, as aruendas possuíam muitas semelhanças com os maracatus-nação. Uma das mais significativas diz respeito aos nomes dos grupos,

²³⁴ Para uma discussão sobre as diferenças entre os maracatus-nação, ver: LIMA, Ivaldo Marciano de França. Os maracatus do Recife, as disputas e influências entre o fazer e o refazer dos toques: os casos do Cambinda Estrela, Porto Rico e Estrela Brilhante. *op cit.*

²³⁵ *Contraponto*, Recife, ano 4, nº 11, dezembro, 1949.

²³⁶ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*, *op cit*, pp. 105 – 106.

²³⁷ ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional. Danças, Recreação, Música. Vol II.* São Paulo, Edições Melhoramentos, 1967, 2ª. ed., pp. 298-304

exatamente os mesmos de alguns maracatus que já haviam desfilado no Recife em anos anteriores. Outras semelhanças podem ser encontradas nas letras das toadas, bem como na estrutura melódica destas; no vestuário e nos personagens que a compunham.²³⁸ Nas aruendas eram utilizados maracás, instrumento que é também usado nas pretinhas do congo, ao passo que nos maracatus-nação utiliza-se atualmente um instrumento denominado por mineiro, que possui função semelhante ao maracá no corpo instrumental do batuque. Há ainda em comum os seguintes instrumentos musicais: bombos, caixas, tarol e gonguê.²³⁹

Na revista *Contraponto* sabemos por informação do senhor Francisco Roxo, considerado o último sobrevivente da aruenda Iaiá Pequena, de que existiam várias aruendas, e que cada uma possuía um nome próprio. Estes nos fazem lembrar de maracatus que também existiam no Recife cujos nomes se assemelhavam, sendo alguns exatamente os mesmos. São citadas pelo Sr. Francisco Roxo as seguintes aruendas: Cambinda do Porto, Cambinda Brilhante, Centro Pequeno, Oriente Pequeno, Lagoa em França e Iaiá Pequena. Uma outra senhora entrevistada na matéria, que não teve o seu nome divulgado, relatou a existência de outras aruendas: Dois de Ouro, Iaiá Menina e mais as que foram citadas por Francisco Roxo. No Recife encontramos em diversos jornais, principalmente nas listas das agremiações que conseguiram licença para desfilar no carnaval, estes mesmos nomes referindo-se a maracatus.²⁴⁰ Vale ressaltar que esta mesma senhora afirmou serem as aruendas do tempo da monarquia. Assim, temos fortes indícios de que existiram contatos entre os integrantes das aruendas e os maracatuzeiros do Recife, principalmente se pensarmos na coincidência das datas, ou, “no tempo da monarquia”, com os anos que aparecem nos jornais já citados.



²³⁸ Para uma melhor discussão entre a comparação das aruendas com os maracatus-nação, ver: LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias*. op cit, pp. 49 – 52.

²³⁹ Sobre o gonguê, instrumento musical usado em várias manifestações culturais, ver: LODY, Raul in: *Coleção culto afro brasileiro – um testemunho do xangô pernambucano*. Recife, Museu do Estado de Pernambuco, 1983, p. 19.

²⁴⁰ No *Jornal do Recife*, de 06/03/1886, p. 01, há a notícia de que iriam desfilar no carnaval daquele ano os maracatus Cambinda do Porto e o Centro Pequeno, em meio a outros. No *Jornal do Recife* de 05/03/1905, p. 02, há o maracatu Oriente Pequeno dentre os listados para o carnaval e no *Diário do Estado* de 14/02/1926, p. 302, aparece o maracatu Dois de Ouro como devidamente registrado na polícia para o tríduo momesco daquele ano.

Em Goiana ainda é possível encontrar (nos dias atuais) outra manifestação cultural afro-descendente conhecida por pretinhas do congo. Existem atualmente dois grupos, cada um reivindicando ser o mais antigo. Um destes grupos está situado na sede do município, na localidade conhecida como Baldo do Rio, e o outro no paradisíaco lugarejo denominado por Carne de Vaca. Segundo Roberto Benjamin, as pretinhas do congo foram observadas pela primeira vez em 1977. O grupo localizado em Baldo do Rio era dirigido por Heleno, falecido irmão do atual presidente.²⁴¹ Sobre Heleno obtive muitas informações, sobretudo quando integrei uma equipe de pesquisadores que estava mapeando as manifestações culturais desta região. Heleno foi lembrado por seu irmão e por Neilson, principal articulador de uma “tribo de índios” existente na comunidade de Nova Goiana (a tribo de índios é uma outra manifestação cultural, muito aparentada aos caboclinhos). Uma das principais lembranças diz respeito à força mística que Heleno possuía e sua memória ainda está presente entre diversos carnavalescos da região, como alguém muito alegre, de forte carisma e o principal mantenedor do grupo. Sua morte, segundo estas memórias, é apontada como a causa da atual decadência do grupo.

Em Carne de Vaca as pretinhas do congo são compostas predominantemente por mulheres, diferentemente do grupo de Goiana, que possui uma presença masculina razoável. Roberto Benjamin afirma que esta manifestação cultural também é originária das festas de coroação dos reis e rainhas do congo. Para ele, as pretinhas do congo possuem muitas semelhanças com os maracatus-nação.²⁴² Não irei incorrer no erro de achar que as Pretinhas do Congo possuem uma origem, uma vez que condeno esta discussão que foi feita por aqueles que estudaram os maracatus. Parece-me, no entanto, que dentre as características das Pretinhas do Congo, possivelmente devem ter ocorridos empréstimos tácitos das antigas aruendas, em meio a um dinâmico processo de respostas às necessidades do cotidiano. Em entrevista com uma das integrantes do grupo de Carne de Vaca, percebi que existem efetivamente muitas semelhanças entre as aruendas e as Pretinhas do Congo, bem como de ambas com os maracatus-nação.

As músicas das pretinhas do congo são denominadas de “jornadas” e dentre as muitas que registrei, uma tem a seguinte letra: “mas o povo assim dizia que as pretinhas não saíam, as pretinhas tá na rua com prazer e alegria”; no maracatu Nação Cambinda Estrela esta letra aparece da seguinte maneira: “mas o povo assim dizia, que o

²⁴¹ BENJAMIN, Roberto. Maracatus, cambindas, pretinhas do Congo – herança negra diversificada no carnaval do interior. Recife, *Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado de Pernambuco*, fevereiro de 2001, pp. 7 – 9.

²⁴² Idem, *ibidem*, p. 9.

Cambinda não saía, o Cambinda está na rua com prazer e alegria”. Interessante ressaltar que esta toada cantada pelo Cambinda Estrela não constitui fenômeno isolado, pois outros maracatus-nação também utilizam a mesma letra, adaptando-a ao seu modo e estilo. Podemos considerar que o uso simultâneo de tal letra pode ter sido provocado, talvez, pelo contato que existiu de alguma maneira entre os integrantes das pretinhas do congo de Goiana com os maracatuzeiros do Recife. É possível que este contato tenha ocorrido também com as aruendas.



Sobre as cambindas tenho diversas indagações e poucas respostas, sobretudo no que diz respeito a grande diversidade que existe atualmente entre os grupos. De acordo com Roberto Benjamin há Cambindas nos municípios de Ribeirão, São Bento do Una, Pesqueira e Triunfo. Ao discorrer sobre as diferenças existentes entre si, este estudioso afirmou:

Pelas características de suas músicas e de suas danças, as cambindas se diferenciam entre si e não apresentam semelhanças com as formas de maracatu como nós conhecemos hoje, nem o maracatu-nação-africana (de baque virado), nem o maracatu rural (de orquestra). **Talvez encontrem semelhanças com outro tipo de maracatu desaparecido no Recife**, ou que tenham se formado diretamente dos folguedos de reis negros, que integraram as festas de Nossa Senhora do Rosário. Poderiam ter, assim, uma origem comum com os maracatus (Os negritos são meus).

²⁴³

As afirmações de Roberto Benjamin são excelentes para pensar a diversidade que pode ter existido entre os maracatus. Sua argumentação me levou a concordar com a idéia de que o modelo descrito por Pereira da Costa possivelmente era um dentre outros que existia em meio aos maracatuzeiros. Infelizmente não disponho de muitos registros que possam nos dizer sobre como eram estes supostos maracatus. Mais à frente irei discorrer, no entanto, sobre as muitas descrições que foram feitas sobre os maracatus nos anos 1940. A diversidade de descrições é indício suficiente para desconfiar que a

²⁴³ Idem, *ibidem*, p. 8.

relação das festas de coroação dos reis e rainhas do congo, feita de modo linear, com uma suposta origem dos maracatus não se sustenta.

Para Roberto Benjamin, estes grupos de cambindas não possuem semelhanças com os maracatus-nação atuais. Entretanto, não posso deixar de salientar que as cambindas possuem traços parecidos com os maracatus de orquestra, a começar pelo fato de que nessa manifestação cultural desfilam homens travestidos de mulher, aspecto que se repetia nos grupos de maracatus mais afastados das zonas urbanas.²⁴⁴ Aliás, ainda hoje alguns grupos apresentam personagens que são feitos por homens trajando roupas femininas. Assim sendo, entre as aruendas, maracatus de orquestra e cambindas há semelhanças que podem ser percebidas e reforçadas, se imaginarmos que nos antigos grupos de maracatus-nação do Recife também existiam homens travestidos de mulheres. Um bom exemplo dessa questão pode ser encontrado na história do Maracatu Nação Cambinda Africano, surgido a partir de um outro grupo formado por homens travestidos de mulheres, que desfilava apenas nas quartas feiras de cinzas. Este maracatu-nação da atualidade, fundado a partir de uma prática comum a outras manifestações culturais, é um excelente exemplo para mostrar a existência dos empréstimos tácitos.

Ao escrever sobre as cambindas, Oneyda Alvarenga destacou a semelhança destas com os maracatus. Mas infelizmente não detalhou o que para ela seriam essas afinidades.²⁴⁵ Não tenho como precisar qual o maracatu que se assemelhava com as cambindas no texto de Oneyda, mas esta indicação nos dá a medida de como esta questão é permeada de complexidades.²⁴⁶

A discussão sobre as origens dos maracatus remetendo para as festas de coroação dos reis e rainhas do congo, conforme o consenso entre os folcloristas, já apontada, não se sustenta mediante uma forte pesquisa documental e uma observação das descrições de várias formas de manifestações culturais afro-descendentes que apresentam muitas semelhanças entre si e com os maracatus-nação. Os maracatus, a meu ver, constituem uma construção inacabada, com contribuições diversas, feito por homens e mulheres em um processo dinâmico. Daí a minha afirmação de que é praticamente impossível perceber a origem, ou, como diria Guerra Peixe, o momento

²⁴⁴ BENJAMIN, Roberto. Maracatus rurais de Pernambuco. In: FILHO, Américo Pellegrini (org). *Antologia de folclore brasileiro*, São Paulo, Edart, 1982, pp. 119 - 212.

²⁴⁵ ALVARENGA, Oneyda. Maracatu in: *Música Popular Brasileira*, Porto Alegre, Globo, 1950. pp. 109 - 110.

²⁴⁶ Sobre os maracatus de orquestra, ver também: BENJAMIN, Roberto. Maracatus rurais. Recife, *folclore*, nº 12, FUNDAJ – Centro de Estudos Folclóricos, 1976.

exato do surgimento dos maracatus pelo fato de estarmos discutindo sobre práticas e costumes humanos, que são fruto do cotidiano e, como tal, irremediavelmente perdidos no tempo e no espaço.

Quanto ao aspecto da linearidade dos maracatus com as festas de coroação dos reis e rainhas do congo, tal relação de origem fica bastante abalada, quando observamos que ambos foram contemporâneos durante muitos anos no século XIX.²⁴⁷ Entendo que há uma significativa quantidade de indícios que nos mostram, prezado leitor, a contemporaneidade dos maracatus aos reinados de congo, principalmente em meados do século XIX. Leonardo Dantas, folclorista recifense, ao escrever um artigo sobre a instituição dos reis de congo, propicia a visão e o entendimento de que os maracatus não só foram contemporâneos, como também viveram disputas entre si, conforme o texto abaixo:

Na sessão extraordinária da Câmara Municipal do Recife em 28 de abril de 1851, esta mandou transmitir ao desembargador Chefe de Polícia “uma petição do preto africano Antonio de Oliveira, intitulado Rei do Congo, queixando-se de outro que, sem lhe prestar obediência, tem reunido os de sua nação para folguedos públicos, a fim de que o mesmo desembargador providenciasse em sentido de desaparecer semelhantes reuniões, chamadas vulgarmente de Maracatus, pelas conseqüências desagradáveis que delas podem resultar.”²⁴⁸

Preciso, entretanto, mais uma vez chamar a atenção para o fato de que quase nada sabemos sobre estes maracatus do século XIX, conforme já afirmei anteriormente. Sobre eles há uma imensa lacuna na historiografia, que eu rezo a Deus (e aos encantados da jurema!) seja preenchida por outras pesquisas que venham somar-se a esta. Fica claro, entretanto, que a grande quantidade de indícios em torno da diversidade, assim como a existência de muitas manifestações culturais afro-descendentes é suficiente para enterrarmos a idéia de uma origem comum e linear para os maracatus-nação da atualidade.

²⁴⁷ MAC CORD, Marcelo. *O Rosário dos homens pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848 – 1872*. op cit, pp. 215 – 220.

²⁴⁸ *Diário de Pernambuco*, 27/05/1851 apud SILVA, Leonardo Dantas. A instituição do Rei do congo e sua presença nos maracatus in: SILVA, Leonardo Dantas (org). *Estudos sobre a escravidão negra*, Recife, FUNDAJ / Ed. Massangana, 1988, p. 35.

A distinção dos dois tipos de maracatus: a invenção de um conceito.

Sabe-se atualmente que existem, grosso modo, dois tipos de maracatus: o nação, ou de baque virado, e o de orquestra, ou baque solto (também conhecido como rural). Esta distinção hoje está consolidada, mas muitos estudiosos não perceberam a historicidade desta categorização. Parece-me, prezado leitor, que por vezes esquecemos que os conceitos existentes e tão facilmente aplicáveis foram criados em um dado momento. Penso que este conceito ao qual me refiro, o da distinção entre os dois tipos de maracatus, mesmo tendo sido criado por Guerra Peixe ao final de suas pesquisas entre os anos de 1949 a 1952, seria inaplicável nos anos anteriores ao de sua pesquisa. Há fortes indícios que me levam a pensar na questão de que mesmo entre os maracatuzeiros, não existiam fronteiras rígidas entre os dois tipos, prevalecendo certa fluidez e trânsito entre os grupos. A distinção entre os dois tipos de maracatus é, portanto, algo recente, e deve ser pensada como fruto de uma complexa relação que se estabeleceu entre pesquisadores e maracatuzeiros. À medida que Guerra Peixe categorizou os maracatus, estabelecendo as diferenças, estas foram gradualmente aceitas ao longo do tempo pelos estudiosos e maracatuzeiros. Esta aceitação foi gradual, pois havia grupos que ainda faziam uso do caboclo de lança em seus desfiles nos anos 1950, como é o caso do Porto Rico de Afogados, um maracatu de baque virado, conforme recorda o Sr. Jorge.²⁴⁹

Esta idéia a respeito da indistinção entre os dois tipos de maracatus – baque virado ou nação e baque solto ou orquestra, nos permitirá compreender como se firma uma tradição. Somente a ausência de uma categorização dos maracatus nos possibilita compreender porque estudiosos como Gilberto Freyre e Roger Bastide (para não falar em diversos jornalistas) listaram em um só grupo todos os maracatus, dos quais sobre alguns suspeitamos serem de tipos distintos. Também é possível pensar nas razões que levaram alguns autores a denunciar as mudanças que vinham ocorrendo nos maracatus “tradicionais” do Recife, tidas como “descaracterizações”:

²⁴⁹ Segundo o Sr. Jorge, em entrevista realizada em sua residência, o maracatu saía com muitos caboclos, “... destes que só aparecem agora nos maracatus rurais”. Saliento que este depoimento do Sr. Jorge não é isolado, havendo outras questões que me levam a pensar nos maracatus dos anos anteriores às pesquisas de Guerra Peixe como fortemente “misturados”, ou fazendo uso de características que hoje estão separadas nos dois tipos de maracatu. Não é estranho pensar que o Elefante de Dona Santa, bem como outros maracatus tiveram caboclos de lança em seus desfiles. Aprofundarei esta questão ao longo do texto.

(...) o mesmo acontecendo nos carnavais de algumas cidades interioranas, onde ainda hoje existem algumas dessas “Nações”, todas, ou quase todas, como as do Recife, empobrecidas e em lamentável estado de descaracterização.²⁵⁰

A esta observação de Jaime Griz, acrescentaria ainda uma outra, em que ele discorre sobre o aparecimento de uma nova figura nos maracatus “tradicionais”:

Outra figura que vem aparecendo, cada ano com mais freqüência, nos maracatus de Pernambuco é a do caboclo ou índio. Esta, pela sua origem, é uma figura estranha ao grupo negro. Só se explica como fenômeno de aculturação negro-cabocla. (...) E como tal, não deve exceder em número. Três ou quatro figuras de índios flecheiros, no máximo, no cortejo do maracatu. Daí por diante representará descaracterização do grupo negro.²⁵¹

Devo ressaltar que as misturas e descaracterizações denunciadas por muitos autores podem ser entendidas como indícios dessa indistinção entre os grupos. Os casos dos maracatus Cambinda Estrela, Indiano e Almirante do Forte propiciam um ponto de partida para mostrar a complexidade reinante na história da distinção dos maracatus feita por Guerra Peixe. Estes três maracatus foram fundados como grupos de orquestra, mas se modificaram ao longo dos anos 1950 e 1960 para o baque virado, relatada por diversos entrevistados que participaram desses maracatus. Ainda hoje, porém, há no Almirante do Forte vestígios do sotaque de orquestra, materializados na forma de cantar as toadas de seu antigo mestre, bem como na forma de tocar as afayas até o ano de 2005.²⁵² Devo insistir que outra questão pertinente para esta discussão diz respeito às razões que levaram estes grupos a mudarem suas estruturas internas de um tipo para o outro. Tal mudança ocorreu ao longo dos anos, ou foi fruto de alguma decisão possível de ser marcada no tempo? O Cambinda Estrela, por exemplo, deixou de ser um maracatu de orquestra para ser baque virado de um momento para o outro, ou é possível pensar que ambos os tipos conviveram durante anos, como nos faz pensar os depoimentos de Dona Leinha, que por muitas vezes relatou a simultaneidade dos toques

²⁵⁰ GRIZ, Jaime. *Negros*. Recife, Arquivo Público/Imprensa Oficial, 1965, pp. 70 – 71.

²⁵¹ Idem, *ibidem*, pp. 71 – 72.

²⁵² Ano em que diversos maracatuzeiros brancos e de classe média passaram a tocar no Almirante do Forte com o intuito de “ajudar a salvar o maracatu”, que minguava ano a ano. Estamos diante de uma das muitas mudanças operadas nos tempos de hoje.

em um mesmo desfile?²⁵³ Os depoimentos de Teté, atual mestre do Almirante do Forte, reforçam essa suspeita, sobretudo pelo fato deste maracatuzeiro afirmar categoricamente que o seu maracatu é em parte de baque virado e de orquestra.

Ainda sobre a questão da distinção, penso que se faz necessário muito cuidado na hora de interpretar o que foi escrito pelos estudiosos que escreveram sobre os maracatus no passado. A distinção dos dois tipos de maracatus, se não observada em sua historicidade, atribuirá um erro para os dois ilustres senhores citados acima (Gilberto Freyre e Roger Bastide) e mais aqueles jornalistas que escreviam todos os nomes de maracatus sem distinguir se eram de orquestra ou nação nas páginas dos jornais recifenses dos anos 1930, 1940 e 1950. Freyre, em sua obra *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*, assim escreveu sobre os maracatus:

“... Aliás, o turista, podendo, não deixe de ver um maracatú do Recife. Ainda há alguns: Leão do Norte, Cambinda Nova, Pavão Dourado, Estrela Brilhante, Leão Coroado. Vão mantendo como podem a tradição dos ricos maracatus do tempo de negros da Costa ricos. O último parece que foi o Oriente Pequeno”.²⁵⁴

Freyre não fez nenhuma distinção entre os maracatus por ele citados, e apenas teceu um comentário de que os “maracatus atuais fazem esforços para se manterem como os do passado”.²⁵⁵ Entre os maracatus listados por Freyre, há a suspeita de que alguns (Pavão Dourado, Cambinda Nova e Leão do Norte) eram os que agora denominamos de baque solto ou orquestra. Mas até que ponto nossas suspeitas sobre a característica desses maracatus estão corretas? Antes de entrarmos nessa discussão, prezado leitor, observemos o que disse Bastide sobre os maracatus, quando de sua estada pelo Recife nos anos 1940:

Na verdade o maracatu não perdeu completamente seu antigo esplendor. O que é mais exato é que, ao lado dos **antigos maracatus, que conservam preciosamente suas tradições, foi criado, por imitação, maracatus de brincadeiras. É preciso distinguir entre as duas espécies.**

Na ocasião em que estive em Recife, o carnaval envolvia em sua loucura nada menos de 11 maracatus: Elefante, Estrela Brilhante,

²⁵³ Dona Leinha é filha de Manoel Martins, fundador do Cambinda Estrela. Foi por mim entrevistada em diversas ocasiões.

²⁵⁴ FREYRE, Gilberto. *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*, Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio, 1942, p. 106.

²⁵⁵ Idem ibidem, loc cit.

Cambinda Estrela, Águia de Ouro, Cruzeiro do Forte, Leão da aldeia, Cambinda Velha e, enfim, Porto Rico. Ora, é impossível confundir, por exemplo, Águia de Ouro, que data de 1935, com o Elefante, que data de uns 300 anos atrás.²⁵⁶ (Os negritos são meus).

Bastide, ao contrário de Freyre, no interregno de pouco mais de dez anos estabeleceu diferenças entre o que ele chamou de maracatus “antigos” e os “novos”, sendo estes últimos mais pobres em seus cânticos e voltados muito mais para a brincadeira do que os primeiros:

“Tudo é sacrificado ao elemento decorativo, à suntuosidade das roupas, ao prazer de dançar durante três noites, no meio da multidão entusiasmada, sob o fulgor das lâmpadas elétricas que lançam raios de prata ou de ouro sobre as coroas de ferro branco e sobre os cetros de latão”.²⁵⁷

Mesmo tendo estabelecido uma tímida distinção entre “novos” e “antigos”, Bastide listou todos os grupos juntos, afirmando que as diferenças existiam, mas não percebo em seu texto algo que me permita pensar na possibilidade de discernir os maracatus em dois tipos já no momento da observação deste autor.

Em comentário feito no seu livro, fruto de pesquisa que ocorreu entre os anos de 1949 a 1952, no Recife, Guerra Peixe afirmou que Freyre foi o estudioso que fez a mais remota citação de maracatus de orquestra, mais precisamente na primeira edição do *Guia Prático, histórico e sentimental*, em 1934. Ocorre que na época em que escreveu, Guerra Peixe consolida a idéia da distinção entre os dois tipos de maracatus e inferiu que, dentre os citados por Freyre, alguns eram de orquestra (Pavão Dourado e Leão do Norte), e dois eram “tradicionais” (Estrela Brilhante e Cambinda Nova). Guerra Peixe, contudo, em nenhum momento afirmou que Freyre havia feito algum tipo de distinção entre os maracatus citados, e para isto escreveu, em nota de rodapé:

O registro mais remoto de maracatu-de-orquestra, pelo menos de nosso conhecimento, é o de Gilberto Freyre, em *Guia Prático e sentimental da Cidade do Recife* (...) O autor menciona Cambinda Nova, Estrela Brilhante (tradicionais), Leão do Norte e Pavão

²⁵⁶ BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, O cruzeiro, 1945, p.171.

²⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 174.

Dourado (de orquestra) sem, entretanto, salientar a distinção que se observa entre as duas modalidades”.²⁵⁸

Para tornar a questão em torno desta distinção feita por Guerra Peixe mais complexa, irei discorrer sobre algumas informações que obtive em diversas entrevistas com a Sra. Leinha, residente na comunidade do Outeiro do Alto Santa Isabel (berço de inúmeros maracatus citados, a exemplo do Cambinda Nova, Cambinda Estrela e Pavão Dourado). Leinha, como é mais conhecida em sua comunidade, não só participou dos primeiros desfiles do Cambinda Estrela (maracatu retratado por Guerra Peixe como de orquestra), grupo fundado por seu falecido pai – o Sr. Manoel Martins – como também é ainda hoje ativa carnavalesca com profundo conhecimento da história e memória das agremiações que existiram em sua comunidade. No alto dos seus 80 anos, suas lembranças tornam bastante confusas as afirmações de Guerra Peixe acerca da identidade de alguns grupos. A Sra. Leinha afirmou que não só lembrava dos maracatus Pavão Dourado e Cambinda Nova, com suas sedes localizadas próximas à sua residência, no Outeiro do Alto Santa Isabel, como também disse que eles eram de baque solto.²⁵⁹ Diante destas duas afirmações contraditórias, quem teria errado? Guerra Peixe ou a Sra. Leinha? Essa confusão persistiu durante muitos anos, mesmo após a publicação da obra *Maracatus do Recife*, de Guerra Peixe.

Em 1936 o Maracatu Cambinda Nova não só foi listado ao lado dos demais maracatus, como também recebeu um prêmio dentre todos os seus congêneres no ano referido. A notícia dizia o seguinte:

(...) Em homenagem ao 1º aniversário da FCP e promovida pela troça Pampanas o Monteiro, realizou-se no domingo último uma parada de maracatus no largo do Monteiro. Tomaram parte os seguintes maracatus: Pavão Dourado, Cambinda Nova, Leão do Norte, Leão das Flores, Estrela do Norte, Dois de Ouro e Cambinda Estrela. Feito o julgamento, foi classificado em primeiro lugar o maracatu Cambinda Nova a quem foi conferido o prêmio designado.”²⁶⁰

²⁵⁸ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*, op cit, p.91.

²⁵⁹ Entrevista concedida no dia 31/05/04, em sua residência, no Outeiro do Alto Santa Isabel.

²⁶⁰ *Jornal Pequeno*, 08/01/1936, p. 04.

Para a Federação Carnavalesca não existiam problemas quanto à distinção dos grupos e premiava ambos indiferentemente conforme veremos mais a frente no exemplo do Cambinda Estrela. No tocante ao Pavão Dourado, também mostrarei que este maracatu não sofria nenhum tipo de desconfiança quanto a sua condição de “tradicional”, conforme relato do jornalista Antônio Freire a seguir.

Sobre o Maracatu Pavão Dourado existem poucas informações que nos assegurem certezas maiores em torno de sua real identidade. Sabe-se que este grupo desfilava pelas ruas de sua comunidade e possivelmente participava do carnaval recifense, disputando títulos nos concursos organizados pelas comissões carnavalescas de bairro.²⁶¹ Corroborando com a indistinção existente entre os maracatus, e os problemas presentes na atribuição de identidades feita por Guerra Peixe a alguns grupos, o jornal *A Província* sequer cogitou a possibilidade do Pavão Dourado não ser um maracatu tradicional. A manchete desta matéria, assinada por Antonio Freire, diz:

Os maracatus de hoje ‘Leão do Norte’, ‘Cambinda Nova’, ‘Pavão Dourado’, são maracatus pobres em relação aos antigos maracatus do Recife, mas ainda conservam o velho espírito.²⁶²

Portanto, o “erro” de não distinguir os maracatus estava disseminado na época em que Freyre e Roger Bastide escreveram. A leitura “cuidadosa” feita por Guerra Peixe não foi seguida à risca por Katarina Real, nem por Elizabeth Assis. Ambas não se deram conta da historicidade do conceito construído por Guerra Peixe.²⁶³ Ambas afirmaram que Freyre registrou as duas categorias de maracatus, o que em nenhum momento foi feito. Katarina Real ao comentar sobre a citação mais antiga feita, segundo ela, para os maracatus de orquestra, escreveu:

²⁶¹ A Sra. Leinha, em uma de nossas entrevistas, também informou que o Pavão Dourado era o maracatu do pai de Mário Miranda, famoso xangozeiro e juremeiro que residiu no Outeiro do Alto Santa Isabel. Este foi por muitos anos um dos principais articuladores do Cambinda Estrela.

²⁶² FREIRE, Antônio. *A Província*, 10/02/1929, p. 03.

²⁶³ ASSIS, Maria Elisabete Arruda de. *Cruzeiro do Forte: a brincadeira e o jogo de identidade em um maracatu rural*. Recife, dissertação de mestrado em antropologia, UFPE, 1996. A armadilha ao qual me refiro diz respeito a este trecho que foi escrito pela autora referida: “Guerra Peixe (1980: 94) menciona a primeira referência bibliográfica sobre os caboclos de lança, em Gilberto Freyre de 1934”. Este trecho, existente à página 34 da obra referida, possui o duplo equívoco ao afirmar que Guerra Peixe faz menção ao livro de Freyre como alusiva ao caboclo de lança, assim como de escrever que esta afirmação se encontra na obra *Maracatus do Recife*, na página 94. Esta também foi a página citada por Katarina Real, ao citar Guerra Peixe. Conforme afirmei, Guerra Peixe de fato cita a obra de Freyre, mas não diz que este fez algum tipo de distinção entre os maracatus que citou.

A referência mais remota que Guerra Peixe encontrou sobre esse tipo de maracatu foi num trabalho de Gilberto Freyre de 1934.²⁶⁴

Em sua narrativa, Katarina Real estabelece a idéia de que Gilberto Freyre realmente havia discorrido sobre maracatus de orquestra e que Guerra Peixe afirmara isso em sua obra *Maracatus do Recife*.²⁶⁵

Este entendimento de que já existia a distinção entre maracatu de orquestra e nação também foi seguido à risca por Elizabeth Assis em sua dissertação de mestrado.²⁶⁶ Esta autora, ao comentar sobre o momento em que os maracatus de orquestra estão lutando por seu reconhecimento e aceitação na cidade do Recife, afirma que houve a criação de uma categoria própria para os mesmos em 1941, e para comprovar cita Guerra Peixe, mais precisamente as páginas 89 a 92. Para uma melhor discussão sobre a questão, remeto-o, nobre leitor, ao texto em questão:

Esta conquista, no entanto, se deu lentamente, pois, ao surgirem no cenário recifense, os maracatus rurais foram discriminados tanto pela sociedade local, como pelos organizadores e pessoas influentes da Federação Carnavalesca de Pernambuco. **Na filiação destes maracatus à Federação, eles inicialmente foram classificados como 2ª categoria.**

A classificação de primeira categoria para os maracatus de baque solto é criada apenas em 1941, quase vinte anos após esses maracatus circularem em nossa cidade e região metropolitana. Inicialmente comparados aos maracatus aqui existentes, o Nação, sendo considerados neste sentido, como maracatus descaracterizados. (Os negritos são meus).²⁶⁷

As notas de rodapé desta autora afirmam exatamente que em Guerra Peixe estariam as informações sobre a existência de uma segunda categoria exclusiva para os grupos de baque solto. No entanto, no livro de Guerra Peixe, o que encontramos é a seguinte citação:

²⁶⁴ REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*, op cit, p. 72.

²⁶⁵ Particularmente já não mais me assusto com as confusões feitas por essa autora: a mais célebre que conheço é a referente a data de fundação do Cambinda Estrela. A própria autora se contradiz quando na página 72 cita Guerra Peixe e diz que "... um dos primeiros a estudar estes maracatus rurais foi mestre Guerra Peixe, concentrando suas atenções no Cambinda Estrela, que naquela época (1952) ainda era de orquestra...". Como pode o Cambinda Estrela ter sido fundado em 1953, conforme o registro existente em sua obra, nas páginas 61 e 179?

²⁶⁶ ASSIS, Maria Elizabeth Arruda de. *op cit*.

²⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 35.

O Maracatu Cambinda Estrela foi fundado em 7 de setembro de 1935, no bairro da Casa Amarela. Esse grupo, bem como os seus iguais, não era a começo filiado à Federação Carnavalesca Pernambucana, pois esta parece que o considerava uma deturpação dos velhos maracatus. A organização de agrupamentos semelhantes e a sistematização de elementos hoje característicos, vieram mudar a posição das pessoas que pensavam desse modo. E em certa ocasião, o grêmio recebeu a seguinte notificação: <<Federação Carnavalesca Pernambucana>>, etc... <<ilmo Snr. Presidente do Maracatu Cambinda Estrela. / Comunico-vos que, tendo em vista a vossa apresentação no carnaval de 1941, foi vosso maracatu promovido à primeira classe. / Felicitando-vos por isso, apresento-vos protestos consideração e estima>> - assinado; Raphael Alves, Diretor-tesoureiro. **Em face da referida promoção, o divertimento passou a ser tido como um legítimo maracatu.** (Os negritos são meus).²⁶⁸

Ora, ao verificarmos a obra citada, percebemos que nela há a informação de que o Cambinda Estrela, maracatu considerado por Guerra Peixe como de orquestra, foi notificado pela Federação Carnavalesca de que havia sido promovido à condição de participante do primeiro grupo de maracatus. Porém, não há em nenhum momento a informação ou alusão à idéia de que o segundo grupo seria exclusivo dos grupos de orquestra. O que Guerra Peixe afirma é que os maracatus semelhantes ao Cambinda Estrela, ou seja, de orquestra, eram considerados como deturpados pela Federação Carnavalesca, mas não há no texto nenhuma consideração a respeito dos maracatus de orquestra como integrantes do segundo grupo. Verificando o jornal *Diário de Pernambuco* do ano de 1947, seis anos após a notificação da Federação Carnavalesca citada por Guerra Peixe, vemos o referido maracatu Cambinda Estrela sendo listado junto com o Elefante²⁶⁹, obtendo no mesmo ano o título de vice-campeão, ficando, portanto atrás do grupo de maracatu-nação “mais tradicional” da cidade. Creio que não há como concluir, sob nenhuma hipótese, que as distinções entre os maracatus já estavam dadas para aqueles que fossem participar do concurso carnavalesco, sobretudo pelo fato de que todos os grupos existentes na cidade aparecem numa única lista. Não

²⁶⁸ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*, op cit, pp. 91 -92.

²⁶⁹ *Diário de Pernambuco*, 20/02/1947, p. 03. Esta é a notícia em questão: “Prêmios a blocos, clubes, troças e maracatus (...) Foi a seguinte a classificação dada pela Comissão pró-Festejos Carnavalescos aos conjuntos que se exibiram no carnaval: (...) MARACATÚS – 1º lugar – Elefante, uma taça; 2º lugar: **Cambinda Estrela de Casa Amarela**, uma taça; 3º lugar: Estrela Brilhante, um fino jarro e um estojo de perfumes Coty (...)”. O negrito é de minha responsabilidade e autoria.

há como afirmamos a existência de mais de uma categoria para os maracatus, sobretudo pelo fato de que estes eram listados de modo indistinto por todos os jornais da época.²⁷⁰

Essa questão pode ser mais bem esclarecida se analisarmos um pouco da história do Cambinda Estrela. Fundado em 1935, como maracatu de orquestra, Katarina Real nos informa que este grupo “mudou-se para ‘baque virado’ em 1956, porque ‘Doutor Mário Melo’ pediu que mudássemos para o ritmo”.²⁷¹ Ou seja, havia uma flexibilidade na prática cultural entre as categorias, o que nos permite pensar na possibilidade de o Cambinda Estrela ter sido um grupo com dupla identidade, ou de ter oscilado entre as duas modalidades. As entrevistas que fiz com alguns dos integrantes que desfilaram no Cambinda Estrela nos anos de 1950 mostraram-me que há uma indistinção entre as duas categorias (baque virado e baque solto) na fala dos mesmos. Esta constatação me levou a pensar que talvez tenha existido uma acomodação entre as duas identidades em questão, ora o grupo assumindo o lugar de baque virado, ora o de orquestra.²⁷²

Na dissertação de mestrado de Elizabeth Assis, há uma afirmação de que Bastide promoveu uma confusão entre os dois tipos de maracatus e que ainda por cima confundiu-se com uma foto de um caboclo de lança, chamando-o de um caboclinho. No texto da autora, podemos perceber melhor sua crítica:

Roger Bastide (1945) fez ligação entre o maracatu e o xangô. Neste trabalho Bastide se estende sobre outras religiões afro, como o catimbó e também sobre outras expressões do carnaval Pernambucano, entre elas o caboclinhos. Neste sentido, vale a pena ressaltar as confusões causadas entre este e os maracatus. O texto de Bastide é bastante representativo. A ilustração (a 10a. entre as páginas 160 e 161) apresentada como caboclinho, é na verdade caboclo de lança do maracatu rural. **Além disto, o autor não faz distinção entre os dois tipos de maracatus.** Percebendo

²⁷⁰ *Diário de Pernambuco*, 16/02/1947, p. 03. Esta é a notícia que informa sobre os grupos carnavalescos que iriam desfilarem no carnaval daquele ano. Conforme é possível de observar, não há nenhuma distinção entre os maracatus, ressaltando que alguns deles serão considerados por Guerra Peixe, como grupos de orquestra: (...) São as seguintes os diversos grêmios carnavalescos licenciados gratuitamente pelo Serviço de Censura e Diversões Públicas, da Secretaria de Segurança: (...) MARACATU'S: Elefante (Misto) – Porto Rico, de Afogados, (misto) – Porto Rico de Água Fria – Cambinda Estrela – Cambinda Velha – Come do que acha – Estrela Brilhante – Leão do Norte – Estrela da Tarde (misto) - Águia de ouro (misto) – Leão da Aldeia (misto) – Pavão Dourado – Almirante do Forte (misto) – Timbú Coroado (composto de elementos do Clube Náutico) – Cata-lixo de Olinda – Estrela Brilhante e Leãozinho, de Campo Grande (...).

²⁷¹ REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*, op cit, p. 61.

²⁷² Sobre o Cambinda Estrela, ver: LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatu nação Cambinda Estrela. Folclore*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, n. 298, p. 01-06, 2003.

uma diferença entre eles, atribui a carnavalização do maracatu onde deixaria de ser uma nação. (Os negritos são meus).²⁷³

Não percebo nenhum erro por parte de Roger Bastide uma vez que não existia a categorização que a autora se refere na época em que a obra foi publicada (1945). Exceto o da ilustração citada. De fato, o erro da foto é digno de nota, pois o autor em questão nomeou os caboclos de lança como caboclinhos, levando seus leitores a confundi-los com a manifestação cultural de mesmo nome. Mais uma vez ressalto o fato de que a distinção entre maracatus de baque virado e de orquestra é posterior a publicação do livro *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, não havendo, portanto, condição para que Roger Bastide se referisse à mesma em sua obra. Parece-me de extrema importância refletir sobre esta questão. Os “erros” cometidos pelos estudiosos na época devem ser pensados, no sentido de buscar as razões dos mesmos. Eis uma tarefa do pesquisador: como eram feitas as análises sobre os maracatus antes dos estudos feitos por Guerra Peixe? Em suas pesquisas, a categorização entre os dois tipos de maracatus é construída e definida, passando então a divulgá-las entre aqueles que se preocupavam com os estudos sobre folclore de uma maneira geral.²⁷⁴

As idéias em torno do conceito de que existiam dois tipos de maracatus começaram a ganhar terreno em meio a outros pesquisadores que passaram então a utilizar-se desta “invenção” para o devido aprofundamento nos estudos a este respeito. A matéria que foi escrita por Rossini Tavares de Lima, no jornal *A Gazeta*, no ano de 1957, vem corroborar para a constatação de que, após a publicação do livro de Guerra Peixe em 1955, alguns estudiosos começaram a utilizar-se deste conceito para mostrar a existência de dois tipos de maracatus.²⁷⁵ Nesta matéria é evidente a influência de Guerra Peixe, a ponto de o autor afirmar que:

(...) Além do maracatu tradicional, hoje estão surgindo em Recife outros cortejos, denominados ‘maracatus-de-orquestra’ ou de trombone’. Segundo Guerra Peixe, pertence a esse novo tipo o maracatu Cambinda Estrela (...).²⁷⁶

²⁷³ ASSIS, Maria Elizabeth Arruda de. *op cit*, p. 20.

²⁷⁴ Para uma pequena apreciação do furor causado pela obra de Guerra Peixe entre os que manifestavam algum tipo de interesse nos estudos sobre os maracatus, veja-se algumas matérias de jornais publicadas pelo país: Maracatu, *Diário da Noite*, Recife, 11/02/1956, 1º caderno, pp. 01 e 04; PEIXE, Guerra. Origem político religiosa do maracatu, in: *Notícias de Hoje*, São Paulo, 20/10/1957; LIRA, Mariza. Brasil sonoro maracatu, in: *Diário de Notícias*, São Paulo, 23/11/1958.

²⁷⁵ LIMA, Rossini Tavares de. *Jornal A Gazeta*, São Paulo, 13/ 03/ 1957.

²⁷⁶ Idem, *ibidem*, loc, cit.

Devo ressaltar, antes de qualquer comentário, a relação entre o termo “novo” com a frase “estão surgindo”, no sentido de mostrar que os maracatus de orquestra constituíam uma novidade, algo que até então não tinha sido percebido devidamente pelos pesquisadores. No entanto, tinham visibilidade na cidade durante o carnaval. Lula Cardoso Ayres registrou na revista *Contraponto*, a presença desses caboclos e tuxaus, que incomodavam as tranqüilas classificações, e provocavam desconfianças de que se tratava de manifestações diferentes.²⁷⁷ Parece-me que estas palavras reforçam a idéia de que até então a distinção feita, mesmo que de modo sutil, por alguns pesquisadores que se detiveram sobre os maracatus, restringia-se a apontar diferenças dos personagens, de figurino e das músicas cantadas pelos grupos. Ainda não existia uma diferenciação baseada em uma categoria, construída nas pesquisas que resultaram no livro de Guerra Peixe em 1955.

Contudo, esta distinção que aparece na obra de Guerra Peixe ainda não é hegemônica nos estudos e nas observações a respeito dos maracatus. No *Diário de Pernambuco* do ano de 1957, há uma lista contendo 12 maracatus, sem nenhuma referência à distinção entre os dois tipos ou qualquer coisa parecida.²⁷⁸ Teria sido um erro do jornalista que escreveu esta matéria ou “coisa de leigo” que não sabia do que estava falando? A meu ver tratava-se do fato de que o livro de Guerra Peixe, contendo a inaugural distinção entre os dois tipos de maracatus, ainda não era referência entre os estudiosos, assim como não possuía o valor de uma obra hegemônica e amplamente aceita. As “misturas” e “indistinções” dos maracatus percorreram ainda por muito tempo os diversos jornais existentes no Recife, além de estarem presentes nas impressões e descrições de muitos intelectuais pernambucanos do período – os anos 1950 e 1960.

²⁷⁷ Ver: CUNHA, Ovídio. Ursos e Maracatus. *Contraponto*, Recife, ano II, n. 07, março de 1947. Neste artigo, o autor distingue entre três tipos de maracatus: o legítimo, ou seja, o nação; o de orquestra, que caracteriza como “exclusão do pálio, aparecimentos de instrumento de sopro” e dá como exemplos o Almirante do Forte e o Cruzeiro do Forte; e o terceiro seria uma simbiose com o elemento caboclo – ou seja, a presença de apitos e chocalhos. Ver ainda: VALENTE, Valdemar. Os indecifráveis Tuxaus. *Contraponto*, Recife, ano II, n. 07, março de 1947. Esta questão foi discutida por GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição... *op.cit.* Ver também, da mesma autora: Música, identidade e tradição: Guerra Peixe e os maracatus. *Anais Eletrônicos do II Encontro Nacional da ABET*, Salvador, 2004.

²⁷⁸ *Diário de Pernambuco*, 03/03/1957, p. 03. Os nomes dos maracatus existentes na lista são: Leão da Aldeia, Elefante, Leão Coroado, Águia de Ouro, Indiano, Estrela Dalva, Almirante do Forte, Leão da Serra, Cruzeiro do Forte, Estrela da Tarde, Timbú Coroado e Cambinda Estrela. Todos, repito, listados nessa ordem e sem nenhuma indicação de que eram diferentes.

Ao analisar os maracatus com os olhos atuais, é possível afirmar que uma vez tendo sido observada e definida por Guerra Peixe a existência de dois tipos, o de baque virado obteve a sua aceitação antes dos “rurais”, uma vez que foi alçada à condição de parte da tradição africana, componente da teoria do Brasil mestiço, formado pelas três raças. O de orquestra foi considerado como uma deturpação, descaracterização do modelo tradicional (no caso, os de baque virado) e não-autêntico, tendo sido perseguido até os anos 1970, quando foi proibido de desfilar na passarela oficial da cidade durante o carnaval.²⁷⁹ Parece-me que este debate em torno dos maracatus de orquestra como uma deturpação da tradição pode ser visto como mais um capítulo da aceitação do conceito de Guerra Peixe entre os intelectuais pernambucanos.

A meu ver a proibição dos maracatus de orquestra de desfilar na passarela, ocorrida no ano de 1976, e mais as publicações dos artigos *Caboclos de lança – Os guerreiros azougados de ogum (notas para um ensaio)* por Olímpio Bonald, e *Maracatus rurais*, por Roberto Benjamin são uma prova incontestada de que a discussão feita por Guerra Peixe ainda não ganhara a força que possui na atualidade.²⁸⁰ É possível que a própria reedição da obra *Maracatus do Recife*, no ano de 1981 seja um dos últimos rounds dessa disputa. O conceito de Guerra Peixe, que estabeleceu a distinção entre os dois tipos de maracatu tornava-se hegemônico entre os folcloristas e intelectuais pernambucanos, que mesmo não aprovando os maracatus de orquestra, passariam a pelo menos tolerá-lo como “parte do folclore pernambucano”.

Para entendermos este breve histórico da distinção dos maracatus e sua aceitação entre os estudiosos pernambucanos, deve-se levar em conta a atuação de Katarina Real junto aos meios políticos e intelectuais do Recife. Katarina Real, conforme já afirmei, esteve na capital pernambucana entre os anos de 1961 a 1966, e durante sua estada travou inúmeros contatos com os integrantes das agremiações carnavalescas, assim como tomou parte em alguns órgãos, a exemplo da Comissão Organizadora do carnaval e da Comissão Pernambucana de Folclore.

²⁷⁹ Sobre a discussão em torno da proibição do desfile dos maracatus de orquestra nas ruas do Recife e na passarela oficial, veja-se: MALHEIROS, Artur. Maracatu autêntico. *Diário da Noite*, Recife, 12/02/1976, 1º caderno, p. 04; MALHEIROS, Artur. Maracatu autêntico. *Diário da Noite*, Recife, 13/02/1976, 1º caderno, p. 04; *Diário da Noite*, Recife, 16/02/1976, p. 03; *Diário da Noite*, Recife, 17/02/1976, 2º caderno, p. 01; Nota oficial da Prefeitura da Cidade do Recife – Empresa Metropolitana de Turismo EMETUR apud *Jornal do Commercio*, Recife, 20/02/1976, 2º caderno, p. 11; *Jornal do Commercio*, Recife, 22/02/1976, 2º caderno, p. 05.

²⁸⁰ BONALD, Olímpio. Caboclos de lança – Os guerreiros azougados de ogum (notas para um ensaio). Recife, *Revista Pernambucana de Folclore*, maio/agosto, 1976, pp. 23 – 30; BENJAMIN, Roberto. *Maracatus rurais*. Recife, folclore, nº 12, FUNDAJ – Centro de Estudos Folclóricos, 1976.

Em seu livro, *O folclore no carnaval do Recife*, cuja primeira edição é de 1967, Katarina Real dedicou um capítulo aos maracatus de orquestra e um outro para os de baque virado. Isto implicou no uso da distinção criada por Guerra Peixe, um dos intelectuais a que Katarina Real se refere como mestre. Pode-se dizer que a distinção feita por Guerra Peixe ganhou as ruas do Recife através dos estudos e articulações políticas de Katarina Real, uma vez que esta fez diversos contatos diretamente com os maracatuzeiros. Possivelmente a idéia da separação dos maracatus em dois tipos, no formato pensado por Guerra Peixe, ganhou força suficiente para ser pensado como o modelo a ser seguido e nesta questão não se deve desprezar as gestões de Katarina Real tanto entre os intelectuais locais, como entre os maracatuzeiros. Credite-se a isso o fato do livro *Maracatus do Recife* ter sido reeditado em 1981, cinco anos após a emblemática proibição do desfile dos maracatus de orquestra na passarela oficial do Recife, bem como a utilização deste mesmo livro como referência para os trabalhos de reativação do Maracatu Elefante em 1986. Desta reativação participaram diversas personalidades do contexto político local, a exemplo de Gilberto Freyre e Evandro Rabelo, bem como vários artistas, dentre os quais Diva Pacheco. Nesse sentido, mesmo considerando as fortes críticas lançadas por Guerra Peixe ao termo “rural” criado por Katarina Real para nomear os maracatus de orquestra, e publicadas na já referida segunda edição do livro *Maracatus do Recife*, não se pode pensar na força que a distinção em dois tipos ganhou sem levar em consideração a atuação desta estudiosa, bem como de seu livro, *O folclore no carnaval do Recife*.



Farei agora uma discussão sobre as impressões e descrições que foram feitas por alguns intelectuais no período anterior à definição do conceito de Guerra Peixe, mostrando as complexidades existentes nestas observações, bem como a ausência de consensos em torno dos tipos de maracatus existentes, e os grupos que deveriam ser considerados tradicionais e autênticos. Antes de qualquer coisa, diante das dúvidas em torno da existência de trânsitos entre os dois tipos de maracatus, lanço uma indagação em torno de um filme, gravado em 1952 e intitulado *O canto do mar*. Por que razão aparecem caboclos de lança, personagens centrais do maracatu de orquestra da atualidade, misturados ao cortejo do famoso Elefante de Dona Santa? Teria sido um

erro do diretor, Alberto Cavalcanti ou uma imposição deste para a famosa rainha no sentido de querer abrilhantar o filme? Conhecia este diretor os tipos de maracatus que existiam na cidade do Recife? E tendo sido um erro, ou imposição do diretor, aceitaria Dona Santa tais aspectos que interferiam diretamente na composição dos personagens que fazem o maracatu-nação? Aceitaria Dona Santa tal imposição, correndo o risco de ver o seu maracatu ser acusado de misturado, impuro ou qualquer coisa parecida? Ou será que essa distinção não só inexistia para os folcloristas e estudiosos da cultura popular, como também entre os populares?²⁸¹

Infelizmente não disponho de relatos ou imagens em maior quantidade sobre os maracatus dos anos 1920 e 1930, mas suspeito que essa distinção entre grupos de baque virado e de orquestra, construída por Guerra Peixe, não era algo evidente ou percebido pelos que faziam a cultura e os maracatus. Sabemos, eu e você, prezado leitor, que existe a descrição feita por Pereira da Costa e outra feita Rodrigues de Carvalho, que é de extrema importância para a discussão que estou travando. Carvalho retrata um tipo de maracatu que nos remete a muitas interrogações, deixando-nos as incertezas sobre qual o tipo de maracatu que foi observado pelo autor. Fiz esta discussão em torno da descrição de Rodrigues de Carvalho no primeiro capítulo, mas devo insistir na importância desta observação, no sentido de mostrar as dúvidas em torno de como eram os maracatus. Pouco, ou quase nada sabemos sobre as suas formas no final do século XIX, e apenas afirma-se sua existência tendo por base documentos da polícia, citações ou notícias sobre os carnavais da época, mas não existe nenhuma descrição dos elementos, dos personagens, do tipo de música que executavam, dos instrumentos musicais que utilizavam, enfim, dos aspectos constitutivos dos maracatus deste período. A única certeza de que disponho é a existência de uma grande variedade de manifestações culturais, ainda não uniformizadas.

Pereira da Costa descreveu um maracatu do início do século XX. Sobre sua observação fiz algumas análises ainda no primeiro capítulo, enfatizando que as dúvidas são muito maiores do que as certezas advindas pelo que foi descrito no texto por Pereira da Costa. Ressalto mais uma vez que esta descrição, publicada pela primeira vez na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* no ano de 1908, é a mais completa que temos e por isso mesmo foi usada várias vezes como prova na discussão sobre as origens dos maracatus feita por diversos intelectuais. Não tenho como, prezado

²⁸¹ O filme a que nos referimos é *O canto do Mar*, dirigido por Alberto Cavalcanti em 1952, com a trilha sonora dirigida e composta por Guerra Peixe.

leitor, afirmar, conforme já discuti no primeiro capítulo, se os maracatus eram todos como o que foi descrito por Pereira da Costa.

A descrição feita por Pereira da Costa pode ter sido a reprodução de um dentre tantos modelos e tipos de maracatus que existiam pelo Recife no início do século XX. Pode também ter realçado apenas aquele que era considerado como legítimo e devidamente “africano”, deixando de lado outros que não se enquadravam no esquema pensado por este folclorista. Pereira da Costa, com certeza, inaugurou a descrição dos maracatus que mais tarde serão considerados por “nação” ou “baque virado” na distinção feita por Guerra Peixe, devido aos detalhes informados na mesma. Entretanto, não sabemos se este era um modelo exclusivo de maracatu e nossas suspeitas apontam para uma negativa desta indagação, pelo menos em se tratando dos anos 1940.

Em uma matéria existente na revista *Contraponto* de 1948, há uma descrição dos maracatus da época bastante intrigante: Ovídio Cunha, o autor da reportagem, discorre sobre três tipos diferentes e os define:

(...) Os maracatus estão divididos em três grupos. A) o legítimo: reminiscência do africano com batuques e congus; alguns carregam em carros figuras de elefantes e leões”. As músicas são em ritmo sincopado como o próprio batuque africano e sempre monótonas (...)”. B) Exclusão do pálio e aparecimento de instrumentos de sopro, entre os quais o piston, tais como nos maracatus ‘Cruzeiro do Forte’ e ‘Almirante do Forte’ e por fim o terceiro grupo C) Onde se evidencia a simbiose com o elemento caboclo, havendo apitos e chocalhos.²⁸²

O que descreveu Ovídio Cunha? Existiam de fato três tipos de maracatus conforme sua descrição? Será possível pensar nas três modalidades como grupos com fronteiras nítidas, a ponto de ser estabelecida uma diferença categórica, como fez Guerra Peixe? Renato Almeida sobre o qual discorri no primeiro capítulo, também fez uma análise sobre os maracatus visto por ele em sua época e que foram imortalizados em sua obra, *História da Música Brasileira*:

O maracatú é um bloco, que representa um cortejo real. Todos os maracatús tem o nome de nação: Nação da Cabinda Velha, Nação do Leão Coroado, etc... Conduzem um rei e uma rainha que, precedidos pela sua côrte e cobertos por um pálio (**alguns**

²⁸² CUNHA, Ovídio. Ursos e maracatus. *Contraponto*, ano II, nº 07, março de 1948, páginas não numeradas.

maracatús já excluíram o pálio), saem acompanhados pelos fetiches religiosos – galo de madeira, jacaré empalhado, boneca vestida de branco com manto azul, etc., além dos tributos da realeza de que são revestidos: coroa, manto, cetro, e o calunga, trazido pela Dama do Passo. **Fecha o desfile o pessoal da música, onde dominam os bombos e as caixas surdas. Só mais tarde introduziram os instrumentos de sopro, entre os quais o piston.** (Os negritos meus).²⁸³

Conforme é possível observar, para Renato Almeida, já no ano de 1942 existiam maracatus que não mais utilizavam o pálio, peça tão importante nos dias atuais para marcar a diferença e distinção do rei e da rainha com os demais integrantes do maracatu. Parece-me que a inexistência de fronteiras entre os dois tipos atuais de maracatu também pode ser observada neste trecho de Renato Almeida, quando ele frisa a questão em torno dos instrumentos. O autor afirmou o fato de “*só mais tarde introduziram os instrumentos de sopro, entre os quais o piston*”. Há uma “mistura” despercebida em curso, uma vez que seu texto, publicado – diga-se de passagem – no ano de 1942 não faz menção ao fato de que existiam maracatus diferentes, mas que estavam, todos, introduzindo os instrumentos de sopro, mesmo que “mais tarde”. Ou seja, os maracatus estavam se modificando. Parece-me que Renato Almeida percebeu uma dinâmica nos maracatuzeiros dos anos 1940 bastante diferente da atualidade.

Outro autor que escreveu sobre os maracatus e observou suas diferenças foi Alceu Maynard Araújo. Para ele, assim como Ovídio Cunha, também existiam três tipos diferentes de maracatus, conforme é possível constatar no texto abaixo:

Há os que afirmam haver três grupos distintos de maracatus. **O antigo**, com estandarte, rainha, rei, príncipe Dom Henrique (que vêm sob vistoso guarda-sol), dama do paço e a inseparável calunga (boneca ricamente vestida) com a qual angaria dádivas e óbolos, transporta os símbolos africanos como o elefante, leão. Músicas monótonas e predomínio de instrumentos membranofônicos. **Outro grupo é o que não leva estandarte e começa haver gradual substituição de membranofônios por aereofônios metálicos** e finalmente **o maracatu pobre**, terceiro grupo onde não há estandarte e o instrumental é o mais pobre possível; recorecos, maracás, ou chocalhos de latinhas e apitos. Pode-se dizer que estes cultivam apenas a música do maracatu, a nosso ver, único traço de semelhança. **No maracatu legítimo ou antigo é que se pode apreciar, além da indumentária garrida de seus componentes, da presença dos tuxaus com suas lanças**

²⁸³ ALMEIDA, Renato. *História da música brasileira. op cit*, p. 266.

repletas de fitas, da dama-do-paço, da imponente rainha e sua corte e do estandarte (Cambinda Estrela e Estrela Brilhante).
(os negritos são meus).²⁸⁴

A descrição feita por Alceu Maynard sobre os maracatus é bastante intrigante, sobretudo por nela constar a distinção dos maracatus em três tipos, e também por apresentar como modelo da categoria “antiga” ou “legítima” os maracatus Cambinda Estrela e Estrela Brilhante. O primeiro maracatu é justamente aquele que serviu de objeto para Guerra Peixe mostrar os grupos de novo tipo, denominados por orquestra. Outra questão bastante intrigante é o fato de constar, na descrição de Maynard, a presença dos “tuxaus com suas lanças repletas de fitas” nos “maracatus tradicionais”. Essas descrições me fazem pensar na possibilidade dos grupos se utilizarem de vários formatos para se apresentarem nas ruas, uma vez que não existiam ainda fronteiras definindo o que representava cada tipo, como nos dias atuais. Parece-me que existiam mesmo estas “misturas” entre o que hoje é definido por baque virado ou nação, e orquestra ou rural nos maracatus dos anos 1940. A entrevista com o Sr. Jorge, do maracatu Porto Rico de Afogados, enfatizando a presença do caboclo de lança no seu maracatu, além das questões relacionadas à dupla identidade do Almirante do Forte e Cambinda Estrela devem ser suficientes para concluir que não havia uma distinção tão clara nem entre aqueles que faziam os maracatus. Tampouco para os folcloristas e os estudiosos do tema.

A questão merece ser mais bem pensada, e para aumentar mais ainda a complexidade da discussão, lanço mão de uma notícia de jornal, que foi publicada no ano de 1939:

Carnaval

A nota brilhante do 2º dia de carnaval foi o maracatu de Paulista.

A nota brilhante e de sensação do segundo dia de carnaval, foi, inconstantemente, a exibição do maracatu Cambinda Velha de Paulista.

Com um número superior de quinhentas figuras, transportou-se o referido maracatu, para o Recife, com cerca de vinte caminhões adaptados para este fim, até o Jardim 13 de Maio, de onde após desembarcado, se encaminhou ao palanque da Federação Carnavalesca, daí prosseguindo as demais visitas.

²⁸⁴ ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional. Danças, Recreação, Música. Vol II* op. cit, p. 303.

Rei, rainha, dama do paço; balsa; porta-bandeira; quatro ordenanças do rei; oitenta caboclos de penas; oitenta caboclos bahianos; oitenta caboclos de lança; duzentas caboclas baianas; quarenta músicos; quatro diretores e dez fiscais.

Chegando ao Recife ao meio-dia, até 5 horas da tarde, o grande maracatu percorreu as ruas centrais da cidade, atraindo enorme multidão, que não lhe regateava aplausos.

O Cambinda Velha de Paulista, cumprimentou as autoridades, e os dirigentes da Federação Carnavalesca diante do pavilhão armado na Praça da Independência.

Depois cumprimentou as redações de todos os jornais.

Executava o maracatu músicas típicas, todas novas e de autoria do festejado maestro, João Felix, seu organizador. (Os negritos são meus).²⁸⁵

Esta notícia de jornal aumenta sobremaneira as nossas dúvidas, uma vez que estamos falando de um grupo que desfilou pelas ruas do Recife no ano de 1939 causando certo entusiasmo e furor. Tratava-se de um maracatu com rei, rainha, porta-estandarte e três tipos de caboclos, todos muito bem definidos pelo repórter que escreveu a matéria: “bahianos, de pena e de lança”. Chamo a atenção para este último, mostrando que a presença dos elementos que hoje estão caracterizados como parte dos maracatus de orquestra encontrava-se também em outros grupos, sem distinção. Talvez o nobre leitor ponha em dúvida a matéria em questão, pensando que o tal maracatu fosse um daqueles grupos semelhantes aos denominados “estilizados” dos dias atuais, em que a mistura é marca registrada e característica. Outra matéria, ainda sobre o furor que a visita deste maracatu causou entre os jornalistas, foi publicada um dia após a que apresentei anteriormente, e que servirá para nossa discussão agora:

O maracatu de Paulista e o carnaval de 1939.

O Maracatu de Paulista (...).

Foi uma iniciativa arrojada a da Fábrica Paulista, mandando para o Recife um maracatu e 500 figuras, abrilhantar as festas do carnaval. O maracatu representa uma das mais puras tradições do carnaval pernambucano e para que essas festas não fiquem com o tempo reduzidas a uma imitação do Rio de Janeiro (baile nos grandes e pequenos clubes) é preciso animar o que não é local e não se encontra em parte nenhuma, a não ser aqui mesmo.”

²⁸⁵ *Jornal Pequeno*, 22/02/1939, p. 01. Devo agradecer mais uma vez a todos os pesquisadores da equipe que integra o projeto No Ressoar dos Tambores por mais esta notícia.

O Maracatu de Paulista fez uma entrada solene na cidade e deu a nota no carnaval de 1939. Seria de desejar que as grandes fábricas tomassem a si iniciativas semelhantes, **sempre respeitando os usos, os costumes e o folk-lore regional**. Mesmo porque, os pequenos clubes, com recursos limitados, não podem fazer nada de apresentável. (Os negritos são meus)²⁸⁶

Como é possível observar, o jornalista em questão, não só enfatizou a grandeza do maracatu que se apresentou no carnaval da cidade, como também fez questão de ressaltar o respeito aos usos e costumes do folclore regional, levando-me a pensar que o grupo, supostamente, estava enquadrado no que era considerado “normal” para os maracatus da época.

A “mistura” entre os personagens dos dois tipos de maracatus da atualidade também estão presentes no filme “O canto do mar” conforme já mencionei, e em algumas telas pintadas por Lula Cardoso Ayres, onde estão juntas as figuras do rei, da rainha e de caboclos de lança. Afirmar que estas pessoas não conheciam os personagens existentes nos maracatus, ou que se enganaram nas descrições, é não levar em conta o fato de que os populares nem sempre “respeitam” aquilo que é determinado como autêntico ou legítimo. Com certeza, os folcloristas, ao estabelecerem o autêntico e o legítimo entre os maracatus, deixaram de lado uma série de elementos presentes na diversidade dos mesmos nos anos 1920, 1930 e 1940. É bem possível que os maracatus estivessem passando por uma série de mudanças em seu interior e que estas foram interrompidas e atenuadas com as “campanhas de defesa dos maracatus tradicionais” que foram empreendidas pela Federação Carnavalesca após os anos 1940.

Devo chamar a atenção para um texto escrito por Waldemar Valente, intitulado “Os indecifráveis tuchaus” e que foi publicado na revista *Contraponto*, em 1948.²⁸⁷ No texto, Waldemar Valente discorre sobre “... um mistério dos chamados tuchaus...” informando que apenas Lula Cardoso Ayres havia facilitado a informação sobre os mesmos a partir das suas pinturas e fotos tiradas nos carnavais dos anos anteriores. Segundo Waldemar Valente, Lula Cardoso havia lhe informado que os tuchaus só foram vistos por ele nos maracatus Cambinda Estrela e Estrela Brilhante. Importante observar que se trata de dois maracatus que alguns anos mais tarde, serão considerados por Guerra Peixe como de tipos diferentes: o primeiro, de orquestra e o segundo, de baque

²⁸⁶ *Jornal Pequeno*, 23/02/1939. Agradeço novamente a todos os pesquisadores da equipe que integram o projeto No Ressoar dos Tambores por mais esta notícia.

²⁸⁷ VALENTE, Waldemar. *Contraponto*, ano II, nº 07, março de 1948, páginas não numeradas.

virado. O que é possível pensar sobre estes personagens existentes em dois maracatus que em um intervalo de menos de dez anos foram considerados de tipos diferentes? Por que e como estes personagens só foram vistos por Lula Cardoso Ayres em apenas dois maracatus? O que explica sua ausência nos demais? Seria os tuxaus o que conhecemos hoje como caboclo de pena? Ou eles são idênticos aos personagens de mesmo nome que existem nos maracatus rurais da atualidade?

Devo ressaltar, para aumentar mais ainda a complexidade desta discussão, que em uma entrevista a respeito de suas memórias sobre o maracatu fundado por seu pai, o Cambinda Estrela, a Senhora Leinha afirmou que mesmo quando o grupo em questão era de baque solto, o Sr. Tercilio, mestre tirador das loas, cantava também algumas toadas no ritmo de baque virado. No que era devidamente acompanhado pelos músicos.²⁸⁸ Será que o Cambinda Estrela era realmente um maracatu de orquestra ou estamos aqui diante de uma distinção que mesmo tendo sido feita por Guerra Peixe ao longo de sua pesquisa entre os anos de 1949 a 1952, não fazia ainda nenhum sentido para os maracatuzeiros da época? Aliás, de que maneira essa distinção inaugurada por Guerra Peixe e abraçada pelos intelectuais locais, não vai interferir nas tradições dos maracatuzeiros recifenses? Estas questões não terão respostas neste trabalho, sobretudo devido à complexidade do tema, mas faço o convite para os interessados a contribuírem com outras pesquisas, para que num futuro próximo tenhamos algumas destas indagações respondidas.

Importa, para a presente discussão, que nesse longo processo em que a distinção dos tipos de maracatu feita por Guerra Peixe tornou-se hegemônica, muitos aspectos foram ocultados ou deixados de lado pelos folcloristas em nome da tradição e da autenticidade. Aliás, não é assim que elas se consolidam?

²⁸⁸ Depoimento gravado em uma entrevista feita pela Sra. Leinha, no dia 31/05/04, em sua residência no Outeiro, Alto Santa Isabel, Zona Norte do Recife.

CAPÍTULO III: ADAMA, MAROCA GORDA, PEDRO ALCÂNTARA E COSME: QUATRO MARACATUZEIROS COM HISTÓRIAS E SOCIABILIDADES.

Antes de iniciar estas linhas pensava em como escrever sobre a vida de quatro pessoas que, na melhor das hipóteses, só tinham em comum a condição de maracatuzeiros, o pertencimento a comunidades afro-descendentes e de terem sido relegados ao esquecimento pelos historiadores. Tenho certeza de que este “esquecimento” pode ser pensado como uma das muitas heranças deixadas pelas correntes historiográficas que preconizaram por uma história totalizante, e que abordavam, com maior ênfase, os grandes feitos de homens e mulheres famosos. Aos indivíduos das camadas populares não restava outro espaço que não fosse o da história quantitativa, como parte das estatísticas e quadros seriais sobre assuntos diversos, ou como parte anônima das classes sociais. Sabina Loriga aborda esta questão, discutindo como a biografia é retomada pela história, trazendo consigo o debate em torno dos indivíduos e de como estes foram tratados pela história tradicional que há muito se encontrava em crise.²⁸⁹

Uma das justificativas que me levou a escrever sobre os maracatuzeiros listados no título deste capítulo, foi a necessidade de tomar parte no combate ao enfoque da história exclusivamente vista de cima, e voltada ao uso de categorias analíticas predeterminadas. Como escrever sobre os quatro maracatuzeiros em questão sem fugir dos chavões de que eles eram trabalhadores, explorados e oprimidos pelo sistema capitalista, ou de que fizeram suas escolhas marcadas pela classe social, ou pela ausência de opções em uma sociedade hostil aos mais pobres? Fiz a opção em discorrer sobre os fragmentos das vidas de Adama, Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cosme levando em conta que suas escolhas, táticas e estratégias não estavam exclusivamente determinadas por suas condições sociais. Por mais que saiba das dificuldades vividas pelos afro-descendentes no Recife da primeira metade do século XX, dentre as quais a miséria, o racismo e as hostilidades para com as suas práticas e costumes, não se pode negar que as escolhas e singularidades existiram nas vidas de Adama, Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cosme. Por mais que a conjuntura e a sociedade impusessem certos

²⁸⁹ LORIGA, Sabrina. A biografia como problema in: REVEL, Jacques. *Jogos de Escalas – a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, FGV Editora, 1998, pp. 225 - 249.

caminhos, quase sempre me deparei com o dribble das dificuldades e a opção por veredas incomuns para a situação colocada. Esta questão deve também ser encarada como um reflexo de que não compreendo o passado como algo dado ou irremediavelmente acontecido. A história precisa ser encarada como um campo de possibilidades, no qual os vencidos tomaram parte de um jogo, ora com chances reduzidíssimas, ora com reais perspectivas de vitória, mas nunca devemos compreendê-los como jogadores sem oportunidades.²⁹⁰

Não pretendo discorrer sobre a vida de Adama, Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cosme de uma forma linear, mostrando desde os seus nascimentos até a hora mais derradeira, praxe e estilo majoritário entre os que se propuseram a narrar sobre as individualidades humanas. Tampouco pretendo enfocá-los sob a estrutura de uma biografia que tente dar conta de todos os detalhes e acontecimentos de suas vidas. Devo inclusive alertá-lo, prezado leitor, de que dentre os quatro maracatuzeiros em questão, só consegui obter os dados referentes ao nascimento e óbito de apenas um deles (Cosme Damião), e para os demais, sequer encontrei documentos que me possibilitasse apresentar as datas mais “importantes” para uma biografia. Interessa-me, porém, mostrar como as suas trajetórias são importantes para desconstruir a idéia de homogeneidade entre os maracatuzeiros, e que por mais que tentemos, sempre nos depararemos com as diferenças, tanto no que concerne às táticas e estratégias do dia a dia, como nas escolhas que os mesmos fizeram ao longo de suas vidas.

Tive problemas no decorrer da pesquisa, que foram desde a mais completa ausência de informações ou documentos que respondessem às muitas indagações feitas (daí o aviso de que estas linhas estão longe de trazer respostas, uma vez que enfatizo muito mais as dúvidas e as lacunas) ao longo deste texto. Não posso esquecer, porém, que fui auxiliado enormemente por Carlo Ginzburg, e seu artigo “*O nome e o como*”²⁹¹, dando-me certeza, e ao mesmo tempo condição para buscar as informações através dos nomes das pessoas que desejava. Este artigo foi significativo também para mostrar-me o quão importante é o nome, uma vez que na maioria das vezes nada resta como fio

²⁹⁰ Para a compreensão da história como um campo de possibilidades, ver: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In *Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo, Ed. Brasiliense. 1994. Vol. 01, pp. 222 - 232.

²⁹¹ GINZBURG, Carlo. O nome e o como – troca desigual e mercado historiográfico in: GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1991, pp. 169 – 178.

condutor que possibilite ou auxilie a pesquisa sobre a história dos indivíduos afro-descendentes.

Preciso, porém, ressaltar que Ginzburg não me foi suficiente nessa caminhada, uma vez que dentre os quatro maracatuzeiros que foram pesquisados eu possuía apenas o nome completo de Cosme, e os dois primeiros de Pedro Alcântara. Seus apelidos, porém, serviram-me de ajuda, contribuindo para o preenchimento de algumas lacunas que persistiam. Adama foi um caso extra, tendo em vista que a ele foi atribuído mais de um nome, o que me valeu mais alguns fios de cabelo branco em minha não muito vasta cabeleira. Devo acrescentar que para diversas questões que se apresentaram na pesquisa, algumas das quais de ordem enigmática, tive de recorrer a um outro trabalho de Ginzburg, intitulado *Sinais - Raízes de um paradigma indiciário*. Este artigo me fez ver o quanto de detetive e intuição há em nossas obras, destacando que muitas das soluções que encontrei foram de ordem intuitiva.²⁹²

Quais as justificativas que nortearam a pesquisa sobre os fragmentos da vida de Adama, Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cosme? O que me levou a escolhê-los? Devo ser sincero e admitir que uma das principais razões foi o descontentamento com a maior parte dos trabalhos escritos sobre os maracatus, que ora se preocupavam com a descrição e a conformação das homogeneidades, ora com as generalizações e estereótipos. Estes últimos, criados por alguns folcloristas e estudiosos do assunto, são os principais responsáveis pela idéia de que todo maracatuzeiro é ou foi xangozeiro. Ou que todos eram integrados a uma família afro-descendente, que assumia o maracatu como seu, uma vez que estamos falando de algo que é pertencente ou aos “patriarcados” ou aos “matriarcados” negros. Muitas foram às vezes em que me deparei com a idéia de que Luiz de França (maracatuzeiro e líder do antigo Leão Coroado) e Dona Santa (famosa rainha do Maracatu Elefante) eram chefes de uma família que se revezava no comando de seus maracatus ao longo dos anos. Pensar nos líderes maracatuzeiros era fazer remissão à idéia de que estávamos falando de um patriarca ou de uma matriarca que recebeu a herança de outrem. Não constatei isso na pesquisa tanto documental, como nas entrevistas com os maracatuzeiros mais antigos. Percebi que a liderança de um maracatu decorre muito mais da dinâmica da vida, do que de pressupostos pré-determinados do tipo herança matriarcal ou patriarcal. Ressalto que na atualidade desconheço o maracatu que possa ser enquadrado nessa perspectiva.

²⁹² GINZBURG, Carlo. Sinais - Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, Emblemas e Sinais - Morfologia e história*. São Paulo. Ed. Schwarcz, 1989.

As vidas (ou os fragmentos destas) de Adama, Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cosme nos mostram que é praticamente impossível pensar em estereótipos entre os maracatuzeiros, visto que as diferenças constituem marca registrada.

Adama foi um maracatuzeiro do início do século passado. O pouco de sua história que chegou até os nossos dias veio marcado pelo juízo de valor. Arruaceiro, criminoso, festeiro ou simplesmente brigão são alguns dos muitos adjetivos que foram utilizados por aqueles que escreveram sobre ele. Devo dizer que não me seria possível discorrer mais sobre sua vida se não tivesse feito a escolha em associá-lo ao seu maracatu, o Oriente Pequeno, estabelecendo paralelos que muito me ajudaram na resolução de algumas questões colocadas. Pouco há em comum entre Adama e os demais maracatuzeiros que pesquisei. Sequer tenho como afirmar que ele era seguidor de alguma religião afro-descendente. Mas devo insistir que a sua condição de maracatuzeiro me fez pensar em estabelecer semelhanças com Cosme, Pedro Alcântara e Maroca Gorda, a começar pelo pertencimento às relações sociais permeadas por valores diferentes aos que prevaleciam na sociedade em que viviam.

Ser de um maracatu não é apenas buscar diversão ou prazer, mesmo sabendo que estas eram algumas das muitas preocupações de Adama, ou Paulino José dos Santos.²⁹³ Adama viveu antes do período abordado pela pesquisa, e sua singularidade mostra o quanto as mudanças acontecidas nos anos 1930 e 1940 foram significativas, a começar pela construção dos estereótipos que foram imputados aos maracatuzeiros, sobretudo a maior ênfase em sua afro-descendência e religiosidade. Devo acrescentar que muito do que se atribui de tradicional e autêntico entre os maracatus da atualidade, ocorreu em decorrência das normatizações impostas pela Federação Carnavalesca, que foi fundada em 1935, sob diversas alegações, das quais se destaca a de “organizar” o carnaval. Uma das justificativas primordiais para que nenhum dos integrantes da sua diretoria fosse ligado a uma agremiação dizia respeito à necessidade que a Federação Carnavalesca tinha de estar acima das rivalidades e de qualquer suspeita:

Nos domínios da fuzarca:

(...) Esta formada uma associação para orientar o carnaval do Recife – os fins dessa organização – sua diretoria eleita.

²⁹³ O nome Paulino José dos Santos aparece como tal nas edições do *Jornal do Recife* de 18/02/1909, p. 01; 21/02/1909, p. 01 e 06/02/1910, p. 02. Guilherme Araújo em ARAÚJO, Guilherme de. Capoeiras e valentões do Recife. *Revista do IAHGPE*, vol XL, nº 145, 1946, p. 120, afirma, porém, que o nome de Adama era Paulino de Santana. Mais adiante irei discutir melhor sobre esta questão.

Federação Carnavalesca: Pernambucana.

(...) Aclamado para dirigir os trabalhos, o Dr. J. Pinheiro convidou para secretários os Srs. Dr. Mario Mello e Camucé Granja. Disse, em breves palavras, que o carnaval do Recife tinha uma originalidade que era preciso conservar, mas ao mesmo tempo era conveniente fazer com que Pernambuco se tornasse centro de turismo. **Para isso se pensou na organização da Federação, por pessoas alheias aos clubes, para que não haja rivalidades naturais entres estes** (...) (Os negritos são meus).²⁹⁴

Se antes dos anos 1930 não me deparei com afirmações generalizantes do maracatuzeiro como adepto do xangô ou do catimbó, os anos posteriores ao governo de Agamenon são pródigos nesse aspecto. Adama foi um maracatuzeiro atípico, que não cabia nas generalizações da passividade e melancolia que quase sempre são atribuídas ao maracatu enquanto sonoridade e ritmo. Eis uma das razões que me levaram a escolhê-lo para objeto de pesquisa.

A presença de Maroca Gorda nesse trabalho é também o reflexo de escolhas que tomei ao longo da pesquisa sobre os maracatuzeiros dos anos 1930 e 1940. Antes de qualquer coisa eu precisava mostrar que em um maracatu as mulheres são primordiais, não só para comporem os personagens femininos do cortejo durante o carnaval, mas principalmente por que são elas que ocupam e executam a maior parte das tarefas que cabem em um maracatu. Se nos dias atuais as mulheres se encontram em um franco processo de luta por espaços na sociedade, nos maracatus já há muito que elas exercem o papel de organizadoras e articuladoras. Intrigava-me, porém, o fato de que, excetuando Dona Santa na primeira metade do século XX (apesar de que ela viveu até 1962) e Madalena na segunda metade, pouco ou quase nada se escreveu sobre as mulheres maracatuzeiras. Indagava-me sobre esta ausência e se ela refletia o fato de que apenas os homens possuíam espaços nos maracatus, mas a minha condição de maracatuzeiro foi imprescindível para destruir essa hipótese, voltando-me então para outras considerações em torno da pouca visibilidade das maracatuzeiras. A presença de Maroca Gorda nesse trabalho foi uma forma que encontrei para homenagear as valentes maracatuzeiras da contemporaneidade, que muitas vezes enfrentam seus maridos e filhos para poderem assegurar o seu sagrado direito de tomar parte nos maracatus e de estabelecer sociabilidades em suas comunidades. Se na classe média as mulheres

²⁹⁴ *Jornal do Recife*, 05/01/1935, p. 04.

questionam o machismo, não é diferente também entre as maracatuzeiras das camadas populares.

Maroca Gorda veio à tona após minhas andanças pela comunidade da Mangabeira, onde reside a minha querida filha Mayara Rosa, e meus diálogos com Ernesto Carvalho. Intrigava-nos – a mim e ao Ernesto – o fato de que Maroca Gorda tinha sido ninguém menos do que uma importante liderança comunitária na Mangabeira, onde exercia os papéis de parteira e maracatuzeira, além de ser adepta das religiões afro-descendentes. Sua memória nos dias atuais, tanto entre os integrantes das religiões afro-descendentes e dos maracatus da contemporaneidade, como entre os moradores da Mangabeira é quase que inexistente. Pouquíssimos são os que recordam dela, ou de seu maracatu, o Dois de Ouro. Nesse aspecto outros problemas surgiram no decorrer da pesquisa: compulsando as listas de licença e debruçando-me sob os diversos estudiosos que escreveram sobre maracatus encontrei discrepâncias diversas, das quais ressalto o fato de ter localizado diferentes endereços em comunidades às vezes longínquas para o maracatu Dois de Ouro. Teria existido mais de um grupo com o mesmo nome? Maroca Gorda foi realmente integrante deste maracatu?

As dificuldades em encontrar informações sobre sua vida me levaram a estabelecer o mesmo paralelo que construí entre a vida de Adama e o seu maracatu. Adotei estratégia semelhante na pesquisa sobre Pedro Alcântara, articulador e presidente-dono do maracatu Porto Rico de Água Fria.²⁹⁵

Nesta questão os elementos complicadores são inúmeros, a começar pelo fato de ser o maracatu Porto Rico homônimo de um outro que aparece nas listas de licença da RCP (Repatrição Central de Polícia) e em matérias de jornais diversos. Outra questão complexa diz respeito à pequena quantidade de informações existentes sobre o(s) Porto(s) Rico(s). Teriam existido vários maracatus com o mesmo nome, como no caso do Dois de Ouro? Katarina Real e Guerra Peixe fizeram alguns comentários a respeito do maracatu Porto Rico, mas não informaram sobre a existência de mais de um grupo com o mesmo nome, e nada escreveram a respeito daquele que existiu inicialmente em

²⁹⁵ As lembranças de seu sobrinho, Eronildo, atual batuqueiro do Maracatu Nação Elefante, foram fundamentais para que eu confirmasse algumas dúvidas existentes em torno da vida de Pedro Alcântara, ou Pedro da Ferida. A categoria de presidente-dono foi um conceito que criei para mostrar a complexidade que envolve a questão do papel dos articuladores de maracatus. O presidente, ou presidenta é quase sempre o dono ou dona da agremiação, o que não significa dizer que os integrantes dos maracatus são presos a uma relação de posse. Posso garantir que o fluxo dos integrantes dos maracatus nos diversos grupos é intenso, e esta questão precisa ser objeto de outras pesquisas.

Tegipió, e depois migrou para a região atual que fica compreendida entre os bairros do Bongi e de Afogados.²⁹⁶

O que está por trás desta negligência, uma vez que efetivamente existiram mais de um maracatu com o nome de Porto Rico? Quanto a Pedro Alcântara, muitas foram as dúvidas levantadas e poucas foram as respostas encontradas. Teria ele morrido antes de Dona Santa, (A morte dela ocorreu em 1962, mais precisamente no dia 28/10) conforme relatou Dona Célia e o Sr. Eronildo?²⁹⁷ Ou ele viveu o suficiente para assistir ao féretro de Dona Santa, conforme relata o *Diário de Pernambuco* de 28 de outubro de 1962? Além disso, após muitas entrevistas e diálogos sobre Pedro Alcântara, obtive a informação sobre o seu apelido: Pedro da Ferida. Qual o porquê deste apelido? Teria ele uma ferida que não cicatrizava?²⁹⁸ Seria ele alguém especializado em curar feridas, uma vez que o mesmo era adepto da jurema? Dúvidas, a maioria delas sem respostas.²⁹⁹

Quanto a Cosme, ou Cosme Damião Tavares (ou simplesmente Cocó, como era conhecido pelos moradores da comunidade de Campo Alegre, onde residiu), as dificuldades foram suavizadas pelo maior número de informações disponíveis. Não tive como fugir, porém, da estratégia de buscar os paralelos entre a sua história e a de seu

²⁹⁶ Meu principal informante sobre o maracatu Porto Rico de Afogados é o Sr. Jorge Barros, filho do Sr. Francisco Xavier de Barros, o “nome” que aparece nos pedidos de licença para o desfile no carnaval dos anos de 1927 a 1929. Creio que poucos tiveram a oportunidade de se deparar com uma pessoa viva comentando a respeito de um “nome” registrado nos documentos compulsados durante suas pesquisas. Tratava-se de alguém falando de seu pai, de modo bastante saudoso.

²⁹⁷ Dona Célia é muito mais do que minha informante, uma vez que compõe o mesmo maracatu que integro, o Cambinda Estrela, e reside na mesma comunidade em que moro. Ela não só conheceu Cosme e Pedro Alcântara, como também é parte de uma família de muitos maracatuzeiros. Seus tios, tias, primos e primas integraram os maracatus Porto Rico de Pedro Alcântara, Estrela Brilhante, de Cosme, e o Elefante, de Dona Santa. Em uma de muitas entrevistas, obtive dela a curiosa informação de que Veludinho, batuqueiro de maracatu bastante comentado por Katarina Real nas suas duas obras, morreu com mais de cem anos de idade e que ao ser desenterrado os familiares perceberam que “os seus ossos eram de marfim”. Estes foram vendidos e o dinheiro arrecadado com a venda foi suficiente para comprar uma casa. Esta pequena história é exemplar para mostrar o quão complexa é a relação entre passado e presente em meio aos maracatuzeiros. Muitas lembranças são permeadas por lendas e mitos.

²⁹⁸ Sabemos que entre os populares tal aspecto é, na maioria das vezes fruto do descuido para com a diabete, que acomete ricos e pobres, provocando lesões que demoram a cicatrizar. O termo utilizado para nomear essas feridas é “sara-morreu”.

²⁹⁹ Talvez até possa parecer estranho essa relação que fiz entre o seu apelido “Pedro da Ferida” e a jurema (este maracatuzeiro foi adepto desta religião e, segundo o seu sobrinho, Eronildo, esta vinculação passava, inclusive, pela rejeição à religião dos orixás). Não seria estranho que Pedro da Ferida fosse um “curador” de feridas, algo muito normal ainda hoje na maioria dos terreiros de jurema espalhados na zona norte do Recife. A “cura” de feridas pode ser feita de várias formas, e uma delas, por sinal bastante repugnante, é a da entidade acostada na “matéria” sugar “o feitiço” da lesão. Pessoalmente testemunhei isso em várias ocasiões, uma delas feita pelo Exu Tranca Rua das Almas. Sobre a relação entre estas e outras práticas na jurema, ver: CARVALHO, José Jorge. Violência e caos na experiência religiosa – A dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As senhoras do pássaro da noite – Escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo, Edusp, 1994, pp. 85 – 120. Encontrei um depoimento sobre essa prática para a cura de ferimentos também em: BENJAMIN, Roberto. Dona Santa e Luiz de França: gente dos maracatus in: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Memória Afro-Brasileira. Artes do Corpo*. São Paulo, 2004, pp. 54 - 76.

maracatu, o Estrela Brilhante. Não posso deixar de esclarecer, contudo, que o fato de ter encontrado mais informações sobre Cosme, quando comparado com o que encontrei sobre os demais maracatuzeiros pesquisados, não me autoriza a propalar facilidades na pesquisa sobre o mesmo. Cosme, ao que me parece, teve um maior número de citações e foi objeto de uma monografia de conclusão de curso em etnomusicologia, o que de certo modo permitiu um maior número de respostas diante de muitas questões colocadas.³⁰⁰ Parece-me que o seu maracatu, o Estrela Brilhante, era aquele que mais maracatuzeiros arrastava pelas ruas durante o carnaval. Pela quantidade de referências aos prêmios conquistados, e as lembranças de grandeza deste maracatu, efetivamente creio que o esquecimento de Cosme é algo próximo do inexplicável, para não dizer enigmático. Teria o crescimento da popularidade de Dona Santa ofuscado a de outros maracatuzeiros, dentre os quais se coloca Cocó?

Tanto a vida de Adama, como as de Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cosme não cabem numa biografia. Rejeitei a idéia de escrever uma narrativa baseada na linearidade, sobretudo por entender que uma vida não cabe em uma obra biográfica de qualquer gênero. Não estou descartando o uso da biografia como recurso, mas deixando claro que os seus limites devem ser mais bem discutidos.³⁰¹

Poderia discorrer muito mais sobre as diferenças e semelhanças entre Adama, Maroca Gorda, Pedro Alcântara e Cosme, mas creio ser de bom alvitre começar a expor o que encontrei e consegui reunir sobre estes enigmáticos maracatuzeiros. Boa leitura!



Adama, ou simplesmente Paulino José dos Santos.

Durante as pesquisas para a construção de minha monografia de bacharelado, encontrei em um jornal um comentário a respeito de um maracatuzeiro com um nome um tanto estranho: Adama. Achei que se tratava de um dentre tantos erros existentes nos

³⁰⁰ BARBOSA, Maria Cristina. *A nação maracatu Estrela Brilhante de Campo Grande*, monografia de conclusão do curso de especialização em etno-musicologia, UFPE, Recife, 2001.

³⁰¹ Sobre a discussão crítica em torno das biografias, ver: LEVI, Giovani. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2001, pp. 167 – 182; BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2001, pp. 183 – 192.

jornais que compulsei ao longo de minhas pesquisas, mas não me furtei em anotar o conteúdo da matéria e procurar maiores informações a respeito deste intrigante personagem que naquele momento entrara na minha vida.

A matéria, publicada no jornal *Diário da Noite*, havia sido escrita por Paulo Viana, jornalista e militante do movimento negro pernambucano:

“Adama” e o seu maracatu

(...) “Adama” era a autonomasia de um gazeteiro de do (sic) passado. Era interessado de um maracatu famoso que, se não me falha a memória, era o “Cambinda Velha”. “Adama” tinha fama de valente, era temido e andava sempre às voltas com os soldados de polícia. Seu maracatu raríssimo exibia-se nos três dias. Era provocar um barulho e a cavalaria escoltá-lo para a chefatura. Muito embora fosse a principal figura do “brinquedo” Adama não era rei do maracatu mas, o certo é, que um dia o fogoso gazeteiro morreu de maneira trágica como fora a sua vida. A sua “nação” também desapareceu. Consta que o estandarte e outros objetos foram recolhidos ao Liceu de artes e ofício.³⁰²

Diversas questões surgiram em minha mente, principalmente as que diziam respeito ao tema da matéria. Quem foi Adama? O que fazia para ganhar a vida? O seu maracatu era o mesmo que fora descrito por Pereira da Costa no início do século (Cambinda Velha)? Um maracatuzeiro que era arruaceiro e valente? Minhas dúvidas aumentaram sobremaneira na medida em que eu procurava mais informações e não encontrava respostas. Adama era apenas um nome que me levava a indagar sobre a memória dos maracatuzeiros do passado. Não sabia o seu nome, se o seu maracatu era realmente o Cambinda Velha, onde vivia e se sua forma de ganhar a vida era como gazeteiro. Pairavam as dúvidas que não eram respondidas.

Após pesquisar em periódicos diversos, e de sair “à cata” por notícias nos jornais do início do século passado, fui premiado com uma pérola, ou melhor, um trecho de um livro que discorria sobre os valentes do Recife antigo:

“O Recife de antigamente era conhecido como a terra dos “faquistas” pela série de crimes que se praticava em nossa capital, diariamente, cujos autores ficavam impunes, dada à proteção que gozavam dos políticos, aos quais serviam de “guarda-costas””.

³⁰² *Diário da Noite*, 13/01/1958.

(...) Nesse tempo estavam em evidência os valentes: “João Meira”, “Alonso Preto”, “João Negrinho”, “Menino Gêmio”, “Artur Barbeiro”, “Abdon Nascimento”, “João Sabe Tudo”, “Nascimento Grande”, “Manoel da Jacinta”, “Santos Fininho”, “Juvino dos Coelhos”, (...) “Eleutério”, “Manoel Coxé”, “Adama” (...).³⁰³

Vibrei com o achado e comecei a perceber que Adama existiu de fato, e que fora um dos muitos valentes que percorreram o Recife dos primeiros anos do século passado. Mas quem era Adama? O que levava um homem do início do século a ser maracatuzeiro e valente ao mesmo tempo? Continuei explorando o livro que tinha em mãos, com suas páginas ácidas, típicas das nossas bibliotecas e arquivos tão mal cuidados e destratados. Nas páginas seguintes fui premiado com mais informações sobre Adama, uma das quais bastante taxativa, dava conta de sua morte, após uma surra que levou da polícia:

“Conduzindo Adama para a cadeia, no trajeto, os seus comparsas tentaram tomá-lo do poder da polícia, por duas vezes, sendo afugentados, a tiros. O conhecido turbulento protegido como era de “figurões” políticos daquela época, passou apenas na prisão dois dias. Nenhuma desordem praticou mais. Ficou bastante doente e a sua fama desapareceu. Meses depois morreu”.³⁰⁴

O que teria motivado a polícia a dar uma surra em Adama? Seria mesmo ele um desordeiro “sempre as voltas com a polícia”? Ou estamos diante de um dos muitos casos em que os que escrevem, fazem-no na condição de vencedores com a tarefa de imputar aos vencidos a sua versão e juízo de valor? Teria realmente Adama morrido de forma tão trágica? Bem, de fato os que escreveram sobre ele ressaltaram a sua morte trágica e ocorrida após uma briga.

Estamos diante de um problema puramente voltado ao detalhe: como, quando e onde morreu Adama? Ascenso Ferreira, ao escrever sobre o Recife e os seus “brabos”, deu sua versão do caso:

Adama, que era diretor do maracatu “Oriente Pequeno”, acabou também do mesmo jeito, após o conflito que provocou no pastoril de Honorato, na Campina do Bodé, de cujo palco queria arrastar a

³⁰³ MELO, Oscar. *Recife sangrento*, Recife, s/e, 1953, p. 45. Sou profundamente devedor a Bernardo Alves que não só me indicou a existência da obra em questão na Biblioteca Castelo Branco, como também me deu, posteriormente, seu exemplar fotocopiado. Não tive tempo de devolvê-lo, pois Bernardo partiu antes para um outro plano...

³⁰⁴ MELO, Oscar. op. cit, p.141.

pulso a “mestra”, que foi defendida pelo velho Zumba e outros partidários exaltados do seu cordão.³⁰⁵

Adama morreu após um conflito no pastoril que adorava freqüentar. Quis tomar à força uma das mestras que bailavam no palco e se deu mal. Essas poderiam ser algumas das conclusões parciais de um pesquisador apressado, que se contenta com poucas versões e não se aprofunda devidamente no objeto de estudo, deixando de checar as informações. Parece-me que todos concordam em narrar a morte violenta de Adama, mas até o presente momento não temos certeza de como a mesma se deu. Guilherme Araújo, que também escreveu sobre os valentes e brabos do Recife, nos deu outra versão da morte de nosso valente e maracatuzeiro:

(...) O tempo encarregou-se de liquidá-los. Libanio “Carroceiro” morreu há algum tempo, depois de terminar a sentença que lhe fora imposta, pelo crime praticado na pessoa de Eduardo Barbeiro, ocorrido na Rua da Concórdia, esquina da Rua de São João; **Adama sucumbiu em consequência de uma surra que levou da polícia, no pastoril de Antônio Honorato, na Rua da Concórdia e não na Campina do Bodé, onde nunca houve pastoril como disse Ascenso Ferreira, na crônica a que já tivemos ocasião de nos reportar linhas acima (...).** (Os negritos são meus).³⁰⁶

Todas as versões apresentadas nos falam sobre um fim trágico que teria tido Adama. Mas para um historiador cioso de mais detalhes, e de respostas um pouco mais precisas, o que temos não é suficiente para ficarmos satisfeitos, ainda mais quando sequer sabemos o ano de sua morte. No tocante a esta, os dados que disponho me deixou confuso quanto à veracidade das informações e a certeza de que nenhuma pesquisa deve prescindir de fontes documentais, quaisquer que elas sejam: pesquisar apenas em livros e periódicos é correr riscos em demasia. Oscar Melo afirmou ter Adama morrido em consequência de uma surra que levou após a briga em que se envolveu no pastoril de Honorato, na antiga Campina do Bodé. A única data que nos informou foi a de que o seu maracatu, o Oriente Pequeno, desfilou pela última vez em 1908, deixando em aberto o ano em que morrera Adama. Ascenso Ferreira, no artigo “*Os brabos do Recife*” informa que Adama morreu após o conflito que houve no

³⁰⁵ FERREIRA, Ascenso. Os “brabos do Recife”. Recife, *Boletim da cidade e do porto do Recife*, nº5-6, 1942, páginas não numeradas.

³⁰⁶ ARAÚJO, Guilherme de. Capoeiras e valentões do Recife. *Revista do IAHGPE*, vol XL, nº 145, 1946, p. 120.

pastoril de Honorato, mas também não nos diz a data em que isso teria ocorrido. Guilherme Araújo confirma que Adama morreu após uma surra que tomou no episódio do conflito ocorrido no pastoril de Antônio Honorato, mas não concorda que a localização do mesmo fosse na Campina do Bodé, mas sim na Rua da Concórdia.

Incertezas aos montes é o que disponho até o momento. Mas não fique o nobre leitor chateado, pois nem tudo que é sólido se desmancha no ar, para tristeza dos relativistas. Sabemos, eu e você, nobre leitor, que Adama morreu de forma trágica, vitimado por um conflito. E agora podemos ter certeza de que o seu maracatu não era o Cambinda Velha, conforme relatou Paulo Viana, mas o Oriente Pequeno. Sendo sabedor desta informação, vamos agora buscar mais detalhes sobre este nosso valente maracatuzeiro. Ou seria maracatuzeiro valente? Essa brincadeira, típica do estilo de Machado de Assis, nos permite pensar nas razões que fizeram com que a memória de Adama fosse preservada muito mais como um valente do que maracatuzeiro. As informações que encontrei se referem muito mais ao valente Adama, e a sua condição de maracatuzeiro é secundária, revelando de certa forma os valores da época em que ele vivia, que prestigiava o valente, mas não o maracatuzeiro. São esses juízos de valor, digníssimo leitor, que criam memórias e tornam árduo e penoso o nosso ofício de historiador.

Retomando as questões acima, não sei ao certo a data de sua morte, mas desconfio que ela tenha ocorrido após 1910, pois ainda este ano o seu maracatu, o Oriente Pequeno, teve a licença concedida para desfilar e o nome de Adama, Paulino José dos Santos, consta como diretor e requerente.³⁰⁷ Assim sendo, a informação dada por Oscar Melo, em sua obra *Recife Sangrento*, retirou de modo antecipado no mínimo dois anos de vida de nosso maracatuzeiro em questão:

No último ano de sua exibição, que foi em 1908, o pessoal do Oriente Pequeno promoveu dois grandes conflitos, em que se fez precisa a ação enérgica da polícia para acalmar os ânimos. O primeiro foi com o seu congênere “Centro Grande”, e o segundo com o Clube Lenhadores. Nesses dois conflitos saíram feridas numerosas pessoas, duas das suas vítimas no Hospital Pedro II. E até a data presente, o Oriente Pequeno não se reorganizou,

³⁰⁷ As agremiações que obtiveram licença para desfilar no carnaval de 1909 foram divulgadas no *Jornal do Recife*, de 21/02/1909, p. 01. A lista das licenças do ano de 1910 foi publicada *Jornal do Recife*, de 06/02/1910, p. 02. Em ambas aparece o nome de Paulino José dos Santos.

achando-se os seus troféus no Liceu de Artes e Ofícios. (Os negritos são meus).³⁰⁸

Compulsando os jornais da época (*Jornal do Recife, Jornal Pequeno, A Província e o Diário de Pernambuco*) não encontrei nenhuma notícia a respeito de um conflito entre o Maracatu Oriente Pequeno e o Clube Lenhadores, mas um outro embate envolvendo este último e o Clube Vassourinhas. Essa contenda foi largamente discutida nas páginas dos jornais, com intervenção de jornalistas e da polícia para que os clubes não promovessem os tradicionais “combates” quando os adversários se encontravam. Para Arrais, este foi um momento de mudança, que deslegitimava doravante os valentes e capoeiras, que “entraram em declínio”.³⁰⁹

No tocante à questão dos conflitos, e da fama de ser o Oriente Pequeno um maracatu belicoso, não posso deixar de afirmar que há uma suposta unanimidade em todos os que escreveram sobre Adama e o seu maracatu Oriente Pequeno. Não encontrei, porém, nenhum registro de conflito que envolvesse o Oriente Pequeno e o Clube Lenhadores. A contenda que envolveu o maracatu Centro Grande também não ocorreu em 1908, mas no ano de 1902, conforme a matéria abaixo:

Fatos diversos:

Encontro de dois maracatus – ontem às 8 horas da noite, o Maracatu Oriente Pequeno, que tem sede na Rua de Santa Cecília, atacou na Rua Larga do Rosário, o maracatu denominado Leão Coroado, que tem a sua sede na Boa Vista. Os agressores estavam armados de facas e cacetes, travando-se uma luta feia que teria conseqüências funestas se o pessoal do Leão Coroado, não tivesse a prudência de refugiar-se na escada do prédio n.º 26, daquela rua, fechando a porta. O Pequeno Oriente senhor do campo, levou consigo um bombo e outros objetos que os fugitivos deixaram, e puseram-se logo em fuga.³¹⁰

Ainda hoje existem conflitos entre os maracatuzeiros e os seus maracatus. Este que ocorreu no longínquo ano de 1902 não deve, contudo, definir nossa visão sobre Adama, que era muito mais do que um valente, brigão e maracatuzeiro. Não nos esqueçamos dos detalhes (que andam tão fora de moda entre alguns historiadores):

³⁰⁸ MELO, Oscar. op cit, pp. 141 -142.

³⁰⁹ ARRAIS, Raimundo. *Recifes, culturas e confrontos*. Natal, EDUFRRN, 1998. Ver também: *Jornal do Recife*, 23/02/1908, p. 02.

³¹⁰ *Jornal Pequeno*, 12/02/1902. Centro Grande Leão Coroado, eis o nome completo do Maracatu que sofreu a agressão do Oriente Pequeno.

Adama era maracatuzeiro, valente e gostava de pastoris. Muitas atividades para um homem afro-descendente, que não pode ser reduzido a um ou dois adjetivos: brigão e arruaceiro.

A história de Adama nos permite pensar, no entanto, o quanto essas vidas de maracatuzeiros, valentes e mestres de pastoril estiveram imersas na violência. Devo ressaltar que os jornais destes primeiros anos do século XX estão repletos de notícias em torno da violência entre os populares e suas manifestações culturais. À medida que a violência efetivamente existia em grandes proporções, também ocorriam as repressões e posturas proibitivas por parte do poder público:

Proibição de caboclinho.

(...) Entre outras providências, foi proibida pela polícia a exibição de índios (caboclinhos) e outros tipos, medida incoerente, uma vez que, do carnaval é uma das cousas (sic) que mais deve ser admirada, a reprodução dos costumes dos nossos gentios. Além disso, não se trata de imoralidades (...).³¹¹

(...) O Dr. Ulysses Costa, chefe de polícia, fez expedir hoje a todos os subdelegados da capital uma circular, proibindo terminantemente, até segunda ordem, os divertimentos públicos intitulados bumba-meu-boi e pastoris os quais já se achavam funcionando em alguns distritos. Foi uma medida acertada esta, posta em prática pelo chefe de polícia (...).³¹²

Nos últimos anos do século XIX e nos primeiros do XX, assistimos no Recife a uma série de medidas e normas que visavam estabelecer o controle social sobre as ruas da cidade, bem como os diversos tipos de divertimentos populares, que ganhavam ares de cenário para a encenação de confrontos e conflitos. O carnaval se transforma na ocasião em que esses conflitos ocorrem com maior frequência, chamando a atenção das autoridades para a necessidade de sua normatização, com o intuito de controlar as “hordas incivilizadas”.³¹³ E estas hordas devem ser de fato controladas, a bem da

³¹¹ *Jornal Pequeno*, 21/01/1909.

³¹² *Jornal Pequeno*, 23/09/1910.

³¹³ ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de *Festas: máscaras do tempo*. Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996, especialmente capítulo. IV, No frevedouro da República; ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. Idem, *Festas públicas e carnavais - o negro e a cultura popular em Pernambuco*. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; CABRAL, Otávio e ARAÚJO, Zezito. (org.) *O negro e a construção do carnaval no nordeste*. Maceió. Edufal, 1996, pp. 31 – 61; COUCEIRO, Sylvia Costa. *Artes de viver a*

“disciplina” e da “ordem”, pois estou falando de um momento em que milhares de indivíduos afro-descendentes, mestiços e brancos vão às ruas, desempregados, vivendo em situações precárias; é verdadeiramente um perigo atordoante, o que se passava na cabeça dos governantes e das elites, que possivelmente morriam de pavores ao ver um clube carnavalesco, ou um maracatu formado pela “ralé” desprovida de bons modos e dividindo o espaço público em meio à folia. O conflito, a disputa e a violência entre os populares de fato existiu, mesmo considerando que isto se dava em meio a um contexto, e justificado por vários fatores. Não estou tratando de uma violência gratuita, ou de brigas “sem sentido” entre os populares, mas de disputas por espaços na sociedade.³¹⁴ Efetivamente algumas das ações possíveis de serem pensadas como disciplinadoras para o carnaval está na fundação da Federação Carnavalesca, em 1935, e nos seus ancestrais, que foram os congressos carnavalescos, a Liga dos Clubes Carnavalescos e a Coligação Carnavalesca de 1931.

Apesar das incertezas, posso afirmar, mediante as informações em torno da morte de Adama, que ele não sobreviveu ao final dos dez primeiros anos do século XX. Talvez esteja enganado, mas o não-comparecimento de seu maracatu, o Oriente Pequeno, nos carnavais do Recife, revela um poderoso indício de que Adama estava após 1910/1911, irremediavelmente em outro plano. As medidas disciplinadoras do tríduo momesco, no entanto, podem ser pensadas como tentativas por parte das elites em “organizar” o carnaval e “sanear” a cidade da violência e desordem.

Vale a pena pensar sobre a cultura da violência em que cresceu Adama. Muitas são as matérias nos jornais que pedem o fim ou a repressão dos maracatus na cidade do Recife ainda no final do século XIX, e são bastante elucidativas no sentido de nos mostrar um pouco de como foram retratadas as manifestações populares por parte dos setores mais abastados da sociedade. Devo insistir que as mesmas podem nos indicar também como eram vistos os maracatuzeiros do período, assim como Adama, que possivelmente já andava (ou ainda estava por vir ao mundo, uma vez que sequer sei com quantos anos morreu) pelas ruas e espaços da cidade. Foram situações como esta abaixo, que Adama teve de enfrentar/conviver à medida que se formava como um maracatuzeiro e valente:

cidade. Conflitos e convivências nos espaços de diversão e prazer do Recife nos anos 1920. Recife, tese de doutorado em História na UFPE, 2003.

³¹⁴ É claro que existiram conflitos por motivos pessoais, mas ressalto que nenhuma briga ou disputa é desprovida de importância para os que nela se envolveram.

Revista diária: maracatus.

Continuam os moradores das ruas do Pires, Barão de São Borja, Atalho e próximas, a serem mimoseados em todas as tardes de domingo e dias santificados, com os célebres maracatus, com intervalo de palavras indecentes, distúrbios e cacetadas, sem que a autoridade policial competente procure fazer cessar tal incômodo público. Informaram-nos que o pior dos grupos dançarinos é aquele capitaneado por um engraxador, homem de maus costumes e turbulento. Se o Sr. Dr. Delegado de polícia se dignasse a tomar a si esse negócio, talvez fizesse cessar o abuso, e por isso a ele recorreremos.³¹⁵

(...) Maracatú incommodativo (sic).

Moradores da rua Duque de Caxias, freguesia de Santo Antônio, queixam-se de que não puderam dormir durante toda a noite de antehontem para hontem, em virtude de se estar ensaiando com um barulho infernal, no 3º andar de um prédio do lado dos números pares daquela rua um maracatú.

Effectivamente o lugar escolhido para os ensaios do tal divertimento, é o mais prejudicial possível; portanto, será bom que a policia obrigue a mudarem-se os incommodativos ensaiadores.³¹⁶

(...) Gazetilha...

Maracatu incomodo (sic) – queixam-se de que na Esquina do Beco das Almas que dá para a Rua da Mangueira, Freguesia da Boa Vista, existe um maracatu cujo barulho infernal incomoda por demais aos moradores daquela beco e rua.

É justo que o Sr. Subdelegado respectivo dê por ali um passeio e faça conhecer os promotores de tal maracatu, que isto não é permitido no centro de uma capital.³¹⁷

³¹⁵ *Diário de Pernambuco*, 26/05/1880.

³¹⁶ *Jornal do Recife*, 10/02/1887, p. 01.

³¹⁷ *Jornal do Recife*, 08/02/1888. Para estas três últimas notícias em particular, estabeleci uma discussão em torno da análise dos espaços em que residiam os maracatuzeiros e os afro-descendentes do Recife de maneira geral. Os endereços que constam nas licenças solicitadas por Adama, para que o Maracatu Oriente Pequeno pudesse desfilar pelas ruas da cidade, são Rua Velha de Santa Rita, 36 (*Jornal do Recife*, 21/02/1909, p. 01) e Rua da Palma, 84 (*Jornal do Recife*, 06/02/1910, p. 02). Trata-se de duas ruas localizadas no Bairro da Boa Vista, que por alguns anos foi ocupado pela classe média do Recife. Os demais maracatus em grande parte também possuíam seus endereços em localidades próximas aos bairros de São José, Boa Vista e Santo Antônio, áreas que atualmente estão integradas ao centro da cidade em questão. Discuti em um artigo, apresentado no V Encontro Nordestino de História da ANPUH, os deslocamentos que as comunidades de afro-descendentes foram submetidas para a zona norte do Recife, fazendo-me estabelecer paralelos com as expulsões que ocorreram durante a Belle Époque Carioca. LIMA, Ivaldo Marciano de França; CARVALHO, Ernesto. Qual é o lugar do “fazer” das coisas de negro? Uma história da periferia do Recife. *Anais eletrônicos do V Encontro Nordestino de História da ANPUH*, outubro de 2004.

Convido-o nobre e estimado leitor, para um breve exercício de imaginação histórica, que podemos construir a partir desses fragmentos de jornais. Como seria crescer numa cidade em que os maracatus eram tratados como uma presença incômoda, quando esta estabelece um claro viés de classe e de raça? Quais as experiências que um garoto ou jovem negro viveu no Recife desse final do século XX, em que as práticas culturais dos afro-descendentes são constantemente ridicularizadas nos jornais? De que forma conflituosa as identidades sociais e as subjetivas se construíram levando-se em consideração a forma como eram tratados pela sociedade que recorria constantemente à polícia para lidar com a diversidade? Quais os valores que esse jovem deveria ter considerando-se que as práticas culturais nos quais estava imerso eram tratadas como “maus costumes”? Evidentemente este exercício de imaginação não tem por objetivos fixar a experiência de Adama, como se ele tivesse necessariamente de ser o que foi por “determinação histórica”. Ao contrário, mostrar as possibilidades que lhe estavam dadas viver, os conflitos que teve de enfrentar, tanto sociais quanto individuais, e entender sua vida como um dos nós de uma complexa rede social em que, queiramos ou não, o indivíduo estabelece sim diferenças.³¹⁸

Se já nos últimos anos do século XIX os jornais publicavam notícias diversas pedindo a repressão ou a proibição dos maracatus, na década de 1910 ocorreram os primeiros congressos carnavalescos, dando conta de uma suposta necessidade de organização do carnaval.³¹⁹ Esta temática de “organização”, (que pode ser lida como o fim das violentas brigas entre as agremiações) ocorre não só nas notícias que dão conta dos primeiros congressos carnavalescos, mas também da própria Liga Carnavalesca dos anos 1920, da Coligação Carnavalesca e da Federação Carnavalesca, que foi fundada, conforme já dito, em 1935. A Liga Carnavalesca teve uma atuação destacada no sentido de promover a “ordem” entre as agremiações. Suas investidas em torno da arrecadação

³¹⁸ Para esta discussão dos indivíduos na história, o debate proporcionado pela micro-história tem sido essencial. Ver: LEVI, Giovanni. *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. op cit; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. op cit; CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII in: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escalas – A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, FGV, 1998, pp. 173 – 202.

³¹⁹ *Jornal Pequeno*, 14/01/1911; *Jornal Pequeno*, 15/01/1911.

de recursos para os clubes, bem como da defesa dos interesses destes refletem um pouco do preâmbulo que antecede a criação da Federação Carnavalesca de Pernambuco.³²⁰

As medidas de disciplina e ordem estão presentes desde a obrigatoriedade estabelecida para as agremiações requererem licenças para o seu funcionamento, bem como para desfilarem no carnaval. Há também os constantes editais normatizando o que é permitido e o expressamente proibido de ser feito durante os festejos de Momo. Abaixo mostro uma que foi feita em 1909, ano que suponho ter sido um dos últimos da vida de Adama:

(...) Carnaval.

A Repartição Central de Polícia, publicou em edital, o seguinte, de acordo (sic) com o que dispõe a lei municipal nº 04:

(...) 4º - Só é permitido trazer mascarar até as 6 horas da tarde.

5º - Nenhum club, cordão ou grupo carnavalesco poderá se exhibir sem licença por escrito dessa repartição. As críticas deverão ser previamente levadas ao conhecimento e aprovação do Dr. Chefe de polícia.

6º - Nenhum baile poderá funcionar sem prévia licença escripta dessa repartição, ficando os seus emprezarios, directores ou promotores responsáveis perante o Dr. Chefe de polícia pela manutenção da ordem.³²¹

(...).

Nos anos posteriores à morte de Adama as medidas de controle sobre o carnaval recrudesceram o suficiente para serem uma constante nas páginas dos jornais. Se em 1931 o *Jornal do Recife* noticia as orientações sobre o policiamento da Cidade do Recife, e “as instruções do Dr. Carlos Romero (delegado de polícia) para os delegados distritais”,³²² em 1932 há um outro edital contendo todas as proibições e determinações a serem executadas pelos policiais com vistas à manutenção da lei e da ordem:

(...) Carnaval.

Secretaria de Segurança Pública.

³²⁰ Sobre a Liga Carnavalesca, ver: *Jornal Pequeno*, 30/10/1922, p. 03; *Jornal Pequeno*, 08/02/1923, p. 03. Esta última notícia traz uma nota da Liga Carnavalesca sobre o desânimo que tomou conta do carnaval de 1923: *Jornal Pequeno*, 12/02/1923, p. 02.

³²¹ *Jornal do Recife*, 21/02/1909, p. 01.

³²² *Jornal do Recife*, 15/01/1931, p. 05.

O Sr. Dr. 1º delegado auxiliar dirigiu aos delegados da capital, a seguinte circular:

(...)

8) – Proibir o uso de mascaras após as 19 horas;

(...)

12) – Revistar a saída das respectivas sedes, os indivíduos que fazem parte **dos grupos e cordões** verificando se trazem consigo armas proibidas; e, em caso afirmativo, prender os contraventores que deverão ser processados na forma da lei;

13) – **Cassar incontinenti a licença dos grupos e cordões que alterarem a ordem pública, detendo os desordeiros, para os fazer processar na forma da lei.** (Os negritos são meus).³²³



Adama e o Maracatu Oriente Pequeno ainda estão por serem compreendidos em meio às névoas do passado. Sua descrição de belicoso e desordeiro pelos memorialistas está longe de explicá-lo e traduzi-lo para os nossos dias, sobretudo pelo fato de que Adama viveu em um Recife bastante diferente do nosso, caracterizado por outras formas de pensar e agir. O entendimento deste maracatuzeiro passa, a meu ver, pela desconstrução do juízo de valor dos que viram nele apenas a figura de um brigão e desordeiro, percebendo-o como um homem imerso em campos de força de sua época, que gostava de carnaval (a ponto de ser um dos diretores de uma agremiação) e de pastoril.³²⁴

Interessa-me sobremaneira, discutir a condição de homens, vistos como agentes de sua história e senhores de seu destino, destituindo de consenso a idéia do juízo de valor construído por alguns memorialistas e folcloristas do passado que viam as práticas e as construções culturais dos setores mais pobres da sociedade enquanto atos de infantilidades ou apenas folclore. E nesse aspecto tenho certeza de que Adama era senhor de seu destino e um homem que fazia escolhas, ou seja, era muito mais do que um arruaceiro ou valente.

Sabemos de Adama através de algumas crônicas escritas por jornalistas que se dedicavam às páginas policiais, e é inscrito nesse mundo que ele chegou até nós, como

³²³ *Jornal do Recife*, 30/01/1932, p. 02.

³²⁴ Sobre pastoris, ver: RIBEIRO, Helena Maria. *Barroso, o rei do pastoril profano em Pernambuco. Folclore*, Recife, Fundaj/ Centro de Estudos Folclóricos, coleção nº 173, agosto, 1983; VALENTE, Waldemar. *Pastoris do Recife antigo e outros ensaios*. Recife, Recife 20 – 20 Comunicação e Editora, 1995; MELLO, Luiz Gonzaga de; PEREIRA, Elba Regina Mendonça. *O pastoril profano de Pernambuco*. Recife, Fundaj/ Massangana, 1990.

um homem violento e dado a arruaças. Que era um conhecido valente do Recife, “conhecedor de todos os trucs de capoeiragem” não há dúvidas. “Andava sempre às voltas com a polícia, em virtude de ser um provocador de barulhos. Quando não tinha um motivo para promover um distúrbio, procurava intervir nas questões alheias, somente com o fim de abrir uma luta.”³²⁵ É quase sempre nas crônicas policiais que ficamos sabendo de Adama, e é sobre suas atividades como “brabo” que os cronistas policiais a ele se referem. Na condição de historiadores não podemos absorver um conceito ou idéia, sem contextualizá-la devidamente em seu tempo. Um homem ou mulher carrega consigo as suas idéias, mas a interpretação sobre os seus atos é construída por outros indivíduos que vivem em um tempo, e como tal, carregam as idéias deste e têm as suas verdades como filhas de tal situação. Nesse sentido, desconstruir a imagem de assassino ou arruaceiro é uma tarefa que só pode ser feita por quem não reduz um homem a um adjetivo, visto que estes quase sempre trazem consigo a marca dos que o impingiram.

Quem era então Adama? Um valente e brabo? Mas do que estamos falando? Segundo Raimundo Arrais, os valentes e brabos do Recife eram os sucedâneos das maltas de capoeiras que teriam existido na cidade. Alguns destes valentes gozavam de uma espécie de impunidade pelo fato de prestarem serviços a alguns dos políticos da época.³²⁶ Tal relação entre esses figurões e os brabos – afro-descendentes em sua maioria – é algo bastante visível nos primeiros anos do século passado e ao que parece, já existia durante as campanhas do movimento abolicionista.³²⁷

³²⁵ MELO, Oscar. *op cit*, p. 139.

³²⁶ ARRAIS, Raimundo. *op cit*, p. 100.

³²⁷ Sobre os valentes do Recife, ver: MELO, Oscar. *op cit*; ARAÚJO, Guilherme. *op cit*; FERREIRA, Ascenso. Os brabos do Recife. *op cit*; FERREIRA, Ascenso. *Ensaios folclóricos*, Recife, Secretaria de Educação de Pernambuco, 1986; DORALÉCIO, Soares. *Valentes e valentões – fatos da história popular do Recife Antigo*. Florianópolis, Imprensa Oficial de Santa Catarina, 1996; VALENTE, Waldemar. *Frevo, capoeira e passo*. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 1971; CARNEIRO, Édison. *Capoeira*. Cadernos de Folclore, nº 01, Rio de Janeiro, Funarte, 1975; RABELLO, Evandro. *Bandas de música*. In: *Boletim da Comissão Pernambucana de Folclore*, Recife, Imprensa Universitária da UFPB, 1966, pp. 19 – 25. Sobre a capoeira, ver: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição – os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Coleção Biblioteca Carioca/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1994; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 – 1850)*. Rio de Janeiro, Ed. Unicamp, 2004; REIS, Leticia Vidor de Souza. Mestre Bimba e mestre Pastinha: a capoeira em dois estilos in: SILVA, Vagner Gonçalves da (org). *Memória Afro-Brasileira artes do corpo*. São Paulo, Selo Negro, 2004, pp. 188 – 223; ABREU, Plácido de. *Os capoeiras*. Rio de Janeiro, Tipografia Seraphim Alves de Brito, 1886. Sobre a relação entre a capoeira e o frevo, ver: OLIVEIRA, Valdemar. O frevo e o passo, de Pernambuco in: *Boletín Latino-Americano de música*, Rio de Janeiro, ano VI, Tomo, VI, Abril de 1946, especialmente pp. 178 – 179; OLIVEIRA, Valdemar. *Frevo, capoeira e passo*. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 1985, 2ª edição, pp. 82 – 88.

Sabemos através de José Murilo de Carvalho que esses capoeiras foram duramente reprimidos durante os primeiros anos da república e que os mesmos existiram não só na capital pernambucana, mas em outras cidades brasileiras, assim como no Rio de Janeiro. Segundo este historiador, o chefe da polícia de Deodoro da Fonseca perseguiu intensamente os capoeiras, deixando claro que tais indivíduos eram tratados pelas autoridades republicanas como um problema que exigia os rigores da lei e da ordem.³²⁸ Os capoeiristas foram duramente perseguidos pela República, tendo muitos sido presos e enviados para Fernando de Noronha desde os primeiros anos do governo provisório.³²⁹ Tal repressão não exterminou os capoeiras, mas implicou mudanças em suas formas de sociabilidade e organização.

Compreender o que representava a idéia de um indivíduo que dominava as habilidades da capoeira e que ainda por cima era integrante de um maracatu não pode ser visto como tarefa fácil. O olhar homogeneizador de um “erudito” interessado em discorrer sobre “arruaceiros e brabos” que tendiam ao crime é outro aspecto que dificulta nossas pretensões em descobrir as névoas desta história. O pouco que sabemos sobre Adama nos veio através deste olhar tão comprometedor e ofuscante, mas ao mesmo tempo revelador de fortes indícios sobre o passado.

Esse mundo dos bravos e valentes, e suas relações com o poder político local foram discutidos por Raimundo Arrais, especialmente durante a campanha salvacionista de 1911, em que Rosa e Silva e Dantas Barreto disputavam a liderança política em Pernambuco. Já no final do século XIX as relações entre as maltas de capoeiras e as disputas políticas locais podem ser observadas nos tumultos que envolveram capoeiras a serviço de líderes políticos, notadamente José Mariano; nessas disputas político-eleitorais a possibilidade de provocar agitação estava sempre na ordem do dia, e os capoeiras entravam como elemento político inibidor. Entre 1904 e 1908, no entanto, a polícia levou a cabo uma operação de combate e extinção dos capoeiras, seguindo os ares do momento nacional, em que o discurso civilizador e modernizador impunha um novo trato com as tensões sociais. Apesar do tom otimista dos jornalistas que narravam o fim desses bravos, o “saneamento” da cidade não se realizou nos conformes

³²⁸ CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados – O Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 28.

³²⁹ CARVALHO, José Murilo de. *op cit.* p. 23.

desejados, e vez por outra esses bravos emergiam circulando pelos espaços da cidade.

330

Adama era também um homem muito afeito ao mundo do que conhecemos como cultura popular, ao mundo do carnaval recifense. Na década de vinte, nas páginas do *Jornal do Recife* havia uma expressão a marcar que o nome de Adama era sinônimo de maracatuzeiro:

No quadro de Adama, o maracatu Leão Coroado vai fazer
batuque desde as 17 horas.
Depois sairá no passo de urubu malandro com a boneca de cera, o
rei e a rainha e vai para a sede social (...).
Será um fuá gostoso.
Todos canta, todos grita
Todos vai para a frente do Momo
Maracatu, Maracatu, não se explica porque bate tanto no bombo.

331

Segundo Oscar Melo, Adama sempre conseguia o primeiro lugar dentre os maracatus nos concursos carnavalescos, “pelo garbo com que se apresentava ao público”. Oscar Melo não foi o único a testemunhar a respeito do Maracatu Oriente Pequeno, descrito como belo e pomposo por Antônio Freire nas páginas do jornal *A Província*. O maracatu de Adama é posto na condição de exemplo de como eram garbosos antigamente, mas que apesar de toda a disposição de guerra, foram derrotados pelo “progresso”:

(...) O Recife do nosso século ainda alcançou um maracatu cujo esplendor lembrava a pompa antiga: o Oriente Pequeno. Era uma nação guerreira. Nos últimos anos, sob as fortes sugestões do progresso, o Oriente Pequeno arrastou pelas ruas enormes canhões de pau. Mas parece que perdeu a guerra; decahiu. E morreu, com o falecimento de Adama. O desordeiro que o seu chefe. Com o Oriente Pequeno os outros quase todos. Os que restam são sombras dos bellos maracatus antigos. (sic)³³²

Não obstante, o Oriente Pequeno era um maracatu reconhecido entre seus congêneres dado a valentia de Adama, e ainda segundo Melo, “raro era o ano em que o

³³⁰ ARRAIS, Raimundo. *Recife, culturas e confrontos*. Natal, Ed. EDUFRRN, 1998.

³³¹ *Jornal do Recife*, 12/02/1922, p. 05. Agradeço essa notícia a Isabel Guillen, minha orientadora e uma das principais intelectuais inspiradoras deste trabalho.

³³² FREIRE, Antônio. Velhos e novos maracatus do Recife. *A Província*, 10/02/1929, p. 03

seu maracatu não entrava em luta com um cordão qualquer.” Maria Clementina Pereira da Cunha, em *Ecos da Folia*, observa com propriedade, a respeito do carnaval carioca, que os numerosos incidentes policiais registrados e comentados pela imprensa contribuíram sobremaneira para que se criasse a imagem de perigo que passou a cercar os grupos carnavalescos que circulavam pelas ruas nos dias de Momo.³³³ É invariável o registro na imprensa de alguma briga que termina com ferimentos graves ou mesmo morte, lançando suspeita sobre esses grupos que precisavam ser civilizados e controlados no carnaval.

Para nós historiadores interessa desconstruir essas imagens que circundam os membros das classes “populares”, pensarmos que muitas dessas imagens são frutos de juízos de valor expressos na época – que considerava acima de tudo esses homens como membros das “classes perigosas”. São estes os fundamentos que faziam com que a polícia se permitisse agir “a partir do pressuposto da suspeição generalizada, da premissa de que todo cidadão é suspeito de alguma coisa até prova em contrário”.³³⁴

A experiência dessas pessoas não pode ficar adstrita a esses juízos de valor, e deve o historiador levantar outras de suas facetas para mostrar o quão reducionista muitas vezes são as imagens que nos chegam do passado. Representações filtradas por expectativas sociais e juízos de valor que é preciso discutir, o que não invalida, no entanto seu testemunho histórico.³³⁵

Essas duas facetas de Adama nos dão elementos para discutirmos os recursos culturais que muitas pessoas das classes subalternas colocavam em circulação para poderem se relacionar com os vários segmentos sociais, mostrando-nos que estamos muito longe do dualismo passividade – resistência.³³⁶ No primeiro caso, percebemos que Adama coloca em circulação sua fama de valente, de exímio capoeirista, que presta serviço aos políticos da época. É, portanto, um homem que tem o poder “das classes perigosas”, e que, por sua vez, interessa aos poderosos da elite ter a seu serviço. Além da ambigüidade com que o próprio temor das classes perigosas é tratado, Adama tem

³³³ CUNHA, Maria Clementina Pereira da. *Ecos da Folia. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo, Cia das Letras, 2001, p. 31.

³³⁴ Quem discute essa suspeição generalizada da polícia, associando classes perigosas à pobreza é: CHALHOUB, Sidney. Classes perigosas. *Trabalhadores*. No. 06, 1990, pp. 06 - 08. Para o caso do Recife ver: ARRAIS, Raimundo. op.cit, p. 72 e passim.

³³⁵ Para uma discussão sobre o valor documental desses testemunhos da elite sobre a cultura popular ver: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição* op cit, especialmente o prefácio, pp. 20-24 e passim.

³³⁶ Para essa discussão ver: REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

nessa “economia moral” um valor inestimável, e que ao que tudo indica sabia usar bem. Essa questão, no entanto, não deve ser vista com a simplificação com que foi tratada até hoje uma vez ter sido o emprego de guarda-costas uma das poucas possibilidades que estavam dadas para indivíduos afro-descendentes que buscavam se inserir em uma sociedade conservadora e hostil às suas práticas e costumes. Nesse sentido, nada melhor do que a venda de seus serviços baseados no conhecimento da capoeiragem e da violência para arrecadarem alguns recursos e gozar de uma vida bem melhor e mais respeitada do que a de seus iguais. Outro aspecto importante diz respeito ao fato de que se existiam figurões que os financiavam e protegiam, significa dizer que os valentes não eram elementos apartados da sociedade (conforme os memorialistas que insistentemente os retrataram como vagabundos, marginais e arruaceiros), mas frutos dela mesma. Adama é um bom exemplo para mostrar como o lugar de valente auferiu legitimidade e reconhecimento social para alguns indivíduos afro-descendentes.

Creio que uma das formas que os valentes tinham para demonstrar poder perante seus contemporâneos, era através do recurso à violência que utilizavam para acabar com os pastoris, bois e mamulengos que freqüentavam. Seguramente a fama obtida nesses episódios de uma sociedade que se via valente, contribuía para aumentar o prestígio social desses brabos, sobretudo na hora de barganhar seus ganhos junto aos “figurões” para quem prestavam serviços. Não posso, entretanto, considerar que todas as arruaças eram fruto de ações pensadas, e possivelmente muitas das peripécias que estavam por trás destas “atividades acaba festa” advieram de interesses diversos, mas não se pode descartar o fato de que esses valentes também pensavam no quanto lucravam em termos de prestígio quando derrotavam um policial ou acabava um pastoril.

Na sua outra faceta vemos Adama como um produtor cultural, fundador e diretor do maracatu Oriente Pequeno, além de grande amante dos pastoris. Esta faceta nos diz muito de suas relações com os membros de sua classe, pois acredito que nada pode ser mais definidor de identidade cultural do que fazer maracatu naquele início de século. O maracatu para Adama o legitimava no mundo do carnaval, que aos poucos também passa a fazer parte da identidade cultural local. Ainda que os maracatus neste aspecto sejam tidos como reminiscências de um passado que talvez muitos preferissem esquecer: o da escravidão, que lembrava a todos a necessidade de branquear o país e sua população. Creio que precisamos discutir melhor como os maracatus eram vistos no início do século vinte; há, no entanto fortes indícios de que, assim como os cucumbis no

Rio de Janeiro, havia um olhar complacente para com esses negros e qualquer perturbação que pudessem provocar nas expectativas sociais são muitas vezes resolvidas classificando-os como “africanismos”, ou “sobrevivências” do passado escravista.³³⁷

Percebo que não há isolamento social em Adama nem por ser valente, nem por ser maracatuzeiro. Numa visão mais clássica, ele estaria a serviço das elites contra os membros de sua própria classe ao acionar suas habilidades como valente a disposição dos políticos locais. Ou isolado dentre os negros por insistir em colocar nas ruas esses brinquedos que lembravam o passado escravista. Será que podemos classificar Adama como um mediador cultural? Sem dúvida ele permitia a mediação entre os espaços sociais, seja no carnaval, seja no mundo dos valentes, mas me parece que a idéia de mediador cultural não nos permite fazer aflorar as dimensões conflituosas dos espaços sociais que a mediação cultural me parece tender a ocultar e homogeneizar.³³⁸

Adama nos permite perscrutar as dimensões de classe e raça dentre os indivíduos que disputavam no espaço público um lugar que emite acima de tudo uma grande gama de significados. É preciso que conheçamos outros Adamas, que essas outras vozes do passado possam ser ouvidas para se restituir a polissemia que circulava pelas ruas do Recife no período.



Quanto ao maracatu Oriente Pequeno o que nos resta são dúvidas semelhantes às que já descrevi anteriormente. Oscar Melo informa, conforme já afirmei acima, que o Oriente Pequeno desfilou até o ano de 1908, e diz que os seus troféus foram remetidos ao Liceu de Artes e Ofícios após sua extinção. Oscar Melo também nos diz que o Oriente Pequeno era “um maracatu muito respeitado entre as agremiações carnavalescas e que raro era o ano em que não se envolvia em conflitos com outros grupos”.³³⁹ Guilherme Araújo e Ascenso Ferreira nada informam sobre o último ano de exibição do Oriente Pequeno, mas Guerra Peixe afirmou baseado em Oscar Melo que o maracatu Centro Pequeno era “muito respeitado por todas as associações carnavalescas, dado a

³³⁷ Sobre os cucumbis ver CUNHA, Maria Clementina Pereira da. op. cit, pp. 41 - 46.

³³⁸ Sobre a atuação de mediadores culturais, ver: VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ Ed. UFRJ, 4ª. Ed., 2002, pp. 41 - 42.

³³⁹ MELO, Oscar. *op cit*, pp 141- 142.

fama de valentia de que gozava o seu diretor (...)”.³⁴⁰ Guerra Peixe deve provavelmente ter se confundido quanto aos nomes, visto que os dois maracatus em questão possuíam nomes parecidos (Oriente Pequeno e Centro Pequeno). Entretanto, ao listar os nomes dos grupos que ele conseguiu recolher em sua pesquisa, o maracatu Centro Pequeno aparece entre os de orquestra, ao passo que o Oriente Pequeno é listado como inexistente (extinto) entre os maracatus-nação.³⁴¹

Além de ter verificado um erro na citação de Guerra Peixe, visto que o mesmo trocou o nome de um maracatu (o Oriente Pequeno, citado por Oscar Melo) por outro (o Centro Pequeno) também tenho a certeza de que esta data sobre o último ano de exibição do Oriente Pequeno não é verdadeira. Oscar Melo cometeu um erro ao ter afirmado que o último desfile do Oriente Pequeno foi em 1908, pois há registros de que ele não só desfilou em 1909, como também os seus diretores (Adama entre eles) visitaram a redação do *Jornal do Recife*, fato que foi publicado na edição do dia 18 de fevereiro do mesmo ano. O Oriente Pequeno teve o seu nome incluído nas listas de licenças concedidas pela polícia nos anos de 1909 e 1910. Tais fatos servem como fortes argumentos para mostrar que a afirmação feita por Oscar Melo foi equivocada, para não dizer inverídica.³⁴²

O maracatu Oriente Pequeno figurou nas listas de licença para desfilar no carnaval nos anos de 1892, 1893, 1897, 1898, 1899, 1905, 1908, 1909 e 1910.³⁴³ Não tenho como afirmar se as lacunas são correspondentes aos anos que o maracatu não desfilou, e se isso ocorreu por opção, ou por ter sido o requerimento junto à Repartição Central de Polícia rejeitado. Também não disponho de dados suficientes para afirmar que o Oriente Pequeno desfilou nos anos em que não está nas listas de licença.

Não disponho de documentos que me permitam afirmar, com certeza, qual foi o último ano de exibição do maracatu Oriente Pequeno. Contudo, o mesmo foi citado por Artur Ramos em sua obra *O folclore negro do Brasil*, informação esta extraída de uma

³⁴⁰ PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife. op cit*, p. 22.

³⁴¹ PEIXE, Guerra. *op cit*, pp. 22 - 23.

³⁴² Conforme já afirmei, o ano de 1908 jamais poderia ter sido o último da vida do Oriente Pequeno, sobretudo pela presença que teve este maracatu nas listas de licença concedidas pela polícia nos anos de 1909 e 1910.

³⁴³ *Jornal do Recife* 28/02/1892, p. 03; *Jornal do Recife* 11/02/1893, p. 03; *Jornal do Recife* 28/02/1897, p. 02; *Jornal do Recife* 20/02/1898, p. 02; *Jornal do Recife* 14/02/1899, p. 01; *Jornal do Recife* 05/03/1905, p. 02; *Jornal do Recife* 01/03/1908, p. 02; *Jornal do Recife* 21/02/1909, p. 01 e *Jornal do Recife*, domingo, 06/02/1910, p. 02.

obra de Gilberto Freyre.³⁴⁴ Trata-se de dois livros publicados nos anos trinta, o que me faz ter dúvidas se Gilberto Freyre escreveu sobre esse maracatu sem tê-lo visto, ou se a sua lembrança foi em decorrência de ter assistido a uma ou várias apresentações do mesmo. As dúvidas referentes à extinção do Oriente Pequeno constituem uma pequena mostra das inúmeras lacunas existentes sobre esta temática..



Não disponho de maiores detalhes que me permitam afirmar se o Pequeno Oriente era mais um maracatu, ou se este era um outro nome utilizado pelo Oriente Pequeno, ou se não era mais uma confusão por parte dos policiais ou dos jornalistas ao escreverem os pedidos de licença. Pouco posso concluir, mas muito tenho a especular. O que é possível pensar sobre a semelhança dos nomes? Há também a questão de que apenas em um ano o Oriente Pequeno foi listado junto com o Pequeno Oriente nas licenças. Seriam dois nomes para um mesmo grupo? Ambos possuíam suas sedes na mesma rua, segundo as licenças publicadas em 1907, 1908 e 1909. Estamos falando de uma família que se unia em torno de dois maracatus distintos? Ou tudo não passa das coincidências que o tempo e o cotidiano se encarregam de construir? Bem, sobre isso existe o fato de que o nome do diretor divulgado em 1907 é quase o mesmo de 1908, havendo de diferente apenas o último nome “Santos”. O nome completo do diretor do maracatu Pequeno Oriente publicado em 1907 foi João Baptista e a sede localizava-se na Rua Velha de Santa Rita no número 55, ao passo que em 1908 o nome publicado do diretor do maracatu Oriente Pequeno era o Sr. João Baptista dos Santos e o endereço era na mesma rua citada acima, no número 18.

Não sabemos se João Baptista era algum parente de Adama (Paulino José dos Santos) devido à semelhança dos últimos nomes, mas o certo é que este último sucedeu ao primeiro à frente do maracatu Oriente Pequeno, no ano de 1909.³⁴⁵ O Pequeno Oriente só figurou na mesma lista que o Oriente Pequeno no ano de 1905, o que nos leva a pensar na possibilidade de terem sido ambos articulados e organizados por pessoas de uma mesma localidade, que não “os colocavam na rua” ao mesmo tempo.

³⁴⁴ RAMOS, Artur. *O folclore negro do Brasil*, p. 98 apud FREYRE, Gilberto. *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*, 1934.

³⁴⁵ *Jornal do Recife*, 18/02/1909, p. 01 e 21/02/1909, p. 01.

No ano de 1899 o Pequeno Oriente figurou na lista de licença publicada no *Pequeno Jornal* em 10 de fevereiro, mas o *Jornal do Recife* divulgou uma notícia sobre o Oriente Pequeno no dia 14 de fevereiro do mesmo ano. Enfim, não podemos afirmar com toda certeza que existiram dois maracatus distintos com nomes parecidos. Desconfio bastante do fato de ter encontrado os seus nomes em uma mesma licença apenas por uma ocasião, além de notícias de ambos em um outro ano (1899). Outro motivo que me leva a especular sobre a existência de liames entre os dois maracatus decorre do fato deles possuírem sede na Rua Velha de Santa Rita.³⁴⁶ Estamos falando de uma mesma família que organizava dois maracatus?



Ao confrontar o texto de Guilherme de Araújo com o de Oscar Melo, tenho a impressão de que ambos fizeram a opção em afirmar os valentes e brabos como homens arruaceiros e perigosos. Apenas Ascenso Ferreira foi mais comedido, deixando de lado comentários que resvassem para o juízo de valor:

Sem querer entrar em análises sociológicas, parece-me, entretanto, que os “brabos” legítimos do Recife, tais como João-Sabe-Tudo, Nascimento Grande, Jovino dos Coelhos, Apolônio da Capunga, Antônio Florentino, Nicolau do Poço, Antônio Padeiro, Chico Cândido, Adama e outros que seria impossível enumerar, dados os limites impostos a este trabalho, **devem ser destacados dos simples arruaceiros que se pegavam com os soldados de polícia, exaltados pela cachaça**, ou saiam em passo de ginga, à frente das bandas militares, fazendo provocações. Os “brabos” verdadeiros eram pessoas de posição definida nos bairros em que viviam estivadores, peixeiros, pequenos comerciantes, cobradores de feiras, sem falarmos em Antônio Florentino que foi até administrador do Matadouro de Peixinhos e tabelião de Notas no fôro desta capital. (Os negritos são meus).³⁴⁷

³⁴⁶ O Pequeno Oriente está, respectivamente, nas listas publicadas nos seguintes jornais: *Pequeno Jornal*, 10/02/1899, p. 02; *Jornal do Recife*, sábado, 24/02/1900, p. 02; *Jornal do Recife*, domingo, 17/02/1901, p. 02; *Jornal do Recife*, domingo, 09/02/1902, p. 01; *Jornal Pequeno*, 18/02/1903, p. 01; *Jornal do Recife*, sexta-feira, 20/02/1903, p. 01; *Jornal do Recife*, 14/02/1904, p. 01; *Jornal do Recife*, domingo, 05/03/1905, p. 02 e *Jornal do Recife*, domingo, 10/02/1907, p. 01.

³⁴⁷ FERREIRA, Ascenso. Os brabos do Recife. *op cit.*

Os valentes e brabos eram todos iguais para Oscar Melo e Guilherme de Araújo: arruaceiros e perigosos. Apenas Ascenso Ferreira procurou analisá-los como seres humanos, homens de seu tempo e “encaixados” no contexto sócio-econômico dos primeiros anos do século XX. Resta-me, entretanto, indagar sobre as razões que levaram Oscar Melo e Guilherme Araújo ter deixado em aberto o juízo de valor para com o emblemático Nascimento Grande. Para este não foram utilizados adjetivos depreciativos, mas as impressões romantizadas dos seus feitos e proezas, sempre defendendo alguém ou a sua própria honra. Não pretendo aqui aprofundar os aspectos que cercam o enigmático Nascimento Grande, mas apenas mostrar que se por um lado temos um tratamento homogeneizador para com os valentes, por outro se sobressai uma idéia romântica deste último.³⁴⁸

O que levanto como hipótese é que os valentes, assim como Adama, não eram bandidos ou arruaceiros desmedidos e que viviam apenas de brigas e assassinatos, mas homens de sua época e de seu tempo. Resta-me afirmar que se hoje alguns memorialistas e escritores transmitem uma idéia homogeneizada sobre tais personagens, mais uma vez recorro a Raimundo Arrais para dizer que “(...) os brabos arditos preenchem ideais de valentia e argúcia, muito valorizados naquela sociedade”.³⁴⁹ Ora, o brabo era representado em alguns mamulengos do início do século passado pelo personagem intitulado Benedito e este, além de encarnar uma identidade com os populares e a sociedade “incivilizada” aos olhos das elites, era quase sempre confrontado com outro personagem, o Cabo Setenta. Segundo Raimundo Arrais, o fato de Benedito derrotar este último demonstra o grau de identificação dos indivíduos das camadas populares com o valente, bem como certa antipatia pela figura do policial. Não tenho como afirmar se o Cabo Setenta vencida a peleja quando estava na platéia um ou mais policiais. Mas é importante ponderar que os valentes não podem ser considerados

³⁴⁸ Outro valente bastante conhecido é Nascimento Grande. Este é ainda hoje reconhecido como herói popular, e mesmo os memorialistas que escreveram sobre ele, fizeram-no com o devido respeito que não tiveram para com os outros valentes. Mesmo ao narrar seus assassinatos, fazem-no com a condição de que se tratava de legítima defesa, que ele nunca atacou ninguém, e sempre recorria às suas habilidades corporais, negando-se ao uso de armas de fogo contra seus inimigos. Os memorialistas foram, portanto, grandes incentivadores dessa aura de herói que recaiu sobre Nascimento Grande. Ainda hoje um célebre samba de coco é entoado em sua homenagem, retratando-o como o valente dos mais valentes: “valente dos mais valentes, era Nascimento Grande, e a verdade é sagrada e não se esconde, valente dos mais valentes era Nascimento Grande”. Além de cocos, existem também ladainhas de capoeira que retratam feitos heróicos deste valente. Sobre Nascimento Grande, ver também: MELLO, Oscar. *op cit*, pp. 45 - 48; RABELLO, Evandro. O Recife e o carnaval. in: *Um tempo do Recife*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1978, p. 114; ARAÚJO, Guilherme, *op cit*; FERREIRA, Ascenso. Os brabos do Recife, *op cit*; SETTE, Mário. *Maracatus e maxambombas*. *op cit*.

³⁴⁹ ARRAIS, Raimundo. *op cit*, p. 128.

apenas como bandidos ou criminosos, e Adama, longe de ser somente um desordeiro e arruaceiro, foi vítima de uma visão distorcida e preconceituosa de intelectuais oriundos de uma outra classe social que viam em alguns homens exclusivamente a representação de um “transgressor das leis”.

Maroca Gorda, ou Maria Francisca Britto.

Conjecturando sobre as dúvidas do passado, estava certo dia conversando com Ernesto Carvalho sobre maracatus, quando em uma de nossas muitas discórdias ouço um nome familiar, com o qual já havia me deparado em algum lugar: Maroca Gorda. Ernesto comentava a respeito do brutal esquecimento que a memória desta mulher foi submetida, e que cumpria, segundo as informações obtidas de seus informantes, os papéis de juremeira, parteira e articuladora do maracatu Dois de Ouro. Imediatamente recordei de onde havia visto esse nome tão estranho, que agora me soava familiar:

“Eu me sentei para escrever não foi para pedir nem para adular adular só santo grande que tenha para dar. Apois assim eu soube que o senhor ia proceder a não dar esta licencia se o senhor quizer dar der e se não quizer não der. E eu antes de conhecer chongou ja comia e ja bebia e ja vestia para isto eu tenho a minhas outras leis meu caximbo grande para me defender eu e **Maroca Gorda** somos chefe do catimbó e minhas filhas todas e se eu trabalhar por uma parte trabalho por outra e não tenho medo de soldado de policia nenhum somente o medo que tenho é dos castigos de deus... para isto eu tenho Eichú Gelú e Eichú Tamentar para me defender e se assim for eu quero que me mande os meu retratos quer que é uma colleção que lá e não conheço bamba para acabar com o meu terreiro José Claudino de Almeida e se duvidar pode vir a onde eu moro e pode mandar pulicia grande que sae tudo é flechado nas nagrimas eu moro na mangabeira na casa de **Maroca Gorda que tem o maracatú**” (...) (Os negritos são meus).³⁵⁰

Esta carta foi publicada por Gonçalves Fernandes na obra *Xangôs do Nordeste*, e serviu como argumento para discutir sobre as rivalidades existentes entre os terreiros das religiões afro-descendentes recifenses. Almeida, pai de santo e chefe de um desses terreiros que mantinham contato e relações com o Serviço de Higiene Mental dirigido

³⁵⁰ FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, pp. 38 - 39.

por Ulysses Pernambucano, foi denunciado nesta carta como praticante de catimbó, algo mal visto pelos integrantes da instituição referida.

Antes de continuar a discorrer sobre a vida de Maroca Gorda, devo confessar que uma das questões mais complexas que tive de me deparar para escrever este trabalho foi o entendimento existente das religiões afro-descendentes por parte dos integrantes do Serviço de Assistência aos Psicopatas do Recife.³⁵¹ Ulysses Pernambucano e os seus colaboradores eram bastante influenciados pelas teses de Nina Rodrigues.³⁵² É possível entender parte das razões que levaram Nina Rodrigues a pesquisar sobre as religiões afro-descendentes e os negros de maneira geral: fazia-se necessário a comprovação da sua tese de inferioridade do negro e do mestiço. A preocupação em estudar e entender as religiões, como forma de comprovar a inferioridade dos negros, também estava presente entre os intelectuais do Serviço de Assistência aos Psicopatas. Estes reivindicavam publicamente a idéia de que teriam sido eles os grandes responsáveis pelo rompimento do isolamento dos terreiros, permitindo com que fossem visitados e pesquisados:

“Há cerca de três anos, ainda auxiliar técnico do Serviço de Higiene Mental do Estado, por influencia do prof. Ulysses Pernambucano, puzemo-nos em contato com algumas seitas africanas existentes nesta cidade. Tais seitas viviam até então, de certa maneira escondidas”.³⁵³

“Afastados de outras casas no meio de sítios ou cercados, em arrabaldes, de grande densidade de população pobre, eram apontados os xangôs no Recife como centros de bruxaria (...) a repressão policial dificultava qualquer tentativa de contato com a vida íntima dos terreiros, nome que os negros dão aos seus templos (...) uma tentativa nesse sentido foi levada a um termo

³⁵¹ O Serviço de Assistência aos Psicopatas de Pernambuco, logo após a Revolução de 1930 e o início da inventoriação de Carlos de Lima Cavalcanti, foi motivo de uma reforma em 1931, e posta sob a direção de Ulysses Pernambucano, que tinha no começo do ano em questão, elogiado a intervenção pública em telegrama assinado por outros intelectuais do período. Ver: *Jornal do Recife*, 13/01/1931, p. 01. Sobre Ulysses Pernambucano de Mello e sua atuação, ver: MEDEIROS, José Adailson. *Ulysses Pernambucano*. Rio de Janeiro, Imago, 2001; *Ciclo de Estudos sobre Ulysses Pernambucano*. Academia Pernambucana de Medicina, 1978; *Estudos pernambucanos dedicados a Ulysses Pernambucano*. Recife, Empresa Jornal do Commercio, 1937; HUTZLER, Celina Ribeiro. Ulysses Pernambucano: psiquiatra social. Recife, *Ciência e trópico*, nº 01, jan – jun, 1987, pp. 23 – 40; MACHADO, João da Costa. Gilberto Freyre, pioneiro da ação psiquiátrica no Nordeste in: *Bando*, Natal, vol. 04, nº 06, pp. 42 – 49, 1954.

³⁵² Sobre o pensamento de Nina Rodrigues e sua influência entre os intelectuais brasileiros ver: CORRÊA, Mariza, op. cit.

³⁵³ CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. *Novos estudos Afro-brasileiros*. Recife, Ed. Massangana, 1988, vol. 1, pp. 243-257.

feliz pelo Serviço de Higiene Mental da Assistência aos Psicopatas, à frente o Prof. Ulysses Pernambucano”.³⁵⁴

As influências de Nina Rodrigues eram muitas, e estas podem ser percebidas nos discursos e ações da equipe do Serviço de Assistência aos Psicopatas. Esta relação entre o pensamento de Nina e suas influências na equipe de Ulysses Pernambucano podem ser vistas na diferenciação que estes faziam entre a religião e a magia, colocando ambas como etapas distintas na evolução da humanidade, e na crença de que existiam terreiros que representavam as “sobrevivências” da África no Brasil.³⁵⁵ Em outras palavras, o que era africano e ao mesmo tempo religião, encontrava-se nos terreiros de xangô – puros e autênticos – ao passo que as demais modalidades religiosas afro-descendentes representavam a degradação, e deveriam ser reprimidas. Eis as razões que levaram Ulysses e os seus colaboradores a intervirem junto ao governo de Carlos de Lima Cavalcanti, com o intuito de que pudessem estudar os terreiros de xangô. A instituição psiquiátrica propõe-se a ser um intermediário entre os xangozeiros e a polícia, normatizando os terreiros, declarando aqueles que eram legítimos (ou seja, religiosos) e não praticavam a magia ou enganavam os crédulos com o exercício ilegal da medicina.

Podemos acompanhar quase que passo a passo as discussões e os trabalhos desses intelectuais nas diversas obras que publicaram. Gonçalves Fernandes e Vicente Lima foram contemporâneos de um pensamento fortemente influenciado pelos estudos de Nina Rodrigues na busca dos africanismos entre os negros brasileiros descendentes dos escravos. Vicente Lima denuncia em sua obra, *Xangô*, o fato de que:

“Muitos que se constituem pais – nos dizem os próprios paes de terreiro, - vêm para as nossas portas tomarem notas das toadas, nada sabem, e **como consequência desta incapacidade o xangô se degenera, os seus professores não tendo qualidades para o sacerdócio caem no baixo-espírito, catimbau e adorações diversas** como sejam: Três reis magos, constituindo as mais baixas praticas do fetichismo explorativo”. (Os negritos são meus).³⁵⁶

³⁵⁴ FERNANDES, Gonçalves. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Ano V, 1º. e 2º. Sem, 1935, n. 1 e 2, p. 87.

³⁵⁵ (LIMA: 2006a, 2006b).

³⁵⁶ LIMA, Vicente. *Xangôs*. Recife, Empresa Jornal do Commercio/ Divulgação do Centro de Cultura Afro Brasileira, 1937, p. 50.

A equipe médica da Assistência aos Psicopatas estava fortemente influenciada pelas idéias correntes no período acerca do baixo-espiritismo, consubstanciado na compreensão de uma hierarquia evolutiva das religiões. Neste conceito, a religião mais “pura” era representada pelos terreiros de xangôs, mesmo que estes já estivessem, na visão destes intelectuais, sincretizados e influenciados pelo catolicismo. Esta questão pode ser percebida a partir do exemplo de Pai Adão, chefe de um dos terreiros “mais sérios”, onde existia uma pequena capela em que eram rezadas missas católicas:

“Entre os pais de terreiro, Pai Adão é, sem dúvida, o mais destacado (...) não se livrou, contudo do sincretismo religioso (...) Ao lado da casa Adão tem a sua capela. Ali toda cheia de santos católicos, imagens e estampas no altar que toma todo o fundo da sala, bancos de madeira dispostos como se fosse em igreja, fazem rezas, terços. O mês mariano então é muito concorrido, sendo as orações tiradas por Adão”.³⁵⁷

Ulysses Pernambucano defendia a idéia de que apenas os terreiros de xangô mereciam proteção e reconhecimento. Tal questão pode ser atestada na regulamentação de alguns poucos terreiros, em detrimento do fechamento e perseguição da imensa maioria destes durante o governo de Carlos de Lima Cavalcanti. Quem não era “africano” estava sujeito à prisão e repressão, ao passo que nas casas de “seitas africanas”, locais aonde se fazia “religião”, as bênçãos do Serviço de Assistência aos Psicopatas caíam como milagres operados pelo axé dos orixás. Na obra *Xangôs do Nordeste – investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*, Fernandes (1937) faz uma boa discussão sobre as visitas dos assessores de Ulysses aos terreiros, e as constantes denúncias feitas pelos pais de santo de que os seus rivais eram ligados à baixa-magia. Porém, devo salientar que existiam divergências em torno do que era

³⁵⁷ FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*, p. 56 – 59. Sobre o sincretismo religioso, ver: FERNANDES, Gonçalves. *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba, Guaíra, 1941; FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, Edusp / Fapema, 1995; LACERDA, Luiz Cavalcanti. Religiosidade no Nordeste: aspectos históricos sobre hierarquia e sincretismo, pp. 315 – 319 in: BRANDÃO, Sylvana (org.) *História das religiões no Brasil*, vol 01. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2001; MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São João e problemas de sincretismo afro-brasileiro. *Ciência e trópico*, v. 03, nº 02, 1975; PEREIRA, José Carlos. *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais – influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro*. São Paulo, Zouk, 2004; VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1976; ARAÚJO, Alceu Maynard. *Esforço do folclore de uma comunidade*. Prefeitura do município de São Paulo, São Paulo, 1962. Ver especialmente as páginas 142 a 212, onde o autor discute a feitiçaria, o sincretismo e outros assuntos correlatos.

devidamente “puro e autêntico” entre os integrantes da equipe médica da Assistência aos Psicopatas:

“Não se encontra no Recife um só culto negro-fetichista puro. As diversas modificações sofridas através do tempo, iniciando-se com a transferência na adoração dos encantados da Costa em imagens de santos católicos, maneira de conciliar a imposição do senhor com os sentimentos de veneração do escravo africano aos seus deuses trouxeram o enlaçamento com a religião do branco. A esse ecletismo religioso juntou-se a influência espírita”.³⁵⁸

Para Gonçalves Fernandes a pureza não existia nos terreiros recifenses, e isto é, talvez, uma das maiores evidências da relação entre o pensamento de Nina Rodrigues e o Serviço de Assistência aos Psicopatas, uma vez que os terreiros de xangô “sérios” não se enquadravam nos modelos definidos pelo intelectual maranhense radicado na Bahia.

Sintetizando, posso afirmar que estes intelectuais e estudiosos que discutimos, grosso modo, pensavam as religiões afro-descendentes em uma perspectiva hierárquica, sendo o modelo do culto aos orixás o mais puro, apesar dos “sincretismos” que estavam envolvidos (xangô), e a crença nos encantados (catimbó ou jurema) o lugar do impuro, da magia, da vigarice e do charlatanismo. Sob a intermediação da Assistência aos Psicopatas, alguns terreiros de xangô foram “regulamentados” e obtiveram licença de funcionamento. A maioria, no entanto, sofreu a repressão do aparelho policial.

O grande problema era separar os terreiros “puros” dos “impuros” (aqueles que praticavam baixa-magia ou baixo-espíritismo). Este foi, possivelmente, o motivo para a redação da carta com a qual iniciamos esta discussão, e que foi destinada a Ulysses Pernambucano, com o nome de Maroca Gorda. Vários foram os pais e mães de santo que elaboraram listas com os nomes dos “adoradores sem competência”, e muitos foram os terreiros denunciados como “antros de catimbó”, a religião “degradada e impura”.³⁵⁹

³⁵⁸ FERNANDES, Gonçalves. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Ano V, 1º. e 2º. Sem, 1935, n. 1 e 2, p. 88.

³⁵⁹ Sobre esta discussão, vale a pena conferir: CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas/Contracapa, 2004; DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco usos e abusos da África no Brasil*. op cit; LIMA, Ivaldo Marciano de França. Jurema e Xangô: conflito e hierarquia dentre as religiões afro-descendentes. In: *anais eletrônicos do I Encontro Cultura Modernidade e Memória*, Recife, 2005; MOTTA, Roberto. A invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô in: LIMA, Tânia (org.) *Sincretismo religioso – o ritual afro. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana/ Fundaj, 1996, vol. 04, pp. 24 – 32; MOTTA, Roberto. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo in: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*, vol. 3, Recife, Ed.da UFPE, 2004, pp. 487 – 523. Sobre a questão da dominação ioruba (nagô), ver: SANSONE, Lívio. *Da África ao afro: uso e abuso da África*

Possivelmente Maroca Gorda era uma juremeira tão afamada (no caso, considerando a repressão da polícia, leia-se mal afamada, uma vez que era afeita à jurema e não ao xangô “puro e sério”) que o simples fato de um pai de santo ter ligações com ela significava problemas. Esta carta foi entregue a Ulysses Pernambucano supostamente como uma afronta de um pai de santo revoltado com a demora no recebimento de sua licença, e que não mais iria esperar pela mesma. O teor da carta é bastante incisivo nesse aspecto “... e não tenho medo de soldado de policia nenhum...”. Além de revelar a questão da perseguição pela polícia, para quem não fazia “xangô puro e sério”, a carta nos traz outras indicações, bastante precisas em se tratando de verificar os símbolos e as entrelinhas da mesma: “... eu tenho a minhas outras leis meu caximbo grande para me defender eu e **Maroca Gorda** somos chefe do catimbó e minhas filhas todas e se eu trabalhar por uma parte trabalho por outra...”. Entre os praticantes das religiões afro-descendentes “outras leis”, “trabalho de dois lados” ou “ciência do cachimbo” são algumas das muitas denominações da jurema sagrada, uma religião que foi por muito tempo considerada impura e degradada entre os intelectuais.³⁶⁰

Mesmo que Gonçalves Fernandes tenha afirmado ter sido a carta uma “arte da ex-companheira de Almeida”, com o claro intuito de prejudicar este último, é

entre os intelectuais na cultura popular brasileira durante o século XX. *Afro-Ásia*, nº 27, pp. 249 – 269, 2002.

³⁶⁰ Sobre a jurema e o catimbó, ver: CASCUDO, Luis da Câmara. *Meleagro – pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*, Livraria Agir Editora, Rio de Janeiro, 1978, 2ª edição; CASCUDO, Luis da Câmara. Notas sobre o catimbó in: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Recife, Ed. Massangana, 1988. Edição Fac-similar de *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, Trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-brasileiro do Recife, segundo tomo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937; FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste – usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938; BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luis Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001, pp. 160 – 181, BRANDÃO, Maria do Carmo Tinôco; NASCIMENTO, Luis Felipe Rios do. Nuevos modelos religiosos afro-recifenses y las políticas de identidad e integración. In: *Antropologia en Castilla y León e IberoAmérica, V Emigración e integración cultural*. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, s/d, pp. 327 – 338; LIMA, Ivaldo Marciano de França. Uma religião que cura, consola e diverte – as redes de sociabilidade da Jurema sagrada. *Cadernos de Estudos Sociais*, volume 20, n. 02, jul-dez de 2004; MOTTA, Roberto Mauro Cortez. Jurema. In: MAIOR, Mário Souto e VALENTE, Waldemar. (org.) *Antologia Pernambucana de folclore*. Recife, Massangana, 1988, pp. 267 – 268; MOTTA, Roberto. Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife. In MOTTA, Roberto (coord.) *Os afros-brasileiros. Anais do III congresso afro-brasileiro*. Recife, Massangana, 1985, pp. 109 – 123; MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaios de classificação in: *Revista Antropológicas*, ano II, v. 2, série religiões populares, Recife, Ed. UFPE, 1997, pp. 11 – 34; PINTO, Clélia Moreira. *Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Recife, 1995, dissertação de mestrado em antropologia, UFPE; VANDEZANDE, René. *Catimbó. Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*, Recife, 1975, dissertação de mestrado em sociologia, UFPE; ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore nacional – festas, bailados, mitos e lendas*. São Paulo, Edições Melhoramentos, vol. 03, 1967, 2ª edição, pp. 45 – 54; ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.

importante ressaltar o fato de que Maroca Gorda foi apontada como dona de um maracatu. Não há, contudo, nenhuma informação sobre o nome do mesmo. Mas diante de informações tomadas em entrevista com um antigo morador da Mangabeira, que me informou ter conhecido o Maracatu Dois de Ouro, fui em busca de outras pistas que clareassem mais as diversas névoas que encobriam a memória de Maroca Gorda. Uma certeza me movia, efetivamente existira na Mangabeira um maracatu de nome Dois de Ouro. Teria sido esse o que Maroca Gorda articulava e dirigia?

Restava-me a intensa curiosidade diante das dúvidas sobre Maroca Gorda. Quem teria sido esta mulher? Onde havia morado? O que fazia para ganhar a vida? Quais eram suas ligações com os maracatus e terreiros do Recife dos anos 1930? Era uma mãe de santo e dona do Dois de Ouro? O que levava uma mulher a ser maracatuzeira e adepta de uma religião afro-descendente, numa cidade conservadora e hostil para com essas práticas?³⁶¹

Ernesto, o amigo que também pesquisa sobre os maracatus, informou-me ter entrevistado uma moradora da Mangabeira, de idade muito avançada e com a saúde já bastante comprometida. A vida é severa por demasiado com os mais pobres e possivelmente não foi diferente com esta informante. Pois bem, interessa-me escrever que esta senhora afirmou para este meu amigo, que conhecera em sua infância uma mulher bastante influente em sua comunidade. O apelido desta era Maroca Gorda, e ela organizava o maracatu Dois de Ouro, do qual a informante possui boas recordações. Algumas toadas ainda são cantadas por esta senhora em seus momentos de saudade do passado. Maroca Gorda, segundo esta informante, era parteira e praticante da religião dos mestres e mestras, que nos dias de hoje é denominada por jurema sagrada. Segundo este célebre amigo, sua informante havia dito que Maroca Gorda foi levada pela tintureira (nome utilizado entre os populares para se referir ao carro da polícia que fazia a repressão às religiões afro-descendentes) para o atual Hospital Ulysses Pernambucano, na Tamarineira, e nunca mais foi vista novamente na comunidade. Novos enigmas pairavam em minha mente. Existiria um prontuário de Maroca Gorda neste hospital? Teria ela morrido no mesmo? Mas qual o seu nome verdadeiro?

Não é nenhuma novidade a informação de que vários adeptos das religiões afro-descendentes foram perseguidos e presos durante o governo de Agamenon Magalhães. Também é sabido que durante o governo de Carlos de Lima Cavalcanti a Assistência

³⁶¹ Dentre os 16 terreiros arrolados por Gonçalves Fernandes, em *Xangôs do Nordeste*, e que tinham autorização para funcionar, apenas cinco eram dirigidos por mulheres.

aos Psicopatas fazia gestões no sentido de regulamentar alguns terreiros que eram considerados puros, ou seja, afeitos ao xangô. O baixo-espiritismo, conforme nossa discussão anterior era o termo com o qual os terreiros eram classificados, quando não praticavam o xangô “sério e puro”. Assim sendo, não posso deixar de considerar que a memória da informante deste nobre amigo possui coerência com os aspectos conjunturais que enumerei. Se Maroca Gorda era adoradora de mestres e mestras da jurema, possivelmente foi denunciada como charlatã, catimbozeira ou qualquer outro termo pelo qual eram tratados os praticantes das religiões que não eram bem vistas pelo Serviço de Assistência aos Psicopatas. Também é perfeitamente possível ter sido ela uma parteira, sobretudo no Recife dos anos 1930, época em que as maternidades não existiam em bom número. Mas o que ocorreu com Maroca Gorda? Qual o foi o seu fim? E o seu maracatu? O que representava na sua vida? Que maracatu é este?

Antes de tudo questiono se houve efetivamente um só maracatu com o mesmo nome, pois em um jornal do início do século passado, encontra-se a notícia que reproduzo abaixo:

Nação 2 de Ouro:

“Este maracatu que tem sua sede na Rua Porto Seguro em Olinda, pretende se exhibir nos três dias do próximo carnaval, para isso muito se tem esforçado o seu presidente. Sendo o maracatu mais apreciado de Olinda, é de esperar que mais uma vez realce entre os seus congêneres. Presidente: Galdino do Nascimento; Vice-dito: João Marques Marinho; rei: Antônio Mendes Portella; Porta-bandeira: lize; dansa do pago (sic): Gertrudes Maria de Conceição e vassalha; Luisa Jordão. O ensaio geral teve lugar no domingo passado, devendo o 2 de Ouro, se exhibir todos os três dias de carnaval, já tendo a devida licença do delegado de polícia de Olinda.”³⁶²

Essa notícia não me causaria nenhum transtorno, se o local a que a mesma se referisse fosse a Mangabeira, sede do Dois de Ouro que supostamente foi integrado por Maroca Gorda. Mas a notícia informa sobre um Dois de Ouro (perdão pelo trocadilho, nobre leitor) da cidade de Olinda. Diante desta questão, devemos atentar para a informação do *Diário do Estado*, de 1926, que nos diz:

(...) Foram registrados na polícia os seguintes clubs:

³⁶² *Jornal do Recife* – 24 de Fevereiro de 1922.

Maracatu Dois de Ouro – Director Silvério do Nascimento. Sede - Mangabeira de dentro, número 02, distrito do Arrayal. ³⁶³

Estou discorrendo sobre dois maracatus distintos e homônimos, sendo um de Olinda e o outro da Mangabeira? Poderia formular várias hipóteses para esta questão, mesmo sabendo que não seria de todo estranho se chegasse à conclusão de que se trata de dois maracatus com o mesmo nome, mas em sedes diferentes, algo normal em se tratando de práticas afro-descendentes. Devo salientar, inclusive, que existiu uma aruenda na cidade de Goiana com o mesmo nome do maracatu Dois de Ouro:

“Parece-nos bem mais valiosas as informações recolhidas da viúva de José Martins, que foi dirigente da aruenda Iaiá Pequena até 1945, quando faleceu com cerca de 80 anos. Essa senhora, atendendo ao nosso pedido, disse-nos que, no tempo da monarquia, havia em Goiana cinco aruendas com os seguintes nomes: **Dois de Ouro** (do Engenho Bujari), Cambinda Brilhante (do Engenho Boa Vista), Centro Pequeno, Iaiá Menina e Iaiá Pequena”. (Os negritos são meus). ³⁶⁴

As notícias de jornal, contudo, não poderiam retratar o mesmo maracatu, uma vez que a primeira é do ano de 1922, quatro anos antes do grupo em questão ter migrado para a Mangabeira? Esta última hipótese ganha feições complicadoras, uma vez que já no ano de 1924 o *Jornal do Recife* noticia a saída do Dois de Ouro nos três dias de carnaval, sediado na Rua Mangabeira de Dentro, número 06, sob a liderança de seu diretor, Silvino do Nascimento. ³⁶⁵ Outro aspecto a ser considerado diante da hipótese de estarmos discorrendo sobre uma mudança de endereço do Dois de Ouro, diz respeito ao o fato de que entre os citados na primeira matéria (no grupo de Olinda) não há nenhum Silvino do Nascimento. Também não há nenhum dos nomes listados no pedido de licença feito por Antônio de Oliveira da Silva, presidente do grupo sediado na Mangabeira:

“Ao director do Archivo Policial Criminal
em 31 de outubro de 1927.

³⁶³ *Diário do Estado*, 14/02/1926, p. 302.

³⁶⁴ VALENTE, Waldemar. *Contraponto*, Recife, dezembro de 1949.

³⁶⁵ *Jornal do Recife*, 02/03/1924.

Antonio de Oliveira da Silva, de 36 anos de idade, solteiro, natural deste Estado, operário, residente a Rua da Mangabeira de Dentro, número 10, e presidente do maracatu denominado “Dois de Ouro”, com sede a mesma rua, número 64, a bem de seus direitos requer a V.S. que se digne de mandar certificar ao pé desta, si consta nesse archivo, antecedentes do peticionário e dos membros que compõem a diretoria do referido maracatu, que a este vai anexo.

Nestes termos, pede deferimento.

Maracatu Dois de Ouro”.

Sede a Rua da Mangabeira de Dentro, número 64.

Lista dos nomes que compõem a diretoria do Maracatu “Dois de Ouro”, com suas respectivas residências e profissões:

Cargos.

Presidente – Antonio de Oliveira da Silva.
Rua da Mangabeira, nº 10.
Trabalhador do Armazém Lima.

Secretário – José de Sant’ Anna.
Alto José do Pinho s/nº.
Empregado da Great Western.

Orador – João Marcelino Ferreira.
Morro da Conceição s/nº.
Trabalhador avulso.

Tesoureiro – João Marques da Silva.
Rua da Mangabeira, nº 10.

Diretor – João Galdino da Silva.
Rua da Mangabeira, nº 10.
Fressureiro.³⁶⁶

Seria este Dois de Ouro da Mangabeira outro maracatu diferente do existente em Olinda? Qual a razão por não constar o nome de Maroca Gorda entre os membros da diretoria deste maracatu? No ano seguinte, em 1928, o diretor João Galdino é quem assina o pedido de licença com vistas ao livre funcionamento do maracatu no ano de 1929:

“Ilmo Sr. Dr. Delegado do 5º districto da capital.

³⁶⁶ APEJE, volume 567, Delegacia de Polícia da Capital – 5º distrito – agosto a dezembro de 1927. Agradeço a toda equipe do projeto No Ressoar dos Tambores, por esta indicação.

Do secretario.

O Exmo. Sr. Dr. Chefe de Policia manda comunicar-vos, para os devidos fins, que por portaria nº 570, de ontem, concedeu licença ao Sr. João Galdino, diretor do Maracatu Dois de Ouro, com sede na Mangabeira de Dentro, nº 06, para faze-lo funcionar livremente no próximo carnaval, uma vez que foram satisfeitas as exigências regulamentares”.³⁶⁷

Este pedido de licença feito pelo Sr. João Galdino realmente foi atendido, uma vez que o Maracatu Dois de Ouro figurou entre as agremiações listadas como licenciadas no jornal *A Província*.³⁶⁸

Mas as dúvidas em torno da questão levantada ainda permanecem, uma vez que há uma diferença entre o ano em que foi publicada a matéria sobre o suposto Dois de Ouro olindense e as licenças conseguidas pelo homônimo da Mangabeira. Parece-me que uma outra matéria de jornal, também publicada no ano de 1922, nos traz outras questões que tornam mais complexas a nossa discussão em torno da história deste maracatu:

Maracatu 2 de Ouro.

“Na terça feira última a rainha do Maracatu Dois de Ouro foi coroada na frente da igreja de Nossa Senhora do Rosário pelo Maracatu Leão Coroado. É presidente do Dois de Ouro o Tenente Luiz do Nascimento que muito trabalhou para a saída do seu clube”.³⁶⁹

O que nos diz esta outra notícia publicada no longínquo ano de 1922? Poderíamos concluir tratar-se de dois maracatus distintos seguramente, uma vez que os nomes dos presidentes que foram divulgados não são os mesmos. Porém, levando em consideração o fato de que os sobrenomes são idênticos, posso especular ter havido um erro por parte do jornalista que escreveu a matéria, e assim insistir que não existiram maracatus homônimos, mas uma mudança de sede. Esta especulação não seria absurda, uma vez que os jornais estão repletos de erros, alguns dos quais bastante grosseiros, sobretudo quando dizem respeito a notícias sobre maracatus.

³⁶⁷ APEJE, volume 568, Delegacia de Polícia da Capital – 5º distrito – janeiro a dezembro de 1928.

³⁶⁸ Jornal *A Província*, 10/01/1929, p. 02.

³⁶⁹ *Jornal do Recife*, 03/03/1922. Esta matéria me foi gentilmente cedida pela Professora Dra. Isabel Guillen.

Devo concluir, porém, que diante de uma notícia publicada no *Jornal do Recife* de 1922, informando sobre os nomes das agremiações que obtiveram licença para desfilar e os seus respectivos diretores, minhas dúvidas quanto à existência de dois maracatus homônimos foram enfim dissipadas. Efetivamente existiu um Dois de Ouro em Olinda, e um outro na Mangabeira.³⁷⁰

Katarina Real em suas pesquisas sobre o carnaval do Recife, deparou-se com a existência de outros maracatus com o mesmo nome, confirmando também a informação sobre o “nosso” Dois de Ouro da cidade de Olinda:

(...) Além destes cinco grupos que tive a oportunidade de pesquisar, existe o maracatu Dois de Ouro, de Olinda, que segundo meus informantes, “é uma nação africana”. Há também um Dois de Ouro (maracatu) num subúrbio do Recife chamado Cavaleiro, cuja sede nunca pude encontrar e sobre o qual tenho poucas informações.³⁷¹

Como podemos perceber, a prática de se utilizar um mesmo nome para diferentes grupos é usual entre os afro-descendentes e confirmada na historiografia, apesar das muitas dificuldades relacionadas com a história dos maracatuzeiros e os seus maracatus. No entanto, não me conformo ao me deparar com algumas conclusões que foram tomadas por outros estudiosos, a guisa sabe-se lá de que metodologia ou teoria. Ao estudar os maracatus “rurais”, Katarina Real expõe ao leitor os nomes de três grupos, para os quais apresenta uma brilhante dedução, típica dos estudiosos atentos com o que fazem:

(...) Cambinda Africana
Dois de Ouro de Cavalheiro
Estrela da Noite

“Os três últimos não tive a oportunidade de pesquisar. Nem tenho certeza se são maracatus rurais porque nunca vi suas apresentações. Duvido, porém, que fossem “nações africanas” e acho mais provável sejam novos grupos de origem interiorana”.³⁷²

³⁷⁰ *Jornal do Recife*, 26/02/1922. A matéria está assim colocada: – Maracatu Dois de Ouro, diretor Manoel Graciliano da Silva; sede na Mangabeira de Dentro.

³⁷¹ REAL, Katarina. *O folclore no Carnaval do Recife*. p. 61.

³⁷² REAL, Katarina. *Idem*, p. 75.

Talvez se Katarina Real tivesse ido à busca das informações sobre estes grupos não chegasse às conclusões inesperadas e “demasiado” científicas. Importa, entretanto, o registro de que vários grupos usavam um mesmo nome em comum.

Fiquei mais tranqüilo com relação à certeza de que existiram vários maracatus com o mesmo nome daquele que supostamente pertenceu a Maroca Gorda, sobretudo após ter lido um artigo de Mário Souto Maior, intitulado *Maracatu, negros, engenhos*:

“Na cidade de Bom Jardim, Pernambuco, cheguei a ver, quando menino, o maracatu “Dois de Ouro”, dirigido pelo velho Chico Preto e que constituía, no seu tempo, a principal animação das festas de Momo. Reunindo negros já libertos dos numerosos engenhos perto da cidade, o “Dois de Ouro”, logo no domingo de carnaval, se exibia no pátio de matriz, ostentando um rico pálio (...)”.³⁷³

No ano de 1974, data bem distante do período discutido, o Maracatu Dois de Ouro está listado entre as 42 agremiações programadas para desfilar no carnaval olindense.³⁷⁴ Alguns depoimentos que obtive em entrevistas com alguns dos moradores da comunidade de Ouro Preto Jatobá, localizada na cidade referida, são esclarecedores o suficiente para que eu afirme ter existido um maracatu de nome Dois de Ouro até os anos 1980. Seria este o continuador daquele que foi objeto de notícia no *Jornal do Recife* de 1922? Isso eu não posso afirmar, mas certamente estamos falando de outro maracatu com o mesmo nome daquele que pertenceu à Maroca Gorda.

Retornando a nossa maracatuzeira, exponho outras questões possíveis de serem formuladas diante dos fragmentos que reuni ao longo de minha pesquisa. Que ligações teriam com Maroca Gorda as pessoas listadas no pedido de licença que foi feito por Antonio Oliveira da Silva no ano de 1927? Por que a diretoria é exclusivamente masculina? Será que Maroca Gorda já era uma maracatuzeira no período em questão? Pertencia ela ao Dois de Ouro nessa época? Ou ainda estava por ingressar neste maracatu? Talvez estejamos diante de uma relação dos nomes de seus muitos filhos de santo, espalhados pela Mangabeira e adjacências... Talvez, palavra que nos acompanhará bastante nestas linhas, pois dificilmente saberemos as respostas para

³⁷³ MAIOR, Mário Souto. Maracatus, negros, engenhos. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, ano XL, vol. LXXX, nº 02, agosto de 1969, p. 06.

³⁷⁴ *Diário de Pernambuco*, 05/02/1974.

tantas questões colocadas sobre a vida desta maracatuzeira, relegada ao esquecimento durante tantos anos pela história.

Não reúno muitas condições para afirmar algo sobre o pertencimento de Maroca Gorda ao Maracatu Dois de Ouro no ano de 1927. Contudo, posso desconfiar seriamente que ela já era uma maracatuzeira de destaque nos anos 1930, uma vez que seu nome estava na carta a que nos referimos, e que foi endereçada ao Serviço de Higiene Mental no ano de 1935. A missiva se refere ao maracatu com muita naturalidade, como um dado do cotidiano. Nesses anos, no entanto, os maracatus também entraram em suspeição exatamente por abrigarem ou servirem de disfarce aos terreiros que não tinham licença para funcionar:

“(...) Ciente de que Afogados estava infestado desses centros de bruxaria o Sr. Edson Moury Fernandes, ajudante daquela secção, acompanhado do investigador Pedro Monteiro, dirigiu-se hontem a noite àquele arrabalde disposto a dar uma batida em ordem. Sob o pretexto de que se tratava de casas de maracatú os macumbeiros vinham ali exercendo grande atividade, reunindo grande numero de adeptos. O primeiro núcleo de catimbó visado pela policia foi o ‘maracatu Estrela Baiana’, situado á rua da S. Mangueira, em Afogados (...).”³⁷⁵

Como é possível verificar, o flagrante da polícia foi justamente o desmascaramento de um terreiro disfarçado de maracatu, apontando que esta prática acontecia, sobretudo devido ao fato de que os maracatus possuíam permissão dada pela polícia para ensaiarem em suas sedes, sendo, portanto, tolerados, ao contrário dos terreiros de jurema. A título de exemplo, posso citar o caso de Pai Adão, um dos mais famosos pais de santo do Recife que, diante dessa repressão, requereu à polícia autorização para manter um maracatu, ou seja, o direito de fazer ensaios. O maracatu de Pai Adão, que na requisição ganhou a designação de Maracatu Africano Obaoumim, nunca desfilou pelas ruas da cidade do Recife, pois não consta seu nome nas páginas dos jornais que sempre listavam os grupos que desfilavam no carnaval.³⁷⁶

³⁷⁵ *Diário da Tarde*, Recife, 01/09/1933 apud FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste... op cit*, p. 11.

³⁷⁶ Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, Repartição Central de Polícia (RCP), volume 1578 – Secção de Teatros e Diversões Públicas, Censura Teatral – Portarias – janeiro - junho de 1933, portaria n 67 de 19 de janeiro de 1933. Agradeço a Prof.^a Isabel Guillen e a equipe do Projeto No ressoar dos tambores por esta indicação documental. Há muitas outras licenças de maracatus que provavelmente nunca desfilaram, e que foram requeridas por pais de santo afamados, conforme informações dos membros da equipe do projeto citado.

A mais famosa maracatuzeira do Recife, Dona Santa, também sofreu a ação da repressão policial. Mesmo havendo nos dias atuais quem afirme ter sido Dona Santa praticante exclusiva da religião dos orixás (sobretudo por que para estes o xangô é sinônimo de maracatu-nação, não cabendo para o maior ícone dos maracatuzeiros ser uma “adepta do cachimbo”), esta ilustre senhora recebeu, em plena sessão religiosa, a nada gentil e agradável visita dos senhores homens da lei:

“(…) Surpreendidos em plena função os crentes de “Ogum” não pensaram si quer em tentar disfarçar, perante os investigadores, os motivos e os fins da reunião... Foi apreendido o seguinte material: cachimbos, garrafas de azeite de dendê, aguardente, torrado, cabelo e grande quantidade de ervas, além de copiosa correspondência. Os investigadores apprehenderam, também, a licença da polícia, permitindo o livre funcionamento do “maracatu” “Elephante” e conduziram, à presença do commissario Siqueira, chefe da secção de Costumes e Repressão de jogos, “Mãe Santa” e os “crentes” Severino Pedro da Silva, Sebastião Pereira dos Santos, Maria Cecilia Ramos, Anna dos Santos e Anna Pereira Rios (...).”³⁷⁷

Com o Estado Novo (1937 a 1945) a repressão recrudesciu e quase todos os terreiros, fossem de xangô ou de jurema que tinham licença foram fechados. Novamente os terreiros buscaram a estratégia de se disfarçar nos maracatus. A citação abaixo sintetiza melhor a questão:

“Assim, às vésperas das grandes datas da seita, determinadas figuras do culto africano acorriam às sedes dos maracatus e ali, sob os auspícios da Federação Carnavalesca, realizavam matanças e outros sacrificios em holocausto aos deuses negros, e no dia seguinte, sempre aos domingos, à guisa de ensaio do batuque, promoviam na parte externa um discreto toque para os ‘orixás’. Homens e mulheres da seita tomavam parte na roda e, quando alguém se manifestava, era imediatamente levado para o interior, onde se fazia o despacho do invisível”.³⁷⁸

O mais impressionante desta notícia de jornal que reproduzi é o fato de que mesmo havendo inúmeros depoimentos sobre a prática religiosa de Dona Santa, ainda hoje há os que insistem na tese de que os maracatus são apenas afeitos à religião dos

³⁷⁷ *Jornal da Tarde*, 21/11/1933, p. 06. Agradeço a Isabel Guillen pela gentil indicação desta notícia de jornal, que ela por sua vez recebeu de Daniel Stone.

³⁷⁸ REAL, Katarina. *Eudes, o rei negro do maracatu*. *op cit*, p. 33

orixás. Também importa frisar o fato de que estamos falando de uma mulher que nos dias atuais tem sua memória exaltada até mesmo nos poderes públicos institucionais, a exemplo da Prefeitura da Cidade do Recife que instituiu 2004 como o ano letivo dedicado a Dona Santa, rainha do Maracatu Elefante. Dona Santa, assim como Maroca Gorda, era maracatuzeira e juremeira, e por que não dizer articuladora política de uma comunidade majoritariamente formada por negros. Assim como muitos e muitas, ela também teve de utilizar-se do recurso em disfarçar-se para manter suas crenças, costumes e religião.

Os praticantes destas religiões, em meio às perseguições, não só utilizaram o recurso do disfarce, como também outras estratégias. Diante da profunda desconfiança que a polícia passou a ter dos maracatus, uma vez que eram usados como recurso para acobertar o xangô (e as outras modalidades religiosas), uma das saídas encontradas foi a fundação de troças carnavalescas para dar continuidade à religião, e ao mesmo tempo despistar as autoridades:

“Os maracatus estavam “queimados”, aventou-se, então, a idéia da fundação de uma agremiação carnavalesca que não tivesse nenhuma vinculação com o “Xangô” e nem de longe deixasse transparecer que seus integrantes pertencessem à seita. Foliões de tradição comprovada, entre eles, Dona Maria Júlia do Nascimento – a saudosa Dona Santa do Maracatu Elefante – e mais José Eudes Chagas, Alúcio Gomes e José Cabral, tomaram a deliberação de fundar uma troça carnavalesca que no carnaval sairia durante o dia e nos demais meses do ano promoveria festas dançantes na sede em louvor as divindades negras; somente assim, disfarçadamente o culto teria continuidade. Foi desse modo que no dia 10 de outubro de 1938, batidos pela perseguição policial, aqueles foliões fundaram a Troça Mista “Reis dos Ciganos”, que logo se filiou a Federação e passou a participar dos festejos carnavalescos diurnos da cidade”.³⁷⁹

A fundação desta troça demonstra não só a necessidade de driblar a polícia, mas também de obter o mínimo de reconhecimento da sociedade ao escolher uma manifestação que possuía certa legitimidade entre as elites. Entretanto, pretendo mostrar com essa discussão a existência de fortes indícios de que a relação entre as religiões afro-descendentes e os maracatus-nação ganhou força com o período de repressão que se sucedeu após os anos trinta. Isso não significa que inexistissem elos entre os mesmos,

³⁷⁹ Idem, *ibidem*, loc cit.

anteriores ao período citado, dado às incertezas relacionadas com a precária documentação que dispomos para tratar deste aspecto. Tais indícios são suficientes para suscitar o debate em torno da questão central, ou seja, a desnaturalização da história dos afro-descendentes e das suas práticas e costumes culturais. Afirmar que os maracatus-nação sempre estiveram ligados ao xangô, é negar sua historicidade, entendida como resultado de uma confluência em que se articularam elementos diversos. Na verdade, a história de Maroca Gorda nos mostra que provavelmente os maracatus não serviam apenas para acobertar os praticantes das religiões afro-descendentes e os seus terreiros. Os maracatus estavam presentes no quotidiano destas pessoas, mostrando mais uma vez a complexidade das redes sociais nos quais estavam imersos. Assim como Adama era valente e maracatuzeiro, Maroca Gorda era juremeira, parteira e maracatuzeira.

O Dois de Ouro da Mangabeira, que acredito ter sido o maracatu em que desfilava nossa personagem, figurou em várias listas de licença dos carnavais nos anos 1930.³⁸⁰ Na matéria que reproduzimos abaixo, sobre o carnaval de Casa Amarela, vários maracatus dessa localidade (que é próxima da Mangabeira) aparecem listados:

“Carnaval na Travessa Santa Izabel (Casa Amarela)

A comissão encarregada do concurso previne as troças, blocos, maracatus, bumba-meu-boi e ursos, que a entrega dos prêmios aos vitoriosos do concurso, será no 3º dia de carnaval, a mesma rua nº36, residência da referida comissão Sr. Severino de Paula (Pilão Filho) o qual reservará agradável surpresa aos carnavalescos da zona.

Troças – Não brinque com isso, Pamparra, Amantes das flores, até ½ dia e Chorão.

Blocos – Lyra do Horizonte, Batutas de Sant’Anna e Turunas do Monteiro.

Maracatus – Pavão Dourado, Cambinda Nova, Cambinda Estrella, Dois de Ouro.³⁸¹

³⁸⁰ O Dois de Ouro está presente na lista das agremiações que iriam desfilar no ano de 1930, *A Província*, 02/03/1930, p. 04; *A Província*, 06/03/1930, p. 04; *Jornal do Recife*, 02/03/1930, p. 02. Também está figurando em listas de outros anos: *Jornal do Recife*, 07/02/1932, p. 05; *Jornal do Recife*, 11/02/1934, p. 04 e *Jornal do Recife*, 13/02/1935, p. 02. Neste último ano a notícia trata das agremiações que haviam se filiado a recém fundada Federação Carnavalesca de Pernambuco, e o Maracatu Dois de Ouro da Mangabeira está entre os sete nomes listados. Estranhamente não encontrei nenhuma referência sobre o Dois de Ouro no ano de 1933, o que me leva a conjecturar se não teria sido a sua prisão ocorrida nesta época.

³⁸¹ *Jornal Pequeno*, 22/02/1936. Esta notícia me foi gentilmente cedida pelos integrantes do Projeto de pesquisa “No Ressoar dos Tambores”.

Os quatro maracatus listados são velhos conhecidos meus, todos eles, excetuando o Dois de Ouro, eram sediados em Casa Amarela, mais precisamente no Alto Santa Isabel. Possivelmente o convite ao maracatu da Mangabeira foi feito devido à proximidade geográfica existente entre estes bairros. Dois anos antes, também encontrei notícias informando sobre as agremiações que havia conseguido a licença para o desfile de carnaval. Entre as mesmas estava o maracatu que tanto interesse me despertou:

“(…) Nos domínios da pagodeira

Relação dos clubes, blocos, troças, maracatus e bois que tiveram licença da polícia para se exhibir nos três dias de carnaval.

(…)

Maracatus: Porto Rico, Cambinda Nova, Cambinda Velha, Sol do Oriente, Cruzeiro do Forte, Nação Mixta Dois de Ouro, Centro Pequeno, Elephante, Carneiro de Ouro, Centro de Ouro, Centro Grande, Leão Coroado e Estrela Brilhante.³⁸²

A última notícia deste período que encontrei sobre o Maracatu Dois de Ouro, foi no Arquivo Público Jordão Emerenciano, no prontuário do DOPS, que tem como data o ano de 1941.³⁸³ Intrigou-me por demasia o fato de que o endereço que consta nesta pasta não é o da Mangabeira. Teria acontecido algo de grave com Maroca Gorda e os organizadores do seu maracatu saíram da sua comunidade original? O que explica o fato de o endereço existente na pasta ser o do Sítio do Cruzeiro, na Iputinga? Seria outro maracatu homônimo ao de Maroca Gorda? Não sabemos! A Mangabeira era um forte “reduto de catimbozeiros” e muitas notícias de repressão da polícia foram publicadas nos jornais da época. Duas destas chamaram a minha atenção, pois elas talvez ajudem a elucidar algumas das questões levantadas em torno do destino de Maroca Gorda. A notícia abaixo trata da “feliz” visita que José Claudino de Almeida, o pai de santo citado na carta ao qual já me referi, recebeu da polícia de Agamenon Magalhães:

“Bruxaria! Vassouras, chifres de boi e aguardente.

A policia continua a bater a cidade, de canto a canto, extinguindo xangôs e bruxarias. Hontem ás 17 horas, o investigador 19 acompanhado de outros elementos, cercou a casa de José de Almeida, sita em Mangabeira de Baixo, 128, districto de Casa

³⁸² *Jornal do Recife*, 11/02/1934, p. 04.

³⁸³ *APEJE*, DOPS, Prontuário590, Fundo SSP 761, Maracatu Dois de Ouro.

Amarella. Casa sombria, baixa, cheia de mysterio. Sob o seu tecto funciona um xangô, onde o diabo tem audiência toda meia noite...

A'quella hora, dentro da casa, dominavam o silencio e um ar abafado, cheirando a diabo e cascas seccas. José de Almeida, dono da casa, é um estranho personagem mettido a falar com astros e phantasmas. No momento ceifava tapioca e uma tigella de café. Os seus olhos grandes e phosphoferescentes fixavam um canto da pequena sala sombria.

Deante da visita inesperada da policia parou de comer, levantou-se e entregou os pontos. Elle próprio foi entregando á policia uma variada colleção de objetos do culto: 1 boneca preta com olhos de vidro e cabellos negros, 1 grande figa encarnada, 2 originaes vassouras, ornamentadas com pulseiras e coraes, destinada ao pesado serviço arredar espíritos ruins, 1 chifre de boi, maracás, 1 espada de metal e outros curiosos objectos.

Adeante, vários botijões com aguardente também foram apreendidos.

José Almeida foi intimado a comparecer á policia, onde será identificado".³⁸⁴

Que ligações teria José Almeida com Maroca Gorda? Seriam amigos, companheiros de um mesmo lar ou simplesmente vizinhos? Isto dificilmente saberemos, nobre leitor. Porém, diante da rica descrição exposta no jornal acerca dos objetos apreendidos durante a batida policial, seguramente posso afirmar que este senhor era afeito ao que os integrantes do Serviço de Assistência aos Psicopatas denominavam de baixo-espiritismo.³⁸⁵ Os maracás apreendidos pela polícia na residência de José Almeida são objetos cerimoniais da jurema sagrada e do catimbó, ao qual ele fora acusado de manter ligações na carta anônima que nos referimos anteriormente. Não sei se os policiais dispunham de conhecimentos suficientes para chegarem a mesma conclusão, contudo, é bem possível que José Almeida tenha passado por maus bocados para se livrar da cadeia. Aqueles anos eram difíceis. Ainda mais quando o seu nome figurava na lista dos adoradores sem competência, divulgada por Gonçalves Fernandes em seu livro *Xangôs do Nordeste*:

³⁸⁴ *Folha da Manhã*, 24/02/1938, p. 04, edição Vespertina. Essa notícia também me foi cedida pelos integrantes da pesquisa "No Ressoar dos Tambores".

³⁸⁵ Sobre o "baixo-espiritismo", ver: GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*, vol. 40, n. 02, pp 31-82, 1997; GIUMBELLI, Emerson. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, ano 9, n. 19, pp. 247-281, julho de 2003. Sobre como o baixo-espiritismo foi pensado pelos intelectuais do Serviço de Assistência aos Psicopatas, ver: LIMA, Dinice C., BORGES, J.C. Cavalcanti. Investigações sobre as religiões no Recife – O espiritismo. *Arquivos de Assistência aos Psicopatas de Pernambuco*, Recife, ano II, nº 01, abril de 1932, p. 138.

“(…) Almeida, por exemplo, de quem falo noutra capítulo, foi apanhado em pleno exercício da mágica: a polícia encontrou no seu pegí o retrato de um rapaz de família importante do Recife, embebido em sangue, amarrado em fitas, cartas do mesmo jovem submetidas a processo semelhante. Tratava-se de realizar um pacto de sangue para resolver um caso amoroso”.³⁸⁶

O “filme” de Almeida na polícia estava “queimado” e sua prisão foi apenas uma questão de tempo e do endurecimento que a repressão teve com Agamenon Magalhães. Resta-me saber se a sua “má fama” contribuiu para que Maroca Gorda sofresse a repressão da polícia, ou se isso já estava consolidado na Mangabeira como um todo.

Maroca Gorda possuía um nome e possivelmente uma família. Poucos foram os vestígios que consegui encontrar, por mais que procurasse seu prontuário no Hospital Ulysses Pernambucano e nas páginas dos jornais que mencionavam as diversas investidas que os adeptos das religiões afro-descendentes sofreram durante os anos do Governo de Agamenon Magalhães. O que teria acontecido de tão terrível com esta mulher, para justificar seu esquecimento na memória dos mais antigos moradores da Mangabeira? Mesmo não existindo muitos destes moradores, o que estaria por trás desse esquecimento, uma vez que estamos falando de uma das lideranças religiosas da Mangabeira e articuladora do maracatu Dois de Ouro? Compulsando os jornais em busca de informações sobre Maroca Gorda, não encontrei nada que me desse mais informações sobre o seu nome. Porém, fui agraciado com uma preciosa notícia que me permitiu saber o seu nome de batismo, apesar das dúvidas sobre seu destino continuarem sem respostas:

“Perseguição ao catimbó”

Continuando na repressão ao catimbó e baixa magia, o dr. José Francisco, delegado de Vigilância Geral e Costumes, encarregou hontem, o commissario Ildefonso Vasconcellos, de proceder uma busca na casa da **catimbozeira Maria Francisca Britto, vulgo “Maroca”, na Mangabeira de Dentro**, o que foi feito, com o auxilio dos investigadores 162, Manoel Sampaio, 260, Antonio Dias e Riba.

A policia conseguiu apprehender o seguinte material: 1 jacaré, 2 bombas, 5 quadros, sendo uma com dizeres da dita seita e uma africana, 2 buzios, 1 machado, 1 espada, 1 balisa, 2 santos, 1 faca, 1 pulseira de bahiana e 1 ossada de urubu.

³⁸⁶ FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*, op cit, p. 17.

Os apetrechos foram devidamente inutilizados de ordem do dr. José Francisco. (Os negritos são meus).³⁸⁷

É possível que Maria Francisca Britto fosse a “nossa” Maroca Gorda. Ela provavelmente conseguiu manter-se ilesa da repressão por quase três anos em relação a José Almeida. Não sabemos se esta foi a primeira “visita de cortesia” feita pela polícia, ou se outras existiram anteriormente. Também não há nenhuma indicação de que Maroca Gorda, ou melhor, Maria Francisca Britto, tenha sido presa nessa ocasião. Contudo, devo insistir no fato de que a última notícia que informa sobre o Maracatu Dois de Ouro da Mangabeira é anterior a esta “visita” feita pela polícia em sua residência. Não encontrei nenhuma outra referência ao Maracatu nos anos 1940, excetuando-se o prontuário do DOPS, que por sinal não possui o endereço da Mangabeira, conforme já discorri em páginas anteriores. Talvez esta “visita” tenha sido a que provocou sua prisão, conforme o relato da informante de Ernesto Carvalho, o jovem estudioso de maracatus que eu havia comentado anteriormente. Quem sabe o que ocorreu com o Dois de Ouro? Teriam os filhos de santo de Maria Francisca Britto fugido para a Iputinga e lá começado uma vida nova? Nessa localidade reiniciaram as atividades do terreiro? Ela realmente faleceu no Hospital Ulysses Pernambucano? Que fim levou essa mulher, parteira, juremeira e possível articuladora de um dos sete maracatus filiados à Federação Carnavalesca em 1935?

Muito poderia discorrer em se tratando de dúvidas, mas não posso deixar de dividir com você, nobre e paciente leitor, algumas questões em torno da forma como eram organizados os maracatus dos anos 1930, sobre o qual temos pouquíssimas informações.

Sabe-se que nos dias atuais os maracatus possuem um personagem denominado “dama do paço”, que carrega a boneca, também conhecida por “calunga”. Também é sabido que na quase totalidade dos grupos da contemporaneidade, este posto é obrigatoriamente ocupado por mulheres. Entretanto, as notícias que reproduzo abaixo apontam na perspectiva de que isto não era regra nos maracatus dos anos 1930:

“(…) Maracatu Dois de Ouro

³⁸⁷ *Folha da Manhã*, 25/10/1940, p. 05, edição Vespertina. Essa notícia também me foi cedida pelos integrantes da pesquisa “No Ressoar dos Tambores”.

Um passeio pela cidade realizará hoje o Maracatu Dois de Ouro. O batuque está bem ensaiado e virá lá do Arraial. A boneca do Dois de Ouro será conduzido pelo Ivo Augusto”.³⁸⁸

“(…) Maracatu Dois de Ouro

Pela cidade realizou anteontem, um passeio o Maracatu Dois de Ouro. O batuque está bem ensaiado e veio lá do Arraial. A boneca do Dois de Ouro foi conduzida pelo Ivo Augusto”.³⁸⁹

Quais os significados que os maracatuzeiros atribuíam à relação entre os maracatus e as religiões afro-descendentes? Possivelmente os sentidos atribuídos para o lugar ocupado pela dama do paço não são mais os mesmos. Evidente que nos dias atuais os sentidos são outros, mas o que permitia este posto ser ocupado por homens, sobretudo em meio aos maracatus que por tanto tempo foram considerados sinônimos dos xangôs (ainda há quem assim os considere nos dias atuais)? Teria sido o Maracatu de Maroca Gorda, Dois de Ouro, atípico nesse sentido? Suspeito que não. A matéria abaixo reforça as minhas suspeitas:

“(…) Maracatu “Estrella”

Um animado batuque deverá ser realizado hoje, no sítio de propriedade do seu sócio benemérito o despachante Álvaro Menezes, em Casa Amarela, o Maracatu da Estrella. Este conjunto de cordas sairá depois em passeio, indo cumprimentar especialmente o Capitão Antonio da Cruz Ferreira, seu sócio fundador e benemérito, residente naquele arrabalde. **A boneca será conduzida pelo seu sócio Alfredo Amaral.** (Os negritos são meus)”.³⁹⁰

Que maracatu teria sido esse? Será que estamos falando do Estrela Brilhante de Cosme? Possivelmente não, uma vez que sua sede ficava em Campo Grande, e a notícia faz referência à Casa Amarela. Não tenho mais notícias desse maracatu, e posso afirmar não o ter encontrado em nenhuma licença para desfilar no carnaval, pelo menos, não das que eu compulsei, e não foram poucas... Não tenho outras informações além desta matéria de jornal, mas isto não impede que questione a respeito dessa relação entre a boneca e o sexo de quem a conduzia, uma vez que entre os mais ferrenhos e ortodoxos

³⁸⁸ *A Província*, 02/03/1930, p. 03.

³⁸⁹ *A Província*, 04/03/1930, p. 04.

³⁹⁰ *A Província*, 23/02/1930, p. 05.

defensores da “tradição dos maracatus” na atualidade. Isso de homem carregando a calunga jamais teria acontecido. Foge do que é “autêntico e legítimo”! Sinceramente eu adoraria ver as faces de alguns folcloristas após a leitura destas linhas, mas isto é assunto para outra discussão.

Voltando a questão das bonecas, parece-me que nas aruendas de Goiana, o fato dos homens exercerem o papel de damas do paço não significava nada de estranho:

“(…) O fundador da aruenda foi o mulato Lourenço Giboia, antigo mestre de barcaça de Goiana. O conjunto tinha por obrigação dançar em primeiro lugar em frente de um templo religioso, tal qual faziam, em épocas distantes os maracatus. Com o correr dos tempos, organizaram-se várias aruendas, escolhendo cada uma delas, uma igreja da cidade. Segundo informação que nos foi prestada pelo velho Francisco Roxo, único sobrevivente da antiga aruenda Iaia Pequena, eram os seguintes os conjuntos a que nos referimos: Cambinda do Porto, Cambinda Brilhante, Centro pequeno, Oriente Pequeno e Lagoa em França. Cada uma delas representava uma nação (província) africana com sua respectiva bandeira. Compunham-se, principalmente, **de uma dama do passo (que representa a dama de honra da rainha), papel que parece geralmente desempenhado por um homem**, de um leão, que encarna o rei, de uma bandeira, que representa a nação e de lanceiros, que dão idéia de exército. (Os negritos são meus)”.³⁹¹

Parece-me que a suposta tradição a que os maracatus da atualidade estão submetidos, pelo menos na cabeça de alguns estudiosos, não se sustenta mediante uma séria e exaustiva pesquisa documental sobre o passado dos maracatus. Não quero, entretanto, negar a condição do Dois de Ouro da Mangabeira como “legítimo e autêntico” maracatu, congregador de indivíduos afro-descendentes e propiciador da constituição de identidades diversas das que prevaleciam no Recife dos anos 1930. Creio, porém, que as opções de Maroca Gorda em ser juremeira e maracatuzeira naqueles anos estavam permeadas por significados bem distantes dos sentidos que se encontram presentes entre alguns maracatuzeiros da atualidade.



³⁹¹ VALENTE, Waldemar. *Contraponto*, Recife, dezembro de 1949, páginas não numeradas.

Pedro Alcântara, ou Pedro da Ferida: o enigmático líder maracatuzeiro do Porto Rico de Água Fria.

“Ele não gostava de orixá... (...) o negócio dele era caboclo, igual meu pai que só veio aprender o nagô comigo aqui em casa. Meu tio era desse negócio de caboclo e mestre, não tinha parte com santo não (...)”.³⁹²

Essa memória sobre um maracatuzeiro dos anos 1930 é de deixar qualquer folclorista da atualidade com os cabelos em pé, sobretudo em se tratando de não haver nada que pudesse ser considerado “típico” entre aqueles que faziam os maracatus do Recife nessa época. E Pedro Alcântara era um desses maracatuzeiros que articulavam o maracatu como qualquer um dos dias atuais. Conforme nos indica Dona Célia, em suas lembranças sobre o Porto Rico, maracatu de Pedro Alcântara:

“O maracatu dele era grande também, só não era maior do que o de Cocó... (...) mas tinha baiana, tinha reis, princesa... tinha tudo que um maracatu tem, né? (...)”.³⁹³

Pedro Alcântara foi ao que parece, um maracatuzeiro juremeiro, como os seus pares Cosme e Maroca Gorda. Impressiona-me sobremaneira o fato desses maracatuzeiros terem sido silenciados pelas narrativas dos folcloristas, que impuseram o senso comum dos dias atuais de que os liames religiosos dos integrantes dos maracatus-nação estão presos ao xangô, nome pelo qual é conhecida a religião dos orixás no Recife.³⁹⁴ E Pedro Alcântara era efetivamente um juremeiro, não só pelas palavras de seu sobrinho, como também por ter ele figurado em uma das muitas listas entregues ao Serviço de Assistência aos Psicopatas do Recife pelos pais de santo rivais:

“Lista dos adoradores da seita que não tem competência”:

³⁹² Entrevista realizada com o Sr. Eronildo, mais conhecido como “Nido do Caminhão”, sobrinho de Pedro Alcântara, em sua residência, na comunidade de Chagas Ferreira, no dia 28/03/2006.

³⁹³ Entrevista realizada com a Sra. Célia, em sua residência, no dia 27/03/2006. Dona Célia não fez parte nem do Maracatu Estrela Brilhante de Cosme Damiano, nem do Porto Rico de Pedro Alcântara. Ela foi, porém, uma das muitas garotas afro-descendentes que freqüentavam os maracatus, sobretudo durante os ensaios nos finais de semana. Os batuques e os desfiles destes grupos constituem ainda hoje em suas comunidades um excelente ponto de encontro e de finalidades diversas, das quais a diversão.

³⁹⁴ Discuti a questão sobre as relações entre os maracatuzeiros e seus maracatus-nação em: LIMA, Ivaldo Marciano de França. Repensando a “pureza” e a “autenticidade” africana nos Xangôs e Maracatus: a presença da Jurema enquanto prática religiosa entre os maracatuzeiros. *Anais eletrônicos do Simpósio nacional do CEHILA*, 2004.

1) Maria Gorda, na Rua dos Craveiros, Fundão. 2) Zezefinha, na Rua das Moças – é casa suspeita. 3) Néri, no sítio de Adelaide, na Encruzilhada. 4) José do Café, na Rua do Cipó em Campo Grande. 5) **Pedro Alcântara, na Rua da Regeneração.** 6) Pai Noberto. 7) Amaro e José Cosme. Filhos de paizinho de Tegipió vão abrir terreiro. Aviso do babalorixá Anselmo ao Serviço de Higiene Mental. (Os negritos são meus).³⁹⁵

Esta lista foi entregue, segundo Gonçalves Fernandes, por Anselmo, um dos muitos pai de santos “colaboradores” da equipe médica de Ulysses Pernambucano. O que teria motivado este homem a entregar uma lista com os nomes de supostos “adoradores” sem competência para as autoridades que seguramente poderiam prejudicar os pais de santo e os terreiros listados? Uma das razões possíveis de serem pensadas diz respeito à eliminação direta de concorrentes, posto que estamos discorrendo sobre terreiros próximos geograficamente uns dos outros. Outra razão seria o possível acerto de contas de rixas antigas, mas sobre isto quase nada posso discorrer, uma vez que não disponho de outros elementos. Contudo, tenho efetivamente como afirmar que Anselmo acertara na mosca em pelo menos um nome desta lista, pois Pedro Alcântara realmente, segundo seu sobrinho, não praticava a religião dos orixás como desejavam os intelectuais do Serviço de Assistência aos Psicopatas.

Pouco reuni sobre Pedro Alcântara. Sequer consegui saber o seu nome completo, assim como nada sei a respeito de seu apelido, Pedro da Ferida. Não descobri se ele era recifense de nascimento ou por adoção, se era pernambucano ou de outro estado. Conforme já especulei anteriormente, não tenho como afirmar se as razões de seu vulgo estão ligadas a sua especialidade em “curar ferimentos” nos seus “clientes” religiosos da jurema, ou se ele era possuidor de uma lesão incurável, ou mesmo se isto não era uma “herança” dos tempos de criança. Não consegui encontrar nenhum dos antigos integrantes do Porto Rico de Água Fria, excetuando o seu sobrinho, que era muito menino quando o tio estava vivo, e pouco contribuiu para que pudesse elucidar estas questões, e ao mesmo tempo informar sobre outros aspectos da vida de Pedro Alcântara e o seu Maracatu.

Não tenho informações sobre quando nasceu, e sequer posso discorrer acerca do seu derradeiro fim, que aconteceu, segundo Dona Célia e Eronildo, antes da morte de Dona Santa, ocorrida no ano de 1962. Eronildo, durante sua entrevista, foi taxativo ao dizer que quando o seu tio morreu, ele ainda era um rapazote, e que sequer chegou a

³⁹⁵ FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*, op cit, p. 17.

tocar afaias neste maracatu. A memória não obedece a uma cronologia, como a sucessão dos anos nos calendários, e por isto mesmo, não há como precisar a morte de Pedro Alcântara, mas seguramente as indicações apontam para que esta tenha ocorrido efetivamente antes de 1962, devido à idade de Eronildo e a sua lembrança de quando se iniciou como batuqueiro.³⁹⁶

Para tornar mais complexa a questão em torno do desaparecimento de Pedro Alcântara, encontrei uma notícia de jornal que coloca em dúvida as afirmações de Dona Célia e Eronildo:

“(...) Não obstante esse pormenor, “Santa” somente foi rainha do Maracatu Elefante aos 18 anos de idade, sucedendo a preta Maria Luiz, antes, havia sido “rainha” do “Leão Coroado”, também tradicional agremiação no gênero, embora mais “novo” que o famoso “Maracatu Nação Porto Rico”, fundado pelo preto Pedro Alcântara, que ainda está vivo”.³⁹⁷

A notícia acima, que foi publicada no *Diário de Pernambuco*, coloca o Maracatu Porto Rico na condição de ser mais antigo que o Leão Coroado, supostamente fundado em 1863. Além disso, o que é mais complexo, diz respeito ao fato de que o autor da matéria afirmou que, em 1962, Pedro Alcântara ainda se encontrava vivo. Teria Dona Célia e Eronildo se enganado a respeito? Devo adiantar que uma das muitas informações que obtive com Dona Célia sobre a morte de Pedro Alcântara diz respeito ao fato de que ele morrera antes mesmo de Cosme Damião, que faleceu no dia 13 de junho de 1955.³⁹⁸

Talvez as minhas especulações não sejam suficientes para elucidar esta questão. No entanto, notícias publicadas em diferentes jornais apontam os caminhos trilhados por Pedro Alcântara através de seu maracatu, o Porto Rico.³⁹⁹ Sua vida pode ser

³⁹⁶ Não era comum ter crianças ou mesmo adolescentes participando dos batuques de maracatus. Eronildo afirmou que começou sua vida de batuqueiro no maracatu ainda molecote, após a morte de seu tio. Seus primeiros toques de afaya devem ter sido dados quando ele já contava com seus 18 anos. Nesse sentido, considerando que Eronildo nasceu em 1942, aponto como possibilidade o fato de Pedro Alcântara ter falecido antes de 1962, ano em que morreu Dona Santa, uma vez que não encontrei nenhum registro do Porto Rico de Água Fria após 1955.

³⁹⁷ *Diário de Pernambuco*, 28/10/1962.

³⁹⁸ BARBOSA, Virginia. *A reconstrução musical e sócio-religiosa do maracatu nação Estrela Brilhante (Recife): Casa Amarela / Alto José do Pinho (1993 – 2001)*, Recife, Monografia de conclusão do de especialização em etno-musicologia, UFPE, 2001, p. 03.

³⁹⁹ No Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE, há um prontuário do Porto Rico com a indicação do seu endereço (Rua da Regeneração, 1206). Este foi apontado nas entrevistas de Eronildo, que foi taxativo ao informar o endereço completo da residência de seu tio, que era também a sede do

pesquisada através dos rastros deixados pelo Porto Rico de Água Fria, mesmo considerando as complexidades e especificidades que envolvem as pesquisas sobre os maracatuzeiros e os seus maracatus.

Outra questão que torna ainda mais complexa esta pesquisa diz respeito ao fato de que o Porto Rico de Pedro Alcântara, assim como o Dois de Ouro de Maroca Gorda, possuíam homônimos. Ressalto, contudo, que está prática de nomear os maracatus com nomes de grupos já existentes não deve ser vista como um costume desleal, apropriação de uma marca ou coisa parecida. Devo intuir que alguns nomes possuem um poder simbólico de grande valia entre as comunidades afro-descendentes, e por tal razão estamos nos deparando com diversos maracatus homônimos, prezado leitor. No tocante ao Porto Rico, faz-se necessário um estudo mais aprofundado buscando entender as razões que levaram alguns grupos afro-descendentes a utilizarem este nome, uma vez que já no início do século XX existia uma quantidade significativa de grupos homônimos. Também tomei conhecimento da existência de um maracatu na cidade de Itapissuma, o Porto Rico da Camboa, que infelizmente está desativado, assim como o Leão Coroado de Itapissuma.⁴⁰⁰

Compulsando alguns jornais dos últimos anos do século XIX e os primeiros do XX, que publicaram as listas com os nomes dos maracatus que tiveram licença concedida para desfilar no carnaval, encontrei diversos grupos utilizando o nome Porto Rico, alguns, é bem verdade, acrescido de outros termos. Porto Rico Braço de Cutello, Dona Carolina do Porto Rico, Cambinda do Porto, Porto Pequeno, Porto Rico, Porto Rico Pequeno foram alguns dos maracatus que obtiveram licença para desfilar nas ruas do Recife.⁴⁰¹

maracatu. DOPS Prontuário 537, Fundo SSP 709, Maracatu Mixto Porto Rico. A data deste prontuário é de 1941.

⁴⁰⁰ Entrevista feita com o Sr. Dedé, realizada em sua residência no município de Itapissuma, em 16/09/2002.

⁴⁰¹ *Jornal do Recife*, 06/03/1886, p. 01: Cambinda Velha, Cambinda do Centro, Cambinda Simples, Cambinda do Porto, Costa Velha, Dona Carolina do Porto Rico, Centro Pequeno; *Jornal do Recife*, 19/02/1887, p. 01: Centro Pequeno, Porto Rico, Cabinda do Centro, Cabinda Velha, Cabinda do Porto; *Jornal do Recife* 07/03/1889, p. 02: Porto Rico e Centro Pequeno; *Jornal do Recife*, 16/02/1890, p. 02: Costa Ephan, Porto Pequeno, Elephante, Cambinda Velha, Cambinda do Porto, Porto Rico, Cambinda Simples e Cambinda do Oriente; *A Província*, 06/02/1891, p. 02: Cabinda do Centro, Costa Ephan, Cabinda do Porto Rico, Cabinda Velha, Cabinda do Porto, Cabinda Elephante e Porto Pequeno; *Jornal do Recife*, 28/02/1892, pp. 02 e 03: Oriente Pequeno (diretor: Antonio Leopoldino Nunes Viana; sede: Rua de Santa Cecília, 06), Elephante (diretor: Nicolão Bruno Tolentino da Silva; sede: Becco dos Ferreiros), Centro Grande (diretor: Manoel Francisco das Chagas; sede: Becco do Tambiá), Porto Rico (diretor: João Belisário de Farias; sede: D. Maria Cezar nº 20); *Jornal do Recife*, 11/02/1893, p. 03: Centro Grande, Porto Pequeno, Elephante, Carolina Porto Rico, Cambinda Velha, Oriente Pequeno e Cambinda Simples; *Jornal do Recife*, 28/02/1897, p. 02: Oriente Pequeno, Porto Rico, Cambinda Velha, Centro Grande e

Esta questão torna problemática a narrativa abaixo que tenta dar conta da origem do atual Maracatu Porto Rico do Pina, que reivindica ser, ao mesmo tempo, o continuador dos grupos de Eudes Chagas e Pedro da Ferida:

Centro Pequeno; *Jornal do Recife*, 20/02/1898, p. 02: Porto Rico, Oriente Pequeno, Centro Grande, Cambinda Velha e Centro Pequeno; *Pequeno Jornal*, 10/02/1899, p. 02: Porto Rico, Elephante, Pequeno Oriente, Cabinda Velha, Centro Grande e Porto Pequeno; *Jornal do Recife*, 11/02/1899, p. 01: Porto Rico, Elephante, Pequeno Oriente, Cabinda Velha, Centro Grande e Porto Pequeno; *Jornal do Recife*, 24/02/1900, p. 02: Porto Rico, Elephante, Pequeno Oriente, Cambinda do Porto, Cambinda Velha e Centro Grande; *Jornal do Recife*, 17/02/1901, p. 02: Cambinda Velha, Porto Rico, Centro Grande e Pequeno Oriente; *Jornal do Recife*, 09/02/1902, p. 01: Diamante Pequeno, Cambinda Velha, Cambinda Elephante, Porto Rico, Pequeno Oriente e Leão Coroado; *Jornal do Recife*, 20/02/1903, p. 01: Diamante Pequeno, Leão Coroado, Pequeno Oriente, Cabinda Velha e Porto Rico; *Jornal Pequeno*, 18/02/1903, p. 01: Porto Rico, Cambinda Velha, Pequeno Oriente e Leão Coroado; *Jornal do Recife*, 10/02/1907, p. 01: Cambinda (diretor: Manoel Chaves, sede: Soledade)*, Pequeno Oriente (diretor: João Baptista, sede: rua Velha de Santa Rita nº 55), Diamante Pequeno (diretor: Manoel Alberto da Costa, sede: Sancho Peres), Centro Pequeno (sede: rua Velha de Santa Rita nº 55) e Centro Grande (diretor: Antonio Lins de Mello, sede: pombal), (Estrellas do Norte Diretor: João Joaquim de Carvalho, sede: rua do Fogo nº 54).* Desconfio que seja o Elephante, visto os dados de 1908. *Jornal do Recife*, 01/03/1908, p. 02: Leão Coroado (diretor: Antonio Luis de Mello, sede: rua do Sapoti nº 15, pombal), Oriente Pequeno (diretor: João Baptista dos Santos*, sede: rua Velha de Santa Rita nº 18), Porto Rico (diretor: José Fabrício de Lima, sede: Coqueiros, São José) e Elephante (diretor: João Manoel Clemente Chaves, sede: Soledade nº 32); *Jornal do Recife*, 21/02/1909, p. 01: Leão Coroado (diretor: Antonio Luis de Mello, sede: rua do Sapoti), Porto Rico Braço Cutello (diretor: Francisco Florentino da Rocha, sede: Coqueiros), Oriente Pequeno (diretor: Paulino José dos Santos, sede: rua Velha de Santa Rita nº 36) e Diamante Pequeno (diretor: Manoel Francisco de Lima, sede: rua de São João Peres); *Jornal do Recife*, 06/02/1910, p. 02: Centro Pequeno (diretor: Manoel Fernandes de Souza, sede: Aldeia do Catorze), Porto Rico (diretor: Francisco Laurentino da Rocha, sede: rua Lomas Valentinas nº 25), Oriente Pequeno (diretor: Paulino José dos Santos, sede: rua da Palma, 84) e Elephante (diretor: João Clementino Chaves, sede: rua das Nymphas nº 14); *Jornal do Recife*, 24/02/1911, p. 01: Boi Espaço, (diretor: Elias Evaristo de Menezes, sede, rua D. Maria Cezar, nº 14, instrumentos de corda), Pavão Dourado (diretor: José Adriano do Carmo, sede rua Imperial nº 257) (?), Centro Pequeno (diretor: Manoel Fernandes de Souza, sede rua do socego, nº 18. Instrumentos de corda), Porto Rico Pequeno (diretor Manoel Vieira Pessoa, sede rua Imperial. Instrumentos de cordas), Centro Grande (diretor Antonio Lins de Mello, sede rua do Sapoti (Pombal). Instrumentos de corda.), Cambinda Elephante (sede, Cajueiro 7. Instrumentos de cordas.) e Porto Rico Braço Cutello (diretor; Francisco Florentino da Rocha, sede Quadro Joaquim da Rocha(São José), instrumentos de corda); *Jornal do Recife*, 25/02/1911, p. 01: Porto Rico Pequeno; *Jornal do Recife*, 26/02/1911, p. 01: Boi Espaço (diretor: Elias Evaristo de Menezes, sede rua D. Maria Cezar nº 14, instrumentos de corda), Pavão Dourado (diretor: José Adriano do Carmo, sede rua Imperial nº 257), Centro Pequeno (diretor: Manoel Fernandes de Souza, sede rua do socego, nº 18. Instrumentos de corda), Porto Rico Pequeno (diretor Manoel Vieira Pessoa, sede rua Imperial. Instrumentos de cordas), Centro Grande (diretor Antonio Lins de Mello, sede rua do Sapoti (Pombal). Instrumentos de corda.), Cambinda Elephante (sede, Cajueiro 7. Instrumentos de cordas.) e Porto Rico Braço Cutello (diretor; Francisco Florentino da Rocha, sede Quadro Joaquim da Rocha(São José), instrumentos de corda); *Jornal do Recife*, 18/02/1912, p. 02: Porto Rico (diretor: Francisco Laurentino da Rocha, sede Quadro Joaquim de Sá); *Jornal do Recife*, 19/02/1912, p. 02: Porto Rico Pequeno; *Jornal do Recife*, 20/02/1912, p. 01: Leão Coroado, Centro Grande e Porto Rico; *Jornal do Recife*, 22/02/1912, p. 02: Centro Grande e Porto Rico Pequeno; *A Província*, 22/02/1914, p. 04: Porto Rico Pequeno (diretor: Manoel Germano do Nascimento, sede: Fernandinho), Porto Rico Braço Cutello (diretor: Francisco Florentino da Rocha, sede: rua São José nº 22) e Leão Coroado (diretor: José Luiz da Costa, sede: rua Largo do Pombal); *Jornal do Recife*, 22/02/1914, p. 04: Porto Rico Pequeno (diretor: Manoel Germano do Nascimento, sede: Fernandinho), Porto Rico Braço Cutello (diretor: Francisco Florentino da Rocha, sede: rua São José nº 22) e Leão Coroado (diretor: José Luiz da Costa, sede: rua Largo do Pombal); *Jornal do Recife*, 23/02/1914, p. 01; Porto Rico Pequeno e Centro Pequeno; *A Província*, 10/02/1929, p. 02: Cambinda Velha, Porto Rico, Sol Nascente, Leão Coroado, Leão das Flores, Dois de Ouro, Estrella Brilhante e Pavão Dourado; *A Província*, 12/02/1929, p. 03: Cambinda Velha, Porto Rico, Leão Coroado, Dois de Ouro.

“A Nação do Porto Rico teve sua origem no século XIX, no Sítio Palmerinha, município de Palmares (PE), sob a liderança de João Francisco do Ita, que se dizia remanescente do Quilombo de Palmares. Após uma longa existência naquela localidade, a nação interrompeu as suas atividades, reaparecendo algum tempo depois no Recife, no bairro de Água Fria, comandada por Zé da Ferida. Durante alguns anos desfilou no carnaval recifense. Com a morte de seu líder, na década de 50, o maracatu ficou adormecido até 1967, quando Eudes Chagas, com o apoio de Luiz de França, de Veludinho do Leão Coroado e da antropóloga Katarina Real, restauraram a nação com o nome de Porto Rico do Oriente. (...) Com o falecimento do babalorixá, Eudes em 1978, o maracatu passou às mãos de Elda Viana, tendo no comando do apito o mestre Jaime (...)”.⁴⁰²

Há problemas de diversas ordens nesse texto, dos quais o maior encontra-se na profunda homogeneidade que se toma por suposta, para todos os maracatus de nome Porto Rico que existiram no passado. Não posso deixar de considerar que o texto em questão carece de pesquisa documental, e deve ser considerado como um discurso legitimador, por meio do qual, alguns maracatuzeiros buscam espaços na sociedade através de táticas e estratégias diversas. Uma destas é o recurso em jogar para o mais remoto passado possível a origem do grupo, conferindo-lhe antiguidade suficiente para angariar respeito e sinônimo de tradição entre os maracatuzeiros e a sociedade como um todo. Devo acrescentar que tais discursos não necessitam de coerência histórica, mesmo que agridam a memória de ilustres maracatuzeiros.

Segundo Katarina Real, diretamente envolvida na criação do Porto Rico do Oriente, Eudes Chagas quando impelido a dizer a razão do nome escolhido para o seu grupo, tratou de deixar claro que o último nome “Oriente” era uma maneira de desvencilhar o recém-fundado maracatu dos outros que existiram no passado:

“(...) Santiago e eu fazíamos parte da Comissão Pernambucana de Folclore, que tinha como uma de suas metas não somente a proteção e preservação dos folguedos populares, mas também a restauração de tradições folclóricas ameaçadas de morte. Assim, quando em princípios de 1967, Eudes se aproximou de nós com a idéia de transformar Rei dos Ciganos de troça em maracatu-nação (de baque virado), Santiago e eu ficamos jubilosos e logo lhe oferecemos todo o nosso apoio. Vale salientar que esta antiga

⁴⁰² PEREIRA, Oswaldo; RESENDE, Tarciso Soares. Nação do Maracatu Porto Rico in: SANTOS, Climério de Oliveira; RESENDE, Tarciso Soares. *Batuque book Maracatu baque virado e baque solto*. Recife, Funcultura – Fundo pernambucano de incentivo a cultura / Governo do Estado de Pernambuco, 2005, pp. 45 – 46.

troça sempre fora uma “nação disfarçada”, tendo sido fundada durante o período da perseguição policial aos cultos afro-brasileiros na década de 30. **O nome da sua nova nação, Eudes nos informou, seria Porto Rico do Oriente, para distingui-la do velho Porto Rico, desaparecido há décadas**”. (Os negritos são meus).⁴⁰³

Esta questão nos indica que se na atualidade é de extrema importância para alguns maracatuzeiros a noção de antiguidade, e de relação direta com o passado, o texto acima nos mostra que para Eudes a identidade se constituía de outra forma. Não lhe interessava reivindicar a continuidade com o passado, e acredito que isto tenha sido resultado da imensa complexidade (para não utilizar o termo “confusão”) que o nome Porto Rico trouxesse consigo. Mas ainda assim me pergunto sobre as razões que o levou a nomear seu maracatu Porto Rico do Oriente.

Deve-se também levar em conta o fato de que Eudes tenha se deparado com inúmeros maracatus de nome Porto Rico. Não consigo entender porque Katarina Real não aprofundou esta questão, uma vez que nos anos 1940 e 1950 eram ainda latentes as presenças de pelo menos dois maracatus homônimos pelas ruas do Recife. Várias são as matérias de jornal que noticiam ao menos dois maracatus de nome Porto Rico:

(...) Carnaval :

Clubes, Blocos, troças e maracatus que farão o carnaval de 1944. Promete muita animação o carnaval deste ano. Sairão à rua nada menos de 80 clubes, blocos, troças, caboclinhos e maracatus filiados à FCP.

São Eles:

(...) Maracatus: Timbú Coroado, Elefante, Estrela Brilhante, Cambinda Estrela, Águia de Ouro, Cruzeiro do Forte, Leão Coroado, Almirante do Forte, Sol Nascente, Leão da Aldeia, Cambinda Velha, **Porto Rico, Porto Rico de Água Fria** e Pavão Dourado. (Os negritos são meus).⁴⁰⁴

(...) O carnaval das ruas – clubes que vão se exhibir este ano:

Maracatus: Estrela Brilhante, Cambinda Estrela, Elefante, Águia de Ouro, Cruzeiro do Forte, Leão Coroado, Almirante do Forte,

⁴⁰³ REAL, Katarina, *O folclore no carnaval do Recife*, op cit, p. 181.

⁴⁰⁴ *Jornal Pequeno*, 18/02/1944, p. 02. Agradeço esta notícia a toda a equipe do Projeto no Ressoar dos Tambores.

Leão da Aldeia, Cambinda Velha, **Porto Rico** e Pavão Dourado, **Porto Rico de Água Fria**. (Os negritos são meus) ⁴⁰⁵

(...) carnaval:

Clubes, blocos, troças, maracatus e caboclinhos que se exibirão no Recife:

(...)Maracatus – Estrela Brilhante, Cambinda Estrela, Elefante, Águia de Ouro, Cruzeiro do Forte, Leão da Aldeia, Cambinda Velha, **Porto Rico**, Pavão Dourado e **Porto Rico de Água Fria**. (Os negritos são meus). ⁴⁰⁶

As notícias dos jornais acima nos indicam a existência de dois maracatus Porto Rico, sendo um localizado no bairro de Água Fria, possivelmente o de Pedro Alcântara. Seria o outro Porto Rico um grupo mais recente, a ponto dos jornais terem a necessidade de identificarem aquele que fosse mais antigo? Ou esta lógica pode ser entendida ao contrário? Onde estaria localizado este outro maracatu? Seria uma dissidência do grupo liderado por Pedro Alcântara? Ou quem sabe estamos diante do grupo que veio de Palmares e aqui se estabeleceu, conforme o discurso legitimador dos atuais maracatuzeiros do Porto Rico do Pina?

Esta outra notícia que encontrei, no decorrer de minha pesquisa, certamente trará luz para algumas das questões que foram colocadas:

“Maracatu Porto Rico”

“Realizará no domingo, o corrente, mais um batuque no seu terreiro, em Tejipió, o conhecido maracatu Porto Rico. Depois o pessoal percorrerá as nossas principais ruas”. ⁴⁰⁷

O Porto Rico em questão não é o mesmo do qual estamos discorrendo desde o início, mas um outro grupo que existia inicialmente na comunidade do Alto do Cemitério, em Tejipió, e que depois mudou para Afogados. A notícia do jornal citado me faz pensar que vez por outra o grupo em questão retornava ao seu antigo endereço a fim de promover ensaios ou talvez arrecadar recursos e desfilantes. O Sr. Jorge, filho de Francisco Xavier de Barros, presidente do grupo em questão, relatou que o Porto Rico desfilava na passarela da Federação Carnavalesca de Pernambuco, gozando de muito

⁴⁰⁵ *Folha da Manhã*, edição Matutina, 09/02/1945, p. 06. Agradeço esta notícia a toda equipe do Projeto no Ressoar dos Tambores.

⁴⁰⁶ *Jornal Pequeno*, 10/02/1945, p. 02 Agradeço esta notícia a toda equipe do Projeto no ressoar dos tambores.

⁴⁰⁷ *Jornal Pequeno*, 19/02/1943, p. 02.

respeito e prestígio na comunidade. Esta afirmação me parece ser bastante razoável, uma vez que ainda hoje existe uma rua próxima de sua residência, no Bonji, que é intitulada por Rua do Maracatu. Nesta localizava-se a sede do grupo em questão, quando era dirigido pelo Sr. Francisco Barros.⁴⁰⁸ A existência do Porto Rico de Afogados só torna mais problemático o discurso legitimador proferido por alguns dos maracatuzeiros do atual Porto Rico do Pina presente no texto citado anteriormente. Considere-se o fato de que o Porto Rico de Afogados não só existiu efetivamente, como também pode ser tido como um grupo bastante “antigo”:

“08 de fevereiro de 1929.
n. 186

Do chefe de polícia (Eurico de Souza Leão)
Resolvo, nesta data, conceder licença ao Sr. Francisco Xavier de Barros, para fazer exhibir durante o próximo o Maracatu “Porto Rico”, uma vez que foram satisfeitas as exigências regulamentares”.⁴⁰⁹

Esta concessão de licença para o funcionamento do Maracatu Porto Rico, que era presidido pelo Sr. Francisco Xavier de Barros, pai do meu entrevistado, Jorge Barros (um senhor com mais de setenta anos), foi uma resposta ao pedido de funcionamento feito pelo referido maracatuzeiro à polícia:

“Secção de Theatros e Diversões Públicas
Guia de recolhimento.

O Sr. Francisco Xavier de Barros, residente à Alto do Cemitério – Tygipió vae recolher aos cofres da secção de Theatros e Diversões Públicas, a importância de vinte cinco mil reis – proveniente de licença para funcionamento do Maracatu “Porto Rico”, no período de 1929.

Recife, 06 de fevereiro de 1929”.⁴¹⁰

A notícia de jornal transcrita abaixo clareou algumas de minhas dúvidas, dando a certeza de que o Porto Rico do Sr. Jorge Barros, filho de Francisco Xavier, veio de

⁴⁰⁸ Entrevista realizada em sua residência, no dia 24/03/2006, às 14 horas.

⁴⁰⁹ APEJE, Portarias, volume 1033, janeiro a março de 1929. Agradeço a toda a equipe do Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação.

⁴¹⁰ APEJE, Inspeção Geral de Polícia - licenças, volume 1155, janeiro a junho de 1929. Agradeço a toda a equipe do Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação deste documento.

Tegipió para o Bongi, que possivelmente nos anos 1940 era conhecido genericamente como Afogados. A matéria não só especifica a procedência dos dois grupos em questão, como também mostra que mesmo para a imprensa não era fácil lidar com os maracatus homônimos, lançando mão, portanto, do acréscimo da localidade em que estavam sediados para melhor identificá-los:

“Cerca de 120 grêmios carnavalescos sairão às ruas do Recife

(...) Cerca de 120 grêmios sairão de sua sede, vindo grande numero deles ao centro urbano. Outros percorrerão somente as zonas de subúrbio.

São as seguintes os diversos grêmios carnavalescos licenciados gratuitamente pelo Serviço de Censura e Diversões Públicas, da Secretaria de Segurança:

(...)

MARACATU'S: Elefante (Misto) – **Porto Rico, de Afogados**, (misto) – **Porto Rico de Água Fria** – Cambinda Estrela – Cambinda Velha – Come do que acha – Estrela Brilhante – Leão do Norte – Estrela da Tarde (misto) - Águia de ouro (misto) – Leão da Aldeia (misto) – Pavão Dourado – Almirante do Forte (misto) – Timbú Coroado (composto de elementos do Clube Náutico) – Cata-lixo de Olinda – Estrela Brilhante e Leãozinho, de Campo Grande (...). (Os negritos são meus)”.⁴¹¹

O que posso pensar diante destes dados além do fato de que há muita complexidade em torno da história dos maracatus? Levanto ainda outra questão que diz respeito à suposta migração do Porto Rico de Palmares para o Recife, conforme aponta o discurso dos atuais maracatuzeiros do Porto Rico do Pina. Guerra Peixe ao discorrer sobre o Porto Rico não especifica qual dos dois grupos estava visitando, e tampouco informa o nome do maracatuzeiro por ele entrevistado. Transcrevo o trecho em que há uma referência sobre o maracatu Porto Rico visitado por Guerra Peixe, e o grupo homônimo de Palmares:

“O atual presidente do Maracatu Porto Rico ocupa este posto há vários anos. Nasceu em Palmares (Pernambuco), onde tomava parte no grupo homônimo. Ele nos informou que o cortejo palmarino era organizado nos moldes dos velhos séqüitos recifenses”.⁴¹²

⁴¹¹*Diário de Pernambuco*, 16/02/1947, p. 03.

⁴¹²PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*, op cit, p. 86.

Não há no texto nenhuma alusão ao fato de ter sido o Porto Rico transferido de Palmares para Água Fria ou Tegipió. O que Guerra Peixe informa diz respeito ao passado de seu informante, que pertenceu ao maracatu Porto Rico da cidade de Palmares. Guerra Peixe infelizmente não fez nenhuma referência a outros detalhes que pudessem elucidar esta questão referente à dúvida sobre o Porto Rico que visitou, se o de Água Fria ou de Afogados. Ainda assim, parece-me que nada justifica a afirmação existente no texto que transcrevemos sobre o suposto passado do atual Porto Rico do Pina, de que este seria o continuador de um outro grupo que existiu em Palmares e depois migrou para o Recife.⁴¹³ Penso, entretanto, que esta reivindicação do passado constitui outro aspecto complicador, qual seja, o da reivindicação de continuidade do maracatu fundado por Eudes Chagas.⁴¹⁴ Ainda hoje existem vozes destoantes dos maracatuzeiros do Porto Rico do Pina, que são os familiares do falecido Eudes Chagas, agrupados atualmente em grande parte no Maracatu Encanto do Pina. Antes de sua morte, Eudes manifestou o desejo de ver as atividades de seu terreiro e maracatu encerradas depois que morresse.⁴¹⁵ Sua vontade, entretanto, foi confrontada pela ação de alguns intelectuais, a exemplo de Roberto Benjamin, que se interessavam pela continuidade do Maracatu Porto Rico do Oriente.

A extinção das atividades do terreiro e do maracatu de Eudes foi interpretada por Roberto Benjamin como própria dos rituais de remanescentes da cultura iorubana, conforme afirma em uma carta endereçada a Katarina Real, momento em que informa à mesma sobre a morte do “seu” rei. Sabedor de que Katarina era contrária à extinção do maracatu, escreve que ainda assim insistiria na continuidade do grupo, mesmo tendo que enfrentar as resistências dos seguidores do falecido rei.⁴¹⁶ Ao que parece, a Comissão Pernambucana de Defesa do Folclore tentou interferir no sentido de manter as atividades do maracatu Porto Rico do Oriente, mas não obteve êxito diante do desejo expresso pela maioria dos seus integrantes que reafirmaram a idéia de encerrar as atividades. Em 1981, contudo, o Porto Rico foi colocado novamente na ativa, tendo a frente a Sra. Elda Viana. Assim, hoje é possível verificar dois maracatus que fazem uso do discurso da continuidade do Porto Rico do Oriente, que são os integrantes do Porto

⁴¹³ Isso não impede a existência do Maracatu Porto Rico de Palmares, que foi descrito por: GRIZ, Jaime. *Gentes, coisas e cantos do Nordeste*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1954.

⁴¹⁴ Esta questão já foi por mim abordada em: LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: resignificando velhas histórias*, op cit, pp. 129 – 132.

⁴¹⁵ BENJAMIN, Roberto. A nação Porto Rico foi embora. *Jornal do Comércio*, 25 de fevereiro de 1979, p. 04; REAL, Katarina. *Eudes o rei negro do maracatu*, op cit.

⁴¹⁶ REAL, Katarina. *Eudes o rei negro do maracatu*, pp. 129-130.

Rico do Pina e os maracatuzeiros do Encanto do Pina, formado pelos familiares do falecido Eudes Chagas.

Toda essa discussão em torno do discurso de continuidade do Porto Rico de Pedro Alcântara e do Porto Rico do Oriente de Eudes Chagas são importantes no sentido de entender os mecanismos de construção das identidades entre os maracatuzeiros. A memória de antigos maracatuzeiros é o tempo inteiro objeto de disputa com vistas à obtenção de legitimidade no presente. Devo, no entanto, retornar para a história de Pedro Alcântara, mesmo considerando ter sido de extrema valia toda a discussão que fiz sobre a relação entre a contemporaneidade do Porto Rico do Pina e os Porto Ricos do passado.

Não consegui encontrar nenhuma notícia sobre o Porto Rico nos anos 1960. O grupo homônimo de Afogados encerrou suas atividades antes mesmo do falecimento de Dona Santa, segundo entrevista de Jorge Barros. Encontrei três notícias de jornal do ano de 1946,⁴¹⁷ informando sobre o Maracatu Porto Rico, sem que fosse especificado de qual grupo estavam tratando e uma outra, do ano de 1948, que foi a última a focalizar o grupo de Água Fria:

“Maracatu “Nação Porto Rico”

O maracatu “Nação Porto Rico”, **antiga sociedade existente em Água Fria**, dará amanhã, às 17 horas, um ensaio.

O maracatu sairá da residência do Sr. Otilio Henrique da Silva, à Rua Arnobio Marques, nas Graças, que é um grande animador da festejada agremiação”.

⁴¹⁷ Estas foram às notícias que encontrei nos jornais, alusivas ao Maracatu Porto Rico, sem que fosse informado a qual grupo se referiam: *Jornal Pequeno*, 02/03/1946, p. 04: (...) Carnaval. Cordões carnavalescos que se exibirão êste ano. Até ontem, á tarde, haviam tirado licença na secretaria da segurança, publica para se exibirem no carnaval êste ano, os clubes, blocos, troças e maracatus que se seguem: (...) Maracatús: Porto Rico, Elefante, Caboclinhos Canindés, Aguia de Ouro, Estrela Brilhante, Estrela da tarde, Cambinda Estrela, Leão, Leão Coroado e Leão da Aldeia; *Jornal Pequeno*, 03/03/1946, p. 02: (...) carnaval. Clubes, troças, blocos e maracatús que se exibem hoje. Os clubes, troças, blocos e maracatús que se exibirão hoje, são os seguintes: Vassourinhas, Lenhadores, Pás, Pão da Tarde, Prato Misterioso, Toureiros, Bola de Ouro, Pão duro, Cachorro do homem do miúdo, Flor da Lira, Banhistas do Pina, Até meio dia, Leão Coroado, Estrela brilhante, Estrela da tarde e Cambinda Velha. Amanhã, último dia de carnaval, sairão á rua os seguintes cordões carnavalescos: (...) MARACATU’S – Porto Rico, Elefante, Caboclinhos canindés, Aguia de Ouro, Estrêla Brilhante, Estrêla da tarde, Cambinda estrela, Leão coroadado e Leão da aldeia; *Diário de Pernambuco*, 05/03/1946, p. 03: Os cordões que se apresentaram: Ontem se exibiram entre outros, os Vassourinhas, Lenhadores, Pás, Pão da Tarde, Prato Misterioso, Toureiros, Bola de Ouro, Pão Duro, Cachorro do Homem do Mindo, Flor da Lira, Banhistas do Pina, Até Meio Dia, Leão Coroado, Estrela Brilhante, Estrela da tarde e Cambinda Velha. Hoje (...) Maracatu’s: Porto Rico, Elefante (...). Agradeço a equipe do Projeto No Ressoar dos Tambores, pelas duas notícias extraídas do *Jornal Pequeno*, que me foram gentilmente cedidas.

“Percorrerá o “Nação Porto Rico” todos os bairros da cidade, e sua diretoria está visando aos consórcios e administradores que haverá, hoje há noite, no palanque “Império”, na Encruzilhada, o baile com que os irmãos Queiroz, membros de sua diretoria de honra, homenagearão os seus associados, tocando para as dansas animado “jazz”.

A festa terá início, às 23 horas, devendo prolongar-se até às primeiras horas da manhã de domingo. (Os negritos são meus)”.

418

Não há, a meu ver, como discorrer sobre a história de Pedro Alcântara sem que sejam feitas alusões ao discurso atual dos seus pretensos continuadores, que são os integrantes do Maracatu Porto Rico do Pina. A memória de Pedro Alcântara é reivindicada sob interesses ligados ao presente. Este aspecto ressalta a importância de aprofundar os estudos sobre estes maracatuzeiros, uma vez que não estou evocando a necessidade do passado per si, mas de uma memória que é recorrentemente citada por maracatuzeiros da atualidade.

Insisto em dizer que de todos os maracatuzeiros que discorri, a história de Pedro Alcântara foi a que mais trabalho me deu, dentre outras questões devido à precariedade de notícias, documentos e fontes orais que pudessem trazer à tona diversas questões no sentido de elucidar dúvidas em torno deste emblemático maracatuzeiro da primeira metade do século XX.



Cosme Damião Tavares, Cocó para os que lhe conheciam.

Cosme Damião foi um dos maiores maracatuzeiros que existiu no Recife dos anos 1930 e 1940. Nas lembranças de Dona Célia, filha de Maria Severina Rios, uma das inúmeras integrantes que desfilavam no Estrela Brilhante, o maracatu quando saía em direção ao centro do Recife, arrastava consigo uma imensa multidão. Assim como os maracatuzeiros anteriores, também não foi possível reunir uma grande quantidade de informações a respeito de Cocó, como era conhecido. Tive a felicidade de ser antecedido pelo trabalho de Cristina Barbosa, que analisou o Estrela Brilhante de

⁴¹⁸ *Diário de Pernambuco*, 31/01/1948, p. 02.

Campo Grande. Interessa-me discorrer sobre um maracatuzeiro da primeira metade do século XX, enfocando alguns aspectos que hoje são considerados destoantes para os estudiosos dos maracatus. Cosme era um pequeno empreendedor e juremeiro, cumprindo os papéis de liderança espiritual e comunitária, e possivelmente uma das maiores referências entre aqueles que integravam os maracatus existentes na Cidade do Recife. Seu nome, e o do seu maracatu era presença certa nas páginas dos jornais recifenses, principalmente nos meses que antecediam o carnaval. O seu grupo, Estrela Brilhante, era bastante solicitado e muito querido, ao que indicam as diversas matérias que informavam sobre os ensaios e arrastões que este grupo fazia nas ruas do Recife.. Essa fama e força foi uma marca dos anos 1930 e parte dos anos 1940. O Estrela Brilhante era sinônimo de grandeza e atraía as atenções de muita gente.

O Estrela Brilhante poderia mesmo ser considerado um dos maiores (se não o maior) maracatus do Recife entre os anos 1930 a 1940. Dona Célia enfatizou que Veludinho foi batuqueiro deste grupo e só o deixou após a morte de Cosme. Para ela somente o “maracatu de Dona Santa chegava perto do de seu Cocó”. Preciso ressaltar que esta afirmação é destoante das entrevistas que fiz com os maracatuzeiros septuagenários. Para estes em sua maioria Dona Santa é uma referência incontestável, e o seu maracatu, o Elefante, é objeto de muitas lembranças, das quais a de que se tratava do maior e melhor maracatu existente na cidade do Recife. Vicente Lima, proeminente intelectual da cidade e colaborador de Ulysses Pernambucano, ao discorrer sobre a cultura negra em seu livro, editado em 1937, mesmo que sob uma perspectiva negativa, destacou os nomes de algumas agremiações e dentre estas o Estrela Brilhante e o nome de Cocó:

“Troa o foguete no ar, sabe-se logo, ouve-se dizer: **“hoje tem xangô”**. A hora dos toques, as portas se enchem, pois não há neste lugar outras diversões a não ser os **“Bonequinhos em Folia”**, **“Pavão Dourado”**, **“Gallo de Prata”**, **“Maracatu de Cocó”**, **“Estrela Brilhante”** (...). (negritos de acordo com os originais)”.⁴¹⁹

Devo considerar que Vicente Lima retratou o que pensava sobre as agremiações que lhe vieram à mente quando escrevia o seu livro. O fato de ter lembrado e enfatizado o apelido de Cosme, a ponto de tê-lo destacado do maracatu que integrava é um forte

⁴¹⁹ LIMA, Vicente. *Xangô. Xangôs*. op cit, p. 26.

indício de que Dona Célia não exagerou ao afirmar que o Estrela Brilhante ocupava um papel central dentre os maracatus nos anos 1930 e 1940.

A grandeza e força do maracatu Estrela Brilhante é atestada pelas diversas notícias de jornal em que foi o foco. Em 1937 o Estrela Brilhante foi uma das agremiações premiadas pela Federação Carnavalesca, e em 1938 foi presença de destaque na festa da mocidade, tendo sido homenageado pelo presidente da Federação, o Sr. J. Pinheiro Fish.⁴²⁰ Em 1938 os jornais continuam dando notícias do Estrela Brilhante: ensaios em outras comunidades e o tratamento pelo jornalista de “Campeão da folia” são alguns dos destaques possíveis de serem extraídos das matérias.⁴²¹ Não é diferente o tratamento recebido pelo Estrela Brilhante nos anos 1940, quando é enfatizado como um grupo tradicional e veterano:

“(…) carnaval

Estrela Brilhante

Este **tradicional** maracatu que tem sua sede em Campo Grande, irá exhibir-se este ano com uma ala de gentis senhorinhas fantasiadas à caráter. Irá conquistar os aplausos de todos. Sendo maracatu uma das maiores atrações do carnaval pernambucano, merecem elogios os preparativos do estrela brilhante para o próximo carnaval. Prepare-se pessoal para o passo ao som do gonguê, pois no último ensaio até Benício estava lá a paisana no passo” (Os negritos são meus).⁴²²

As palavras do jornalista, tratando o grupo pelo adjetivo de super cordão carnavalesco falam por si:

“(…) carnaval

Maracatu Estrela Brilhante

Constituirá verdadeiro sucesso o 1º ensaio de rua do **veterano maracatu Estrela Brilhante** do próspero subúrbio de Campo Grande. Este passeio do **super cordão** carnavalesco terá a denominação de passeio da vitória e é dedicado aos valorosos sócios e admiradores desta tradicional sociedade que estão, nesta hora, mobilizados nas forças armadas, em sentido, para a defesa

⁴²⁰ *Jornal Pequeno*, 11/02/1937, p. 03; *Jornal Pequeno*, 26/01/1938, p. 02. Agradeço ao Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação das notícias.

⁴²¹ *Jornal Pequeno*, 11/02/1938, p. 04; *Jornal Pequeno*, 12/02/1938, p. 04. Agradeço ao Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação das notícias.

⁴²² *Jornal Pequeno*, 30/01/1941, p. 02. Agradeço ao Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação da notícia.

da pátria. Será um ensaio que deixará saudades o de amanhã, em vista dos congêneres e sócios do maracatu Estrela Brilhante em Campo Grande. (Os negritos são meus)”.⁴²³

Sucesso, brilho, ruidoso e outros adjetivos são utilizados nas matérias, possivelmente para enfatizar que não estava sendo noticiado apenas mais um maracatu, e sim o Estrela Brilhante de Campo Grande, que arrastava multidões e fazia distinção entre os seus congêneres:

“(…) carnaval

Maracatu Estrela Brilhante.

Vai alcançar sucesso este ano a exibição do **tradicional maracatu estrela brilhante**, que com grande esforço, **apresentará grande orquestra e um conjunto de figuras ainda não admirados em nenhum outro cordão**, no gênero, desta capital. Estrela Brilhante desfilará no próximo carnaval prestando uma homenagem da América na luta pela liberdade. (Os negritos são meus)”.⁴²⁴

“(…) carnaval

Maracatu Estrela Brilhante.

Foi um **ruidoso sucesso** o ensaio deste tradicional maracatu no último domingo, com o **acompanhamento de mais de 100 pessoas**, entre as quais notava-se alguns jovens marujos norte-americanos. Estrela Brilhante vai construir sucesso nas suas exibições no carnaval deste ano. (Os negritos são meus)”.⁴²⁵

Chama de imediato a atenção nessas notícias o esforço de guerra mencionado, bem como o teor patriótico com que os ensaios são referidos. Não há como inferir a partir destas notícias que Cosme havia planejado homenagear os soldados mobilizados para a guerra, e com isso angariar simpatias ou obter benefícios da sociedade ao mostrar-se inserido “na luta pela liberdade”. Pode ser que seus sentimentos patrióticos fossem autênticos. O que importa para nossa questão é que o maracatu nestas notícias não ocupa o lugar de “coisa de negros”, “brinquedo inocente, melancólico”, “africano”,

⁴²³ *Jornal Pequeno*, 23/01/1943, p. 02. Agradeço ao Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação da notícia.

⁴²⁴ *Jornal Pequeno*, 11/02/1943, p. 02. Agradeço ao Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação da notícia.

⁴²⁵ *Jornal Pequeno*, 26/02/1943, p. 02. Agradeço ao Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação da notícia.

mas está antenado com as questões políticas primordiais para o momento e que eram discutidas por todos na sociedade. Mesmo considerando serem notícias vinculadas ao carnaval, o maracatu demonstra ter uma pluralidade de sentidos que não os tradicionalmente atribuídos.

A história do Estrela Brillante nos permite ao mesmo tempo acompanhar as transformações que ocorreram na organização do carnaval do Recife, e nas normatizações que vinham acontecendo, e que eram apontadas como necessárias, no tempo de Adama. Já em 1909 podemos apontar a existência de concursos carnavalescos, promovido pela revista *Avança*, os leitores eram instados a votar na sua associação carnavalesca preferida:

“(…) carnaval

O *Avança!*, conhecida revista desta capital, promove um concurso que muito deve interessar ás associações carnavalescas do Recife.

Em cada número de hontem offereceu um coupon onde o leitor poderá escrever o nome do club que lhe parece mais digno e tenha se apresentado com superior realce. O club victorioso terá uma bella allegoria em uma das páginas da primorosa revista.

Os votos serão apurados até a próxima quinta feira”.⁴²⁶

Dois anos após, em 1911, a Prefeitura do Recife oferece um prêmio “ao melhor club que se exhibir nos festejos carnavalescos”, evidenciando que as disputas entre as agremiações estavam mesmo em vias de se institucionalizarem, com forte presença na sociedade. Se antes eram iniciativas isoladas, agora se trata do poder público que oferece uma “taça de electro-plate” para o melhor entre todos.⁴²⁷ Nos anos de 1920 e 1930 os concursos ganham a sociedade e se generalizam. As disputas entre as agremiações carnavalescas do Recife começam a aparecer com maior visibilidade nos primeiros anos da década de trinta. O que representavam estes concursos carnavalescos? O que levavam estas agremiações a participarem dos mesmos? Será que se tratava de uma busca por troféus, reconhecimento e fama tão somente? Devo ressaltar que tudo isto importava aos grupos, mas possivelmente não era apenas a fama, visto que já naqueles anos as dificuldades financeiras para “botar o bloco na rua” se apresentavam.

Diversos concursos organizados por empresas privadas, pelos jornais da cidade, a exemplo do *Jornal Pequeno* e do *Jornal do Recife*, nos mostram que os concursos

⁴²⁶ *Jornal do Recife*, 21/02/1909, p. 01.

⁴²⁷ *Jornal do Recife*, 23/02/1911, p. 02.

carnavalescos já estavam consolidados nos anos 1930. Pouco posso discorrer sobre suas regras, mas nas notícias que recolhi a participação era restrita apenas aos clubes e blocos. Não havia concursos para os maracatus. Boa parte destes eram campanhas publicitárias, e os votos dados pelo público que comprava o jornal e enviava um cupom para a sua redação. Em 1933 recolhi três notícias de concursos carnavalescos promovidos por empresas privadas, dentre elas o *Jornal Pequeno*:

“O concurso do Jornal Pequeno.

Com a presença de representantes de jornais da capital teve lugar hontem, as 17 horas, o encerramento do concurso carnavalesco promovido pelo Jornal Pequeno, acusando o seguinte resultado: Batutas de São José, 46,600 votos; Batutas da Boa Vista, 21865 votos; Toureiros, 14465 votos; Lenhadores, 12600 votos. Proclamado o resultado final, foi oferecido aos presentes um copo de cerveja, discursando o nosso confrade Neely Correia, pelo Jornal Pequeno.

O Jornal do Recife, convidado especialmente, assistiu a apuração por um dos seus articuladores”.⁴²⁸

As ruas organizavam seus carnavais e algumas delas faziam concursos particulares, distribuindo prêmios para as melhores agremiações. O surgimento da Federação Carnavalesca de Pernambuco, com o objetivo de organizar o carnaval, e normatizar os concursos, consolidou práticas existentes na sociedade. Só não posso afirmar que esse desejo, essa prática era comungada por todas as classes sociais. Os carnavais dos anos de 1930 a 1934 possuem muitas notícias de ruas com comissões organizadoras de festejos e que premiavam as agremiações carnavalescas:

“(…) carnaval.

A formidável animação carnavalesca da Rua Paulino Câmara.

Os foliões da Rua Paulino Câmara.

Os foliões da Rua Paulino Câmara estão animados, como nunca, para a recepção triumphal de momo. Tudo ali é vibração e entusiasmo. Tudo, uma canção de alegria que faz bem ao coração e delicia a alma.

É o que se deprehe de da grande actividade de uma comissão de distintas senhorinhas que tomou a deliberação de angariar

⁴²⁸ *Jornal do Recife*, 24/02/1933, p. 02. Diversos outros concursos aconteceram nestes anos, a exemplo da “Taça A. Souza de Mello”, *Jornal do Recife*, 23/02/1933, p. 02 e “Taça Silgo”, *Jornal do Recife*, 25/02/1933, p. 05.

“money”, a fim de iluminar a artéria e adquirir prêmios para os cordões carnavalescos.

(...)

Assim, além da iluminação, os habitantes da Paulino Câmara oferecerão três taças, uma para cada clube, bloco e troça que, passando ali, melhor se apresentarem, o que será julgado por uma comissão idônea.

Haverá também duas medalhas e uma surpresa para os cordões que forem classificados em segundo lugar.

(...)”

“De forma e de maneira tal, todos os clubs, blocos e troças devem passar, durante os três dias de carnaval, pela Rua Paulino Câmara, para fazer jus aos prêmios”.⁴²⁹

Com a fundação da F.C.P. em 1935, há uma queda nas notícias de carnavais de rua neste ano (sobretudo no *Jornal do Recife*). Isto pode ser um indício de que a F.C.P. retirou um pouco da espontaneidade do carnaval, imprimindo uma marca de norma e ordem. O fato de que os dois maiores clubes de alegoria, Dragões de Momo e Quatro Diabos foram obrigados a desfilar no mesmo dia nos ajudam a entender um pouco das críticas que a F. C. P. recebeu contra algumas das normatizações do carnaval.

As agremiações não granjeavam subvenções de modo igual da Prefeitura da Cidade do Recife e nem todas que recebiam licença para desfilar eram contempladas com estes recursos. Em 1930 há discussões para que o carnaval das agremiações fosse financiado pela Prefeitura. No tocante à distribuição de recursos por parte da Prefeitura do Recife para as agremiações carnavalescas, devo ressaltar que algumas recebiam o grosso do montante, a exemplo dos grupos Dragões de Momo e Quatro Diabos, que no ano de 1933 concentraram quase 60% do valor total destinado. Apenas os maracatus Sol Nascente, Estrela Brilhante e Elefante receberam subvenção neste ano (75\$000), ficando as demais sem nenhum tipo de ajuda financeira por parte do poder público.⁴³⁰

⁴²⁹ *Jornal do Recife*, 22/02/1933, p. 02. Para outras notícias de carnaval de rua, ver ainda: “Na Rua dos Pescadores...” *Jornal do Recife*, 26/02/1933, p. 06; “Taça Travessa do Gazometro” *Jornal do Recife*, 21/02/1933, p. 03; “carnaval na Rua Padre Floriano...” *Jornal do Recife*, 28/02/1933, p. 01; “Taças Rua da Palma e o seu formidável programa carnavalesco...” *Jornal do Recife*, 10/02/1934, p. 04; “carnaval do Becco do quiabo...” *Jornal do Recife*, 01/02/1934, p. 03.

⁴³⁰ *Jornal do Recife*, 25/02/1933, p. 03. Dragões de Momo e Quatro Diabos receberam juntas 11:500\$000, ao passo que os maracatus Sol Nascente, Elefante e Estrela Brilhante foram aquinhoados com 100\$000 cada um. O montante distribuído pela Prefeitura foi de 20:000\$000. No *Jornal do Recife*, 10/02/1934, p. 04, o montante de recursos destinados as agremiações para o ano corrente caiu para 16:000\$000, ficando Dragões de Momo e Quatro Diabos juntas com 8:000\$000 do valor total. Dentre os maracatus, apenas o Estrela Brilhante, Carneiro de Ouro, Leão Coroado, Sol Nascente e Elefante foram aquinhoados com o montante de 75\$000.

Diante do quadro em que mostrei a disparidade no recebimento de recursos entre um clube e um maracatu, como conseguiam colocar o cortejo na rua? Se o leitor comparar quanto os maracatus receberam, com os preços dos tecidos naquele ano, vai ter uma idéia mais aproximada das dificuldades a que estou me referindo: o tecido mais barato, o chitão florido, custava, em promoção, 1\$600 mas o lamê custava 8\$000 e o cetim de Macau 9\$600!⁴³¹ Desse modo, fazia parte dos “costumes e tradições” dos maracatus terem seus “mecenas”, negociantes, comerciantes e mesmo profissionais liberais ou políticos, que em todos os carnavais davam “uma ajuda” tanto a maracatus, como outras agremiações para que desfilassem em frente a suas casas, o que animava os carnavais de bairro. Importa para nossa discussão que esses maracatus não dependiam do poder público para irem às ruas, mas constituíam suas redes de sociabilidade que lhes davam esse suporte tanto financeiro quanto de prestígio. A história do Estrela Brilhante é de novo exemplar nesse sentido.

Passavam-se os anos, mas o sucesso do Estrela Brilhante não arrefecia. As notícias dos jornais transmitiam a imagem de um grupo de sucesso e relativamente bem articulado socialmente, a ponto de promover homenagens relacionadas com a política internacional, sendo inclusive acompanhado por estrangeiros, possivelmente estacionados no Recife devido ao conflito bélico que ocorria na Europa e em outras partes do mundo (Segunda Guerra Mundial).

Outras notícias de jornal dão conta de que o maracatu de “seu Cocó” continuava brilhando e mantendo sociabilidades em sua comunidade. As visitas do grupo aos sócios, bem como os ensaios são motivo para realçarem matérias de jornal, ao mesmo tempo em que demonstra a força do maracatu perante os seus congêneres. Efetivamente a memória de Dona Célia não estava falhando quando se referiu ao Estrela Brilhante como o maior maracatu da cidade naqueles tempos:

“(…) carnaval

Maracatu Estrela Brilhante.

Amanhã este conhecido maracatu realizará mais um animado ensaio em campo grande, visitando em seguida, associações congêneres e sócios honorários”.⁴³²

⁴³¹ *Jornal do Recife*, 15/02/1931, p. 02.

⁴³² *Jornal Pequeno*, 15/01/1944, p. 04. Agradeço ao Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação da notícia.

Animado e conhecido, que arrasta como sempre uma grande massa de foliões:

“(…) carnaval

Maracatu Estrela Brilhante

Vem À cidade hoje o maracatu estrela brilhante, que sairá, às 20 horas de sua sede, a Rua do Rio, em Campo Grande. O estrela brilhante arrastará, como sempre, grande massa de admiradores e foliões. Nessa sua primeira exibição pública do carnaval de 1944”.⁴³³

O Estrela Brilhante era sinônimo de grandeza e atraía as atenções de muita gente. Foi objeto, inclusive, de um artigo publicado pelo jornalista Cleophas Oliveira no ano de 1943 no *Boletim da cidade e do porto do Recife*, (periódico mantido pela Prefeitura da Cidade do Recife) e depois republicado no *Jornal Folha da Manhã* no ano posterior.⁴³⁴ A força do Estrela Brilhante estava no ápice por esses anos, ganhando prêmios e indicações de destaques diversos. Uma notícia de 1947, no entanto, demonstra que agora a força do Estrela Brilhante entre os recifenses estava ameaçada pela figura legendária de Dona Santa e o seu Maracatu Elefante, que arrebatara o título naquele ano; e pelo Maracatu Cambinda Estrela, que conquistava espaços e a segunda colocação. O Estrela Brilhante aparece apenas em terceiro lugar:

“Prêmios a blocos, clubes, troças e maracatús

Foi a seguinte a classificação dada pela Comissão pró-Festejos Carnavalescos aos conjuntos que se exibiram no carnaval:

(…) maracatus – 1º lugar – Elefante, uma taça; 2º lugar: Cambinda Estrela de Casa Amarela, uma taça; 3º lugar: Estrela Brilhante, um fino jarro e um estojo de perfumes Coty.

A Comissão está convidando os conjuntos que ainda não receberam os prêmios – o Bloco Camelo de Ouro, as troças Transporte e linguarudos de Água Fria e o Maracatu Cambinda Estrela de Casa Amarela – a comparecerem na próxima sexta-feira à Diretoria de Documentação e Cultura, Edifício Bancários, 9º andar (Avenida 10 de novembro, 131)”.⁴³⁵

Não encontrei muitas referências sobre o Estrela Brilhante nos anos 1950 e creio que isso decorria do fato de que seu principal articulador, Cosme, estava com a sua

⁴³³ *Jornal Pequeno*, 11/02/1944, p. 02. Agradeço ao Projeto no Ressoar dos Tambores pela indicação da notícia.

⁴³⁴ *Folha da Manhã*, edição Matutina, 08/02/ 1944, p. 16.

⁴³⁵ *Diário de Pernambuco*, 20/02/1947, p. 03.

vitalidade enfrentando o peso dos anos. Devo lembrar, nobre leitor, que estamos discorrendo agora sobre um homem septuagenário (seu nascimento ocorreu no ano de 1878) e que possivelmente encontrava dificuldades para fazer frente às vicissitudes da vida e do cotidiano. Talvez isso explique a maneira como Cosme foi retratado na notícia de jornal a seguir:

“Virá á rua amanhã, ás primeiras horas do dia o maracatú “Timbú Coroado”. O cordão sairá da Rua da Aurora, 111 (garage do Nautico), devendo cumprir o seguinte itinerário (...) até o Palanque da Associação dos Cronistas Esportivos, onde será prestada uma manifestação aos mesmos, donde regressará para a sede. Uma orquestra de 20 músicos, sob a direção de Sintonio Caldas, e a batucada do **velho Cosme**, da Estrela Brilhante, acompanharão os timbús, no seu passeio de amanhã”. (Os negritos são meus).⁴³⁶

Esta notícia é importante também porque nos aponta para uma das possíveis fontes de financiamento do Estrela Brilhante, sua participação no Timbu Coroado. Esse tipo de “maracatu”, ou melhor, de troça que imitava os maracatus, fez muito sucesso nos anos 1930-1940, mas sua atuação, as representações que colocaram em circulação ainda precisam ser mais bem estudadas.

Nos anos quarenta Dona Santa despontava como símbolo do maracatu, ofuscando todos os outros maracatuzeiros, apesar de seus supostos setenta anos. Foi nessa época objeto de uma grande reportagem publicada na revista *O Cruzeiro*, do Rio de Janeiro, quando foi fotografada por Pierre Verger, bem como já tinha sido retratada pelas lentes de Lula Cardoso Aires anteriormente, e publicadas por diversas ocasiões na revista *Contraponto*, uma delas como capa.⁴³⁷

Encontrei entre os prontuários da Delegacia de Ordem Política Social – DOPS um que era referente ao Estrela Brilhante. Os dados contidos na mesma mostram a existência de liames deste maracatu com indivíduos de várias localidades espalhadas pelos arredores de Campo Grande e adjacências. Outro aspecto que me chamou a atenção foi a forma como o grupo se intitulou, enfatizando o termo “Maracatu nação” antes do nome “Estrela Brilhante”, isso no ano de 1941, época em que a Federação

⁴³⁶ *Diário de Pernambuco*, 26/02/1949, p. 06.

⁴³⁷ Maracatu. Texto de Odorico Tavares e Fotografias de Pierre Verger. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 29/03/1947, pp. 56-61; *Contraponto*, ano II, n. 07, março de 1948.

Carnavalesca impunha às agremiações filiadas as iniciais “CCM – Clube Carnavalesco Mixto”.⁴³⁸ Este prontuário me fez pensar também sobre os motivos que justificaram o fato do presidente do maracatu ser Otacílio da Silva Cabral e não Cosme Damião, que estava indicado como o delegado do grupo junto à Federação Carnavalesca de Pernambuco. Talvez essa função demandasse maior legitimidade do que a da figura do presidente, ou então estamos diante de um artifício que visava desviar as atenções da figura de Cosme, devido as suas atuações como juremeiro em uma época de intensa repressão da polícia de Agamenon Magalhães. Esta repressão ocorreu também aos maracatus, segundo registro feito por Cristina Barbosa em sua monografia:

“(…) e para que continuassem existindo, no clima hostil da repressão, foi preciso que o congá resistisse secretamente. Visto que também a casa/sede do Maracatu já estava ameaçada pelas indesejadas visitas da polícia. Naquele momento difícil se fez necessário manterem-se ocultos aos olhos repressores. Assim como, no dia em que o Mestre Cosmo, usou seus poderes e “ficou invisível” aos olhos dos policiais que tentaram invadir a casa/sede para apreender, quebrar os instrumentos e cercear a liberdade de expressão cultural e religiosa das pessoas (…”.⁴³⁹

Volto a insistir que o final dos anos 1940 marca o arrefecimento da força e vitalidade do Estrela Brilhante, ao mesmo tempo em que abre caminhos para o crescimento da figura de Dona Santa, como referência maior entre os maracatus do Recife. Três anos após sua morte, que ocorreu em 1955, Cosme foi lembrado pelo jornalista Paulo Viana como uma das mais importantes referências dentre os maracatus. Seu nome foi inscrito ao lado do nosso Adama e de Martinha, rainha do Leão Coroado. Paulo Viana afirma na matéria que Cosme foi um dos últimos reis, deixando em dúvida se efetivamente este posto foi por ele ocupado:

“Cocó” Um dos últimos reis

(…) Afora a “nação” do “Elefante” que logrou atravessar o século, os verdadeiros maracatus desapareceram com “Adama” Martinha e Cosmo. “Cocó” foi um dos últimos reis de “nação africana” a desaparecer e com ele o maracatu nação da “Estrela Brilhante”.⁴⁴⁰

⁴³⁸ APEJE, Prontuário de n° 0535, fundo SSP de n° 707. A Data encontrada na pasta é de 02/09/1941.

⁴³⁹ BARBOSA, Maria Cristina. *A nação Estrela Brilhante de Campo Grande*. op cit, p. 22.

⁴⁴⁰ *Diário da Noite*, 13/01/1958.

Guerra Peixe, que esteve no Recife entre os anos de 1949 a 1952, discorreu sobre o Estrela Brilhante não mais do que seis parágrafos, contrastando com a atenção prestada ao Elefante de Dona Santa. Minha suposição de que a força de Cosme estava em declínio é reforçada pelo argumento de que este estudioso foi, possivelmente, em busca de informações daquele maracatu que se encontrava com maior força e destaque entre os seus congêneres. Deve ser levado em conta também o fato de que Dona Santa já havia sido capa da Revista *Contraponto*, e estava em evidência após as fotografias, desenhos e pinturas feitas por Lula Cardoso Ayres. A disputa pela supremacia e por espaços entre os maracatus Elefante e Estrela Brilhante foi também retratada por Maria Cristina Barbosa em sua monografia, que considerou a fala de dois informantes seus – antigos integrantes do maracatu – sobre uma suposta rixa existente entre Dona Santa e Cosme.⁴⁴¹

Presumo que a rainha do Elefante percebia que para se assenhorar do trono absoluto entre os maracatus necessitava superar o seu velho e mais temido oponente, que tanta força possuía entre os maracatuzeiros. O Elefante de Dona Santa começava a desbancar o Estrela Brilhante de Cosme Damião, que já caminhava para os seus últimos anos de vida. Guerra Peixe enfatizou o declínio do Estrela Brilhante, apesar de ter considerado que este era um fenômeno generalizado entre os maracatus:

“O “Clube Misto Estrela Brilhante” é um cortejo que poucas vezes deixa de sair no carnaval. A sua organização identifica-se com a dos agrupamentos do mesmo gênero, bem como os seus problemas internos, ano contando com mais gente, ano com menos – geralmente tendendo a diminuir o número de colaboradores”.⁴⁴²

A morte de Cosme marcou o início da desarticulação do Estrela Brilhante em Campo Grande, aspecto que foi ressaltado por Maria Barbosa ao dividir a história do grupo em três épocas distintas: Campo Grande, 1906 a 1968; Alto do Pascoal, 1969 a 1990 e Casa Amarela/Alto José do Pinho, 1993 aos dias atuais. O Estrela Brilhante continuou suas atividades em Campo Grande por mais doze anos, até ter encerrado suas atividades e sido entregue a Cabeleira no ano de 1969. Esta transição de “presidentes donos” é marcada também pela história enigmática da doação da calunga do Estrela

⁴⁴¹ BARBOSA, Maria Cristina. *A nação Estrela Brilhante de Campo Grande*. op cit, p. 13 -14.

⁴⁴² PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*. op cit, p. 87.

Brilhante, Dona Joentina, à antropóloga Katarina Real.⁴⁴³ A entrega da calunga foi ordenada por Cangarussu, um dos mestres da jurema e entidade cultuada, juntamente com Mestre Carlos, por Cosme Damião. Esta questão mostra um importante aspecto que deve ser ressaltado, qual seja a presença da jurema entre os maracatuzeiros que articulam os grupos denominados por baque virado. Devo insistir nessa questão diante das muitas afirmações públicas e escritas de que nos maracatus do tipo nação só existe a religião dos orixás, não havendo espaço para a jurema ou a umbanda. Afirmando que os liames entre maracatus e religião não possui modelos e regras, havendo grupos que se vinculam a uma só modalidade, as três ao mesmo tempo ou a nenhuma delas.

No tocante à memória de Cosme, devo dizer que os atuais maracatuzeiros do Estrela Brilhante reivindicam a continuidade de sua história e do maracatu por ele fundado. Essa reivindicação é articulada junto com a idéia de reativação do maracatu, discurso que permeia outros grupos, alguns dos quais por mim discutidos anteriormente. Há um outro grupo que afirma ser o continuador do Estrela Brilhante original, que teria sido fundado supostamente ainda no século XIX. Deste grupo teria se desvinculado Cosme, que ao mudar-se para o Recife, trouxe consigo a idéia de fundar um outro Estrela Brilhante, que não é reconhecido pelos integrantes do outro grupo em questão, situado no município de Igarassu, região metropolitana norte da cidade do Recife. Sobre esta disputa Carlos Sandroni teceu um interessante comentário, voltado para uma suposição em torno da doação da calunga Joentina ao Museu do Homem do Nordeste:

“(...) mesmo que Joentina não fosse para o museu, ou de lá pudesse sair, a questão do seu destino ainda não estaria resolvida, pois há dois maracatus Estrela Brilhante, e ambos consideram Dona Joentina como sua calunga. (...) só há uma Dona Joentina, calunga que pertence ao maracatu Estrela Brilhante, e que virtualmente é objeto de disputa entre a agremiação de Igarassu e a do Recife. Aliás, a própria existência de dois maracatus com o mesmo nome é muito problemática para seus integrantes”.⁴⁴⁴

Como observei em outros momentos, a história dos maracatus é recorrentemente lembrada, mesmo que de forma mítica, para servir de instrumento de legitimação do presente. O que interessa, no entanto, desta narrativa em torno da vida de Cosme

⁴⁴³ SANDRONI, Carlos. O destino de Joentina. *Comunicação apresentada ao 36º congresso do ICTM*, Rio de Janeiro, julho de 2001.

⁴⁴⁴ SANDRONI, Carlos. O destino de Joentina. op cit, pp. 06 -07.

Damião é a sua presença em uma comunidade que também serviu de sede a um maracatu, e que este se constituía em referência entre os seus congêneres.

Quais as razões que levaram aos entrevistados de Maria Cristina Barbosa a se referirem à existência de rixas envolvendo o Elefante e o Estrela Brilhante? Tratava-se da memória de uma disputa que teve como palco o Recife dos longínquos anos 1940. Uma contenda que foi perdida por um dos lados (Cosme e o Estrela Brilhante), pois ao contrário do que pensam alguns intelectuais, os maracatuzeiros/maracatuzeiras possuem interesses e opiniões. Suas práticas e costumes são dotados de sentidos e estes possuem relação com o contexto que os cercam. O que estava em jogo para Dona Santa e Cosme era o lugar da hegemonia, o ponto em que as atenções são voltadas e com elas a visibilidade e legitimidade que decorrem da ocupação deste posto. Cosme sabia da força que existia em Dona Santa, e esta conhecia as armas que dispunha para tomar um lugar que poderia lhe abrir espaços. Suas alianças e a própria vida se encarregaram de alçá-la ao posto de Cosme, tomando-lhe o lugar de maracatuzeira referencial para os demais.

Os entrevistados de Maria Cristina Barbosa puseram em cena fatos há muito esquecidos e pouco observados pelos estudiosos: “Milton: era uma disputa muito grande pra ver quem era o melhor, né? Pra competir com o Estrela Brilhante só o de Dona Santa se aproximava”.⁴⁴⁵ Estas memórias relacionadas à disputa e a rivalidade, tão comuns entre os maracatuzeiros e as maracatuzeiras não foi devidamente trabalhada por esta autora, que infelizmente tomou as lembranças sob uma perspectiva próxima da infantilização de práticas e costumes:

“Na pesquisa de campo observei que quando as pessoas falaram sobre a rixa existente entre o Estrela Brilhante e o Maracatu Elefante de Dona Santa, havia, por um lado, uma postura de séria rivalidade, que transparecia nos gestos e no tom da voz, **mas ao mesmo tempo a fala das pessoas fornece elementos para a compreensão do sentido lúdico que estava em jogo na relação de antagonismo e que representa um fator de estímulo importante para a existência do brinquedo.** (os negritos são meus)”.⁴⁴⁶

Estes discursos relacionados à rivalidade, não podem ser considerados apenas como constituidores da diferença, ou de estímulos propiciadores a alteridade, que permitem a conformação de uma identidade por oposição, mas os indícios de que nos

⁴⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 13.

⁴⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 13.

anos 1940 existiam disputas e conflitos por espaços, algo que durante muito tempo foi relegado a segundo plano pelos estudiosos que se depararam com as pesquisas sobre os maracatuzeiros/maracatuzeiras e seus maracatus. A própria autora, por sinal, deixa claro sua compreensão de que existiam rivalidades entre os maracatus, apesar de sua afirmação de que as mesmas se iniciaram apenas no século XX.

Mas o que está subjacente no ato de ocultar a existência de diferenças entre os maracatuzeiros e maracatuzeiras? Desconfio que parte das razões desse esquecimento esteja intrinsecamente ligada a uma forte herança de parte dos intelectuais, que viam nos maracatus o lugar das sobrevivências, desprovidas de sentido com o tempo e o contexto em que viviam. Também não podemos esquecer que a maior parte dos intelectuais que estudavam os maracatus e as manifestações culturais como um todo, eram oriundos da elite, e permeados por valores e costumes extremamente diferentes daqueles que existiam (e existem) entre os que fazem as manifestações culturais.

Os maracatus constituíam, na visão de grande parte destes intelectuais (estudiosos e folcloristas em geral), uma tradição mantida com base na repetição acrítica, como afirmava Câmara Cascudo e Renato Almeida.⁴⁴⁷ O próprio termo utilizado pela autora, “brinquedo”, nos remete a análise de como que práticas e costumes implementados por homens e mulheres pobres, afro-descendentes em sua maioria, foram tratados pelos estudiosos. Brinquedo, folguedo, reminiscência ou sobrevivência foram (e ainda são!) alguns dos muitos conceitos utilizados por diversos estudiosos que não enxergavam a seriedade e a complexidade existente nas manifestações populares.

Devo dizer que a história de Cosme torna-se ainda mais fascinante quando evocado o aspecto religioso, no sentido de mostrar que os modelos de filiação exclusiva dos maracatus-nação ao xangô não é mais do que uma forma grosseira e equivocada que alguns intelectuais mal informados reproduzem nos seus textos. A filiação de Cosme enquanto maracatuzeiro à jurema não era algo exclusivo, uma vez que também Pedro Alcântara e Maroca Gorda expressavam vínculos semelhantes.



⁴⁴⁷ CASCUDO, Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. op cit; ALMEIDA, Renato. *Vivência e projeção do folclore*. op cit; Idem, *História da Música Brasileira*. op cit.

Percorrer a vida dessas pessoas, ainda que de forma fragmentária, propiciou perceber ao mesmo tempo suas singularidades, algumas das escolhas que fizeram e que os destacaram como líderes em suas comunidades. Ao mesmo tempo permitiu reforçar a quebra das generalizações construídas em torno dos maracatuzeiros, a exemplo de sua filiação exclusiva à religião dos orixás, ou predominância de um modelo matriarcal/patriarcal enquanto forma de organização e liderança. Por outro lado, as pessoas que abordei fizeram suas escolhas em determinadas circunstâncias. Tentei mostrar a você, leitor amigo, os contextos e conjunturas que conformavam as opções destas. Acredito que é no jogo destas forças que se faz história, em meio a alegrias e tristezas, perseguições policiais, mas também muita batucada e toadas sendo cantadas pelas ruas.

CONCLUSÃO

Como pensar em fazer uma história sobre três maracatuzeiros e uma maracatuzeira sem discorrer sobre os seus maracatus? Aliás, como seguir pelas trilhas da história destes indivíduos, com seus percalços, ambigüidades, escolhas, virtudes e defeitos sem ter ao menos os seus nomes como fio condutor, de modo que seja possível encontrar suas pistas ou vestígios deixados ao longo de suas vidas?

Muito bem, quando optei em discorrer sobre os maracatuzeiros, enfatizando suas redes de sociabilidade, não imaginava que iria ter de reconstruir o mínimo possível daquilo que para eles era algo importante, ou na pior das hipóteses uma excelente oportunidade de diversão: os seus maracatus.

Mas como pensar os maracatus nos anos 1930 e 1940? Foi instigante o processo de desmonte das barbaridades que ainda hoje se escreve (e fala!) sobre os maracatus. Inicialmente fui buscar as primeiras representações construídas por Pereira da Costa, que atribuiu conceitos e idéias ainda hoje muito fortes, a exemplo do maracatu como sinônimo da África, ou de algo preso ao passado, mesmo que este seja reatualizado por seus integrantes, mas sempre esta manifestação é referida como uma tradição, advinda de tempos imemoriais. Também foi Pereira da Costa um dos primeiros a construir os liames dos maracatus como algo oriundo das festas de coroação dos reis e rainhas do congo. Tal conceito, de origem linear, imprimiu aos maracatus uma antiguidade que eles não tinham. Mesmo os intelectuais que buscaram as origens dos maracatus, a exemplo de Guerra Peixe, afirmaram que a notícia mais remota que se tem sobre os maracatus remonta a 1867.

A relação entre a prática, ou seja, o “fazer” maracatu, associado à idéia de saudade, de regozijo com o sofrimento, imprimiu uma forte imagem de que esta manifestação estava fadada ao desaparecimento, uma vez que era algo de africanos, e os últimos já estavam a beira da morte nos primeiros anos do século XX.

Nina Rodrigues também foi um dos intelectuais que marcou profundamente os estudiosos que lhe sucederam nos estudos sobre as práticas e os costumes afro-descendentes. Não posso deixar de ressaltar que Nina Rodrigues nunca escreveu nada que fosse diretamente relacionado com os maracatus, mas o seu conceito de sobrevivência totêmica, fortemente relacionado pelas suas filiações ao evolucionismo em voga nos últimos anos do século XIX, foi fundamental para a consolidação de uma imagem do maracatu. Embasado em uma análise de Tylor, que fundamentou suas

observações dos povos “primitivos” para formatar um outro conceito – o animismo –, Nina Rodrigues chegou à conclusão de que existiam entre os povos que para o Brasil vieram, na condição de escravos, sobrevivências totêmicas. Estas podiam ser encontradas nas manifestações populares, muitas das quais criadas ou influenciadas diretamente pelos negros, conforme as sugestões do “grande mestre maranhense”. Este conceito, de sobrevivência totêmica, acompanhou praticamente todos os intelectuais que escreveram sobre os maracatus.

Considerando as diferenças entre um estudioso e outro, todos eles pegavam carona no conceito criado por Nina Rodrigues: Arthur Ramos, Roger Bastide, Ascenso Ferreira, Renato Almeida, Guerra Peixe e outros com os quais procurei trabalhar e discutir longamente no primeiro capítulo. Para esta questão foi fundamental ter percebido, entretanto, que as disputas no interior da antropologia entre os evolucionistas e os culturalistas refletiram no Brasil, a partir dos estudos de Katarina Real. Esta estudiosa categoricamente rejeitou o conceito formulado por Nina Rodrigues nos últimos anos do século XIX, e que perdurou por muito tempo com sua validade atestada por todos os estudiosos que lhe sucederam. Katarina Real, norte americana e leitora das obras de Gilberto Freyre, possivelmente deu mais ênfase às avaliações que primavam em explicar a partir da cultura, rejeitando tudo o que fosse oriundo da antropologia evolucionista. Infelizmente não tenho como ser conclusivo nesta questão devido às poucas reflexões teóricas feitas por Katarina Real nas suas três principais obras que consultei. Devo insistir que ela própria, ao discorrer sobre sua formação acadêmica, informava ser mestre em antropologia cultural. Tenho quase certeza, no entanto, que seu rompimento com o conceito de sobrevivência totêmica presente na cultura popular representou um forte golpe contra a já combalida antropologia evolucionista.

Preciso ressaltar, porém, que um outro estudioso antecedeu Katarina Real na crítica ao conceito de sobrevivência totêmica. Alceu Maynard, já na primeira edição de sua mais importante obra *Folclore nacional – festas, bailados, mitos e lendas*, fez referências críticas ao conceito formulado por Nina. Mesmo ainda que de forma implícita, mas foi ele um dos que primeiro estabeleceu uma desconfiança para algo que existia como verdadeira certeza científica desde os últimos anos do século XIX.

Tendo discorrido sobre a maior parte dos autores que escreveram sobre os maracatus, procurei mostrar que as representações que ainda hoje permeiam as análises de muitos intelectuais e estudiosos, são fruto destes primeiros anos do século XX. A

crítica que procurei estabelecer à busca incessante e obsessiva das origens dos maracatus também seguiu pela trilha de mostrar que essa foi uma outra armadilha colocada pelos primeiros estudiosos, no que os demais não perceberam e ainda hoje reproduzem, uma história linear e que retira dos maracatuzeiros a capacidade criadora e de fazer escolhas.

Continuo afirmando que os maracatus não possuem uma origem possível de ser encontrada, e nesse aspecto devo agradecer ao filósofo Michel Foucault, que me fez perceber a complexidade das práticas e costumes humanos. Nada que seja criação humana, e que esteja no campo das práticas ou dos costumes, pode ser datado, uma vez que o seu processo de formação não se encontra em um ponto único.

Os maracatus estão muito longe de terem sido uma criação de tempos imemoriais. No segundo capítulo estabeleço essa discussão me valendo de outros autores que com propriedade muito maior, afirmaram que os reis do congo da segunda metade do século XIX já pediam à polícia que reprimisse uns ajuntamentos de negros que formavam uns batuques e não lhes prestavam reverência. Os maracatus foram contemporâneos dos reis de congo, e devem evidentemente ter se chocado muitas vezes em meio aos conflitos da vida.

Deixo claro que das festas de coroação dos reis e rainhas do congo os maracatuzeiros possivelmente aproveitaram muita coisa. Mas estou ressaltando que os maracatus não são algo preso, parado no tempo e cristalizado, conforme a brilhante crítica de Marcelo Maccord à idéia de estabilidade etnográfica existente nos maracatus e que foi defendida por Katarina Real.

Os maracatuzeiros e as maracatuzeiras utilizaram-se de todo um rol de informações e usos à sua volta para fazerem os seus maracatus. Por mais que eu lamente a respeito da falta de descrições mais pormenorizadas de como eram estas manifestações entre os últimos anos do século XIX e os trinta primeiros do XX, faço sempre questão de mostrar a existência de semelhanças. Estas ocorrem aos montes entre as cambindas, os congos, as aruendas, as pretinhas do congo, as taieras, os maracatus de Alagoas e outras tantas formas de manifestação cultural com os maracatus. Não se pode tomar isto como mera coincidência!

Não estou fazendo uso do argumento da difusão tradicional que por muito tempo prevaleceu na antropologia, mas afirmando que os maracatus foram construídos com as informações que eram comuns às muitas comunidades de afro-descendentes que

existiam no Recife e regiões vizinhas. Possivelmente existiram empréstimos tácitos que os maracatuzeiros tomaram de outras manifestações culturais. Apenas afirmo que entre os afro-descendentes existia um grande e complexo trânsito de informações que eram suficientes para responder às vicissitudes do quotidiano que teimavam em aparecer. Aliás, se ainda hoje existem defensores das velhas teses de que os maracatus estão correndo risco de desaparecimento, e que se encontram muito descaracterizados, então devo concluir que graças aos deuses os maracatuzeiros e as maracatuzeiras continuam vivos, fazendo e refazendo os seus maracatus para responderem as necessidades do dia a dia, adaptando-os para os seus contextos e adversidades do mundo globalizado.

Tive muito trabalho para estabelecer essa conclusão, que se encontra amparada na crítica à idéia de origem. Creio que essas são as principais reflexões teóricas que trago nos primeiros e segundo capítulos, que são complementados com a discussão sobre a historicidade do conceito da distinção dos maracatus estabelecido por Guerra Peixe.

Em seus estudos entre os anos de 1949 a 1952, Guerra Peixe percebeu a existência de mais de um tipo de maracatu, formatando então o conceito de que uns se enquadravam no tipo definido por ele de baque virado, e os demais no que denominou por orquestra ou baque solto. Ao fazer esta discussão, tive de percorrer os estudos e olhares anteriores ao feito por Guerra Peixe, e qual não foi a minha surpresa em perceber que “as coisas” não eram tão “arrumadinhas” como pensava. Sobretudo, por ter sido um dentre muitos que não conseguia refletir sobre a historicidade de um conceito que não dava conta dos anos anteriores à sua criação. Esta foi uma armadilha que muitos intelectuais de peso caíram, ao exigir dos estudiosos do passado que se encaixassem em um conceito que só fora criado nos anos 1950.

A partir destas reflexões fui então percebendo que entre os maracatuzeiros e maracatuzeiras não existiam as fronteiras e os limites do que foi estabelecido como conceito por Guerra Peixe. Encontrei indícios diversos (e até mesmo provas efetivas!) de que existiram caboclos de lança nos maracatus que hoje são considerados de baque virado, assim como houve grupos com identidades ambíguas, que ora se apresentavam com maior ênfase na identidade de um tipo, ora na de outro. Os maracatus Almirante do Forte e Cambinda Estrela são alguns destes grupos permeados por essa ambigüidade que consegui perceber ao longo de minha pesquisa para compor este trabalho.

Encontrei indícios de que existiam caboclos de lança no afamado e legendário Maracatu Elefante, de Dona Santa, assim como também pude constatar que em passado bem próximo existiam maracatus nos quais suas calungas eram levadas por homens, alguns trajando roupas femininas, por sinal. Creio que se sobreviver ao árduo trabalho do ofício de historiador, serei perseguido tenazmente pelos folcloristas tradicionalistas, que não me perdoarão por minhas descobertas.

O formato que os maracatus-nação possuem nos dias atuais é uma construção recente, talvez adaptações das pressões a que foram submetidas a maior parte dos grupos ainda na época da fundação da Federação Carnavalesca. Se não apresento provas conclusivas, trago ao leitor indícios documentais suficientes para dizer que nem sempre os maracatus possuíram um porta-estandarte trajando o modelo de roupa do rei Luis XV, com um estandarte ao modo das antigas corporações medievais.

O maracatu Porto Rico de Água Fria, do maracatuzeiro sobre o qual discorri no terceiro capítulo deste presente trabalho, utilizava-se de uma bandeira, que os seus integrantes denominavam por pavilhão. Ainda hoje o sobrinho do Sr. Pedro Alcântara recorda disso, não achando estranho o fato de que todos os maracatus da atualidade se utilizam do estandarte. Eudes Chagas, criador de um grupo denominado Porto Rico do Oriente, também utilizou o pavilhão, e enfrentou problemas por causa disto, mas esta é uma outra história.

Por fim, no terceiro e último capítulo, procurei discorrer sobre as vidas de três maracatuzeiros e uma maracatuzeira que só tinham em comum essa condição de serem partícipes desta manifestação cultural afro-descendente.

Adama foi um maracatuzeiro do início do século XX. As lembranças que nos chegaram sobre ele ressaltavam muito mais o seu lado de valente, e de brigão do que a sua condição de articulador do Maracatu Oriente Pequeno, descrito tanto por Antônio Freire, como por Gilberto Freyre como um dos mais belos e garbosos que existiram pelas ruas do Recife. Tive muito trabalho em discorrer sobre Adama, uma vez que sequer dispunha do seu nome, e quando o encontrei, fui agraciado duplamente: dois nomes foram atribuídos a este maracatuzeiro, restando-me optar por aquele que foi registrado nos jornais para anunciar que o seu grupo, o Oriente Pequeno, se encontrava entre as agremiações que haviam conseguido a licença para desfilar no carnaval.

O tempo em que viveu Adama foi permeado pela violência e ao mesmo tempo pela rejeição aos costumes afro-descendentes. Adama cresceu em meio às denúncias e

perseguições contra os maracatus. Creio que ele teve de ser possivelmente muito forte para enfrentar as rejeições que os maracatus sofriam, e ingressar em um destes grupos ou para fundar o seu próprio.

A Federação Carnavalesca é filha de sucessivas tentativas de controle e “organização” do carnaval da cidade do Recife. Antecederam-lhe os congressos carnavalescos dos anos 1910, assim como a fundação da Liga Carnavalesca, que existiu nestes anos anteriores a 1935. A Liga Carnavalesca foi sucedida por um grupo menor, denominado de Coligação, do qual pude constatar notícias da articulação de uma suposta greve nos jornais de 1931. Parece-me que por sua combatividade não teve solução de continuidade.

A Federação Carnavalesca representou um marco na história das agremiações carnavalescas e no próprio carnaval da cidade, pois a partir de sua fundação uma série de medidas foi pensada visando à “conservação” da “riqueza cultural” e da própria “organização” dos festejos de Momo. Infelizmente não tive como apreender mais notícias nos jornais que me propiciassem refletir sobre estas questões envolvendo a Federação Carnavalesca e o carnaval, mas ressaltei desde o início que esse era um trabalho para ser feito com mais vagar, e com maior atenção. Alerto aos leitores que a utilização deste “apreender” tem como claro objetivo mostrar que eu, efetivamente, não concordo com a impossibilidade da apreensão da realidade. Continuo, porém, tecendo os fios de uma perspectiva crítica de que as histórias que construímos constituem aproximações da realidade.

O certo é que os tempos de Adama como maracatuzeiro não são em nada parecidos com os nossos dias de hoje, e sua memória deve ser dissociada dos muitos juízos de valor que lhe foram imputados. Adama foi um homem de seu tempo, maracatuzeiro e que adorava pastoris, bem como as pastoras...

Maroca Gorda foi uma maracatuzeira que me intrigou desde o primeiro momento em que fiquei sabendo de sua existência. Ao me deparar com uma carta publicada na obra *Xangôs do Nordeste*, de Gonçalves Fernandes, pude perceber que havia muito de intrigante em torno da vida desta enigmática maracatuzeira. Sua memória foi estranhamente silenciada, e ainda não pude concluir as razões disto, mas talvez eu jamais venha a saber o que levou esta mulher, que exercia as funções de parteira e de liderança espiritual em sua comunidade, a Mangabeira, ter sido esquecida por seus semelhantes e vizinhos. O seu maracatu foi um dos grupos que se filiaram a

Federação Carnavalesca. Percorri boa parte de sua vida através das pistas deixadas pelo seu maracatu, Dois de Ouro, que era homônimo de outros que existiram nas cidades de Olinda e Bom Jardim.

Através dos fragmentos da vida de Maroca Gorda, pude concluir que a relação entre maracatus e religião não era estabelecida conforme os modelos consagrados pelos folcloristas e populares de maneira geral. Maroca Gorda era uma juremeira e por isso mesmo foi presa, pelos homens da lei e da ordem de Agamenon Magalhães. Suas relações com os seus vizinhos ainda constituem um enigma, mas ao certo posso concluir que uma das poucas possibilidades para as mulheres negras dos anos 1930 era a de se inserirem socialmente sob a condição de líderes religiosas ou de articuladoras de grupos constituidores de identidades. Maroca Gorda ainda representa um grande enigma, mas minha contribuição em combater o esquecimento a que ela foi submetida já foi dada. Talvez venha novamente percorrer esta vereda, mas isto também é uma outra história.

Pedro Alcântara se insere no mesmo rol de problemas que enfrentei para desenvolver a pesquisa, e as estratégias que utilizei para a construção da narrativa que versava sobre a sua vida foi em muito similar a que adotei para Adama e Maroca Gorda. Em ambos os casos, comecei efetivamente do “quase zero”, uma vez que só sabia os seus vulgos e os nomes dos maracatus que fizeram parte. Busquei adotar a estratégia de associá-los aos seus grupos como forma de obter maiores informações, o que me rendeu bons resultados. Pedro Alcântara é um destes muitos maracatuzeiros que teve a sua memória silenciada, por razões diversas.

Talvez não interesse lembrar de um juremeiro, denunciado por pai Anselmo como “adorador sem competência”... O que devo concluir é que a memória é um dos muitos reflexos do presente, não existindo em si, ou numa relação independente e atemporal. Por isso mesmo é que me interessou buscar informações sobre Pedro Alcântara, uma vez que nunca fiquei satisfeito com este jargão amplamente divulgado pelos folcloristas da atualidade, de que os maracatuzeiros dos grupos de baque virado só possuem relações com a religião dos orixás. Isto é algo que já não mais se sustenta, mediante os diversos levantamentos que fiz e apresentei ao longo deste trabalho.

Pedro Alcântara é atualmente lembrado como parte da história de um grupo da contemporaneidade, como estratégia para obter o reconhecimento que a antiguidade confere aos maracatus do tipo nação. Sua memória, no entanto, é evocada sob argumentos incoerentes, que o relacionam de modo direto com Eudes Chagas, a quem

talvez nunca tenha conhecido. Eudes, por sua vez, nunca reivindicou a continuidade de nenhum grupo do passado, mas isto de coerência não é parte da conformação dos discursos legitimadores.

Cosme Damião, ou simplesmente Cocó, foi o último dos meus ilustres biografados. Procurei percorrer toda a sua trajetória, que já havia sido objeto de um trabalho anterior, de uma intelectual com situação semelhante a minha: tanto eu como ela somos maracatuzeiros. Através da história de Cosme pude perceber como se construiu uma outra memória sobre o passado dos maracatus. O Estrela Brilhante, maracatu que era articulado por Cosme, talvez tenha sido um dos maiores grupos existentes nos anos 1930 e 1940. Foram longos tempos de hegemonia entre os seus congêneres, mas possivelmente a força da memória de Dona Santa, a que todos nós fomos submetidos, não só ofuscou o brilho de Cosme Damião, como também o empurrou para o esquecimento. O que pensar diante destas considerações? Estou discorrendo sobre um dos maiores maracatuzeiros do Recife dos anos 1930 e 1940, e que ainda se encontra presente, devidamente ressignificado, na memória de uns poucos que tiveram a sorte de conhecê-lo, assim como de ver os desfiles do seu retumbante maracatu Estrela Brilhante, objeto de tantas matérias de jornal. Ao que me parece a memória e o esquecimento possuem liames insondáveis, que nem a base de muita guaraná eu seria capaz de decifrar.

Enfim, utilizei-me de todo esse percurso para mostrar que não há nada que seja característico ou típico entre os maracatuzeiros e seus maracatus. Tudo o que supostamente era evocado como modelo não resistiu a uma simples pesquisa nos jornais do início do século. A diversidade a que me refiro não está relacionada apenas às vinculações dos maracatuzeiros com as suas religiões, mas também ao formato de seus grupos, bem como das escolhas que tomaram para continuar batendo suas afayas e cantando suas toadas. Parece-me que a única questão que sobreviveu às escarafunchadas que fiz nos arquivos e hemerotecas desta cidade foi a de que os maracatuzeiros eram guiados pelas respostas às suas necessidades. Efetivamente esta foi uma certeza que não consegui derrubar e hoje acredito piamente que a atualidade também possui esta característica.

Os maracatuzeiros e as maracatuzeiras fizeram escolhas ao longo de suas vidas e foram homens e mulheres como nós, prezado leitor e dileta leitora. Tiveram tristezas e alegrias, choraram e cantaram, afirmaram identidades e esqueceram de alguns sonhos,

consolidando outros. Exatamente como muitos de nós que pensam em executar alguns projetos e os esquecem pelo meio do caminho... A maior de todas as conclusões à que pude chegar foi a de que não é possível entender os maracatus sem compreender o que estava por trás deles, ou seja, os maracatuzeiros e as maracatuzeiras que os faziam.

Assim sendo, tentei pensar como um maracatuzeiro, o que não me foi difícil uma vez que desde o início dessa narrativa estou afirmando ser parte desta família que ao longo dos tempos foi tratada como dotada de uma consciência primitiva e animista, permeada por sobrevivências totêmicas e recheada de saudades do passado feliz que foi a vida na África. (cuidado prezado leitor, se você não consegue distinguir os limites da natureza com o seu corpo, pode também começar a incorporar as invenções humanas como parte de sua família... e aí quem sabe não evoque o computador como o símbolo de seu clã?).

Agora, o que recomendo a todos e a todas é que tentem enxergar os maracatuzeiros como homens e mulheres que fazem escolhas, recortam a realidade ao seu modo, interpretando-a e conferindo significados para os diferentes problemas que a vida apresenta. Talvez esse conselho sirva para os que fazem pesquisas nos estudos da escravidão, gênero e outras muitas que existem na atualidade. Por favor, não retirem nunca a humanidade dos outros.

Saravá!

BIBLIOGRAFIA

Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, Recife - PE:

- Repartição Central de Polícia, Fundo Secretaria de Segurança Pública.
- DOPS, Fundo Secretaria de Segurança Pública.

Jornais:

- A Província.
- Diário da Noite.
- Diário de Pernambuco.
- Jornal do Commercio.
- Jornal do Recife.
- Jornal Pequeno.

Revistas:

- Anuário do Carnaval Pernambucano, Recife. 1938.
- Arquivos da Assistência a Psicopatas, 1932-1935.
- Boletim da Cidade e do Porto do Recife, 1942.
- Contraponto, Recife, 1947-1948.
- Cultura Política, Rio de Janeiro, 1941.
- O Cruzeiro, Rio de Janeiro. 1948.
- Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, 1941.
- Revista do Brasil, Rio de Janeiro, 1941.
- Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco, Recife. 1946

Artigos publicados em jornais:

BARBOSA, Severino. Festa de negros. *Diário de Pernambuco*, 17/09/1967.

BENJAMIN, Roberto. A nação Porto Rico foi embora. *Jornal do Comércio*, 25/02/1979, p. 04.

BENJAMIN, Roberto. Maracatus, cambindas, pretinhas do Congo – herança negra diversificada no carnaval do interior. *Suplemento Cultural*. Recife, do Diário Oficial do Estado de Pernambuco, fevereiro de 2001, pp. 7 – 9.

BRANDÃO, Theo. Origens do maracatu. *Diário de Pernambuco*, 07/03/1957.

FREIRE, Antônio. Velhos e novos maracatus do Recife. *A Província*, 10/02/1929, p. 03

LIGÓRIO, Afonso. Uma nação africana desapareceu no Recife. *Diário de Pernambuco*, 28/02/1965.

LIMA, Rossini Tavares de. *Jornal A Gazeta*, São Paulo, 13/ 03/ 1957.

LIRA, Mariza. Brasil sonoro maracatu, in: *Diário de Notícias*, São Paulo, 23/11/1958.

MACIEL, Jarbas. Maracatu ritmo negro. *Jornal do Commercio*, 26/02/1961.

MALHEIROS, Artur. Maracatu autêntico. *Diário da Noite*, Recife, 12/02/1976.

MALHEIROS, Artur. Maracatu autêntico. *Diário da Noite*, Recife, 13/02/1976.

PEIXE, Guerra. Origem político religiosa do maracatu, in: *Notícias de Hoje*, São Paulo, 20/10/1957.

VIANA, Paulo. O maracatu nação do Elefante desaparecerá com sua rainha. *Diário da Noite*, Recife, *Diário da Noite*, Recife 07/01/1958.

VIANA, Paulo. Os grandes e legítimos maracatus cedem lugar a grupos sofisticados. *Diário da Noite*, 13/01/1958.

Bibliografia

ABREU, Martha. *O império do divino – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 - 1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

ABREU, Plácido de. *Os capoeiras*. Rio de Janeiro, Tipografia Seraphim Alves de Brito, 1886.

ALMEIDA, Renato. *Danses africaines en Amérique Latine*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura/ Comissão de Defesa do Folclore Brasileiro, 1969.

ALMEIDA, Renato. *História da música brasileira*. Rio de Janeiro, F. Briguiet \$ Comp, 1942.

ALMEIDA, Renato. *Vivência e projeção do folclore*. Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1971.

ALVARENGA, Oneyda. *Catimbó*. São Paulo, Discoteca Publica Municipal, 1949.

ALVARENGA, Oneyda. Comentários a alguns cantos e danças no Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, ano VII, nov. – dez. de 1941, pp. 227 - 233.

ALVARENGA, Oneyda. Maracatu in: *Música Popular Brasileira*, Porto Alegre, Globo, 1950.

- ALVARENGA, Oneyda. *Mario de Andrade, um pouco*. Rio de Janeiro, João Olympio, 1974.
- ALVARENGA, Oneyda. *Xangô*. São Paulo, Discoteca Publica Municipal, 1948.
- AMORIM, Fausto Tenório. O homem do maracatu. In: *Anuário do Carnaval Pernambucano*. Recife, Federação Carnavalesca Pernambucana, 1938.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *Pereira da Costa – O homem e a obra*, Recife, CEPE, 2002.
- ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. Belo Horizonte, Itatiaia, 2002.
- ANDRADE, Mário. A calunga dos maracatus in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp. 261 – 269.
- ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*. 2º tomo. Belo Horizonte / Brasília, Ed. Itatiaia / INL / Fundação Nacional Pró-memória, 1982.
- ANDRADE, Mário. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1983.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Esforço do folclore de uma comunidade*. Prefeitura do município de São Paulo, São Paulo, 1962.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore nacional – festas, bailados, mitos e lendas*. São Paulo, Edições Melhoramentos, vol. III, 1967, 2ª edição.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional. Danças, Recreação, Música*. Vol II. São Paulo, Edições Melhoramentos, 1967, 2ª. edição.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.
- ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios – transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro, Editora UNB / José Olympio Editora, 1993.
- ARAÚJO, Guilherme de. Capoeiras e valentões do Recife. *Revista do IAHGPE*, vol XL, nº 145, 1946.
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. Festas públicas e carnavais - o negro e a cultura popular em Pernambuco. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; CABRAL, Otávio e ARAÚJO, Zezito. (org.) *O negro e a construção no carnaval no nordeste*. Maceió. Edufal, 1996, pp. 31 - 61.
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de *Festas: máscaras do tempo*. Recife, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.
- ARRAIS, Raimundo. *Recifes, culturas e confrontos*. Natal, EDUFRN, 1998.

- ASSIS, Maria Elisabete Arruda de. *Cruzeiro do Forte: a brincadeira e o jogo de identidade em um maracatu rural*. Recife, dissertação de mestrado em antropologia, UFPE, 1996.
- BARBOSA, Maria Cristina. *A nação maracatu Estrela Brilhante de Campo Grande*, monografia de conclusão do curso de especialização em etno-musicologia, UFPE, Recife, 2001.
- BARBOSA, Virginia. *A reconstrução musical e sócio-religiosa do maracatu nação Estrela Brilhante (Recife): Casa Amarela / Alto José do Pinho (1993 – 2001)*, Recife, Monografia de conclusão do de especialização em etno-musicologia, UFPE, 2001.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió, Edufal, 2005, 2ª edição revisada e ampliada.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.
- BASTIDE, Roger. O carnaval de Recife. *Revista do Brasil*, abril de 1944.
- BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, Editora Anhambi, 1959.
- BENJAMIN, Roberto. Congos da Paraíba, *Cadernos de Folclore* nº 18, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1977.
- BENJAMIN, Roberto. Dona Santa e Luiz de França: gente dos maracatus in: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Memória Afro-Brasileira. Artes do Corpo*. São Paulo, Selo Negro, 2004, pp. 54 - 76.
- BENJAMIN, Roberto. Maracatus rurais de Pernambuco. In: FILHO, Américo Pellegrini (org). *Antologia de folclore brasileiro*, São Paulo, Edart, 1982, pp. 199 - 212.
- BENJAMIN, Roberto. Maracatus rurais. Recife, *folclore*, nº 12, FUNDAJ – Centro de Estudos Folclóricos, 1976.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In *Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo, Ed. Brasiliense. 1994. Vol. 01.
- BESSON, Maurice. *Le totémisme*. Paris, 1929.
- BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana – 1883 – 1911*. Rio de Janeiro, Contraponto/ Ed. UFRJ, 2004.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2001, pp.183 – 192.
- BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luis Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001, pp. 160 – 181.
- BRANDÃO, Maria do Carmo Tinôco; NASCIMENTO, Luis Felipe Rios do. Nuevos modelos religiosos afro-recifenses y las políticas de identidad e integración. In: *Antropologia en Castilla y León e IberoAmérica, V Emigración e integración cultural*. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, s/d, pp. 327 – 338.
- BRANDÃO, Théo. *Folguedos natalinos – Taeiras*. Maceió, UFAL/ Museu Théo Brandão, 1976.
- BRANDÃO, Theo. *Folguedos natalinos*. Maceió, Depto de assuntos culturais / Conselho Federal de Cultura, 1973.
- CAMPOS, Maria José. *Arthur Ramos – luz e sombra na antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 2004.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife, Tese de doutoramento, UFPE, 2001.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas/Contracapa, 2004.
- CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1938)*. São Paulo, Centro Cultural São Paulo, 1993.
- CARLINI, Álvaro. *Cante lá que gravam cá. Mário de Andrade e a missão de pesquisas folclóricas de 1938*. São Paulo, dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1994.
- CARNEIRO, Édison. Capoeira. *Cadernos de Folclore*, nº 01, Rio de Janeiro, Funarte, 1975.
- CARVALHO, José Jorge. Violência e caos na experiência religiosa – A dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As senhoras do pássaro da noite – Escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo, Edusp, 1994, pp. 85 – 120.

- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados – O Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- CARVALHO, Rodrigues. *Cancioneiro do Norte*. Parahyba do Norte, Typ. da Livraria São Paulo, 1928, 2ª ed. aumentada.
- CASCUDO, Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2000. [1939].
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Meleagro – pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*, Livraria Agir Editora, Rio de Janeiro, 1978, 2ª edição.
- CASCUDO, Luis da Câmara. Notas sobre o catimbó in: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Recife, Ed. Massangana, 1988. Edição Fac-similar de *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, Trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-brasileiro do Recife, segundo tomo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
- CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. *Novos estudos Afro-brasileiros*. Recife, Ed. Massangana, 1988, vol. 1, pp. 243-257.
- CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII in: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escalas – A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, FGV, 1998, pp. 173 – 202.
- CHALHOUB, Sidney. Classes perigosas. Trabalhadores. No. 06, 1990. *Ciclo de Estudos sobre Ulisses Pernambucano*. Academia Pernambucana de Medicina, 1978.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco, 2001.
- COSTA, F. A. Pereira da. Reabilitação histórica do Conde de Nassau, como governador do Brasil Holandês. Recife, *Jornal do Recife*, janeiro a março, 1901.
- COSTA, F. A. Pereira da. A idéia abolicionista em Pernambuco. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, nº 42. Recife, Typografia de F. P. Boulitreau, 1891.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Anais pernambucanos*. Recife, Fundarpe, vol 06, 1983.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Anais pernambucanos*. Recife, Governo do Estado, 1982, 2ª edição.

- COSTA, F. A. Pereira da. *Arredores do Recife*. Recife, Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1981.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Dicionário biográfico de pernambucanos célebres*. Recife, Typografia Universal, 1882.
- COSTA, F. A. Pereira da. Ensaio histórico e biografia do padre João Ribeiro Pessoa, mártir da revolução de 1817. Recife, *Jornal do Recife*, 1875.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Esboço biográfico do Desembargador Joaquim Nunes Machado*. Recife, Tipografia Universal, 1899.
- COSTA, F. A. Pereira da. Estudo histórico-retrospectivo sobre as artes em Pernambuco, *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco*, nº 54, 1900.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Folk – lore pernambucano. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1974 [1908].
- COSTA, F. A. Pereira da. *Mosaico pernambucano*. Recife, Typografia Universal, 1884.
- COSTA, F. A. Pereira da. O governo de Pernambuco em 1817. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, vol XI, nº 62, pp. 555 – 559, Recife, 1903.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Pernambuco ao Ceará. O dia 25 de março de 1884. História das festas celebradas em Pernambuco por ocasião da redenção central emancipadora do Recife*. Recife, Typografia Central, 1884.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Vocabulário pernambucano*. Recife, Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco, 1976.
- COUCEIRO, Sylvia Costa. *Artes de viver a cidade. Conflitos e convivências nos espaços de diversão e prazer do Recife nos anos 1920*. Recife, tese de doutorado em História na UFPE, 2003.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira da. *Ecos da Folia. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo, Cia das Letras, 2001.
- CUNHA, Ovídio. Ursos e maracatus. *Contraponto*, ano II, nº 07, março de 1948, páginas não numeradas.
- DANTAS, Beatriz Góis. Taieira. *Cadernos de folclore*. Rio de Janeiro, Funarte / Gráfica Olímpica Editora, 1977.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DORALÉCIO, Soares. *Valentes e valentões – fatos da história popular do Recife Antigo*. Florianópolis, Imprensa Oficial de Santa Catarina, 1996.

- DUARTE, Abelardo. *Folclore negro das Alagoas (áreas da cana-de-açúcar)*. Maceió, Departamento de Assuntos Culturais, 1974.
- Estudos pernambucanos dedicados a Ulysses Pernambucano*. Recife, Empresa Jornal do Commercio, 1937.
- FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. *No labirinto das nações – africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005.
- FERNANDES, Gonçalves. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. *Arquivos da Assistência a Psicopatas*, Ano V, 1º. e 2º. Sem, 1935, n. 1 e 2.
- FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste – usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.
- FERNANDES, Gonçalves. *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba, Guaíra, 1941.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FERREIRA, Ascenso. O Maracatu. In: MAIOR, Mário Souto e VALENTE, Waldemar. (org.) *Antologia Pernambucana de folclore*. Recife. Ed. Massangana, 1988, pp. 33 – 44
- FERREIRA, Ascenso. *O maracatu; presépios e pastoris; o bumba meu boi: ensaios folclóricos*. (Apresentação e notas de Roberto Benjamim), Recife, Depto. de cultura da Pref. da cidade do Recife, 1986.
- FERREIRA, Ascenso. Os “brabos do Recife”. Recife, *Boletim da cidade e do porto do Recife*, nº5-6, 1942, páginas não numeradas.
- FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, Edusp / Fapema, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- FREIRE, Teotônio. Carnaval do Recife in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp. 357 - 360. O trabalho original foi publicado em 1897.
- FREITAS, Newton. *Maracatu – motivos típicos y carnavalescos* Buenos Aires, Editorial Pigmalión, 1943.
- FREYRE, Gilberto. *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*, Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio, 1942. [1934].

- GASPAR, Julio Dias. O carnaval do maracatu. *Ícaro – revista de bordo Varig*, nº 67, ano VIII, 1990, pp. 17 – 21.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34/ Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo in: GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1991.
- GINZBURG, Carlo. O nome e o como – troca desigual e mercado historiográfico in: GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, Difel, 1991, pp. 169 – 178.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo, Cia das Letras, 1987.
- GINZBURG, Carlo. Sinais - Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, Emblemas e Sinais - Morfologia e história*. São Paulo. Companhia das Letras, 1989.
- GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*, vol. 40, n. 02, pp 31-82, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, ano 9, n. 19, pp. 247-281, julho de 2003.
- GLASGOW, Roy. *Nzinga – Resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582 -1663*. São Paulo, Ed Perspectiva, 1982.
- GRIZ, Jaime. *Gentes, coisas e cantos do Nordeste*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1954.
- GRIZ, Jaime. *Negros*. Recife, Arquivo Público/Imprensa Oficial, 1965.
- GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Música, identidade e tradição: Guerra Peixe e os maracatus. *Anais eletrônicos do II encontro nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia*, salvador, outubro de 2004.
- GUILLEN, Isabel. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940. Recife, *Clio*, 2003, pp. 107 – 135.
- GUILLEN, Isabel. Rainhas coroadas: história e ritual nos maracatus-nação do Recife in: *Cadernos de Estudos Sociais*. Recife, Massangana / Fundaj, vol 20, nº 1, jan – jun. 2004, pp. 39 – 52.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Comentários à correspondência entre Melville Herskovits e Arthur Ramos. 1935 – 1941 in: SCHWARCZ, Lilian Moritz; PONTES,

- Heloisa; PEIXOTO, Fernanda Áreas (org). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004, pp. 167 - 197.
- HÉLIO, Mario. *Perfil parlamentar século XX – Pereira da Costa Cronista e figurante – um historiador deputado nos tempos da República Velha*. Recife, Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 2001.
- HUTZLER, Celina Ribeiro. Ulysses Pernambucano: psiquiatra social. Recife, *Ciência e trópico*, nº 01, jan – jun, 1987, pp. 23 – 40.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808 – 1850*. Cia das Letras, São Paulo, 2000.
- LACERDA, Luiz Cavalcanti. Religiosidade no Nordeste: aspectos históricos sobre hierarquia e sincretismo, pp. 315 – 319 in: BRANDÃO, Sylvana (org.) *História das religiões no Brasil*, vol 01. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2001.
- LARA, Larissa Michelle. *O sentido ético-estético do corpo na cultura popular*. Campinas, tese de doutorado em educação, UNICAMP, 2004.
- LEVI, Giovani. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janáina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2001, pp. 167 – 182.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- LEVI, Giovanni. Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução” do consumo in: REVEL, Jacques (org). *Jogos de escalas – A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, FGV, 1998, pp. 203 – 224.
- LIMA, Dinice C., BORGES, J.C. Cavalcanti. Investigações sobre as religiões no Recife – O espiritismo. *Arquivos de Assistência aos Psicopatas de Pernambuco*, Recife, ano II, nº 01, abril de 1932.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Jurema e Xangô: conflito e hierarquia dentre as religiões afro-descendentes. In: *anais eletrônicos do I Encontro Cultura Modernidade e Memória*, Recife, 2005.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Maracatu nação Cambinda Estrela. *Folclore*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, n. 298, p. 01-06, 2003.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Maracatus em moda: de coisas de negros xangozeiros para símbolo da identidade pernambucana. *Anais eletrônicos do XXIII Simpósio Nacional da ANPUH*, Londrina, julho de 2005.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias*. Recife, Bagaço, 2005.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Os maracatus do Recife, as disputas e influências entre o fazer e o refazer dos toques: os casos do Cambinda Estrela, Porto Rico e Estrela Brilhante. *Anais eletrônicos do II Encontro Nacional da ABET*, Salvador, novembro de 2004.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Repensando a “pureza” e a “autenticidade” africana nos Xangôs e Maracatus: a presença da Jurema enquanto prática religiosa entre os maracatuzeiros. *Anais eletrônicos do Simpósio nacional do CEHILA*, 2004.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Tempo e instituições, lógicas não-ocidentais em alguns maracatus-nação: da África ao Brasil, a homogeneização das diversidades in: *Saeculum*, João Pessoa, UFPB, nº 11, ago - dez, 2004, pp. 72 - 84.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Uma religião que cura, consola e diverte – as redes de sociabilidade da Jurema sagrada. *Cadernos de Estudos Sociais*, volume 20, n. 02, jul-dez de 2004.

LIMA, Ivaldo Marciano de França; CARVALHO, Ernesto. Qual é o lugar do “fazer” das coisas de negro? Uma história da periferia do Recife. *Anais eletrônicos do V Encontro Nordestino de História da ANPUH*, outubro de 2004.

LIMA, Rossini Tavares de. *Folgedos populares do Brasil*. São Paulo, Ricordi, 1962.

LIMA, Vicente. *Xangô. Xangôs*. Recife, Empresa Jornal do Commercio/ Divulgação do Centro de Cultura Afro Brasileira, 1937.

LODY, Raul in: *Coleção culto afro brasileiro – um testemunho do xangô pernambucano*. Recife, Museu do Estado de Pernambuco, 1983.

LORIGA, Sabrina. A biografia como problema in: REVEL, Jacques. *Jogos de Escalas – a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro, FGV Editora, 1998, pp. 225 - 249.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África – uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

MACCORD, Marcelo. *O Rosário dos homens pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848 – 1872*. Campinas, Dissertação de mestrado em história, UNICAMP, 2001.

MACHADO, João da Costa. Gilberto Freyre, pioneiro da ação psiquiátrica no Nordeste in: *Bando*, Natal, vol. 04, nº 06, pp. 42 – 49, 1954.

MAGALHÃES, Agamenon. *Relatório apresentado ao exmo. Snr. Presidente da república em virtude do artigo 46 do decreto-lei federal nº 1202*. Recife, Imprensa Oficial, 1940.

MAGALHÃES, Basílio. A origem do maracatu. *Cultura política*. Rio de Janeiro, ano IV, nº 45, outubro de 1944.

MAGALHÃES, Basílio. *O folclore no Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1939.

MAIA, Clarissa Nunes. *Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco no século XIX (1850 – 1888)*. Recife, dissertação de mestrado em história, UFPE, 1995.

MAIO, Marcos Chor. Abrindo a “caixa preta”. O projeto UNESCO de relações raciais in: SCHWARCZ, Lilian Moritz; PONTES, Heloisa; PEIXOTO, Fernanda Áreas (org). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004, pp. 143 - 168.

MAIOR, Mário Souto. Maracatus, negros, engenhos. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, ano XL, vol. LXXX, nº 02, agosto de 1969, pp. 04 - 11.

MATOS, Cláudia Neiva de. *A poesia popular na república das letras: Silvio Romero folclorista*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/ MINC/ Funarte, 1994.

MEDEIROS, José Adailson. *Ulisses Pernambucano*. Rio de Janeiro, Imago, 2001.

MELLO, Luiz Gonzaga de; PEREIRA, Elba Regina Mendonça. *O pastoril profano de Pernambuco*. Recife, Fundaj/ Massangana, 1990.

MELO, Apolônio Gonçalves de. Recordações dos carnavais de 1904 a 1965 in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp. 15 - 24.

MELO, Guilherme Teodoro Pereira de. *A música no Brasil – desde os tempos coloniaes até o primeiro decênio da república*. Bahia, Typographia de S. Joaquim, 1908.

MELO, Oscar. *Recife sangrento*, Recife, s/e, 1953.

MONTES, Maria Lucia; RIBEIRO, Pedro. *Maracatu de baque solto*. Recife, Sistema de Incentivo a Cultura do Estado de Pernambuco, 1998.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. Jurema. In: MAIOR, Mário Souto e VALENTE, Waldemar. (org.) *Antologia Pernambucana de folclore*. Recife, Massangana, 1988, pp. 267 – 268.

MOTTA, Roberto. A invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô in: LIMA, Tânia (org.) *Sincretismo*

religioso – o ritual afro. *Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana/Fundaj, 1996, vol. 04, pp. 24 – 32.

MOTTA, Roberto. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo in: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*, vol. 3, Recife, Ed. da UFPE, 2004, pp. 487 – 523.

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São João e problemas de sincretismo afro-brasileiro. *Ciência e trópico*, v. 03, nº 02, 1975, pp. 191 - 203.

MOTTA, Roberto. Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife. In MOTTA, Roberto (coord.) *Os afros-brasileiros. Anais do III congresso afro-brasileiro*. Recife, Massangana, 1985, pp. 109 – 123.

MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaios de classificação in: *Revista Antropológicas*, ano II, v. 2, série religiões populares, Recife, Ed. UFPE, 1997, pp. 11 – 34.

NASCIMENTO, Luiz do. *História da imprensa de Pernambuco (1821 - 1954)*. Recife, Imprensa Universitária – UFPE, 1966, vol. II.

NETO, Olímpio Bonald. Caboclos de lança – Os guerreiros azougados de ogum (notas para um ensaio). Recife, *Revista Pernambucana de Folclore*, maio/agosto, 1976, pp. 23 - 30.

OLIVEIRA, Cleophas. Macacos me lambam... in: *Boletim da cidade e do porto do Recife*. Recife, Diretoria de documentação e cultura da Prefeitura Municipal do Recife, julho – dezembro de 1943, páginas não numeradas.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, nº 19, 1997, pp. 37 – 73.

OLIVEIRA, Valdemar. *Frevo, capoeira e passo*. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 1985, 2ª edição, pp. 82 – 88.

OLIVEIRA, Valdemar. O frevo e o passo, de Pernambuco in: *Boletín Latino-Americano de música*, Rio de Janeiro, ano VI, Tomo, VI, Abril de 1946, especialmente pp. 178 – 179.

OLIVER, Roland. *A experiência africana da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

ORTIZ, Renato. *Cultura popular - Românticos e folcloristas*. São Paulo, Editora Olho D'água, 1992.

- PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília, Thesaurus, 2000.
- PARÉS, Luiz Nicolau. *A formação do candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, Ed. UNICAMP, 2006.
- PEIXE, César Guerra. A influência africana na música do Brasil in: MOTTA, Roberto (org.) Os afro-brasileiros. *Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana, 1985, pp. 89-104.
- PEIXE, César Guerra. Rezas de defunto. *Revista Brasileira de Folclore*. Ano VIII, n ° 32, p. 235-268, set - dez. 1968.
- PEIXE, Guerra. *Maracatus do Recife*. Recife, Prefeitura da Cidade do Recife/ Irmãos Vitale, 1980, 2ª edição. [1955].
- PEIXE, Guerra. Os cabocolinhos do Recife in: MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp. 89 – 115.
- PEREIRA, José Carlos. *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais – influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro*. São Paulo, Zouk, 2004.
- PEREIRA, Oswaldo; RESENDE, Tarciso Soares. Nação do Maracatu Porto Rico in: SANTOS, Climério de Oliveira; RESENDE, Tarciso Soares. *Batuque book Maracatu baque virado e baque solto*. Recife, Funcultura – Fundo pernambucano de incentivo a cultura / Governo do Estado de Pernambuco, 2005.
- PEREIRA, Roberto (org.). MAGALHÃES, Agamenon. *Idéias e lutas*. Recife, Editora Raiz/ Fundarpe, 1985.
- PINTO, Clélia Moreira. *Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Recife, 1995, dissertação de mestrado em antropologia, UFPE.
- PIRANDELLO, Luigi. *Um, nenhum e cem mil*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.
- QUEIROZ, Marta Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: Intelectuais, policiais e repressão*. Recife, UFPE - dissertação de mestrado em História, 1999.
- RABELLO, Evandro. Bandas de música. In: *Boletim da Comissão Pernambucana de Folclore*, Recife, Imprensa Universitária da UFPB, 1966, pp. 19 – 25.
- RABELLO, Evandro. O Recife e o carnaval in: *Um tempo do Recife*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1978.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979, 4ª edição.

- RAMOS, Arthur. *O folk-lore negro do Brasil – demopsychologia e psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- RAMOS, Arthur. *O negro Brasileiro*. Recife, Fundaj / Massangana, 1988 [1934].
- REAL, Katarina. *Discurso de posse*. Recife, Arquivo Público Estadual/ Gersa, 1967.
- REAL, Katarina. *Eudes o rei negro do maracatu*, Recife, Ed. Massangana/ Fundaj, 2001.
- REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco - Ed. Massangana, 1990, 2ª ed. [1966].
- RÊGO, José Lins do. *O Moleque Ricardo*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1984, 17ª edição [1935].
- REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- REIS, João José. Magia jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1795. *Revista Brasileira de História* nº 16, 1988, pp. 57 – 81.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 2ª edição revista e ampliada, 2003.
- REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras f(r)estas - Ensaios de história social da cultura*. Campinas, Ed. Unicamp / Cecult, 2002, pp. 101 - 151.
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu in: *Negociação e conflito – A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- REIS, Leticia Vidor de Souza. Mestre Bimba e mestre Pastinha: a capoeira em dois estilos in: SILVA, Vagner Gonçalves da (org). *Memória Afro-Brasileira artes do corpo*. São Paulo, Selo Negro, 2004, pp. 188 – 223.
- REVEL, Jacques; CERTEAU, Michel e JULIA, D. A beleza do morto: o conceito de cultura popular in: REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa, Difel, 1989.
- RIBEIRO, Helena Maria. *Barroso, o rei do pastoril profano em Pernambuco*. *Folclore*, Recife, Fundaj/ Centro de Estudos Folclóricos, coleção nº 173, agosto, 1983.
- RIBEIRO, Hugo Leonardo. *Etnomusicologia das taieiras de Sergipe: uma tradição revista*. Salvador, dissertação de mestrado em Etnomusicologia, UFBA, 2003.
- RIBEIRO, José. *Brasil no folclore*. Rio de Janeiro, Editora Aurora, 1970.

- ROCHA, José Maria Tenório. *Folclore brasileiro – Alagoas*, Rio de Janeiro, Funarte, 1977.
- ROCHA, José Maria. *Folguedos e danças – Sistematização e classificação*. Maceió, Secretaria de Educação e Cultura de Alagoas, 1984.
- RODRIGUES, Nina. A raça negra na América Portuguesa – sobrevivências totêmicas: festas populares e “folk-lore”. *Revista do Brasil*, n° 79, julho de 1922, pp. 200 – 220.
- RODRIGUES, Nina. A raça negra na América Portuguesa – sobrevivências totêmicas: festas populares e “folk-lore”. *Revista do Brasil*, n° 80, agosto de 1922, pp. 344 – 318.
- RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1938, 3ª edição.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932.
- SANDRONI, Carlos. O destino de Joventina. *Comunicação apresentada ao 36º congresso do ICTM*, Rio de Janeiro, julho de 2001.
- SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais na cultura popular brasileira durante o século XX. *Afro-Ásia*, n° 27, pp. 249 – 269, 2002.
- SANTIAGO, Adelina Barreto. *Revista da Academia Nacional de Música*, Rio de Janeiro, vol.XIII, 2002, pp. 144 - 153.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SEIDEL, Roberto H. *A ponte sobre o abismo da alogeneidade: estudos literários e estudos culturais*. Recife, tese de doutorado em teoria literária, UFPE, 2004.
- SETTE, Mário. *Anquinhas e bernardas*. Recife, Fundarpe, 1987.
- SETTE, Mário. *Maxambombas e maracatus*. Recife, Livraria Universal, 1981 [1938], 4ª edição aumentada.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança. A África antes dos portugueses*. São Paulo/ Rio de Janeiro, EDUSP/Nova Fronteira, 1992.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo. A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002.
- SILVA, Alberto da Costa. *Francisco Félix de Souza – Mercador de escravos*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2004.

- SILVA, Ana Cláudia. *Vamos maracatucá!!! – um estudo sobre os maracatus cearenses*. Recife, dissertação de mestrado em antropologia, UFPE, 2004.
- SILVA, Eduardo. *Dom Oba II D'África, o príncipe do povo – vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- SILVA, Leonardo Dantas da A calunga de Angola nos maracatus do Recife. In: SILVA, Leonardo Dantas da. *Estudos sobre a escravidão negra*, Recife, Ed. Massangana, 1988, vol. 2 pp. 13-53.
- SILVA, Leonardo Dantas. A corte dos reis do congo e os maracatus do Recife. *Notícia bibliográfica e histórica*. Campinas, PUC, nº 184, pp. 43 – 64, 2002.
- SILVA, Leonardo Dantas. A instituição do Rei do congo e sua presença nos maracatus in: SILVA, Leonardo Dantas (org). *Estudos sobre a escravidão negra*, Recife, FUNDAJ / Ed. Massangana, 1988.
- SILVA, Severino Vicente da. *Festa de caboclo*. Recife, Associação Reviva, 2005.
- SLENES, Robert. *Na senzala uma flor*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 – 1850)*. Rio de Janeiro, Ed. Unicamp, 2004.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição – os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Coleção Biblioteca Carioca/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1994.
- SOARES, Mariza de Carvalho. A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, nº. 02, 2004, pp. 303 – 330.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista. *Tempo*, vol. 03, nº 06, dez. de 1998.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista – História da festa de coroação de rei de Congo*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.
- TAVARES, Odorico. Maracatu. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 29/03/1947, pp. 56-61.
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400 – 1800*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 2004.
- TRAVASSOS, Elizabeth. *Os Mandarins milagrosos. Arte e etnografia em Mário de Andrade e Bela Bartók*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar / Funarte, 1997.

- TRIGUEIRO, Osvaldo Meira e BENJAMIN, Roberto. Cambindas da Paraíba, *Cadernos de Folclore* nº 26, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978.
- VALENTE, Waldemar. Outro bailado típico de Goiana: a aruenda, *Contraponto*, Recife, ano 4, nº 11, dezembro, 1949, páginas não numeradas.
- VALENTE, Waldemar. *Frevo, capoeira e passo*. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 1971.
- VALENTE, Waldemar. Os indecifráveis Tuchos *Contraponto*, Recife, ano II, n. 07, março de 1947.
- VALENTE, Waldemar. *Pastoris do Recife antigo e outros ensaios*. Recife, Recife 20 – 20 Comunicação e Editora, 1995.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1976.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó. Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*, Recife, 1975, dissertação de mestrado em sociologia, UFPE.
- VAREJÃO, José Lucilo Ramos. Reis de Maracatu in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp.215-223.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- VIANA, Paulo. Carnaval de Pernambuco in: SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife, Massangana / Fundaj, 1991, pp. 311 - 313.
- VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ Ed. UFRJ, 4ª. Ed.,2002.
- VICENTE, Valéria Ana. *Maracatu rural – O espetáculo como espaço social*. Recife, Ed. Reviva, 2005.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro, Funarte/FGV, 1997.