

XANGÔS E MARACATUS: uma relação historicamente construída

Isabel Cristina Martins Guillen*

Resumo: Tomada como natural, a relação entre Maracatus e Xangôs é aqui pensada como um processo histórico que paulatinamente adquire visibilidade na cidade do Recife, principalmente na segunda metade do século XIX. Este artigo discute esse processo em que a relação entre Maracatus e Xangôs se torna essencial e identitária.

Palavras-chave: Maracatu. Xangô. Cultura popular.

Abstract: Taking as natural, the relationship between Maracatus and Xangôs here is thought as a historical process that gradually acquires visibility in the city of Recife, mainly about the second half of the 19th century. This article argues this process where the relationship between Maracatus and Xangôs becomes essential and confers identity.

Keywords: Maracatu. Xangô. Popular Culture.

* Doutora em História pela UNICAMP, Professora Adjunta do Departamento de História da UFPE. E-mail: iguillen@uol.com.br

1. Introdução

Tendo se originado de uma série de manifestações culturais, dentre as quais se destacam as festas de coroação dos Reis Congo, os maracatus-nação¹ constituem na atualidade uma “típica” manifestação da cultura popular pernambucana, em especial da afrodescendente. Um “autêntico” maracatu-nação deve necessariamente estabelecer uma relação intrínseca com as religiões afrodescendentes, relação esta apresentada como se sempre tivesse existido, naturalizando-a, portanto. Pelo menos é assim que se enuncia entre maracatuzeiros, artistas e folcloristas, constituindo o que se denomina de tradição dentre os maracatus.

É preciso estar atento a essa naturalização e perguntarmos sobre a história dessa relação entre Xangôs, Juremas e Maracatus. Por que desconfiar dessa naturalização? Em primeiro lugar é necessário tomar certo cuidado com as explicações demasiado funcionalistas e com as certezas que geram, pois é sempre bom lembrar que não temos informações seguras sobre as religiões afro no século XIX e início do XX no Recife, nem do ponto de vista das crenças, nem quanto aos dados mais sociológicos, ou seja, quais tinham mais adeptos, quais eram mais populares etc... Ainda hoje é difícil estabelecer esses dados. Respostas demasiado funcionalistas, via de regra, não observam as especificidades dos contextos históricos, das transformações e mudanças ocorridas.

O que hoje aparece como uma relação natural pode ser questionada partindo-se do pressuposto de que as festas de coroação dos reis Congo são consideradas festas de cristianização dos negros escravizados (SOUZA, 2002), o que não impediria uma relação “sincrética” entre o catolicismo das festas e as religiões afro. O presente trabalho objetiva tão somente levantar algumas questões sobre o processo histórico que cria essa “naturalidade” entre os maracatus e as religiões afrodescendentes, buscando indícios de como esse processo se deu. Não temos indícios para afirmar que elas não existiam no início do século XX, menos ainda para o final do XIX. Contrariamente a outras cidades do Brasil, a exemplo de Salvador e do Rio de Janeiro, no Recife encontramos pouquíssimos traços documentais que nos permitam reconstituir a história dos terreiros, até mesmo dos mais famosos e reconhecidos. Apenas queremos mostrar ao leitor como essa relação adquire visibilidade para a sociedade a partir da segunda metade do século XX e como essa visibilidade legítima, no espaço sócio-cultural da cidade do Recife, tanto os maracatus quanto os terreiros.

Por outro lado, esta é uma questão que nos permite discutir como as identidades dos grupos de afrodescendentes se constituem. Não se pode “naturalmente” afirmar que as identidades simplesmente são; é preciso estar atento para o seu fazer, as negociações e conflitos que geram no processo de formação e afirmação identitária. Assim como é fundamental discutir as relações de po-

der que tais comunidades estabelecem com as associações que visam normalizar algumas manifestações da cultura popular, tais como a Federação Carnavalesca do Recife e as associações de Folclore, notadamente nos anos de 1950 e 1960. Também neste campo faltam muitos dados documentais e estudos historiográficos, e há ainda muito que se fazer. Nesse sentido, vamos aqui estabelecer uma periodização para essa história a partir de uma série de novas interrogações que podemos interpor ao tema, a partir dos indícios documentais levantados.

Um primeiro momento fundamental na história dos maracatus e das religiões afro gira em torno da realização do Congresso Afro-brasileiro em 1934. O Congresso teve grande visibilidade na cidade do Recife, e a religião dos orixás esteve com frequência em discussão e foi apresentada como reminiscência africana no Brasil. Tidas como charlatanismo e exercício ilegal da medicina, as páginas dos jornais do Recife com frequência noticiavam a prisão de catimbozeiros e não se percebiam distinções nessas práticas religiosas. Até então, tais manifestações eram objeto de perseguição policial, mas a inserção dos cânticos, pais-de-santo e comidas na programação como contribuição fundamental dos negros no rol das raças formadoras da nacionalidade cria para a mesma uma legitimidade até então nunca vista na cidade. Assim, quando se interrogava sobre qual a contribuição dos negros para a cultura brasileira, a religião aparecia imediatamente. Com uma forte ressalva: tratava-se de reminiscências folclóricas.

Concomitantemente ao Congresso, a atuação da equipe de Ulisses Pernambucano de Melo, durante o governo de Carlos de Lima Cavalcanti, contribuiu para que tais religiões viessem ao conhecimento do grande público, e a religião dos orixás começa a adquirir visibilidade e aceitação entre os intelectuais na cidade, como autêntica manifestação cultural dos afrodescendentes. No entanto, a religião que hoje denominamos de Jurema era considerada simplesmente baixo-espiritismo. (FERNANDES, 1937) Apesar dessas atuações, o movimento dominante em relação às religiões até o final do governo de Agamenon Magalhães (1937-1945) era de perseguição e repressão.

No entanto, assistia-se a um movimento de mediação cultural promovido por tais intelectuais que aos poucos elevou tais manifestações culturais à categoria de “autêntica” cultura popular pernambucana. Ora, é preciso considerar nesse contexto o desejo de ser aceito e de ascender que são perceptíveis em muitos pais e mães-de-santo, que cortejam esses intelectuais em busca do reconhecimento e da legitimidade. Esse reconhecimento por sua vez produz uma visibilidade para os terreiros – mais clientes, mais prestígio, etc... Essa “folclorização” é parte de uma estratégia das elites de “naturalizar” essas religiões, infantilizando-as, como se fosse possível retirá-las do campo simbólico onde conferem identidade aos grupos de afrodescendentes (CERTEAU, 2003).

Ao mesmo tempo, essa “folclorização” permitia que alguns pais e mães-de-santo pudessem circular pela cidade e seus espaços culturais e políticos, pudessem adentrar espaços que até bem recentemente lhes eram vedados.

É apenas ao final dos anos sessenta que os adeptos vão claramente recusar essa alcunha de folclore e pedir reconhecimento e respeito de toda a sociedade para com sua religião. É possível estabelecermos uma relação entre o desprestígio do folclore na academia com essa atitude? Ou é possível dizermos que há um outro olhar para com as coisas folclóricas? Na verdade, esta é uma questão muito complexa, pois ao mesmo tempo percebemos que, nesse período em questão, os terreiros se tornam objeto legítimo de estudo da Antropologia, não como “reminiscência africana”, mas como religião. (VILHENA, 1997)

2. Maracatus: história de uma tradição

O embate entre transformações históricas e mito permeia a história dos maracatus-nação, e não há respostas prontas para essa relação. Nunca é demais lembrar que, como já nos advertiu Marshall Sahlins, “a transformação de uma cultura é também um modo de sua reprodução”. (SAHLINS, 1994, p. 174.) A relação dos maracatus-nação com os cultos afrodescendentes, seja o Xangô ou a Jurema, é nodal na definição identitária dos grupos e na sua legitimação enquanto autenticamente popular, uma vez que um maracatu só é considerado “autêntico” se for também uma nação de Xangô.

Nas décadas de trinta a cinquenta do século XX, no entanto, percebemos movimentos de mediação cultural, fundamentais para se compreender a metamorfose pela qual o maracatu passa, à medida que emerge como manifestação da mais pura tradição cultural africana. Não há dúvidas de que o tema da mediação cultural extravasou o campo da antropologia e adentrou os territórios do historiador. Precedida, no entanto, por uma discussão onde ela não é expressamente declarada, nos trabalhos de Bakhtin (1987) e de Ginzburg (1988), com os conceitos de circularidade cultural. Os chamados *estudos culturais* colocaram em voga o tema, notadamente nos trabalhos de Stuart Hall (2001), Homi Bhabha (2001) e do latino-americano Nestor Garcia Canclini (1998). No Brasil o tema ganhou ampla difusão através do trabalho de Hermano Vianna, *O mistério do Samba* (1995).

É importante lembrar que os movimentos de mediação cultural não eliminam os conflitos e tensões sociais, apesar de teoricamente nos deixarem em muitos momentos com aquela sensação de permanente consenso entre cultura popular e mediadores culturais... Historiadores, no entanto, têm mostrado que nem sempre o consenso ou a mediação cultural é aceita, a exemplo dos trabalhos de E. P. Thompson (1998), ou de Clementina Pereira da Cunha (2002), que analisa no carnaval carioca esses momentos de tensão e disputa. Até porque

uma história da cultura popular é sempre uma história da relação entre mediação e conflito, uma vez que o próprio conceito de cultura popular, se mérito há em preservá-lo, está no fato de marcar o lugar social onde é produzida. (PRANDI, 1997). Observação que também é válida para muitos dos trabalhos dos estudos culturais, a exemplo de Stuart Hall e outros intelectuais que se debruçaram sobre o tema da cultura, lembrando que a história cultural é sempre um movimento entre mediação e conflito.

Importa para nossa discussão, para a história dos maracatus-nação especificamente, que nos anos de 1930 a 1945, em meio à intensa repressão às religiões afros promovida pela interventoria de Agamenon Magalhães, que houve sim um movimento de mediação cultural que alçou os maracatus-nação do lugar de “coisas de negro”, de provável desaparecimento por ser reminiscência de antigas práticas de escravos africanos, para o lugar de cultura popular pernambucana, matriz africana no *metting point* cultural que se promove nesse período (a contribuição das três raças formadoras da nacionalidade brasileira e/ou pernambucana). É nesse período que verificamos um movimento de reafirmação por parte de alguns pais-de-santo que vão à África em busca de “ensinamentos”, bem como legitimidade perante seus pares. (SANSONE, 2002).

Nosso interesse maior está em analisar esse processo extremamente complexo que é o da circulação cultural em que os mediadores culturais são centrais para o que Fernando Ortiz vai denominar de transculturação, e que hoje poderíamos designar como hibridismo. (ORTIZ, 2002; CANCLINI, 1998). Há um discurso proferido por intelectuais diversos, folcloristas, literatos, antropólogos, que diz como é o maracatu – e que cria uma tradição (um conjunto de regras que devem ser seguidas pelos maracatus que desejem concorrer aos prêmios oferecidos nos desfiles de carnaval, por exemplo). Isto não significa que os maracatuzeiros tenham vivido o maracatu de acordo com essa tradição. Nos anos quarenta do século XX, por exemplo, não há ainda uma separação nítida entre tais intelectuais quanto aos diversos tipos de maracatus (maracatu-nação ou baque virado e maracatu de orquestra ou baque solto). No entanto, aos poucos, aquilo que os intelectuais afirmam ser o maracatu adentra as práticas sociais, fazendo com que os grupos comecem a estabelecer diferenças entre um jeito e outro.²

Uma tradição, portanto, vinha sendo discutida no período em questão pelo grupo que, com Gilberto Freyre, pensava regionalismo e modernismo no Recife, e esta era uma questão central.³ Na constituição dessa tradição – e da identidade regional –, a cultura afrodescendente teve um papel destacado, pois, ao fornecer a originalidade dos traços culturais que vinham da África, mostrava que a tradição regional não era só de origem européia, mas sim mestiça. Terreiros de Xangô, maracatus, calungas forneciam ao discurso desses intelectuais a riqueza do folclore nordestino, contribuindo decisivamente para a construção

de uma identidade regional. (DANTAS, 1988).

Essas décadas marcam uma virada na atitude da sociedade para com os maracatus. Desde o século XIX, as posturas municipais da cidade do Recife insistiam em proibir os batuques dos negros, enquanto estes últimos teimavam em mantê-los, revelando que, entre proibições, conflitos e batidas policiais, as práticas culturais dos afrodescendentes, fossem elas batuques religiosos ou festivos, considerados divertimentos (maracatus), encontravam nos interstícios sociais espaços para negociação e manutenção dessas práticas.⁴ Ao final do século XIX, a ideologia do branqueamento, as aspirações da elite a se assemelhar ao modelo de civilização européia, vão fornecer suporte para perseguições e estratégias disciplinares das manifestações da cultura popular, notadamente as afrodescendentes. O folclore, enquanto campo do saber, principia a registrar essas práticas culturais como meras sobrevivências de coisas de escravos, reminiscências de um tempo passado, fadadas, portanto, ao desaparecimento. Nesse contexto, a transferência desses divertimentos para o espaço do carnaval foi argumento recorrentemente utilizado pela historiografia, mostrando que os grupos de afrodescendentes elaboravam estratégias em que visavam encontrar brechas para a manutenção de suas práticas e ao mesmo tempo reconhecimento social. (SOIHET, 1998). As devidas licenças obtidas nas delegacias de polícia garantiram aos maracatus e outras agremiações o direito de desfilar pelas ruas da cidade durante o carnaval.⁵

As décadas finais do século XIX e início do XX são, nesse sentido, momentos de mudança e transformação. Recife se modificava, assumia ares de cidade moderna e mundana. Apesar da crise econômica que persistia, a cidade crescia, se espraiava e começava a subir os morros localizados na zona norte. Encruzilhada, Casa Amarela, Água Fria, Beberibe recebiam os migrantes que chegavam à cidade, oriundos da zona da mata, uma vez que os engenhos de fogo morto não conseguiam empregar mais as pessoas. Os tradicionais bairros populares de São José e Santo Antônio, já densamente povoados, não suportavam abrigar tanta gente. Tanto Vicente Lima quanto Gonçalves Fernandes, já na década de 1930, localizaram os terreiros visitados nessa região e para lá se mudavam os principais clubes, troças, maracatus e caboclinhos.

Concomitantemente às mudanças que ocorriam na vida das pessoas que faziam a cultura popular na cidade, os intelectuais também se interessavam por estas manifestações. O médico psiquiatra Ulisses Pernambucano de Mello foi um deles.⁶ No início dos anos 1930, constitui uma equipe para estudar as religiões afrodescendentes, em especial os Xangôs, interessada no transe enquanto fenômeno psíquico. Fazem parte de sua equipe nesse momento, abrigados no Serviço de Higiene Mental da Assistência aos Psicopatas de Pernambuco, Albino Gonçalves Fernandes, que publicou, em 1937, *Xangôs do Recife* e Pedro Cavalcanti, além de outros que circulavam com a equipe, como Vicente Lima e,

posteriormente, René Ribeiro. Essa equipe dedica-se a estudar os Xangôs e intervém junto à polícia para minimizar as batidas policiais, dando a alguns terreiros que se mostraram dispostos a colaborar com a ciência a tranquilidade que a grande maioria não possuía, tendo em vista que tais práticas eram consideradas charlatanismo ou exercício ilegal da medicina. (FERNANDES, 1937; LIMA, 1937).

Em obras como as de Pedro Cavalcanti (1988), Gonçalves Fernandes (1937) e Vicente Lima (1937), o Xangô é visto como máxima expressão de um passado escravista, fadada ao desaparecimento diante da irreversibilidade do progresso histórico. É nesse sentido que o Xangô também será compreendido como folclore, e não simplesmente como religião, e é dessa forma que alcança uma certa legitimidade diante da sociedade. Apenas nas décadas de 1950 e 1960 iremos observar os pais-de-santo questionando a “folclorização” de sua religião, a exemplo do grande debate ocorrido no ano de 1967 quando da organização do II Festival do Xangô do Recife.⁷

3. Do Congresso Afrobrasileiro aos Festivais de Xangô

A realização do I Congresso Afrobrasileiro no Recife, ao final do ano de 1934, causou grande impacto cultural na cidade. A forma como foi organizado – na verdade seu caráter informal – contribuiu sobremaneira para a aceitação da cultura afro. O Congresso teve sua cerimônia de abertura realizada no terreiro de Pai Anselmo! E para aqueles que não se atreviam a adentrar os terreiros, houve a apresentação, organizada por Ernani Braga, de um grupo de toadas de Xangô que as “meninas do Conservatório cantaram no dia do encerramento, debaixo de palmas de entusiasmo da melhor gente do Recife”. Para Gilberto Freyre, essa gente se voltava para o assunto e descobria “nessas coisas de negro” “uma riqueza nova de emoção, de sensibilidade, até mesmo de espiritualidade; uma parte grande e viva da cultura brasileira” (FREYRE, 1988). Ainda no Teatro de Santa Izabel organizou-se uma exposição de objetos da arte afrobrasileira, e entre bichos de barro e pau, cachimbos, figas, estandartes e bonecas de maracatu, “a melhor gente do Recife” pôde apreciar obras de Cícero Dias, Di Cavalcanti, Nomeia, Santa Rosa, Manoel Bandeira, Luis Jardim, dentre outros. A presença de Pai Anselmo e de Albertina de Fleury, rainha de um maracatu que não conseguimos identificar, além de outros participantes que não podem ser classificados como participantes da elite letrada, faz com que a avaliação feita por Gilberto Freyre deva ser pensada mais detidamente. Diz ele que

(...) o Congresso do Recife, com toda a sua simplicidade, deu novo feitio e novo sabor aos estudos afrobrasileiros, libertando-os do exclusivismo acadêmico ou cientificista das escolas rígidas, por um lado, e por outro, da leviandade e da

ligeireza dos que cultivam o assunto por simples gosto do pitoresco, por literatice, por politiquice, por esthetismo, sem nenhuma disciplina intelectual ou científica, sem um sentido social mais profundo dos factos. A colaboração de analfabetos, de cozinheiras, de pais de terreiro, ao lado das dos doutores, como que deu uma força nova aos estudos, a frescura e a vivacidade dos contactos directos com a realidade bruta. (FREYRE, 1988, 351).

Após a realização do I Congresso Afrobrasileiro, os trabalhos nele apresentados foram publicados, e o livro foi de pronto discutido nas páginas do *Diário de Pernambuco*. Aos poucos, novos sinais de incorporação da cultura afrodescendente adentram as discussões culturais das elites, o que não significa sua plena aceitação – é preciso se discutir o quanto elas ainda são vistas como pitorescas e reminiscências de antigas práticas de negros escravos.

A “folclorização” apaziguadora é capaz de fazer com que a cultura seja aceita e ao mesmo tempo manter os negros “no seu devido lugar”. No artigo “Negros e brancos no carnaval da Velha República”, Peter Fry e demais autores observam que:

(...) explicar porque os batuques – ou mais precisamente a identidade étnica que eles simbolizavam – se transformam em problema público, implica, com certeza a compreensão da alteração significativa que ocorre na relação entre governantes e governados. Aos escravos podia-se permitir manter seus valores e crenças – porque eram concebidos como estando fora da sociedade. Aos negros cidadãos deviam ser negros só na pele. No mais, há a necessidade de eliminar os vestígios africanos. (FRY, 1988, p. 262).

Importa, para nossa discussão, destacar que, nos anos de 1950, há um nítido processo de re-sacralização dos maracatus-nação, tornando-se explícita sua relação com os Xangôs. Enquanto que nas décadas de 1920-1930 os maracatus-nação abrigaram os cultos afros da repressão, uma vez que seu caráter profano lhes permitia transitar pela sociedade, nas décadas seguintes, assistimos a um processo inverso de re-sacralização e de busca de legitimidade dos maracatus ao explicitarem seus vínculos com o Xangô. Este processo pode ser mais bem evidenciado na obra de Guerra Peixe: *Maracatus do Recife*, bem como no momento da morte de Dona Santa, rainha do Maracatu-Nação Elefante.

Roger Bastide afirma, em *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, que os maracatus tradicionais (termo que ele utilizou para diferenciá-los dos maracatus de brincadeira, que hoje denominamos de orquestra) se constituíam em “procissão religiosa em meio aos festejos de carnaval”. (BASTIDE, 1945, p.184). No entanto, ao descrever os rituais que precediam os desfiles de carnaval, tais como os toques para saudar os orixás, afirma que, de danças cristianizadas, tinham sofrido uma “queda no fetichismo”, constituindo numa

degradação da festa de cristianização, uma vez que não mais era controlada pela igreja. Tal comentário assinala que, mesmo para um antropólogo como Bastide, a relação dos maracatus com os Xangôs não é tida como natural, apontando para sua construção histórica.

Em Guerra Peixe (1980), a relação entre maracatus e o Xangô já aparece naturalizada, pois, em vários momentos de *Maracatus do Recife*, o autor associa as toadas de maracatu como propiciatórias à possessão, principalmente em alguns momentos específicos do desfile – na frente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e na sede do maracatu, quando há a cerimônia da guarda da calunga. Chega a afirmar que alguns toques e toadas eram dirigidas especificamente para alguns orixás. Em uma reportagem do *Diário de Pernambuco*, o jornalista Paulo França também chegou a afirmar que Dona Santa, “para manter-se à frente de sua corte, nos três dias de carnaval, quando vinha exibir-se com a nação do Elefante nas ruas da cidade, se deixava atuar por seu orixá, sem essa condição Dona Santa não poderia nunca brilhar como a mais legítima rainha de maracatu, em vista de sua avançada idade”.⁸

Estes indícios vêm reafirmar a hipótese de que houve um processo de naturalização da relação entre Maracatus e Xangôs, processo este que ocorreu no final dos anos 1950 e 1960, momento em que os próprios Xangôs buscavam, na sociedade, legitimidade. Associar-se aos maracatus pode ser entendido como uma estratégia que poderia reverter em sua aceitação, uma vez que os maracatus já tinham alcançado legitimidade como autêntica cultura popular pernambucana.

No entanto, foi nos anos de 1960 que as religiões afrodescendentes, notadamente a religião dos orixás, adquire maior visibilidade e, em decorrência, pais e mães-de-santo começam a reivindicar o tratamento e a dignidade do estatuto de religião. Isso se traduzia em um número maior de fiéis, ou, pelo menos, muitos dos fiéis perdiam medo e vergonha de se reconhecerem como seus adeptos. Ricardo Noblat, em reportagem para o *Diário de Pernambuco* em 11 de dezembro de 1968, afirma: “Os cultos afrobrasileiros estão se alastrando de uma maneira tão impressionante, e ganhando adeptos com uma facilidade tanta, que a igreja, agora mais do que nunca, se vê em perigo de ver diminuído seu número de fiéis.”

Em 1966 e 1967, o jornalista Paulo Viana organizou dois Festivais de Xangô, ou seja, levou para grandes espaços públicos uma série de terreiros e seus sacerdotes para promoverem espetáculos culturais constituídos de músicas, danças (e possessões) coreografia e roupas dos orixás, etc. O discurso presente, em várias reportagens publicadas nos jornais do período, denota uma mescla bastante complexa de questões. Para Paulo Viana, a necessidade de se comemorar a abolição dos escravos, promovendo eventos em que a cultura afro estivesse presente, aparece, às vezes, como estratégica para o reconhecimento e legitimidade desses negros na sociedade. Ao mesmo tempo, manifesta intenção

de promover eventos turísticos e provoca entre a comunidade religiosa uma reação bastante forte, principalmente após o primeiro festival.

A realização do I Festival de Xangô do Recife está gerando descontentamentos tanto por parte dos adeptos da seita, que ficaram de fora, quanto por parte de algumas federações. Xangozeiros mais ortodoxos, como os pertencentes à casa de Pai Adão, não concordaram com a demonstração pública em forma de espetáculo, pois consideram o Xangô ou Candomblé um culto religioso fetichista. Outros, estes em maior número, não reconhecem nos chefes dos terreiros envolvidos no festival nem tradição na seita nem conhecimentos bastante para apresentar o culto, deixando a parte velhos babalaôs. (*Folha de São Paulo*, 27/05/1966)

A realização do segundo festival conta com a participação de sacerdotes mais reconhecidos, a exemplo de mãe Lídia e Joãozinho da Goméia. Mas, mesmo assim, a reação continua forte, pois se questiona, acima de tudo, a apresentação de cerimônias religiosas para turistas verem. Ou seja, enquanto alguns pais e mães-de-santo aproveitam a ocasião para se tornarem conhecidos do grande público, outros questionam claramente o estatuto de folclore que imputam às suas práticas religiosas.

O interessante é que os folcloristas também participam dessa discussão em defesa da autenticidade, pois os terreiros que adentravam aos estádios e praças públicas para promover espetáculos, promoviam também uma descaracterização do culto: “urge salvar o tradicional e o legítimo”. (*Diário de Pernambuco*, 02/07/1967) Ao mesmo tempo, membros da Comissão Pernambucana de Folclore lembravam que, em comparação com os candomblés da Bahia, os Xangôs do Recife “são, atualmente, os menos sofisticados do Brasil, mantendo suas características básicas e não influenciados pela doença do turismo”. (*O Estado de São Paulo*, 17/05/1967)

Ora, para alguns pais-de-santo, esse discurso apaziguador não consola. Apresentam-se nas páginas dos jornais como críticos desses festivais, não apenas porque não tinham sido convidados a fazer parte do espetáculo, mas porque se recusavam a isso, alegando que se tratava de um desrespeito para com suas religiões, que não era folclore!

Nesse sentido, fazem questão de deixar claro que os maracatus fazem parte do folclore, não o Xangô. Uma interessante inversão ocorre aqui neste momento, responsável pela necessidade de os maracatus virem a afirmar sua vinculação com a religião, em busca de legitimidade num momento em que poucos grupos conseguiam ainda resistir em meio à diversidade de manifestações culturais que disputavam espaço e visibilidade durante o carnaval.

A sacralização do maracatu confere-lhe mais um elemento a certificar sua africanidade, longevidade e legitimidade enquanto autêntica manifestação

da cultura afrodescendente na cidade do Recife. A relação entre xangôs e maracatus, portanto, nada tinha de natural, mas se tratava de uma estratégia em que se encenava a cultura afrodescendente no cenário cultural da cidade, em busca de visibilidade e legitimidade para ambas as manifestações, cada uma a seu modo. Nos anos sessenta, assistimos a uma progressiva africanização dessas manifestações, num claro processo de invenção de tradições.

A criação da Noite dos Tambores Silenciosos, e sua progressiva africanização e sacralização, sinalizam como comprobatório dessa estratégia. Um evento que surge como espetáculo para turista ver, em que se encena uma série de homenagens aos antepassados, gradativamente se transforma numa cerimônia religiosa ao final dos anos 1980.

Desse modo, os processos que muitas vezes se apresentam como naturais e dados como se sempre assim tivessem sido, precisam ser pensados em termos de estratégias e encenações que os sujeitos sociais criam para buscar, numa sociedade extremamente excludente e racista, visibilidade e legitimidade. O sacro e o profano foram aqui pensados dessa forma, como construções sociais de sujeitos históricos que buscam, nos interstícios sociais, criar mediações políticas. Xangôs e maracatus, portanto, não são necessariamente as faces de uma mesma moeda, mas construções historicamente pensadas, estrategicamente definidas.

Notas:

¹ Os maracatus-nação na atualidade são constituídos por um cortejo real (rei, rainha, princesas, dama-do-paço, calunga, etc) e por um conjunto musical em que predominam os elementos percussivos, notadamente a afaya, caixa e gonguê. Por suas vinculações com as religiões afrodescendentes, Xangô e Jurema são denominados de nação de maracatu. Também conhecido como “baque virado”, o maracatu-nação se diferencia em muitos aspectos daqueles denominados de rural, orquestra ou baque solto, principalmente porque neste último há a presença dos instrumentos de sopro. A denominação de maracatu-nação, no entanto, é bastante recente, não sendo dessa forma referido nos anos 1940, por exemplo, quando era referido apenas como maracatu, sem que se precisassem as diferenças entre ambos. O termo “Xangô” refere-se ao nome da religião dos orixás, praticada aqui em Pernambuco, e a Jurema denomina a religião dos encantados.

² Esta é uma questão que ainda demanda muita pesquisa. Alguns maracatus que eram de origem rural mudaram seu baque nesses anos, a exemplo do Cambinda Estrela, Indiano e Cruzeiro do Forte, no mesmo processo em que os caboclos de lança chamam a atenção dos intelectuais (folcloristas). Não encontramos nenhuma descrição do maracatu rural antes deste período, e os caboclos de lança chamam a atenção de Lula Cardoso Ayres, que os fotografou nos anos 40. Há uma aparente confusão entre o que hoje designamos caboclos de lança com os tuchaus (e mesmo com o caboclinho). Ver:

CUNHA (1947). Neste artigo o autor faz uma distinção entre três tipos de maracatus: o legítimo, ou seja, o nação; o rural, que caracteriza como “exclusão do pátio, 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 Os indecifráveis Tuchaus *Contraponto*, Recife, ano II, n. 07, março de 1947. Essa distinção aparece em Araújo (1967), que escreveu sobre maracatus nessa época e assistiu ao carnaval no Recife em 1952. Ver também para essa questão LIMA, (2004).

³ Sobre a tradição no pensamento de Freyre nos anos vinte ver: AZEVEDO, (1996). É importante observar que a tradição é central no pensamento de Boas, uma das matrizes intelectuais de Freyre. Ver: SAHLINS, (2003).

⁴ Sobre as posturas municipais e proibições dos batuques ver: MAIA, (1995); sobre as perseguições e ambivalências no trato das elites aos cultos afrodescendentes ver: REIS, (2002); LÜHNING, (1996); FRY, (1988).

⁵ Um estudo das possibilidades de análise que as licenças policiais oferecem ao historiador pode ser encontrada em: LIMA, (2003).

⁶ Para uma história de Ulisses Pernambucano e do Serviço de Higiene Mental ver: CARRILHO, (1937); HUTZLER, (1987).

⁷ Xangô faz festa no “terreiro” da prefeitura do Recife. *Folha de São Paulo*, 27 de maio de 1966; Ginásio de SESC vira terreiro: começa hoje festival de Xangô. *Diário da Noite*, 13 de maio de 1967; Festival de Xangô faz ginásio tremer de medo. *Diário da Noite*, 15 de maio de 1967; Festival de Xangô gera controvérsia. *O Estado de São Paulo*, 17 de maio de 1967.

⁸ O maracatu Elefante fadado a desaparecer. *Diário de Pernambuco*, 13/02/1955.

Bibliografia:

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

AZEVEDO, Neroaldo Pontes de. **Modernismo e Regionalismo**. Os anos 20 em Pernambuco. Recife, Ed. UFPE; João Pessoa, Ed. UFPB, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo, Hucitec, 1987.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O combate ao catimbó**: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. 2001. Tese (doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**. Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo, Edusp, 1998.

CARRILHO, Heitor, Ulysses Pernambucano e a organização dos serviços de assistência a psicopatas em Pernambuco in: **Estudos pernambucanos dedicados a Ulysses Pernambucano**. Recife, Jornal do Commercio, 1937.

CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. **Estudos Afrobrasileiros**. Recife, Ed. Massangana, 1988 [1935].

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas, Papirus, 2003.

CUNHA, Ovídio. Ursos e Maracatus. **Contraponto**. Recife, ano II, n. 07, março de 1947.

CUNHA, Maria Clementina Pereira da. **Ecos da Folia**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

DANTAS, Beatriz Gois. **Vovó Nagô e papai branco usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

ESCOTESGUY, Ana Carolina D. **Cartografia dos Estudos Culturais**. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.

FERNANDES, A. G. **Xangôs do Nordeste**. Investigações sobre os negros fetichistas do Recife. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

FREYRE, Gilberto. O que foi o 1º. Congresso Afrobrasileiro do Recife. In: **Novos Estudos Afrobrasileiros/** prefácio de Arthur Ramos. Recife, Ed. Massangana, 1988. Fac-símile de: Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, pp. 348-352.

FRY, Peter; CARRARA, Sérgio; MARTINS - COSTA, Ana Luiza. Negros e Brancos no carnaval da velha república in: REIS, João José (org.) **Escravidão e invenção da liberdade**. Estudo sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1988.

FRY, Peter; CARRARA, Sérgio; MARTINS CONSTA, Ana Luiza. Negros e Brancos no carnaval da velha república in: REIS, João José (org.) **Escravidão e invenção da liberdade**. Estudo sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1988.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.

HUTZLER, Celina Ribeiro. Ulysses pernambucano: psiquiatra social. **Ciência & Trópico**. Vol. 15, n. 01, jan-jun 1987, pág. 23-40.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus-nação**: ressignificando velhas histórias. 2003. Monografia (Bacharelado em História). Curso de História. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Tradição e autenticidade entre os maracatus nação**: desconstruindo uma idéia e um olhar homogeneizador.

Trabalho apresentado no XI Encontro da ANPUH_PB, Campina Grande, 12 a 16 de julho de 2004, mimeo.

LIMA, Vicente. **Xangô**. Recife, Jornal do Commercio, 1937.

LÜHNING, Ângela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí... **Revista Usp**, n. 28, 1996.

MAIA, Clarissa Nunes. **Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas**. O controle social sobre os escravos em Pernambuco no século XIX (1850-1888). 1995. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco e del azúcar**. Madrid, Cátedra, 2002.

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

PRANDI, Carlo. Popular. In: **Enciclopédia Einaudi**, vol. 36. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1997, pp. 198-228.

REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira da. **Carnavais e outras F(r)estas**. Ensaios de História social da cultura. Campinas, Ed. UNICAMP/CECULT, 2002.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

SANSONE, Lívio. Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia**, n. 27, p. 249-269, 2002.

SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**. Rio de Janeiro, FGV, 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.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

VALENTE, Waldemar. Os indecifráveis Tuchaus. **Contraponto**. Recife, ano II, n. 07, março de 1947.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ UFRJ, 1995.

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