

Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de
História e do Programa de Pós-Graduação em
História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

de França Lima, Ivaldo Marciano
MARACATUS-NAÇÃO E RELIGIÕES AFRO- DESCENDENTES: UMA RELAÇÃO MUITO ALÉM DO
CARNAVAL

Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol.
10, núm. 3, 2006, pp. 167-183
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305526866010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

MARACATUS-NAÇÃO E RELIGIÕES AFRO-DESCENDENTES: UMA RELAÇÃO MUITO ALÉM DO CARNAVAL*

Ivaldo Marciano de França Lima¹

Resumo. Neste trabalho nós enfatizamos que a relação existente entre as religiões afro-descendentes e os maracatus-nação é fruto de uma construção humana, e como tal, dotada de historicidade, e por isso mesmo deve ser contextualizada. Os indícios de que as religiões afro-descendentes buscaram abrigo nos maracatus-nação durante a repressão exercida contra eles nos anos trinta e no Estado Novo, podem ser pensados como sinais de que essa relação talvez nem sempre tenha existido. Além disso, necessitamos compreender que não há uma homogeneidade nessa relação e que, além dos xangôs, a Jurema e a Umbanda também estão presentes.

Palavras-chave: maracatu; religiões afro-descendentes; xangô; Jurema; Umbanda.

MARACATUS AND AFRO-DESCENDENT RELIGIONS: A RELATIONSHIP BEYOND THE FRONTIERS OF CARNIVAL

Abstract. The relationship between the Afro religions in Brazil and the maracatus is a human construct, or rather, it involves historicity, and may thus be contextualized. In spite of the fact that Afro religions have sheltered within the maracatu institution during the repression of the 1930s and the Vargas's New State, the relationship may have not always existed. Moreover, homogeneity in this relationship is not extant since beside Xango the Jurema and the Umbanda are also present in the maracatu.

Key words: maracatu; Afro religions; Xango; Jurema; Umbanda.

* Artigo recebido em 10/10/2005 e aprovado em 27/11/2006.

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro).

“NACIÓN MARACATÚS” Y RELIGIONES AFRO: UNA RELACIÓN QUE VA MÁS ALLÁ DEL CARNAVAL

Resumen. En este trabajo enfatizaremos sobre la relación existente entre las religiones afro y la “nación Maracatús” en tanto fruto de una construcción humana, dotada de historicidad y que, por ende, debe ser contextualizada. Los indicios de que las religiones afro buscaron refugio en la “nación Maracatú” durante la represión sufrida en los años ’30 y bajo el gobierno del “Estado Novo” pueden ser vistos como señales de que, tal vez, esa relación no existió siempre. Por otro lado, también necesitamos comprender que no existe homogeneidad en dicha relación y que, además de los “xangós”, la Jurema y la Umbanda también están presentes.

Palabras-clave: maracatú; religiones afro; xangó; Jurema; Umbanda.

INTRODUÇÃO

O maracatu é uma das muitas manifestações da cultura afro-descendente existente no Nordeste, mais precisamente em Pernambuco. Grosso modo, existem dois tipos de maracatu, um denominado de orquestra, rural ou baque-solto, e o outro por nação ou baque-virado. Nas representações construídas por alguns folcloristas, literatos e intelectuais em torno dos maracatus do tipo nação sobressaem idéias de que são manifestações da cultura popular antigas e intrinsecamente relacionadas às religiões afro-descendentes, sobretudo ao xangô. Podemos também afirmar que, de acordo com um modelo preestabelecido que define o modo de ser destes grupos, os maracatus do tipo rural, ou de orquestra, estariam intimamente relacionados com as práticas religiosas identificadas com o Catimbó e a Jurema, que durante muito tempo foram alardeados como “baixo espiritismo”.

A respeito dos maracatus-nação, destaca-se também a idéia de que são manifestações de origem africana, capazes de nos levar de volta ao continente negro, como se fossem práticas imóveis no tempo e no espaço. Roger Bastide, um dos mais importantes estudiosos das práticas e costumes dos negros brasileiros que reproduz esse imaginário, ao comentar as toadas que tinham como tema Luanda e a travessia do Atlântico, afirma:

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. 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, sereria 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-proa 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, atinge as praias de Loanda. Eu também embarquei na galera do Elefante para essa viagem em direção a uma África irreal (...) (BASTIDE, 1945, p. 176).

Estas representações destacam também a longevidade dos maracatus, a exemplo da obra de Guerra Peixe, *Maracatus do Recife*, quando afirma a relação com as coroações dos reis do Congo e Henrique Dias, o governador dos crioulos e pardos. Esta perspectiva, imersa em uma concepção de história linear, confere-lhes o estatuto de manifestações populares seculares (PEIXE, 1980). Katarina Real enveredou pelo mesmo caminho, referindo-se aos maracatus como “velhas nações africanas”, sobressaindo em sua obra a impressão de que são antiqüíssimos, como se não tivessem passado por modificações. Como se fundamentam e justificam tais afirmações? Aliás, como interpretar a idéia de que não teriam ocorrido mudanças nos maracatus, uma vez que as comunidades de afro-descendentes que os mantêm enfrentaram situações adversas e que, para sua defesa e sobrevivência necessitaram adaptar ao quotidiano diversos costumes e práticas? Pode-se interrogar se estava subjacente a essa idéia de estabilidade uma compreensão de que os maracatuzeiros eram incapazes de operar mudanças, visão bastante comum entre alguns folcloristas que vêem nos populares seres infantis, puros e ingênuos. Na melhor das hipóteses, esses homens e mulheres foram vistos como seres que se limitavam a preservar uma tradição, sem se postarem como sujeitos da história.

Maccord (2001) observa que a maior parte dos estudos sobre os maracatus repete a descrição etnográfica inaugurada por Pereira da Costa em *Folk-lore Pernambucano* (1974), cuja primeira edição é de 1908, construindo uma tipificação e concluindo, em decorrência, que não teria

havido mudanças nos maracatus desde o início do século XX. O enfoque destes estudiosos nas roupas festivas, cetros reais, presença de reis e rainhas, dentre outros aspectos, segundo Maccord, gerou a concepção de que praticamente não ocorreram mudanças em aproximadamente cem anos, contribuindo para se firmar a idéia dos maracatus como ícones da tradição na cultura popular e eles não serem percebidos em sua historicidade. Exemplo desse procedimento encontra-se no estudo de Katarina Real, *O Folclore do carnaval no Recife*:

E o aspecto mais extraordinário desse cortejo régio tem sido a sua grande estabilidade no tempo – isto é, durante mais de cem anos, o cortejo do maracatu-nação tem permanecido inteiramente “estável”, virtualmente sem modificação. Se compararmos as deslumbrantes apresentações dos maracatus-nações nos carnavais da atualidade, da década de 60, com aquela famosa descrição dos maracatus que Pereira da Costa escreveu nos princípios do século, veremos que os desfiles de hoje são quase idênticos aos de 1900. (REAL, 1990, p. 59).

Katarina Real não está preocupada com a historicidade dos maracatuzeiros e seus maracatus. Trata-se de uma temática difícil, pois estamos lidando com um recorte temporal em que os registros documentais em torno dos maracatus são extremamente escassos, sobretudo nos cinqüenta primeiros anos do século XX. Nesse sentido, torna-se difícil obter informações sobre o vestuário e os tipos de tecido que usavam para confeccionar as fantasias; os instrumentos e sua musicalidade; sobre a inserção social dos desfilantes, dentre outros aspectos. Assim, apesar da quase-inexistência de imagens e descrições etnográficas que possam nos fornecer dados sobre os maracatus, além de esparsa documentação referente aos anos de 1900 a 1930, afirmamos que é necessário levar em conta as constantes adaptações dos maracatuzeiros às transformações da vida cotidiana, sem imobilizar o maracatu em uma tradição na qual as pessoas são desprovidas da capacidade humana de criar e reinventar.

A questão colocada em torno da imutabilidade dos maracatus por Katarina Real e outros estudiosos também oculta as possíveis diferenças que porventura existissem entre os maracatus contemporâneos e o que foi descrito por Pereira da Costa – o Cambinda Velha. Antes de tudo, necessitamos afirmar que, mesmo hoje, as diferenças de ritmo, musicalidade, formas de cantar, estrutura das toadas, vestuário e outros adereços conferem ao maracatu o caráter da diversidade. Ocultar as

diferenças e homogeneizar os maracatus é incorrer no mesmo erro de pesquisadores do passado que, no afã de recolher subsídios para suas pesquisas, não conseguiam perceber a imensa diversidade existente no seio dessas manifestações culturais.

Verificar com minudência as diferenças entre os maracatus-nação é fundamental para se firmar que não só possuem história, mas também são constituídos por homens e mulheres que constroem táticas e estratégias para responder às vicissitudes da vida cotidiana. Imaginar que uma manifestação cultural seja feita por indivíduos que guardam a sete chaves a manutenção de suas tradições, tornando-as imutáveis, é esquecer que os populares não possuem uma relação de “complacência melancólica” para com elas (CANCLINI, 1998). A vida quotidiana, ávida de respostas, encarrega-se de operar e transformar práticas e costumes ressignificados ao longo do tempo. As transformações, antes de tudo, são próprias às atividades humanas.

Assim como os maracatus-nação têm uma história, as relações que estabelecem com as religiões afro-descendentes devem ser vistas como resultado desta interação sociocultural. O objetivo deste artigo é discutir como essas relações se construíram. Não podemos ter como ponto de partida o velho jargão que os maracatus-nação são espaços do xangô, ao passo que os maracatus de orquestra constituem manifestações ligadas a Jurema, como se tais relações fossem naturais, e não historicamente constituídas.

OS MARACATUS-NAÇÃO E AS RELIGIÕES AFRO-DESCENDENTES

Quando afirmamos que as mudanças ocorrem no seio dos maracatus-nação, não só estamos insistindo em que os maracatuzeiros fazem escolhas no decorrer de suas vidas, mas também que dão sentido às suas tradições, refazendo-as no cotidiano. Nesse sentido, analisar e estudar os maracatus-nação requer um olhar atento e uma compreensão de que o ato de criar (ou de fazer e refazer) é inerente ao homem, sujeito histórico por excelência.

Quanto às religiões afro-descendentes, é possível se aventar a hipótese de que elas nem sempre estiveram em estreita relação com os maracatus-nação. Tal ligação, atualmente dada como natural, foi fruto de um processo histórico. Não há como comprovar que os maracatus surgiiram vinculados aos terreiros e ao mesmo tempo com o formato e a

configuração que possuem hoje. Resta-nos investigar o processo que propiciou tal relação, assim como analisar o modo em que ela ocorre nos dias de hoje, uma vez que os maracatus-nação não possuem apenas vínculos com o xangô. Nem sempre os maracatus foram ligados aos xangôs, visto que esses últimos também são permeáveis a mudanças.

O que observamos hoje é que os maracatuzeiros e os seus maracatus se relacionam com o xangô, mas também existem os que estão ligados à jurema, bem como com à umbanda. A questão é pensarmos como se formou historicamente a associação entre maracatus e xangôs, e ainda com as demais religiões afro-descendentes. Podemos levantar a hipótese de que essa relação se firma a partir do processo que institui os maracatus como “legítimas manifestações africanas”, e o xangô como uma “religião africana e pura”. Assim sendo, ficam evidentes nessa questão as razões pelas quais os maracatus de orquestra são associados ao catimbó-jurema, pois ambos são considerados impurezas ou descaracterizações da autêntica e tradicional cultura africana.² Destarte, resta-nos indagar como os terreiros de xangô e os maracatus-nação foram alçados a essa condição, dotados de uma aura de pureza e tradição. Destaque-se nesse processo o papel dos pesquisadores que estudaram (e que estudam) as religiões afro-descendentes, a influência que exerceram nos terreiros e a disseminação da idéia de pureza africana, que torna a cultura iorubana dotada de maior visibilidade e legitimidade.³

Também devemos considerar o fato de que alguns estudiosos desta temática, a exemplo de Artur Ramos e Ruth Landes, lançaram as bases para a elevação do modelo denominado por nagô ao “status de forma normativa da religião afro-brasileira”, e que essa normatividade ainda pode ser vista nos terreiros da atualidade (MOTTA, 2004, p. 495).

Apesar da forte associação construída por intelectuais e membros dos terreiros, que instituem os maracatus como uma espécie de “parte profana da religião dos orixás”, existem grupos que mantêm estreitos

² Em 1976 os maracatus de orquestra foram proibidos de desfilar na passarela oficial do carnaval da cidade do Recife. Sobre esta questão, ver: 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.

³ Sobre o conceito de “pureza nagô”, veja-se (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004); sobre a questão da dominação ioruba (nagô), ver: (SANSONE, 2002).

vínculos com a jurema e a umbanda. Esse processo dinâmico que ocorre entre as religiões afro-descendentes e os maracatus-nação também pode ser visto como resultado das práticas em uso entre os diversos terreiros, pois os mesmos possuem diferenças e estas são frutos de escolhas feitas pelos seus integrantes no cotidiano. Vejamos agora como essa relação se construiu historicamente.

A CONSTRUÇÃO DA RELAÇÃO DOS MARACATUS-NAÇÃO COM AS RELIGIÕES AFRO-DESCENDENTES

Não sabemos exatamente como eram os maracatus nos últimos anos do século XIX. A descrição do Cambinda Velha feita por Pereira da Costa apenas nos dá uma idéia, às vezes vaga, de como eles eram; podemos, contudo, observar que outras manifestações semelhantes ao maracatu existiram, a exemplo das aruendas e cambindas, que foram pouco estudadas.⁴ Apesar de Pereira da Costa ter afirmado que nos maracatus existiam elementos de caráter nitidamente fetichista, não podemos, a partir desse dado, inferir que existisse uma relação com os terreiros de xangô, até porque estes também estavam em processo de constituição (BRANDÃO, MOTTA, 2002).

Não obstante, vivia-se época de intensa repressão à cultura afro-descendente. As manifestações religiosas eram tidas como práticas bárbaras, magias e superstições, além de serem criminalizadas pelo código civil como exercício ilegal da medicina, ou mesmo puro charlatanismo. Assim, é possível que a relação entre xangôs e maracatus tenha sido reforçada pela necessidade que tinham os praticantes das religiões afro-descendentes de fugir à repressão. Durante o Estado Novo, no governo de Agamenon Magalhães, houve um forte recrudescimento no combate às práticas e costumes afro-descendentes, sobretudo aquelas de caráter religioso. A repressão a estas religiões é anterior aos anos trinta do século XX, e muitos terreiros foram invadidos bem como tiveram seus materiais ceremoniais confiscados, a exemplo da Preta Fortunata no Recife (CAMPOS, 2001; ALMEIDA, 2001). Em Salvador, o delegado de polícia

⁴ Sobre as cambindas, ver: (BENJAMIN, 2001; TRIGUEIRO e BENJAMIN, 1978; ALVARENGA, 1950). Sobre as aruendas, ver: Outro bailado típico de Goiana: a aruenda. *Contraponto*, Recife, ano 4, nº 11, dezembro, 1949; (PEIXE, 1980; ARAÚJO, 1967). Para uma melhor discussão entre a comparação das aruendas com os maracatus-nação, ver: (LIMA, 2005).

Pedro Pedrito ganhou notoriedade por sua truculência e persistência em combater os terreiros (QUEIROZ, 1999; LÜHNING, 1998).

Na década de 1930 as religiões afro-descendentes sofreram repressão mais sistemática, e todas as suas modalidades sentiram o peso do Estado, da lei e da ordem. A intervenção de Ulisses Pernambucano à frente do Serviço de Higiene Mental (SHM), durante o governo de Carlos de Lima Cavalcanti, contribuiu para que nestas religiões se distinguissem os xangôs “puros”, ou seja, aqueles diretamente ligados a uma tradição africana, e aqueles que foram considerados na época como “baixo-espiritismo”, os quais serviriam aos “charlatões” e aos “adoradores da seita sem competência”.⁵ Esta distinção não só contribuiu para que alguns terreiros fossem fechados e os seus integrantes presos, mas também suscitou uma série de denúncias entre os próprios praticantes das religiões, que justificavam a ação represora pelo fato de que estes não faziam um “xangô puro”, mas o baixo-espiritismo.⁶

As intervenções de Ulisses Pernambucano e o Serviço de Higiene Mental, junto ao governo de Carlos de Lima Cavalcanti resultaram em uma regulamentação, com dias determinados para a realização dos toques e a concessão de licenças para os terreiros que foram legitimados pelo argumento da pureza. No entanto, deixou à mercê da tempestade aqueles terreiros em que se praticavam os catimbós e a jurema, considerados impuros e ao mesmo tempo antros de feitiçaria ou do que se denominava de “baixo espiritismo”. Ficam claros, portanto, os motivos que levaram alguns praticantes da Jurema (ou de catimbós) a procurarem disfarçar seus centros em maracatus. Em Gonçalves Fernandes encontramos a notícia de que:

Sob pretexto de que se tratava de casas de maracatu os macumbeiros vinham ali exercendo grande atividade, reunindo grande número de adeptos. O primeiro núcleo de catimbó visado pela polícia foi o ‘maracatu Estrela Baiana’, situados à rua da S. Mangueira, em Afogados. (FERNANDES, 1937, p. 11).

⁵ A categoria “baixo-espiritismo” era utilizada para abrigar diversos tipos de religião, como a Jurema, o Catimbó, e suas relações com o kardecismo. Sobre o tema, 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.

⁶ Para verificar as denúncias entre os integrantes das religiões afro-descendentes, assim como a regulamentação dos xangôs denominados de “puros”, com os endereços destes, ver: (FERNANDES, 1937).

Como é possível verificar, o flagrante da polícia foi justamente o desmascaramento de um terreiro disfarçado em maracatu, dando-nos um importante indício de que esta prática acontecia, sobretudo, devido ao fato de que os maracatus possuíam permissão dada pela polícia para ensaiar em suas sedes, sendo, portanto, tolerados, ao contrário dos terreiros de jurema. A título de exemplo, podemos 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.⁷

Com o Estado Novo (1937 a 1945), a repressão recrudesceu e quase todos os terreiros, fossem de xangô ou de Jurema, foram fechados. Novamente os terreiros buscaram a estratégia de se abrigar 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 sacrifícios 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 (REAL, 2002, p. 33).

Os praticantes destas religiões, em meio às perseguições, não só utilizaram o recurso do disfarce, mas 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 da fundação de troças carnavalescas para dar continuidade à religião, e ao mesmo tempo despistar as autoridades:

⁷ 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. Isabel Guillen esta indicação documental.

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, Aluísio 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. (REAL, 2002, p. 33).

A fundação desta troça demonstra a necessidade de não só 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, pretendemos 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 aos anos 1930. Isso não significa que houvesse elos entre os dois tipos de manifestação cultura-religiosa, anteriores ao período citado, em face das incertezas relacionadas com a precária documentação de que dispomos para tratar deste aspecto.

Tais indícios são suficientes para suscitar o debate em torno da questão central, que é a desconstrução da naturalização da história dos afro-descendentes e das suas práticas e costumes culturais, pois a afirmação de que os maracatus-nação sempre estiveram ligados ao xangô nega sua historicidade, entendida como resultado de uma confluência em que se articularam elementos diversos.

OS MARACATUS-NAÇÃO E OS XANGÔS: MODELOS ÚNICOS NA RELAÇÃO RELIGIOSA?

Outra afirmação que ainda possui razoável força, tanto no meio acadêmico como fora dele, é a de que os maracatus-nação não possuem relações com outras religiões que não o xangô. Vale salientar que este

discurso existe também entre os maracatuzeiros e alguns condenam publicamente aqueles que demonstram suas ligações com a Jurema, mesmo quando os críticos estão na condição de praticantes desta religião. Em entrevista concedida no dia 11 de agosto de 2003, a mãe-de-santo e também praticante da Jurema T. A., ex-rainha dos maracatus-nação Cambinda Estrela e Elefante, ao receber um Cd de presente, afirmou que não gostara muito deste, uma vez que nele havia “misturas” indevidas.⁸ As “misturas” a que se referia essa mãe-de-santo diziam respeito à presença da Jurema junto com o xangô, deixando claro que a relação legítima, em se tratando de maracatus-nação, se dá apenas com os orixás.

Além dessa mãe-de-santo, outros maracatuzeiros apresentam semelhante discurso: não há jurema no maracatu. Ressalte-se que também verificamos a ocorrência destas idéias entre alguns maracatuzeiros, de que os terreiros praticantes da Jurema não são “fortes ou preparados” e que “um bom babalorixá trabalha mesmo é com o santo”.⁹ A única manifestação em que se reconhece o relacionamento com a Jurema é o maracatu rural. A jurema encontra-se invisibilizada nos maracatus-nação, dado seu forte caráter de “impureza” e sincretismo, o que a distancia das práticas “mais africanas”.

Podemos sintetizar a discussão. O desmerecimento da jurema possui raízes no período da interventoria de Carlos de Lima Cavalcanti, combinado ao mito do “nagô puro”. O fato de terem sido permitidos apenas os “xangôs puros” durante os anos em que o S.H.M. intermediou a relação dos praticantes das religiões afro-descendentes com o governo de Carlos de Lima Cavalcanti, aliado à questão de terem existido diversos pesquisadores afirmando o discurso de que a jurema era uma degradação da religião africana, pode ter suscitado em muitos certo receio em assumir-se publicamente como membro desta última. Ora, fazer parte de um terreiro que tinha o *status* de ser “pura reminiscência africana” e ainda contar com a permissão oficial, com certeza propiciou um ocultamento dos centros e terreiros de Jurema e um sentimento de inferioridade dos praticantes desta para com os do xangô. Ressaltamos aqui a questão de que se fazem necessários estudos de cunho histórico e antropológico para estas

⁸ O Cd em questão é do maracatu Nação Cambinda Estrela, onde estão gravados “pontos” em homenagem a Malunguinho, considerado o chefe da Jurema Sagrada, e outros mestres e mestras. Este Cd pode ser encontrado na fonoteca da FUNDAJ.

⁹ “Santo” é uma das maneiras a que os praticantes do xangô utilizam quando se referem a sua religião. Também verificamos a utilização do termo “seita”.

questões, e ao mesmo tempo, de outros dados que possam comprovar a existência dessa inferiorização da jurema em relação ao xangô.¹⁰

Não temos como aprofundar a discussão em torno desta questão, dada a falta de fontes, mas podemos afirmar que a jurema não só está presente nos maracatus-nação, como alguns estudos a apontam como majoritária entre os praticantes das religiões afro-descendentes. Segundo Roberto Motta, a maior parte dos terreiros no Grande Recife é ligada direta ou indiretamente à jurema:

Três anos de assíduo trabalho etnográfico na área do Recife, com contactos pessoais às vezes íntimos em muitas dezenas de casas-de-santo, entrevistas com devotos, pais e mães-de-santo e outros líderes religiosos, consultas aos membros da comunidade dos antropólogos e pesquisadores em coisas do candomblé e da umbanda, inclinam-me ao cálculo, também sujeito a prudente margem de dúvida, de que apenas 15% dos terreiros de Pernambuco pertencem, exclusivamente ou principalmente, ao xangô tradicional; 60% dedicam-se sobretudo à jurema; 20% enquadram-se no chamado xangô umbandizado enquanto a umbanda branca não reuniria mais de cinco por cento das casas ou dos grupos de espiritismo popular (MOTTA, 1985, p. 121 – 122).

A JUREMA NOS MARACATUS-NAÇÃO

Causa certa estranheza essa invisibilidade da jurema nos maracatus, uma vez que perceber sua existência não é tarefa das mais difíceis, haja vista a presença de um personagem que integra o cortejo em quase todos os grupos: o caboclo “Arreia-Mar”. Este foi definido por Katarina Real como um “amigo catimbozeiro da nação” e “um mestre conhecedor dos segredos da jurema e das ervas” (REAL, 1990, p. 64). Este personagem, um índio que traz consigo um arco e flecha, é presença obrigatória nos maracatus-nação, uma vez que se constitui em item de julgamento dos concursos carnavalescos promovidos pela Prefeitura da Cidade do Recife. Além do caboclo Arreia-Mar, podemos afirmar que as

¹⁰ Sobre a jurema enquanto religião, ver: (LIMA, 2004; ASSUNÇÃO, 2006).

festas promovidas ainda hoje pelos maracatus Gato Preto¹¹ e Cambinda Estrela, denominadas de “senhores mestres”, as quais antecedem o carnaval, servem de indício para recusar a exclusividade do xangô na relação com o maracatu. Devemos lembrar também, que no maracatu Estrela Brilhante do Recife a jurema não só existe, mas também foi uma de suas entidades – o mestre Cangarussu - que ordenou a entrega da calunga Joventina à Katarina Real. Após muitos anos com a boneca em seu poder, Katarina entregou-a para o Museu do Homem do Nordeste em uma cerimônia ocorrida no ano de 1995 (SANDRONI, 2001). Também temos indícios de que no antigo maracatu Porto Rico, de Pedro Alcântara, a jurema estivesse presente, mesmo sofrendo repressões:

Já em setembro do mesmo ano foi escrito: ‘aberta a seção falou o presidente dizendo que o Snr. Primeiro lugar o nosso tesourero foi murtado porque chegou puchando cousas da outra magia i não sendo decete para nós’(sic) Esse ‘puchando cousas da outra magia’ é o catimbó, disseram-nos, seita à qual já nos referimos ao salientar as preferências religiosas dos que tendem para o grupo oposto – ou seja, para maracatu-de-orquestra (PEIXE, 1980, p. 86).

Essa afirmação de Guerra Peixe nos demonstra que já no início dos anos 1950 a associação imaginária que excluía a jurema dos maracatus-nação se encontrava firmada, ressaltando-se, por outro lado, que alguns populares assumiram o discurso de que Jurema era impura e ligada à baixa magia. A obra de Guerra Peixe consolida essa relação, ao afirmar constantemente a relação dos maracatus com os xangôs e ignorar a jurema, apesar de ter freqüentado sessões e anotado toadas suas.

Não queremos neste artigo demonstrar simpatia por nenhum tipo de religião, mas afirmar a inexistência de modelos que determinem qual a relação correta entre os maracatus-nação e as religiões afro-descendentes. Ainda hoje, apesar dos discursos de alguns maracatuzeiros, a jurema e a umbanda possuem presença garantida em muitos maracatus-nação.

¹¹ O Gato Preto possui este nome por ter sido um desejo de que o exu da mestra do “dono do maracatu” fosse homenageado de tal forma. A mestra em questão é Aninha, cujas cores são o amarelo e preto, as mesmas do maracatu. Estas informações me foram dadas por um dos membros deste maracatu em uma entrevista concedida no dia 12 de setembro de 2003.

CONCLUSÃO

As pesquisas desenvolvidas pelos folcloristas e estudiosos em geral sobre os maracatus-nação e as religiões afro-descendentes merecem ser revistas e analisadas à luz das novas teorias existentes tanto na antropologia como na história. É necessário não só estudar os costumes e as práticas culturais dos afro-descendentes, mas percebê-los em sua historicidade.

Afirmar que os maracatus-nação não mudaram em nada desde o início do século passado e que são “legítima tradição africana” não nos ajuda muito na compreensão de tais práticas, assim como revela o desconhecimento da imensa complexidade que as perpassa. A idéia de que tais manifestações não sofreram mudanças e, por conseguinte, não têm história, também nos alerta para a necessidade de rever determinados conceitos e categorias de análise que castram a capacidade criativa e humana de homens e mulheres que, em função de situações diversas, refazem e reelaboram as suas tradições, adaptando-as para o pleno atendimento de seus interesses e necessidades. De tal modo, se as tradições foram um dia inventadas, é preciso lembrar que também são constantemente refeitas.

Por último, queremos afirmar que a relação entre as religiões afro-descendentes e os maracatus-nação é fruto da ação de homens e mulheres, e não uma dádiva da natureza. Como tal, foi fruto de uma construção histórica, ou seja, nem sempre os maracatus possuíram a relação que mantêm atualmente com os terreiros de xangô, de jurema e de umbanda, ou - por que não o dizer? – com as três juntas. Além disso, queremos desconstruir a idéia de que apenas o xangô possui presença garantida no seio dos maracatus. Não necessitamos de muito esforço para dizer que, se na atualidade alguns grupos se desfazem de seus vínculos com o mundo do sagrado e reivindicam sua inserção na “pernambucanidade”, não há razões para negar algo tão evidente, que é a presença de outras religiões além do xangô no seio de várias nações de maracatu.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde de. *A construção da verdade autoritária*. São Paulo, EDUSP, 2001.

Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 3, p. 167-183, 2006.

- ALVARENGA, Oneyda. Maracatu in: *Música Popular Brasileira*, Porto Alegre, Globo, 1950, pp. 109 – 110.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional. Danças, Recreação, Música. Vol II*. São Paulo, Edições Melhoramentos, 1967, 2^a. Ed.
- ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres – a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro, Pallas, 2005.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, o Cruzeiro, 1945, p. 176.
- 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.
- 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.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo, Edusp, 1998, 2^a edição.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas/Contracapa, 2004.
- COSTA, Pereira da. *Folklore pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1974. (1908).
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- 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.

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. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias*. Recife, Bagaço, 2005.

LÜHNING, Ângela. “Acabe com este santo, Pedrito vem ai...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP* n.º 28 Dossiê povo negro 300 anos in: <http://www.usp.br/revistausp/n28/angela.html>

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, dezembro de 2001.

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. Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife. In MOTTA, Roberto (coord.) Os afros-brasileiros. *Anais do III congresso afro-brasileiro*. Recife, massangana, 1985.

MOTTA, Roberto; BRANDÃO. Maria do Carmo. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org). *Caminhos da alma. Memória Afro-brasileira*. São Paulo, Selo Negro, 2002.

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

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

QUEIROZ, Marta Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: Intelectuais, policiais e repressão*. Recife, UFPE - dissertação de mestrado em História, 1999.

REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife, Ed. Massangana, 1990, 2^a edição.

REAL. Katarina. *Eudes, o rei negro do maracatu*. Recife, Ed. Massangana, 2002.

SANDRONI, Carlos. O destino de Joventina. *Comunicação apresentada ao 36º congresso do ICTM*, Rio de Janeiro, julho de 2001, mimeo.

SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais na cultura popular brasileira durante o século XX. *Afro-Ásia*, nº 27, pp. 249 – 269, 2002.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira e BENJAMIN, Roberto. Cambindas da Paraíba, *Cadernos de Folclore* nº 26, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978.

