

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**MARACATU: FACES E INTERFACES DE UMA  
EXPERIÊNCIA RELIGIOSA**

**GEORGE DEMÉTRIO ALVES DOS PRAZERES**

**RECIFE  
2007**

**GEORGE DEMÉTRIO ALVES DOS PRAZERES**

**MARACATU: FACES E INTERFACES DE UMA  
EXPERIÊNCIA RELIGIOSA**

Dissertação apresentada à Universidade Católica de Pernambuco, como requisito a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

**Orientador:** Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos

**RECIFE  
2007**

P921m

Prazeres, George Demétrio Alves dos

Maracatu : faces e interfaces de uma experiência religiosa / George Demétrio Alves dos Prazeres ; orientador Sergio Sezino Douets Vasconcelos. -- Recife : FASA , 2007.

88 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2007.

1. Religião. 2. Maracatu. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Ritos e cerimônias. I. Título.

CDU 299.6

**GEORGE DEMÉTRIO ALVES DOS PRAZERES**

**MARACATU: FACES E INTERFACES DE UMA EXPERIÊNCIA  
RELIGIOSA**

Dissertação apresentada à Universidade Católica de Pernambuco, como requisito a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

**APROVADA em: \_\_\_\_\_/2007**

**Banca Examinadora:**

Prof. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos

Prof. Dr. Bartolomeu Figueiroa Medeiros

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos  
Orientador

**RECIFE  
2007**

## DEDICATÓRIA

A minha mãe (*in memória*) Josina Alves dos Prazeres, que mesmo nesses 15 anos de ausência, acredito que esteve sempre ao meu lado, me iluminando e guiando meus passos para que o caminho não se tornasse tão árduo. Aos meus irmãos e amigos que tiveram a paciência de me escutar e opinar a cerca do tema a ser defendido neste Mestrado. A Epitácio Nunes de Souza Neto, que mesmo nos momentos adversos de nossas vidas, esteve do meu lado, quando se fez necessário, e que em momento algum da jornada se esquivou de colaborar no que foi preciso. E mais uma vez a minha amiga Sandra Maria do Nascimento, pelo seu empenho e dedicação para que junto chegássemos ao fim desta jornada.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente a Deus, por ter me abençoado, durante todo o percurso da minha caminhada.

Aos meus irmãos: Agesilau José, Paulo Belence, Jaser Caio, Jocelene Marcelo, Jocemar Aladio, Josinalda Maria, Joaquim Carlos, João Crisogno, José Simião (*In memoriam*). Pois estes queridos irmãos, na ausência se fizeram presentes, contribuindo para meu crescimento pessoal e profissional e ajudando-me a seguir os caminhos honrado traçado por Deus e seguindo nos ensinamentos por eles depositado em mim.

Aos meus sobrinhos: Geórgia Alves, Giovanna Alves, Giovavanni Alves, Túlio José, Edila Karina, Edja Paula, Érika Carla, Ana Clara, Paulo Belence Filho, João Crisogno Junior, Isabelle e Gabrielle Prazeres, Douglas Augusto, Danilo e Deigo Prazeres, que são razão e motivo para minha longa jornada, esperando, esperando que estes se espelhem grandeza de serem seres humanos melhores e capazes de cuidar uns dos outros na caminhada que é a vida.

Aos meus amigos, que com certeza, sem a ajuda deles, possivelmente este trabalho não teria acontecido: Alfredo Holanda, Edjalma Freitas e Karla Martins, pela contribuição, carinho e afeto, por eles dedicados. O meu muito abrigado a todos, por lutarem e acreditarem na jornada e no caminho percorrido e conquistado.

Meu agradecimento muito especial a Sandra Maria do Nascimento, uma amiga/irmã, que Deus, na sua bondade e sabedoria, pois no meu caminho, para que juntos pudéssemos crescer na trajetória infinita que é viver sem ter a vergonha de ser feliz.

A Epitácio Nunes de Souza Neto, meu companheiro de longas datas, que no sofrimento e na distância me fez perceber que a vida é bonita..., é bonita..., pelos conselhos e pelo incentivo, pela discórdia e pela união, por tudo que juntos vivemos.

Aos meus professores do Mestrado em Ciência da Religião, pela dedicação e paciência, para transformarem e construir conhecimentos, num tema tabu, que sofre preconceitos ainda nos dias atuais, mas que souberam com paciência e sabedoria orientar-me para que este trabalho tenha o êxito que merece.

Aos meus colegas professores da Faculdade de Ciências Humanas Sórias e Aplicadas do Cabo de Santo Agostinho, pela força e incentivo, bem como, aos meus alunos, que souberam reconhecer o esforço depreendido, para tornar-me um profissional melhor e mais comprometido com a educação.

Em particular, gostaria de agradecer ao meu orientador Professor Doutor Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, por toda energia depreendida, pelo carinho e afeto e acima de tudo por sua paciência e compreensão, pois sem ele, hoje não seria possível estar aqui defendendo nosso trabalho. E fique certo de uma coisa: Você vai para o céu com certeza.

A Universidade Católica de Pernambuco pela oportunidade de esta fazendo parte da primeira turma do Curso de Mestrado em Ciências da Religião (nossa... que responsabilidade!) e a todos que fazem a mesma, em especial as pessoas que lutam para que este curso se torne cada vez melhor.

Ao Babalorixá e Rei do Maracatu Cambinda Estrela Washington da Silva pela sua contribuição no que diz respeito as informações relativas ao Maracatu Cambinda Estrela.

A todos que de alguma maneira contribuíram para que mais esta etapa de minha vida fosse uma trajetória de sucessos, tropeços, aprendizagem e acima de tudo sabedoria.

*Vou lhe contar o que sei  
Preste bastante atenção  
Essa história começa lá  
No tempo da escravidão  
Quando era a lei do açoite  
Para o nosso negro irmão*

*O Brasil crescendo  
Virando uma grande nação  
Era cheio de engenhos  
E áreas de plantação  
Mas na senzala só se via  
A tristeza e a humilhação*

*Foi nesse tempo de dor  
Que nasceu uma negrinha  
Maria Julia do Nascimento  
Que um dia seria rainha  
Rainha da corte africana  
Do maracatu que já tinha*

*Na proteção dos orixás  
O maracatu se dança  
Os passos de tradição  
Aprendeu ainda criança  
No terreiro das senzalas  
Quando havia uma festança*

*Com o fim da escravidão  
Maria Julia se animou  
Embora não fosse escrava  
Com seu povo festejou  
A liberdade de viver  
Segundo a fé que cultivou*

*E cresceu Maria Julia  
Filha da mamãe Oxum  
Fundou terreiro no Recife  
Como quis Pai Olorum  
Mãe de santo da gente boa  
Luis de França foi um*

*Do povo que tanto amava  
Recebeu outro batismo  
Dona Santa, assim chamada.  
Pelo bem distribuído*

*“A mais famosa mãe-de-santo”  
De valor reconhecido*

*Dona Santa era querida  
Pelo dom que recebeu  
O seu povo consolava  
Com a fé que Deus lhe deu  
Abraçava quem chorava  
Como sendo um filho seu*

*Participou do Leão Coroado  
Maracatu tão conhecido '  
Depois foi pro Elefante  
Ao casar com Vitorino  
Que era rei do maracatu  
Além de ser negro bonito*

*Foi luto pro maracatu  
Quando João Vitorino morreu  
Dona Santa Lamentou  
O amor perdeu  
Mas sendo negra guerreira  
Seu sofrimento venceu*

*Pelas ruas do Recife  
Ao som do baque virado  
Desfilou como rainha  
Tendo a corte ao seu lado  
Dançava pro seu orixá  
Deixando o povo encantado*

*Com oitenta e cinco anos  
Dona Santa, então, partiu.  
Foi cumprida sua missão  
Nesse canto do Brasil  
Seu espírito agora vive  
Nesse céu azul anil*

*Hoje mora a saudade  
No coração do Elefante  
Tocam gonguês e alfaias  
E uma loa mais vibrante  
Conta para Pernambuco  
Quem foi essa negra gigante.*

## RESUMO

Nosso trabalho tem por objetivo descrever um dos aspectos religiosos do homem afro-brasileiro e suas formas de resistência, na busca da reconstrução e preservação dos valores fundamentais para a sua existência. O maracatu é, a princípio, uma tentativa de restauração, em terra estranha, de dinastias desbaratadas pelo sistema de escravidão., tendo tido a sua origem e o seu apogeu nas portas das igrejas, com suas irmandades. O maracatu surge em nosso estado, ainda no período colonial, como forma de resistência e manutenção da religião do homem afro-descendente. O objetivo deste trabalho é analisar o maracatu como um “nicho” de interpretação e preservação dos valores culturais afro-brasileiros que, na sua constelação simbólica faz uma experiência religiosa na qual o elemento fundamental do ethos africano é reinterpretado, celebrado e socializado entre as pessoas envolvidas.

**Palavras-chaves:** Religião afro-brasileira, Maracatu Nação, Maracatu e Religião

## **ABSTRACT**

Our work has for objective to describe one of the religious aspects of the man afro-brazilian and one of its forms of resistance, in the search of the reconstruction and preservation of the basic values for its existence. Maracatu is, the principle, an attempt of restoration, in strange land, of dynasties wasted for the system of slavery, having had its origin and its apogee in the doors of the churches, with its brotherhoods. Maracatu appears in our state, still in the colonial period, as form of resistance and maintenance of the religion of the man afro-descendant. The objective of this work is to analyze maracatu as a "niche" of interpretation and preservation of the cultural values afro-brazilians who, in its symbolic constellation makes a religious experience in which the basic elements of the *ethos* African is reinterpreted, celebrated and socialized between the involved people.

**Key-words:** Religion afro-Brazilian, Maracatu Nation, Maracatu and religion

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A ORIGEM DO MARACATU.....	21
1.1 A chegada dos escravos no Brasil.....	21
1.2 A Contribuição do Afro-descendentes na nossa formação Cultural.....	28
1.3 O Maracatu e as Irmandades.....	31
1.4 O Maracatu do período Colonial ao período Republicano.....	38
1.4.1 O Período Colonial e o Brasil Império.....	39
1.4.2 O Período Republicano.....	46
2 MARACATU NAÇÃO CAMBINDA ESTRELA.....	56
2.1 Maracatu Rural ou Baque Solto.....	56
2.2 Maracatu Nação ou Baque Virado.....	57
2.3 O maracatu no Recife.....	58
2.4 Origem das Cambindas.....	62
2.5 História do Cambinda Estrela.....	63
3 A CONSTITUIÇÃO DO MARACATU CAMBINDA ESTRELA.....	67
3.1 Festas do candomblé realizadas pelo Maracatu Cambinda Estrela.....	67
3.2 O cortejo.....	70
3.3 O rei e a rainha do Maracatu.....	71
3.4 A calunga do Maracatu Cambinda Estrela.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
REFERÊNCIAS.....	89
ANEXOS.....	93

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho é o resultado do estudo sobre o maracatu, buscando analisar as faces e interfaces da sua experiência religiosa, como uma forma de manifestação da identidade cultural e religiosa dos afro-descendentes.

O próprio título do trabalho já nos faz refletir sobre as profusões entre o profano e o sagrado e a pensar na experiência religiosa do candomblé, que o maracatu representa através da sua dança para os orixás, seja no espaço do profano (o carnaval), seja no espaço sagrado (o terreiro).

A cultura brasileira tem longo, rico e complexo trajeto, marcado por diferentes processos de negociação inter-étnicas. Devido às várias contribuições herdadas de espanhóis, portugueses, indígenas e tantos outros povos, essa pluralidade faz do Brasil um lugar fértil para o surgimento e implantação de inúmeras religiões, que caracterizam a riqueza do campo religioso brasileiro. A presença e participação da cultura africana, com os seus ritos, mitos, o culto aos orixás, sua corporeidade, ritmos, culinária, estética etc., marcam profundamente a cultura brasileira. Os cruzamentos intensos e a instabilidade das tradições de cada povo provocada pela dominação, sobretudo portuguesa, geraram fontes de preconceitos e conflitos. Entretanto, tal contexto em nada impediu, muito pelo contrário favoreceu, o crescimento de uma cultura “híbrida”, presa às tradições, persistente e criativa nas suas redefinições e releituras das tradições, principalmente no que diz respeito à experiência religiosa dos afro-descendentes.

A interpenetração das várias religiões, primeiramente entre as próprias religiões africanas e, posteriormente, com o catolicismo barroco português, resultou no que chamamos de religião afro-brasileira. O termo é amplo e guarda nele uma rede complexa e variada de diferentes interpretações, de sujeitos múltiplos, inseridos nos mais diferentes contextos, e que

produziu uma multiplicidade de experiências religiosas, conhecidas como macumba, tambor de mina, umbanda, candomblé, xangô etc., que, longe de ser um processo acabado e monolítico, continua a se desenvolver e recriar-se na imensidão do campo religioso brasileiro.

Na experiência por nós a ser estudada nesse trabalho, o sistema religioso do candomblé ou xangô, como também é conhecido, principalmente em Pernambuco, é de fundamental importância para a compreensão da experiência religiosa vivida no seio do maracatu.

A introdução de culturas e religiões africanas no país ocorreu com a importação de mão-de-obra escrava para as diferentes frentes de trabalho, abertas para a economia agrária no Brasil-colônia. Milhares de homens e mulheres de diferentes regiões da África foram barbaramente capturados e trazidos para o Brasil, a fim de trabalharem na condição de escravos, nos latifúndios de então. Esses escravos eram descendentes de povos que se distribuíram em diferentes áreas e subáreas do continente africano. Ao virem para cá, trouxeram seus costumes, seus mitos, suas tradições religiosas. Segundo Lody (1987, p.11), as nações do candomblé, conforme os critérios das tradições religiosas professadas e, principalmente, da língua materna africanas do grupo, são assim divididas: Nação Kêtu-Nagô (ioruba); Nação Jexá ou Ijexá (ioruba); Nação Jeje (fon); Nação Angola (banto); Nação Congo (banto); Nação Angola-Congo (banto); Nação Caboclo.

Os encontros e desencontros provocados pelo contexto de escravidão produziram especificidades que vão desde traços culturais tipicamente africanos sobreviventes até hibridismos criativos, inicialmente, com a cultura branca portuguesa colonial, até novas reinterpretações que continuam permanentemente sendo feitas, com os múltiplos contextos culturais, até os nossos dias atuais.

As crenças religiosas dos escravos africanos deram origem, dentre outros, ao Candomblé. Existem quatro tipos de Candomblé no Brasil, cada um deles saído de uma

nação, e predominando, sem ser exclusivo, em determinadas regiões do país: Queto (BA), Xangô (Pernambuco e Alagoas), Batuque (RS) e Angola (BA e SP). As diferenças aparecem, principalmente, na maneira de tocar os atabaques, na língua do culto e no nome dos orixás. Os povos que mais influenciaram os quatro tipos de Candomblé praticados no Brasil são os da língua Iorubá.

A relação com o catolicismo foi, inicialmente, uma questão de sobrevivência, passando cada vez mais por um processo complexo, em grande parte inconsciente, que deu origem a uma experiência religiosa inclusiva, na qual, para muitos, os mitos africanos se identificam com os santos do catolicismo, sem confusão ou oposição.

Para os colonizadores portugueses, as danças e os rituais africanos eram vistos, muitas vezes, como pura feitiçaria e deviam ser reprimidos, já que naquele momento, no contexto do padroado português no Brasil, a Igreja Católica era o único sistema religioso permitido e estando ela profundamente envolvida com o processo de colonização do Brasil. Inicialmente, a saída, para os escravos, era rezar para os santos católicos, participando do catolicismo patriarcal da época, ao mesmo tempo em que, no mais profundo da sua consciência, também cultuavam os orixás africanos.

Durante o período colonial, os cultos africanos foram severamente reprimidos pelos colonizadores portugueses, o que fez com que os escravos camuflassem suas divindades, utilizando-se dos santos venerados pelo catolicismo imposto. Assim, estabeleceu-se uma espécie de correspondência entre os orixás africanos e os santos católicos. Entretanto, esses símbolos católicos introduzidos no candomblé, não atingiram o núcleo mais profundo do sistema religioso, no que diz respeito aos seus ritos, mitos e crenças

Foi assim que, fruto de um longo e complexo processo, os santos católicos foram sendo associados aos orixás africanos, dando origem ao sincretismo afro-católico existente no Brasil. Diferentes entre si, mas estruturalmente bastante semelhantes, as religiões afro-

brasileiras estão hoje difundidas em todas as regiões do Brasil, possuindo uma grande influência da matriz africana da cultura Iorubá, de origem sudanesa, e também da cultura Bantu.

A identidade é eminentemente social e se faz, dentre outros elementos, através da cultura e suas expressões religiosas, fatores essenciais para a elaboração de uma ou várias identidades sociais e étnicas de um povo. Ao falarmos de identidade, temos presente que se trata de um processo dinâmico, múltiplo, fluido, em que o sujeito e ou os sujeitos assumem identidades diferentes e múltiplas em diferentes momentos da sua vida. Identidades que não são, muitas vezes, unificadas ao redor de um "eu" coerente. Afinal, dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada, como afirma, Hall, desde o nascimento até a morte, é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu" (HALL, 2000, p. 12).

De fato, como afirma Hall, a identidade plenamente identificada, completa, segura e coerente seria uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com uma das quais poderíamos, ao menos temporariamente, nos identificar (*Ibidem*).

Aqui neste trabalho, ao falarmos de identidade afro-descendente, temos sempre presente o que afirma Raul Lody,

“O candomblé assume, então, a função de manutenção de uma memória reveladora de matrizes africanas ou já elaboradas como afro-brasileiras criadoras de modelos adaptativos ou mesmo *embranquecidos* [...] A identidade do candomblé segue soluções étnicas chamadas de *nações de candomblé*. Não são, em momento algum, transculturações puras ou simples: são expressão e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturativos intra e interétnicos, tanto nas regiões de origem quanto na acelerada dinâmica de formação da chamada cultura afro-brasileira” (LODY, 1987, p. 10-11).

A manifestação e a percepção que homens e mulheres afro-descendentes têm de suas identidades depende das condições materiais de vida e da natureza plural das múltiplas vozes que constituem sua consciência e sua atuação. Aqui, a interpretação da sua identidade feita pelos afro-descendentes, será analisada nas teias sócio-culturais da vida cotidiana do maracatu.

No cenário antropológico, Clifford Geertz é considerado um dos proponentes e defensores do movimento em prol da compreensão da cultura, entendida como um sistema simbólico cheio de significado, que deve ser interpretado a partir da rede simbólica na sua totalidade.

“Nessa linha de pensamento, o conhecimento antropológico surge das práticas simbólicas e dos discursos embasados nas diferenças e suas fronteiras. Assim, a busca do conhecimento pela antropologia interpretativa ocorre pelo esforço de entender o outro, o diferente. Para utilizar a ciência social interpretativa, em geral, é importante estar ciente de que as incertezas e as ambigüidades fazem parte do processo de forma intensa, pois tocam as relações causais, cíclicas, por uma gama de tentativas de explicação, em um contexto particular, no qual surgirão inúmeras dificuldades desconhecidas” (GEERTZ, 1989, p. 15).

Seu trabalho analisa os diferentes entendimentos estabelecidos culturalmente. Tais entendimentos são denominados, pelo autor, de hermenêutica, a qual, adicionada à palavra cultural, define o que ele faz. Portanto, a teoria de Geertz se refere a interpretações dos sistemas simbólicos que constituem uma determinada cultura, buscando interpretar, hermeneuticamente, o seu significado.

“As implicações mais gerais dessas interpretações e um ciclo recorrente dos termos simbólicos, significados, concepções, forma, texto, [...], cultura cujo objetivo é sugerir que existe um sistema de persistência, que todas essas perguntas, com objetivos tão diversos, são inspirados por uma visão estabelecida e como devemos proceder para construir um relato da estrutura imaginativa de uma sociedade” (GEERTZ, 1997, p. 85-91).

Compreende-se, assim, que as formas do saber relacionam o que se vê no lugar onde foi visto, incluindo seus revestimentos e instrumentos ao seu aprendizado, que constrói um sistema de significado simbólico, ou seja, as estruturas conceituais com os quais se observam os fenômenos sociais. Em face disso, a cultura, ou seja, as teias de significados que o homem teceu e nas quais ele enxerga seu mundo, vai sempre procurando seu significado (GEERTZ, 1989, p. 66).

É importante ter presente o seu conceito de cultura, o qual permeará todo o nosso trabalho:

“O conceito de cultura que eu defendo é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1989, p. 15).

Para esse pensador, o estudo, em antropologia, volta-se para a cultura através da etnografia, que é uma descrição densa, na qual, num primeiro momento, as idéias causam um grande impacto, porém depois, se chega à normalidade. O objeto da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano. Cultura não é poder, é um contexto descrito com densidade da interpretação antropológica, buscando compreender os sistemas simbólicos de outros povos e do seu próprio povo.

Geertz afirma que não se pode trabalhar a cultura com generalizações universais, pois entre os povos não existe um consenso. Busca, dessa maneira, evitar toda espécie de generalização.

“Os praticantes da antropologia, como ciência interpretativa, constroem uma análise do significado que é constituído e estabelecido socialmente, sendo essencialmente semiótico” (GEERTZ, 1989, p. 20-21).

As configurações do saber “são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros” (*Ibidem*). Tal afirmativa leva ao aguçado sentido de que a antropologia sempre considera a história, o contexto da inter-relação existente, e por isso “torna-se relevante sua contribuição na forma de pensar a sociedade, o homem, seu saber na atualidade, denotando suas contribuições como ciência que proporciona uma ‘arena de debate’ especulativo” (*Ibidem*).

Para ele, “Pressupõe-se que as interpretações ganham significados quando os acontecimentos são inspecionados por determinadas pessoas em determinados contextos” Geertz, (1997, p. 17). Tais como o cristal que, diante do reflexo solar, gera muitas cores de diversas tonalidades, ou seja, a revelação somente acontece a partir da interferência do sol; pois, até aquele momento, o cerne do fenômeno ainda estava oculto, indicando apenas seu aspecto explícito.

Vale dizer que cada pessoa de um grupo social verá diferentes tonalidades e diferentes formas de um mesmo fenômeno. Utilizando-se a metáfora do cristal, é possível compreender como se dá a interpretação antropológica sugerida por Geertz. Nessa via de reflexão, entende-se que a antropologia interpretativa pode contribuir, consubstancialmente, para a retomada do ensino, o que leva a acreditar que determinadas pessoas possuem a mesma natureza de outras; portanto, que seja possível se verem entre outras, como apenas mais uma diante da forma que a vida humana adotou em determinado lugar, em um mundo entre mundos. Dessa maneira, compreende-se que tudo e todos estão interligados, estão em busca de interpretação do seu papel particular, num determinado contexto social (GEERTZ, 1997, p. 22).

Frente a esta manifestação cultural o pesquisador não deve se perguntar sobre o ao status ontológico, mas sim quanto a sua importância para as pessoas envolvidas, ou seja, o

significado daquilo que está sendo transmitido através das teias de símbolos que constituem uma determinada cultura (GEERTZ, 1989, p. 85-88).

Um aspecto importante no pensamento de Clifford Geertz é o papel dado por ele à religião como um elemento fundamental do simbolismo humano, como um produto da reflexão sobre si mesmo. Clifford Geertz (1989, p. 90), define a religião como:

“um sistema de símbolos, que age de maneira a suscitar nos homens motivações e disposições poderosas, profundas e duráveis, formulando conceitos de ordem geral sobre a existência e atribuindo a esses conceitos uma tal aparência de realidade que as suas motivações e disposição parecem apoiar-se na realidade”.

Nas palavras de Geertz: o homem é um animal simbolizante e a religião é uma das fornecedoras destes símbolos, ela unifica a conduta e a cognição dos povos (GEERTZ, 1989, p. 93-103).

“Tais símbolos são expressões da cosmovisão e expressam-se por meio dela e através do *ethos*, como no caso dos afro-brasileiros. O *ethos* (elementos de valor, aspectos estéticos e morais de uma cultura) traz a religião para o mundo real e não apenas metafísico, porquanto se percebe que ele influencia diretamente na conduta humana” (*Ibdem*).

Para ele, o *ethos* fundamenta as ações mais específicas da conduta humana. O *ethos* não é apenas ética, mas, também, expressa a essência da realidade (GEERTZ, 1989, p. 67). Enquanto o *ethos* diz respeito à atitude do indivíduo para consigo e com o mundo, a cosmovisão trata da compreensão deste mundo e, neste aspecto, o primeiro trata do ritual e o segundo da crença, em uma relação de complementaridade (GEERTZ, 1989, p. 67).

É esta experiência religiosa que acompanha o indivíduo, porquanto nela se incorpora a sua identidade (*Ibdem*). A religião, em sua expressão mais diversa, identifica os indivíduos e forja as culturas (*Ibdem*). Basta um olhar sobre as formas de religião adotadas no Brasil e poderemos compreender a defesa que Geertz faz da interpretação da cultura. Geertz

vê o significado dos símbolos dentro de uma cultura, ora como classificações de consciência coletiva para estabelecer a ordem, ora como um mecanismo “domesticador” e canalizador dos indivíduos dessa cultura (GEERTZ, 1989, p, 67).

Avaliando que os símbolos sagrados são o ethos de um povo, o autor afirma que “o homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura” (GEERTZ, 1989, p. 73). As crenças religiosas além de interpretar os processos sociais os modelam, ou seja, criam um modelo de sociedade.

“O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que este povo tem é o quadro que ele elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade” (GEERTZ, 1989, p. 93).

Portanto, sob esta perspectiva, a religião é um conjunto de símbolos fornecedores de sentido, que permite aos indivíduos uma leitura dos acontecimentos e das experiências. enquadrando-os numa determinada visão e ordem do mundo. Os símbolos sagrados servem para sintetizar o ethos de um povo (o tom, caráter e qualidade da sua vida, o seu estilo e disposição moral e estética) e a sua visão do mundo, a imagem que têm de como as coisas são, de fato, as suas idéias mais abrangentes de ordem.

Essa confrontação e essa confirmação mútuas têm dois efeitos fundamentais: de um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas, num mundo com uma estrutura particular, como simples senso-comum, dada a forma inalterável da realidade; de outro lado, apóiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo, invocando sentimentos morais e estéticos como provas experimentais da sua verdade (*Ibidem*, p. 67).

Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo é tornado intelectualmente razoável (racionalizado), ao representar uma forma de vida adaptada, idealmente, ao estado real das coisas que a visão do mundo descreve Geertz (1989, p. 67). Ela objetiva as preferências morais e estéticas, apresentando-as como condições de vida imposta, implícitas em um mundo com determinada estrutura. Como uma questão de senso-comum, tornando a visão do mundo convincente do ponto de vista emocional. Ela apresenta uma imagem de um estado de coisas particularmente bem acomodado para permitir um estilo de vida apoiando em crenças recebidas sobre o mundo, invocando sentimentos morais e estéticos, como prova experiencial da sua verdade (GEERTZ, 1989, p. 93).

O conceito de cultura de Geertz e a sua relação com o ethos de uma sociedade são categorias fundamentais no desenvolvimento deste trabalho, uma vez que partimos do pressuposto de que, no interior do maracatu, enquanto espaço de resistência, redescrição e preservação de elementos da cultura afro-brasileira, através do seu jogo simbólico, se produz e vivencia-se um *ethos* que manifesta valores constitutivos da cultura afro-brasileira.

No primeiro capítulo, partindo do contexto de escravidão dos africanos, transportados para o Brasil e dos desafios que tal contexto trouxe para a reestruturação da sua identidade, analisaremos as origens históricas das festas de coroação do Rei do Congo, buscando salientar a sua função social no período da escravidão e as transformações ocorridas com o fim da escravidão até os dias atuais.

Inicialmente a figura do rei teve um papel social relevante, dentro do contexto de escravidão, servindo de apoio aos interesses do senhor junto aos escravos, mas em alguns momentos, também, como um representante dos negros, tornando-se uma importante figura política entre os negros. Com o fim da escravidão, tal papel, por parte dos senhores, perde a sua relevância, provocando uma nova redescrição desse papel, que vai, na medida em que

perde relevância política no jogo dos conflitos sociais, ganhando cada vez mais importância do ponto de vista religioso.

A festa de coroação vai, na maioria das vezes, desaparecendo, mas o cortejo sobrevive nos festejos carnavalescos, no maracatu, mantendo, porém, uma profunda significação do ponto de vista religioso para os afro-descendentes.

No segundo capítulo, a partir da nossa pesquisa de campo junto ao maracatu Cambinda Estrela, abordaremos a sua fundação em 1935, quando este surge como maracatu de orquestra (baque solto/rural), a sua passagem para maracatu nação em 1953, até os dias atuais. Neste maracatu, buscaremos, a partir da sua história e constituição, descrever a sua formação e as reinterpretações ocorridas ao longo da sua história, até os dias atuais, enfatizando a sua relação enquanto grupo lúdico carnavalesco, com as tradições africanas, por tratar-se de um maracatu que, desde a sua origem, confunde-se com a história de um terreiro de candomblé.

No terceiro e último capítulo, analisaremos os símbolos principais do cortejo do maracatu, tendo presente o conceito de cultura de Geertz, no qual a rede simbólica está cheia de significados para as pessoas envolvidas, constituindo o seu ethos mais profundo. Veremos o cortejo na sua totalidade e interpretaremos os dois símbolos principais, nos quais, a nosso ver, estão contidos densamente os significados mais profundos desse grupo social: o rei e a calunga.

Buscaremos interpretar a figura do rei para além do personagem, no jogo cênico do cortejo, como uma liderança espiritual da sua comunidade religiosa, sendo reverenciada pelos seus filhos e filhas de santo. O papel do rei, não tendo mais função política, foi reinterpretado, no Cambinda Estrela, assumindo uma nova função, agora, de liderança religiosa.

O outro elemento é a calunga, com os seus múltiplos significados, sendo ela a própria manifestação do orixá, através do seu axé, ritualmente “assentado” nela. Para os filhos e filhos-de-santo que participam do cortejo do maracatu, ela é um símbolo fundamental, pois nele está densamente simbolizado o seu ethos mais profundo, os valores mais sagrados da sua experiência religiosa.

Enfim, buscaremos demonstrar que, no maracatu Cambinda Estrela, o profano não pode ser separado do sagrado, o lúdico se reveste do sagrado, criando uma rica e complexa experiência religiosa.

# 1 A ORIGEM DO MARACATU

## 1.1 A chegada dos escravos no Brasil

Antes mesmo do descobrimento do Brasil, os portugueses já traficavam e escravizavam negros da África. Não existe, contudo, documentação precisa dessas diversas importações, a não ser vagas notícias de paradas e ataques a navios negreiros em variados pontos do continente africano (DIÉGES JR, 1997, p. 11).

As Américas, tanto a de colonização anglo-saxônica como a de colonização francesa ou holandesa e a colonização ibérico-espanhola e portuguesa, foram cenários dos maiores movimentos de transporte humano que a história já testemunhou. Esse transporte, originado na África, se deu em tal intensidade numérica que ainda hoje não se sabe o número exato de africanos transmigrados ao chamado Novo Mundo. Neste processo se inclui o Brasil.

Além de não se conhecer exatamente o número de escravos entrados no Brasil, ao longo de mais de três séculos de escravidão, genericamente falando, sabe-se que os negros foram trazidos da Guiné, do Congo, da Angola e de Moçambique. Estas denominações representavam o porto de origem na África, mas havia, muitas vezes, vários povos prisioneiros em um mesmo porto. É sabido também que, logo após a abolição da escravatura, Rui Barbosa, o então ministro da fazenda decretou, através do despacho de 14 de dezembro de 1890, a requisição dos livros e documentos existentes no Ministério da Fazenda a respeito dos escravos existentes e ordenou que fossem queimados todos os registros na alfândega do Rio de Janeiro (RAMOS, 1956, p. 23).

Provavelmente, esse fato tem a ver com o receio, por parte do governo brasileiro, de que os proprietários, como aconteceu nas colônias inglesas e francesas, exigissem do

governo indenização pela perda do capital, como conseqüência da abolição (VERGER, 1987, p. 16-17).

Em suma, a perda desses documentos é irreparável para a história brasileira, pois só com base em dados fragmentados é que os historiadores podem calcular aproximadamente o número dos escravos transportados. Esse cálculo aproximado estima que para “o Brasil foram transportados entre 3,6 e 4 milhões de escravos durante o período em que o tráfico durou” (DIÉGES JR., 1997, p. 11-12).

A partir de 1534, com o processo de colonização e o Brasil dividido em capitanias, o comércio negreiro se intensifica, e a introdução do africano no Brasil se desenvolve de forma constante. À proporção que a ocupação portuguesa do território vai se expandindo, o elemento negro se espalha também, irradiando-se por todo o país. Segundo Diéges Jr. (1997, p. 11), calcula-se que em 1570 viviam no Brasil entre 2000 e 3000 negros trabalhando na lavoura da cana-de-açúcar. Mas o número de escravos cresceu, de modo que se constata, no final do século XVI, a importação de 30.000 negros da Guiné para servirem nas lavouras da Bahia e Pernambuco. No apogeu da produção do açúcar, no século XVII, foram importados cerca de 500.000 negros, a maioria antes de 1640 (DIÉGES JR., 1997, p.11).

Beozzo (1992, p. 53-80), afirma que, dada a condição de escravo, o negro entrava no Brasil para o exercício de atividades de natureza econômica e ou doméstica. Daí sua expansão pelo território brasileiro ter ocorrido sempre conforme as exigências de cada momento histórico que então o Brasil vivia.

De modo geral, podemos distinguir cinco grandes centros de entrada do elemento negro. São eles: Bahia, com expansão posterior para Sergipe; Pernambuco, de onde se fez a irradiação para Rio Grande do Norte, Paraíba e Alagoas; Maranhão e Pará, no extremo Norte; Rio de Janeiro, de onde se foi irradiando, a princípio para as Minas e depois para São Paulo,

sobretudo acompanhando a exploração cafeeira; e Minas Gerais, para onde o escravo era atraído pela mineração (BEOZZO, 1992, p. 53-80).

Pernambuco e Bahia, primeiros pontos geográficos da ocupação do Brasil, foram os focos iniciais da presença do elemento negro. Aí começa a exploração da terra, com os canaviais, e começam também a se formar os primeiros números populacionais de administração, em Olinda e em Salvador. O elemento negro torna-se peça indispensável às atividades implantadas, fossem de natureza econômica, doméstica ou administrativa.

Mesmo no período de ocupação holandesa, entre 1624 e 1654, não se interrompeu a entrada de africanos em Pernambuco. Os holandeses trouxeram para o Nordeste numerosos escravos da Guiné. Silva (1988, p. 18) informa que, nesse período:

“Toda economia açucareira, porém, era sustentada, desde os seus primórdios, pelo braço escravo. Inicialmente foram os indígenas os responsáveis pelos serviços agrícolas, mas logo vieram os escravos africanos, introduzidos pelo colonizador com o beneplácito dos reis de Portugal e Castela, sob as bênçãos da Igreja Católica Romana. Os escravos eram todos vistos como mouros e, como tais, ‘infiéis’, para os quais o Papa Eugênio IV autorizou o ‘direito’ de cativar”.

Justificava, a Igreja de então, através de seus teólogos, que, sobre os africanos, de todas as raças, recaía o preceito bíblico de que os descendentes de Caim, estariam condenados à escravidão, como acentua o padre Manuel da Nóbrega (1558): “Nasceram com este destino que lhes veio por maldição de Cã, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e por isso ficaram nus” (SILVA, 1988, p. 18).

No extremo Norte, o elemento negro começa a aparecer no século XVII, época em que o processo de ocupação humana daquela região exige a contribuição do escravo. Acentua-se esta presença no século XVII, quando se intensifica a lavoura do algodão e do arroz, graças à ação da Companhia de Comércio. Tanto o Maranhão como o Pará receberam numerosos

contingentes de escravos, embora, a rigor, a principal mão-de-obra fosse a indígena, apesar da ação jesuítica pela liberdade indígena (DIÉGES JR, 1997, p. 12).

Com a expansão povoadora abrem-se novas frentes econômicas, e diversifica-se, também, a região geográfica de ocupação; e nos fins do século XVIII e começo do século XIX, o comércio escravagista pode ser compreendido em quatro grandes ciclos. Conforme a divisão proposta por Diéges (1997, p. 12), o Ciclo da Guiné: vai até a segunda metade do século XVI; o Ciclo de Angola-Congo estende-se por todo o século XVII; o Ciclo da Costa Mina: vai até o início do século XVII; e o Ciclo de Benin até meados do século XIX. Assim, neste acompanhar da expansão povoadora da terra, variando embora o tipo de atividade desenvolvida, o negro foi se espalhando pelo território brasileiro e, com sua presença, influenciando os diferentes aspectos culturais da vida brasileira.

A atividade econômica constituiu-se, portanto foco de atração do trabalho escravo, primeiro com a lavoura da cana, depois com outros tipos de exploração agrária. Também as necessidades domésticas vão demandando o trabalho do escravo, na diversidade de funções que a casa grande exige não só na cozinha, na copa, na limpeza, como também na alimentação dos bebês, onde o papel da escrava negra foi de significação relevante (FREYRE, 1988, p. 302).

Ainda segundo Freyre (1988, p. 302), com a criação da cidade, a instalação do governo geral e do bispado em Salvador da Bahia, outras exigências vão aparecendo, e novas condições e vivência fazem surgir as primeiras manifestações de vida urbana, o que, de seu lado, também exigiria o trabalho escravo em múltiplas e variadas atividades.

Contudo, a vida urbana, nas suas características essenciais e principais, não se apresenta logo, e socialmente vai pronunciar-se de modo mais intenso no século XVIII, com os arraiais de mineração. Antes, aqui ou ali, como no caso da experiência holandesa - esta verdadeiramente urbana, porque arraigou-se em áreas de cidade, não se alongando aos meios

rurais, surgem os núcleos urbanos onde aparecem as primeiras experiências de vida citadina. A cidade se torna assim outro fator de atração do elemento escravo, e, com isto, o negro africano vai aumentando sua quota de presença no Brasil (FREYRE, 1985, p. 356-365).

Enquanto Portugal importa sua sociedade, a escravidão, pelo contrário, destrói a sociedade africana e o negro não pode trazer consigo, nos costados dos navios negreiros, mais do que seus valores culturais, o que vai fazer com que tenha de se adaptar a uma realidade bem adversa da sua, se adaptar a fim de incorporá-la à outra estrutura social.

Chegados ao Brasil, os negros eram expostos à venda e naturalmente os compradores, movidos pelos seus interesses escusos e egoístas, separavam os maridos das mulheres e os filhos de suas mães. Os compravam sem se preocupar com suas etnias, levando apenas em conta o estado de saúde ou de força física de seus futuros escravos.(BASTIDE, 1973, p. 240).

Rompendo a tribo, desorganizando as etnias, dispersando os escravos da mesma procedência, através de vastas extensões de terra, escreve Bastide (1973, p. 240), afirmando que a escravidão tornava impossível a conservação das bases sociais, provocando, muitas vezes, os suicídios dos bantos na época colonial, a fim de que seus espíritos fossem reencarnar na África.

A partir dessas similitudes os negros cativos vão se mover nos espaços sociais possíveis, dentro da estruturação da sociedade escravocrata. Evidentemente que a relação senhores/escravos não acontecia sem tensões, antes, pelo contrário, havia um conjunto de normas que tentava limitar as ações dos cativos. É importante ressaltar, no entanto, que apesar das estratégias coercitivas praticadas pelo regime escravocrata, não era possível o mesmo permanecer de pé apenas pelo uso da força. Outras modalidades sutis de controle eram também acionadas para o domínio não só do corpo, mas também do espírito. É nesse sentido que o historiador João José Reis afirma que do lado dos cativos havia o movimento pendular

de acomodação e revolta, bem como uma área intermediária de negociação. Segundo ele, pesquisas recentes revelam que a maioria dos escravos se situava nessa área (REIS, 1996, p. 01-03).

Mas apesar da opressão, também religiosa, que sofreram, os negros desenvolveram diferentes formas de estratégias políticas e religiosas, que tiveram como objetivo a reconstrução, na medida do possível, de sua estrutura de sentido, a partir da matriz africana.

Todas as etnias eram niveladas pela escravidão, constituindo uma outra condição desfavorável à perpetuação das civilizações africanas em sua originalidade e em suas diferenças, provocando nos negros a necessidade de desenvolverem mecanismos de reinterpretação dos seus sistemas de reserva no sentido pessoal e coletivo. Aqui chegando, embora em sua condição de escravo, não faltou ao negro criatividade e formas de resistência que foram reinterpretando uma identidade cultural, a qual vai culminar no processo de sincretismo que representa a verdadeira característica de nossa formação.

## **1.2 A Contribuição do Afro-descendentes na nossa formação Cultural**

Chega a ser lugar comum afirmar que a riqueza cultural trazida pelos africanos que vieram como escravos para o território brasileiro desde o século XVI, exerceu, entre outras, enorme influência musical. Mas não deixa de ser espantoso constatar que essa influência é visível, hoje, apesar dos cinco séculos de repressão e intercâmbio forçados a que seus portadores foram submetidos. Atualmente, traços mais diretamente africanos podem ser observados na música litúrgica de cultos afro-brasileiros como o candomblé baiano e o xangô pernambucano ou o tambor de mina maranhense. Esses cultos são derivados principalmente

da influência de povos que habitam a África Ocidental, em regiões dos atuais países Nigéria e Benin: os Iorubas e os ewe-fon, geralmente conhecidos no Brasil como nagô e jêje.

No xangô pernambucano, os tambores são chamados de ilus, em proveniência direta do ioruba ilú, que quer dizer tambor; a campânula, conhecida como agogô, também deriva seu nome da palavra ioruba para o mesmo instrumento : agogô; a orquestra litúrgica afro-brasileira se compõe de três tambores, sendo que o mais grave é chamado geralmente de rum, outro empréstimo direto, mas dessa vez do fon hum, que também quer dizer tambor (GUERRA-PEIXE, 1980, p. 115).

Formas do sagrado construindo identidades afro-descendentes, junto com à multiplicidade africana, européia e indígena compõem o nosso caldo cultural. No amplo e imaginário geral das heranças africanas o candomblé é um exemplo de unidade e de variedade étnica, cultural, social e religiosa. Para Carneiro (1936) o termo Candomblé é originário de Kandombile (banto) e significa culto e oração. O mesmo pode-se dizer do maracatu: maracatu de nação, maracatu de baque virado e maracatu de xangô, todos implicando profunda relação com o sagrado dos tradicionais terreiros do Recife, entre eles o Sítio, Sítio de Pai Adão ou terreiro Oba Ognuté (GUERRA-PEIXE, 1980, p. 115).

Tudo se relaciona à vida, ao cotidiano, à festa, ao trabalho, aos muitos papéis sociais de homens e mulheres, pois o sagrado integra-se nas relações, nas hierarquias e nas mundivisões.

A africanidade é, sem dúvida, uma força vital permanentemente perpassada, seja na música, na dança, no canto, no gesto, na preparação de alimentos. A produção cultural realiza uma eficaz aliança entre os planos sagrado e profano. É o caso das máscaras, esculturas, pintura corporal, escarificações e outros, necessários para cada modelo étnico formalizar e manter sua unidade de grupo social e seu equilíbrio cotidiano, justificando os ciclos da vida e da morte e as passagens que transgridem o próprio cotidiano. O valor sagrado

está na natureza e a ancestralidade é lembrada mostrando-se como os antepassados funcionam no controle e guarda da sociedade, dos indivíduos e de tudo que se relacione com identidades, particulares maneiras das singularidades (SANTOS, 2002, p.39-45).

Tantas e variadas culturas, saberes, tecnologias, sistemas políticos, religiões, concepções e expressões estéticas, receitas, ingredientes e comidas, convivendo com a cana sacarina e o açúcar, o ouro, as minas, o fumo, a aguardente, os trabalhos nos engenhos, nas cidades, nas casas, nos mercados, nas feiras e em tantos e tantos lugares. Além de trabalhar, produzir, é fundamental e necessário crer, ter fé, ter devoção, fazer das memórias ancestrais e africanas os mais decisivos repertórios para viver e especialmente festejar.

Irmandades leigas de brancos, pretos ou pardos foram muito comuns na cidade do Recife, como o foram também em outras regiões do Brasil. Este tipo de agremiação permeava toda a composição social da cidade, representando algum tipo de interesse e grupo social. Elas alojavam seus santos pelos altares das igrejas e, certamente, tal distribuição espacial apontava sua importância e posicionamento na hierarquia coletiva.

Segundo Mac (2005, p. 37-38) no altar principal encontramos o santo da igreja, cuidado com zelo pela respectiva irmandade. Já nos altares colaterais, em contrapartida, encontramos os santos de irmandades menos aquinhoadas. Tais posições eram referendadas em alguma forma de contrato, e mantinha-se mediante pagamento de certa quantia à irmandade principal da igreja. Essas irmandades promoviam as coroações de reis e rainhas negras, formando duas cortes, com seus desfiles, instrumentos musicais, danças, lembranças e reinterpretações dos reinados africanos, unindo assim decisivamente o sagrado dos deuses ao sagrado dos outros reis, enquanto antepassados lembrados e cultuados sob permissão católica, contudo de origem e expressão africana (MAC, 2005, p. 37-38).

### 1.3 O Maracatu e as Irmandades

É importante ter presente o processo de urbanização no Brasil e as transformações sócio-políticas e econômicas ocorridas durante o século XIX para melhor compreendermos o papel desenvolvido pelas Confrarias negras. A cidade brasileira no começo foi quase que apenas um prolongamento do mundo rural.

Mas a mesma urbanização que eliminou as distâncias geográficas e o isolamento das grandes propriedades não consegue eliminar a distância e o isolamento dos dois grupos sociais. Os brancos continuam o seu processo de extensão dos valores e estilos da sociedade européia, agora nos ambientes urbanos dos teatros, das festas de salão, nos clubes políticos, nas lojas maçônicas, nas Universidades etc. Como afirma Bastide:

“De fato, a urbanização longe de ter ajudado a integração do negro e do branco em uma mesma sociedade, parece ter agido no sentido contrário, salva talvez nas grandes festas populares, onde todas as cores se encontravam, misturando-se na alegria comum, e ainda nas procissões em que desfilavam juntas as confrarias de negros e brancos. Mas mesmo aqui as raças permaneciam separadas; as confrarias do Rosário ou de São Bento eram as primeiras, à frente do cortejo, e as irmandades dos brancos rodeavam o pólio do bispo ou do pároco” (BASTIDE, 1971, p. 95-96).

O mundo rural, por outro lado, favoreceu de certa forma a uma dispersão cultural. Isto devido ao isolamento entre os grupos sociais, ao controle do senhor e dos seus feitores sobre os escravos, o interesse em cada vez mais misturá-los com diferentes nações na senzala.

“A escravidão da plantação desfrancizou o negro, a escravidão urbana o reafricanizou, pondo-o em contato incessante com seus próprios centros de resistência cultural, confrarias e nações” (BASTIDE, 1971, p. 96).

As confrarias ou Irmandades religiosas, não importando se pertencentes a brancos, pretos ou pardos, são associações religiosas que possuem raízes na Europa medieval Scarano (1978, p. 24-25). Elas foram associações religiosas urbanas e leigas surgidas no catolicismo tradicional, tendo a sua origem nas corporações de artes e ofícios medievais. Essas confrarias surgiram no período colonial e sobreviveram até a época imperial, tendo o seu declínio acontecido no período republicano. Tinham como finalidade a promoção da devoção a um santo, inicialmente em torno de um altar doméstico, passando, posteriormente, conforme os recursos angariados pelos seus participantes, a ser celebrada em uma igreja construída para este fim. A principal característica das confrarias é a participação e a liderança leiga, sem a presença necessária e o controle do clero (AZZI, 1983, p. 234-236).

Entre as várias confrarias havia, muitas vezes, conflitos, não só entre brancos e negros, mas entre negros e mulatos e até entre as confrarias de um mesmo grupo social. Entre os brancos havia a disputa entre famílias tradicionais pelo controle e os privilégios; entre os negros e os mulatos, uma vez que os últimos, na expectativa de ascensão social, não queriam se deixar confundir com os negros. (BASTIDE, 1971, p. 165-166).

Eram organizadas por estatutos onde direitos e deveres eram bem definidos, patrocinando não só um sentimento de pertença a uma comunidade mística, mas também étnica. (*Ibidem*, p. 168).

Além de se organizarem para a prática da devoção a um determinado santo, preparando as festas e as procissões, as confrarias negras contribuíram, através de doações dos seus membros livres, para a compra da libertação de outros negros. Uma outra atividade da confraria, ligada ao culto dos mortos, era assegurar aos seus membros um enterro e uma sepultura. (*Ibidem*, p. 166-168).

A escolha dos santos padroeiros era feita pelos próprios negros, ocorrendo aí uma identificação entre estes e as suas devoções aos santos católicos negros ou popularmente

conhecidos como tais. Inconscientemente dá-se um processo de coesão social centrado no símbolo religioso representado pelo santo cultuado. Juntamente com a devoção aos santos, os Orixás continuaram a ser celebrados. Segundo João Mira, “Os santos foram um nicho onde toda a riqueza africana ficou resguardada, permanecendo oculta sob a capa hagiológica romana-cristã.” (MIRA, 1983. p 137).

Tais celebrações foram a base de preservação da língua e das tradições dos vários grupos étnicos. Segundo Bastide, no interior dessas confrarias se desenvolverá um sincretismo entre a religião trazida pelos escravos, da África, com o cristianismo aqui imposto pelos portugueses. Os terreiros com as suas determinadas nações são um prolongamento do que anteriormente se iniciou nas confrarias. É ainda Bastide quem afirma:

“Ela (a confraria) certamente adulterou as religiões africanas, iniciou a obra de sincretismo católico-africano, mas ajudou também a conservação de valores puramente africanos... O que sabemos é que em toda parte onde existiram confrarias de negros, a religião africana subsistiu, no Uruguai, na Argentina, no Peru e na Venezuela, e que essas religiões africanas desapareceram nesses países quando a Igreja proibiu as confrarias de se reunir fora da Igreja depois da missa para dançar [...]. Quantas vezes notamos no Nordeste que essas confrarias de negros são compostas das mesmíssimas pessoas que freqüentam o candomblé e aí ocupam importantes cargos hierárquicos. Por conseguinte, a Igreja sem o querer ajudou a sobrevivência dos cultos africanos. A confraria não era evidentemente o candomblé, mas constituía uma forma de solidariedade racial que podia servi-lhe de núcleo e continuar em candomblé com o cair da noite” (BASTIDE, 1971, p. 79).

As confrarias negras têm um papel especial na preservação e desenvolvimento das religiões africanas no Brasil. Não sendo possível um confronto direto e tendo sido os negros obrigados a assumirem a religião dos brancos portugueses, foi no interior das confrarias, sob o manto mítico religioso do cristianismo, que os negros iniciaram coletivamente a reestruturação das suas religiões de origem, assimilando os valores, mitos e símbolos do cristianismo, mas a partir das suas próprias categorias africanas. (HOORNAERT, 1991, p. 18-23).

As religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar, nas estruturas sociais que lhes eram impostas, “nichos”, por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver. Para isto, os escravos deveriam se adaptar ao novo meio humano social, o que se daria através de profundas transformações da própria vida religiosa. As religiões africanas que podiam teoricamente implantar-se no Brasil eram tão numerosas quanto as etnias para aqui transportadas. Contudo, todas essas religiões estavam ligadas, sem exceção às famílias, às linhagens ou aos clãs (BASTIDE, 1971a, p. 85-86).

Mas para entender essas confrarias, é preciso recolocá-las no contexto da época, caracterizada pela monocultura, pela escravidão e pela grande propriedade. Podemos observar atentamente a perda, pelo negro escravizado, de sua identidade social (BASTIDE, 1971a, p. 80).

Uma característica marcante das confrarias é a ausência de um clero *regular* na participação e administração das mesmas. O único vínculo existente entre a administração da confraria e a hierarquia da Igreja era com o clero *secular*<sup>1</sup>, cujos padres realizavam missas, quando convocados pela associação, sendo pagos posteriormente.

Essas associações religiosas eram criadas com o objetivo de reunir, em seu interior, indivíduos que tivessem interesse em manter uma devoção a um santo padroeiro, conforme já referido acima. Assim, aqueles que desejassem estabelecer um vínculo devocional como, por exemplo, a Nossa Senhora do Rosário, Scarano (1978, p. 38-39), filiar-se-iam, então, a esta irmandade e mantinham o compromisso de participar de todas as reuniões, bem como disponibilizar certa quantia para o custeio de procissões e outras ações da referida irmandade (SCARANO, 1978, p. 53).

As confrarias possuíam regulamentos próprios: os chamados *Compromissos* Scarano (1978, p. 40-55). Estes retratavam o modo como as irmandades deveriam ser

---

<sup>1</sup> São religiosos pertencentes a Ordens religiosas tais como, Franciscanos, Beneditinos, dentre outros. Já o clero secular são os padres ligados diretamente aos bispos.

administradas e como os seus membros se comportariam. Além destes compromissos, havia a *Mesa Regedora* composta de Mesário, Juiz e Vice-Juiz, Procurador, Tesoureiro, Secretário, bem como, de acordo com Marcelo Mac Cord, (2005, p. 66-93), o Rei do Congo.

Criadas no Brasil após autorização real, as irmandades são, de acordo com Boschi, um organismo burocrático do governo português para o auxílio administrativo de sua colônia. Este auxílio está caracterizado na assistência social aos seus habitantes tais como especifica Charles Boxer:

“...dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, visitar os doentes e presos, dar abrigo a todos os viajantes, resgatar os cativos e enterrar os mortos” (BOXER, *apud* BOSCHI, 1986, p. 65).

As irmandades foram um espaço de culto das religiões africanas de acordo com Scarano (1978,. p, 40-55). No entanto, as diversas confrarias existentes mantinham rivalidades entre si e isto, principalmente para o “Estado”, era um ótimo artifício defendido durante o século XIX pelo Conde dos Arcos, citado por Nina Rodrigues, para manter as inúmeras nações negras ocupadas em algo irrelevante para os brancos, pois evitaria um possível embate entre brancos e negros (RODRIGUES, *apud* BASTIDE, 1971a, p. 81).

De acordo com Roger Bastide, aos negros, não será “preciso romper com seus costumes tradicionais, mas fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis servir-se deles como de um trampolim para levá-los até uma verdadeira fé” Bastide, (1971a, p. 172). Assim, os negros, em suas irmandades, utilizam-se dos santos católicos para encobrir suas manifestações religiosas. Bastide (1971a, p. 90) afirma que houve a preservação da estrutura religiosa africana no interior das Irmandades religiosas negras e tal sobrevivência somente pôde ser realizada mediante a existência de pessoas que tinham ainda em mente as ações, os ritos africanos em relação ao culto dos orixás no interior das confrarias. (BASTIDE, 1971a, p. 185).

A participação em uma confraria é primordial para manter-se no convívio social da capitania E é o que vai ser exigido ao negro liberto, cativo ou ao seu proprietário. De acordo com Julieta Scarano, a Igreja impunha ao senhor de escravos a inscrição destes em uma irmandade sob pena de excomunhão. Contudo, ainda segundo a autora, “a excomunhão não parece ter sido seriamente encarada pelos habitantes da Minas Gérias do século XVIII” (SCARANO, 1978, p. 37).

Antes de pertencer a uma irmandade o escravo deveria ser batizado caso ainda não o houvesse sido. E este batismo se realizava pelo caminho ( do mar da África para o Brasil), ou já no território colonial, pois de acordo com o compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Arraial do Rio Manso.

“[...] não pode entrar nesta Santa Irmandade pessoa alguma sem primeiro receber o Santo Batismo, como porta única por onde entramos na Igreja Católica [...]” (SCARANO, 1978, p. 62)

Como pudemos observar anteriormente, com a escravidão destruía-se a estrutura familiar que o negro possuía quando situado em seu território (africano). Além da senzala, que reunia indivíduos de todas as localidades, aqueles que sofreram impacto do tráfico africano, do quilombo, como uma forma de resistência à estrutura dominante, bem como de tentativa para recuperar a cultura perdida, característica esta da sociedade escravista rural, existiram também, no âmbito urbano, as irmandades compostas por pessoas de etnia africana, além dos brancos e mulatos.

Nesse contexto, as confrarias de homens brancos eram as que mais possuíam condições financeiras de erguerem seus templos, pois, construindo uma igreja ou capela a irmandade executora obtinha prestígio. Assim, de acordo com Julieta Scarano.

“O branco cria o que podemos chamar de ‘associações de altar-mor’, construindo as igrejas mais ricas, ao passo que os pardos e negros ocupam ora os altares laterais, ora as igrejas situadas em lugares de menor destaque no aglomerado urbano” (SCARANO,1978, p. 30).

No entanto, as diversas confrarias existentes alimentavam rivalidades entre si e isto, principalmente para o “Estado”, era um ótimo artifício defendido durante o século XIX pelo Conde dos Arcos, citado por Nina Rodrigues, para manter as inúmeras nações negras ocupadas em algo irrelevante para os brancos, pois evitaria um possível embate entre brancos e negros (RODRIGUES, *apud* BASTIDE, 1971a, p. 81).

Assim, os negros, em suas irmandades, utilizam-se dos santos católicos para encobrir suas manifestações religiosas. O fato de as irmandades serem associações administradas por leigos, ou seja, não ligadas a uma instituição religiosa, vai facilitar um pouco na perpetuação da cultura e religião africana no interior das irmandades. Estas tentavam reunir o que a administração colonial segregava: a língua, a estrutura familiar, a religião. De fato, como afirma Scarano (1978, p. 145):

“[...] a confraria era praticamente a única instituição aberta ao homem de cor, dentro da legalidade, onde, esquecida a sua situação de escravo, poderia viver como ser humano[...]”.

Era impossível, para cada “nação”, isoladamente, reencontrar e reviver o tipo de organização existente na África, pois, originalmente, cada ancestral coletivo tinha a sua própria irmandade. Em lugar das confrarias especializadas, como na África, tinha-se uma confraria constituída, simultaneamente, por várias pessoas, ligadas a diferentes orixás, como as filhas de Oxum, as filhas de Xangô, segundo Bastide (1971a, p. 90). Porém ao que é sabido, “na África cada divindade, seja Xangô, Omólu ou Oxum, tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais e cultos (*Ibdem*)”.

As religiões afro-brasileiras não podem ser compreendidas a não ser se as examinarmos sob uma dupla perspectiva: de um lado, elas exprimem certos efeitos do dualismo estrutural senhores-escravos, sendo modificadas pelos conflitos sociais, e refletem a estrutura da sociedade global da época; de outro, a partir dos diferentes grupos de interesses ou de crenças, formam o ponto inicial de uma nova estrutura de plausibilidade; o que Bastide denomina de nichos.

No interior das confrarias eram faladas as línguas africanas, e nos festejos, coroavam-se os líderes como reis e rainhas, disfarçados em figuras reais nos grupos de dança. Reminiscências desse processo podem ainda hoje ser percebidas nos festejos populares do interior do Brasil.

As festas religiosas do calendário litúrgico cristão eram oficialmente celebradas, terminando quase sempre com cantos e danças em frente à igreja. Isso possibilitava aos negros de uma determinada nação, organizados sob o manto da confraria católica, cantarem e dançarem, celebrando e revivendo a memória profunda dos seus antepassados e dos seus mitos. O que era apresentado como festa popular aos da sociedade eram, na verdade, atos litúrgicos celebrados pelos negros, revivendo, de forma simbólica, os valores mais fundamentais do seu *ethos*.

#### **1.4 O Maracatu do período Colonial ao período Republicano**

Buscaremos analisar o desenvolvimento do maracatu desde a sua origem, no período colonial, até a República, buscando compreender como os diferentes momentos históricos provocaram a necessidade de novas reinterpretações, por parte dos afro-descendentes, envolvidos no processo de redescrição das suas identidades.

### 1.4.1 O Período Colonial e o Brasil Império

Foi na América portuguesa que a eleição dos reis negros e sua comemoração festiva esteve mais difundida, existindo comprovadamente desde o início do século XVII, ganhando força no século XVIII, mudando de feições no século XIX e ocorrendo ainda hoje em várias localidades brasileiras. Foi costume amplamente disseminado, criado por grupos que se identificavam como pertencentes a uma mesma etnia, e nas quais se elegiam e festejavam os seus reis e capitães. Este mesmo título era atribuído aos cabeças dos levantes de escravos, vindo daí a sua função social e política, pois nos quilombos havia reis que governavam as comunidades rebeldes. Mas onde os reis negros assumiram maior visibilidade foi nas festas em homenagem a seus santos padroeiros, promovidas pelas irmandades, nas quais saíam em cortejos pelas ruas das cidades, presidindo uma série de atos rituais e danças.

Segundo Souza (2002, p. 25), escolher um rei foi a forma encontrada pelos africanos escravizados para recriarem uma organização comunitária. Traficados por várias rotas que ligavam o interior do continente à costa, africanos de diferentes etnias, separados de suas sociedades de origem, se misturavam nos entrepostos comerciais, até formarem o lote a ser embarcado num negreiro, rumo ao desconhecido, talvez o pior de todo o processo de escravidão, terrível rito de passagem de um mundo para outro. Nesse processo, inserido no quadro do sistema escravista colonial, tiveram de descobrir outras identidades e construir novas instituições. A essa primeira relação, criada a partir da escravidão e da diáspora, somaram-se outras, resultantes de diferentes processos por meio dos quais os africanos e seus descendentes foram integrando-se ao Novo Mundo e ajudando a compor a sociedade que se formava.

José Ramos Tinhorão (1988, p. 98), ao traçar “a origem portuguesa africana das coroações de reis do Congo”, realizadas no Brasil, diz ter existido coroação teatral de reis do

Congo em Lisboa desde 1533. Também no Porto aconteciam, no século XIX, coroações festivas de reis do Congo. O autor (1988, p. 146), ainda afirma que, em 1894, “uma rainha do Congo, com sua corte, foi vista e acabaram na cidade a ‘mascarada’ em que se representava a ‘A corte Del rei do Congo’ com rei e rainha, e imaginária corte, com que os pretos se persuadiam render culto à sua padroeira, a senhora do Rosário”.

De acordo com Tinhorão, “a antiguidade de tais comemorações teria sido confirmada por um irmão do Rosário do Convento de Santa Joana, que contou a Ribeiro Guimarães história da tradição oral levando o autor a supor que já na confraria que funcionava no Convento de São Domingos tais autos eram realizados” (TINHORÃO, 1988, p. 98).

A despeito da falta de documentos da época sobre o tema, em Portugal, o autor ainda afirma “não ter dúvida de que tal tradição teria se iniciado no século XVI, no convento de São Domingos”, Tinhorão (1988, p. 98). Se a cerimônia aconteceu ou não na dita confraria, não podemos ter certeza, mas há fortes indícios de que reis negros eram eleitos e festejados em Lisboa desde o século XVI, dentro ou fora das irmandades religiosas. Quanto a saber quando foram eles chamados de rei do Congo, já no século XVI, não há qualquer prova. Há indícios de que as tradições africanas presentes em festas promovidas pelos negros em Portugal, aceitas em algumas situações e proibidas em outras, e para a presença de reis escolhidos por determinados grupos de africanos, possivelmente no âmbito de associações que se mantinham à parte da sociedade portuguesa e que, sendo proibidas pelas autoridades, se misturaram a irmandades de “homens pretos” (*Ibdem*).

É esse contexto da expansão portuguesa, no qual relações diplomáticas e comerciais com povos africanos tornaram-se cada vez mais importantes, para a consolidação do Império colonial, que é invocado por José Ramos Tinhorão para explicar a coroação de reis do Congo por grupos de escravos e forros em Portugal desde o século XVI.

Os reis eleitos no século XVIII, por comunidades negras que eram identificados e se identificavam como determinadas nações, era uma prática baseada em características culturais e históricas dos povos que as compunham, e em determinações do tráfico de escravos. Estes fatores agregados ao conceito “nação”, pouco a pouco se despiu de suas particularidades, passando todos os reis a serem identificados como rei do Congo, desaparecendo os reis de outras nações. As coroações do rei do Congo, no Brasil, ficaram registradas, principalmente, a partir do século XIX, como festa que a cada ano rememorava um santo fundador de uma comunidade católica negra na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada, representada pelo Reino do Congo.

Produto do encontro da cultura africana e da cultura ibérica, a festa incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual os símbolos ganharam novos sentidos. Tais festas eram organizadas geralmente nos âmbitos das irmandades. As comunidades que as realizavam assumiam formas europeias de organização mas manifestavam valores culturais próprios, permeados de elementos africanos. Foi nas irmandades de homens negros que os reis de nação tiveram uma história mais longa e complexa.

No Brasil colonial, a integração às irmandades religiosas oferecia à população negra uma possibilidade de inserção social. Escravos ou negros e pardos libertos tinham suas preferências. Prestigiavam as ordens de São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora das Mercês e, especialmente, Nossa Senhora do Rosário. Durante a festa a estes santos eram coroados reis e rainhas do Congo. Nessas manifestações de evidente cunho mágico-religioso (nas quais a devoção aos santos católicos era permeada de ritos e cultos de origem africana), africanos e descendentes reconstituíam, mesmo que simbolicamente, sua estrutura social. Muitos daqueles coroados nas festas eram, de fato, membros da nobreza e da realeza na África, antes de serem reduzidos ao cativeiro (SILVA, 1988, p. 25).

Depois de coroados, os reis e rainhas recebiam a corte de ternos ou guardas, blocos que cantavam e dançavam louvando e acompanhando em cortejo seus reis e rainhas, além de apresentarem jogos de agilidade e evoluções que simulavam situações de guerra com choque de armas brancas.

A instituição de irmandade já vem da Idade Média. Proibidos de prestar culto às divindades africanas e freqüentar as mesmas igrejas dos senhores, aos negros lhes foi permitido formar suas próprias Confrarias e Irmandades, tais como: do Senhor do Bonfim, de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito, de Santa Ifigênia, de São Jorge, de Santo Elesbão, de Santo Antônio de Categeró, de São Gonçalo, que se expandiram pelo Brasil (CAPUTO; MORETZSOHN, 2006, p. 01-08).

Segundo Deus (1999, p. 38), nessas devoções foram inseridos festejos populares como a coroação do rei e da rainha congos, as cheganças e seus almirantes, capoeira e batuques, tudo incrementado com cantoria e rituais que lembravam a África. Segundo ele, o povo negro é considerado responsável por trazer ao Brasil as devoções a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito levadas ao Congo por missionários portugueses. Nessas ocasiões, podia ocorrer também uma maior aproximação entre brancos e negros que se divertiam nos folguedos, fazendo da rua um espaço democrático, ignorando, ainda que por um certo tempo, as diferenças sociais.

Além do aspecto religioso, as irmandades e confrarias tinham objetivos humanitários e de fraternidade, e muitos se irmanavam na luta e defesa dos escravos, fortalecendo a religiosidade, o culto aos mortos e o desejo de ser alforriado.

“Existem algumas experiências muito bonitas neste período. Os negros que conseguiam carta de alforria trabalhavam como biscateiros e ajuntavam suas economias. Na festa de Nossa Senhora do Rosário ou São Benedito, eles abriam o caixa comum e resgatavam a liberdade de outros escravos. Isso demonstra um cristianismo forte, comprometido com a solidariedade” (DEUS, 1999, p. 38).

Com a libertação dos escravos, não havendo necessidade por parte dos senhores de eliminar o atrito entre brancos e negros, característicos do sistema escravocrata, essa cerimônia foi perdendo a sua relevância política, desaparecendo com o tempo, ficando apenas o cortejo da coroação que sobrevive até hoje no maracatu.

Silva (1988, p. 39-40), relata que com a abolição da escravatura negra, em 13 de maio de 1888:

“As coroações dos reis do Congo perderam a sua razão de ser, tornando-se aquela ‘autoridade’ dispensável diante da nova ordem social, restando de sua tradição a presença dos cortejos de maracatus que passaram a desfilar pelas ruas do Recife, nos dias dedicados aos Santos Reis, Nossa Senhora do Rosário e durante o período carnavalesco. O novo cortejo obedecia à mesma formação do séquito dos Reis Negros, dispondo de hierarquia e comando, mas agora com a incorporação de uma nova autoridade que estava normalmente ligada aos terreiros de Xangô”.

Os negros vão construir uma nova “estrutura de plausibilidade”, a partir da resistência religiosa, produzindo uma relação mais explícita entre maracatu e religião. Do ponto de vista político social, na medida em que o rei vai perdendo a sua função de liderança no sistema de escravidão, essa liderança vai sendo recriada, criativamente, na esfera religiosa. Neste bojo surgiam os espaços de identidade e de expressão de poderes, organizavam-se as relações internas ao grupo, também no que diz respeito a hierarquia, exercício de poder e solidariedade.

“Toda transmissão do poder real requer ritos particulares executados por determinados agentes, envolvendo gestos, falas e insígnias estabelecidas pelas tradições específicas. A identificação entre realeza e divindade, as insígnias atribuidoras de poder e os ritos que o consolidam estão presentes em todas as sociedades nas quais existem uns reis ou os seus equivalentes, agente aglutinador de uma da comunidade” (SOUZA, 2002, p. 27).

O rei do Congo teve papel de aglutinador das comunidades negras, remetendo à terra natal ao mesmo tempo em que esta era despida de suas particularidades concretas, passando a ser sentida como um lugar mítico do qual vieram todos os africanos escravizados.

Embora imposto de maneira quase sempre violenta, o cristianismo sofreu nas mãos dos negros, tanto na África como no Brasil, fortes transformações, já que eles não adotavam passivamente os dogmas do catolicismo. O que eles fizeram foi colocar essa religião do seu jeito, ao seu modo, dando a ela um colorido e nuances que a transformaram num catolicismo peculiar, permeando-a de práticas da religião tradicional negro africana.

Um ruidoso acompanhamento de instrumentos de percussão marca os folguedos chamados congos ou congadas, em Minas Gerais, e em Pernambuco, conhecidos como Maracatu, e que em geral são vistos como o que há de mais especificamente africano no folclore brasileiro. Sua temática fundamenta-se em costumes sóciopolíticos das terras de origem. Nos Congos, em meio a bailados, exibições de agilidade e danças de bastões ou espadas para marcar o ritmo, é sempre feita a coroação do rei do Congo, enquanto embaixadas e cortejos dialogam sobre paz ou guerra.

Segundo Silva (1988, p. 25), na época colonial havia em Pernambuco o costume chamado “Instituição do rei do Congo”, no qual a escravaria liberta ou não se reunia para homenagear o rei dos negros. A solenidade consistia na eleição e coroação de um rei-escravo liberto que passava a chefiar a comarca ou distrito para o qual havia sido designado.

“O rei e a rainha eram empossados pelo pároco da freguesia no dia de Nossa Senhora do Rosário, a partir daí, tinham sua corte particular constituída por altas patentes à semelhança da hierarquia militar, sendo um dos postos de maior importância o de governador das tribos ou nações” (SILVA, 1988, p. 25).

Segundo Reis (2002, p. 101-151), para “o olhar do senhor de escravo, havia dificuldade em distinguir o que era de fato festa e o que constituía religião”, e assim, um

possível foco de resistência ou rebeldia que colocasse o sistema em risco era severamente castigado. As divisões feitas para as festas obedeciam aos seguintes critérios: os batuques de diversão poderiam ser tolerados como mecanismo de liberação ou diversão, ao passo que os batuques de caráter religioso, esses sim, deveriam ser duramente reprimidos e proibidos. Os maracatus podiam ser considerados, nesta distinção, como uma festa “aceita”; porém, mesmo para estas, existiram proibições ou restrições ao “livre festejo”. Diante do iminente risco de terem inúmeros negros livres e escravos associados aos mestiços pobres, tornou-se evidente para as autoridades que tais reuniões representavam forte ameaça:

“(...) assim que me parece que o divertimento ou brinquedo denominado Cambinda 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” (MAIA, 1995, p. 47).

É possível considerar que nem mesmo as festas “toleradas” eram tão permitidas ou aceitas assim. No entanto, temos que considerar o fato de que em muitos momentos ocorreram avanços e retrocessos na negociação entre os negros (escravos e libertos) e as autoridades em geral. Essas festas, em algumas épocas, também foram vistas como ameaça para a paz e tranquilidade da sociedade escravocrata, uma vez que ofereciam aos negros ocasiões de aglutinação e articulação, que podem ter resultado em movimento de rebeldia à sua condição de escravos, conforme argumenta Almeida et. al. (1996, p. 31-61). Contudo, não se pode deixar de considerar que também propiciavam momentos de lazer e conforto, contribuindo para enriquecer as formas de sociabilidade entre aqueles que se encontravam sob o cativeiro. Além disso, as festas também contribuía para que os negros reconstruíssem os seus mundos e as suas identidades, em meio à difícil situação de quebra nas suas relações culturais e sociais africanas.

Araújo (2002, p. 107-117), coloca que baseado no movimento sincrético desses povos durante os dois primeiros períodos históricos brasileiros - isso confirmado para inúmeras expressões corporais identificadas - é o maracatu, juntamente com o batuque, nesse espaço de tempo, uma das formas que mais concretamente prestou-se para evidenciar os processos aculturativos das diversas manifestações africanas no Brasil, nas quais os elementos de ritmicidade, musicalidade e expressividade corporal aparecem como os mais significativos entre tantos outros.

#### **1.4.2 O Período Republicano**

Durante o século XIX a tolerância para com as festas dos negros diminuiu, sendo consideradas “coisas de negro”, inaceitável para uma elite que se queria branca e européia. À medida que se reafirmavam na sociedade as idéias de superioridade racial dos brancos, e o conseqüente banimento de toda e qualquer prática sócio-cultural que remontassem à escravidão e aos negros de maneira geral, tais festas tornaram-se objeto de recriminação e perseguição.

O declínio dos maracatus-nação, na primeira metade do século XIX, pode ser melhor entendido se levarmos em conta o contexto desfavorável, reforçado pelas teorias de inferioridade racial surgidas na Europa e divulgadas no Brasil por Nina Rodrigues e outros intelectuais da época, bem como pela resignificação das festas públicas no período posterior às mudanças decorrentes da urbanização nas grandes cidades brasileiras, e as transformações da sociedade republicana (RODRIGUES, 1977, p. 264-265).

Com a abolição da escravatura, o negro foi relegado ao status de cidadão de segunda classe, excluído dos direitos sociais e desvalorizado por uma visão de história europeia que enfatizava o movimento operário na perspectiva do branco imigrante europeu.

A República surgiu articulada com a abolição da escravatura e a descentralização do poder político das elites, ou seja, é o resultado de transformações de toda uma sociedade. Juridicamente estabelecida na Constituição de 1891, a República era baseada nos princípios federativos, ou seja, permitia maior autonomia para os Estados-locais e voto aberto Kavinajé (2006, p. 01-03). Segundo o autor, “a República também é marcada por movimentos populares, tais como o maracatu, que mesmo tendo perdido a sua importância com relação à coroação do rei do Congo, continua forte e se expande cada vez mais nas áreas urbanas e rurais em nosso Estado” (KAVINAJÉ, 2006, p. 01-03).

Os estudiosos da cultura africana são unânimes na afirmação de serem os motivos religiosos e mágicos preponderantes na vida social dos africanos, sendo a música e esses tipos de expressividade sempre presentes em outros atos inerentes à vida dos grupamentos africanos escravizados. Nas manifestações afro-brasileiras, de modo especial durante os momentos festivos, registra-se um número considerável manifestações em que a dança e a música deixam perceber traços de africanidade, confirmando em algumas dessas manifestações a presença de aspectos religiosos, outras se caracterizando como simples atos de divertimento dos negros nessa nova terra e nos momentos consentidos pelos seus senhores (ARAÚJO, 2002, p. 107-117). Para Paulo Coelho de Araújo, dentre essas formas de expressão, pode-se referir:

“terem ocorrido muitas vezes, isolada ou concomitantemente, o lundu, o jongo, o batuque, a capoeira, o samba e, inclusive o maracatu, salientando-se nessa última manifestação, em face de registros documentais do século XIX, nunca foram feitas referências da sua presença dissociada de outras práticas culturais nos momentos festivos, quer nos espaços rurais quer nos espaços urbanos” (ARAÚJO, 2002, p. 107-117).

Segundo Araújo, os poucos registros documentais acerca do maracatu durante o século XIX, definiam-no quase sempre como uma espécie de dança de negros realizada nos espaços das senzalas, conjuntamente com outras tantas manifestações rítmicas que serviam para divertir e alegrar a vida sacrificada dos contingentes africanos escravizados, independentemente das suas origens étnicas. Para ele, esses exíguos registros nunca realçaram qualquer evidência de natureza lúdica, ou mesmo qualquer indicador da especificidade e da indissociabilidade dos elementos rituais, orais, instrumentais, rítmicos e religiosos na emanção dessa expressão, quer nos espaços referidos ou mesmo nas zonas urbanas das cidades onde se constatou a sua presença (ARAÚJO, 2002, p. 107-117).

Para Lyra Filho (1974, p. 324), o elemento negro africano escravizado foi marcado, nas suas práticas sociais, pela influência do ritmo, que evidenciou sua imagem de grande dançarino, cujas coreografias confirmaram toda a sua agilidade, destreza corporal e capacidade criativa, adaptativa e de improvisação. Tais capacidades concorreram para que os contingentes africanos preservassem, na tentativa de supressão das suas manifestações culturais pelo colonizador, tendências integradoras e anti-aculturativas, as quais vieram possibilitar a sobrevivência de muitas das suas manifestações ancestrais exteriorizadas pela diversidade das suas danças (LYRA FILHO, 1974, p. 324).

A tradição oral buscou sempre enquadrar o maracatu nos seus primórdios no Brasil, como uma manifestação religiosa, como uma prática corporal compreendida no âmbito das expressões culturais. Ao longo do tempo e em face das mudanças sociais ocorridas no Brasil colonial e imperial, ela foi adaptando-se a novos contextos e a novas formas de expressividade, sendo a dança, inicialmente, o seu veículo de sobrevivência social e, conseqüentemente de preservação de valores culturais africanos ancestrais.

Segundo Freitas e Oliveira, o maracatu, enquanto expressão de dança, é uma representação simbólica das práticas ancestrais africanas comuns a todos os contingentes

étnicos oriundos desse continente que, no Brasil, em face da sua capacidade de estimulação foram terminantemente proibidas pelas autoridades, assim como tantos outros tipos de dança que lhes eram inerentes. Entretanto, a capacidade sincrética dos indivíduos afro-brasileiros, já comprovadas nas expressões religiosas, confirma-se igualmente no âmbito dessa manifestação cultural que, sublimando o seu aspecto pírrico, contextualizando-se no espaço da festa, adaptando-se às características de musicalidade e ritmicidade manifesta, integra-se aos mais distintos e heterogêneos elementos culturais e assimila as imposições do sistema social, para fazer sobreviver elementos específicos da cultura original esquecidos nas malhas do tempo (FREITAS, 1985, p. 149-151; OLIVEIRA, 1971, p. 80-88).

De acordo com Silva (1988, p. 25), no Recife as nações eram constituídas por negros de várias procedências, principalmente de Angola. Com o desaparecimento da Instituição do Rei do Congo, em meados do século XIX, parte do Auto do Congo (folguedo em que os africanos escravos representavam uma peça seguida de música e dança própria), foi excluído, restando apenas a tradição do cortejo, que derivou para o folguedo que hoje conhecemos como Maracatu e que conserva ainda alguns costumes relativos à hierarquia e sucessão em alguns de seus participantes (SILVA, 1988, p. 25).

Ainda para Silva (1988, p. 16), o aproveitamento dos membros do folguedo, nos cortejos, teria estimulado os populares recifenses a chamar o maracatu de “Nação”. Seus cânticos refletem um caráter misto de religiosidade e profanidade e podemos observar em suas toadas ou loas as referências à coroação do rei negro e às divindades dos cultos populares, levando seus brincantes a reviver a força de seus antepassados.

No período republicano, há a oficialização da repressão pelos órgãos governamentais, através da criminalização das práticas religiosas dos afro-brasileiros como “exercício ilegal da medicina”, “curandeirismo” e “prática de magia”, conforme regulamenta o decreto de 11 de outubro de 1891 (MAGGIE, 1992, p. 22).

Um outro exemplo dessa represália contra as manifestações religiosas dos afro-descendentes podemos citar o estado da Bahia, onde o candomblé sofreu várias ações que foram empreendidas por diferentes autoridades. Uma delas, o delegado Pedro Gorgulho, destacou-se nos anos 20 por ter sido bastante feroz no combate aos terreiros. Este delegado de polícia ainda hoje é lembrado em alguns terreiros baianos através de cantos (LÜHNING, 2005, p. 01-04).

Em Pernambuco a perseguição aos terreiros ocorreu nas primeiras décadas do século XX. Nos primeiros anos dessas décadas, os praticantes das religiões afro-brasileiras sofreram uma perseguição indiscriminada. Entretanto, o poder público e as autoridades, junto ao Serviço de Higiene Mental, iniciaram um processo de normatização e controle dos terreiros e dos pais-de-santo, chegando até a dispor da assessoria de alguns destes para verificar a existência de “charlatães” ou “adoradores da seita” , que não tinham “competência”, (FERNANDES, 1937, p. 17).

Um exemplo clássico desta perseguição foi a uma das mais famosas mães de santo que existiu no Recife, conhecida por Preta Fortunata, que teve o seu terreiro fechado e os seus objetos apreendidos e levados pelos policiais, no ano de 1927. Mesmo após ter sido presa, esta mãe-de-santo tentou reaver seus pertences Sua luta, ocorrida naquele período considerado difícil pelo “povo do santo”, ainda se fez ver dez anos depois do ocorrido, quando Fortunata ainda lutava para ter de volta o que lhe havia sido levado no ano de 1927 (QUEIROZ, 1999, p. 109-111).

Nos anos trinta, as questões de perseguição foram mudando e dando espaço a uma nova forma de pensar e de agir. A realização dos Congressos afro-brasileiros de 1934 e 1937 contribuíram para que os estudos sobre as religiões e a cultura negra ganhassem maior visibilidade e destaque no país, porém isto ainda não impediu que se mantivesse a repressão, que ganhou novos contornos a partir da diferenciação que se estabeleceu entre os xangôs

“puros” e os catimbós “miscigenados e permeados pela feitiçaria” (FERNANDES, 1937, p. 17).

Em 1937, com a ascensão do Estado Novo, tem início uma severa perseguição aos terreiros de candomblé. Naturalmente, essa perseguição repercutiu sobremaneira nos maracatus, já que as pessoas que o integravam se confundiam com as pessoas que faziam parte da religião. Dessa época data o desaparecimento de muitos maracatus. É bem verdade que alguns maracatus conseguiram driblar tal resistência e isto se deve, provavelmente, ao fato de que os dirigentes de alguns serem bem relacionados com as classes dominantes que os freqüentavam dissimuladamente. Podemos citar também, como exemplo, o terreiro de Pai Adão, que era ligado ao Maracatu Leão Coroado. Há indícios de que os oficiais de polícia também freqüentavam o terreiro, o que teria sido um forte aliado na preservação dessa tradição no período (AGUIAR FILHO, 2006, p. 01-02).

Faz-se necessário, portanto, destacar que nem sempre os maracatus-nação foram vistos como algo agradável, belo ou motivo de orgulho da “pernambucanidade”. Houve um tempo em que os maracatus-nação e os seus batuques eram assim tratados:

“(…) Moradores de rua Duque de Caxias, freguesia de Santo Antônio, queixam-se de que não puderam dormir durante toda a noite de anteontem para ontem, em virtude de se estar ensaiando com um barulho infernal, no 3º andar do prédio do lado dos números pares daquela rua um maracatu. Efetivamente o lugar escolhido para os ensaios do tal divertimento, é o mais prejudicial possível; portanto, será bom que a polícia obrigue a mudarem-se os incomodativos ensaiadores” (Jornal do Recife, 1887, p. 01).

Segundo Motta (1988, p. 16-50), importa salientar que alguns pais e mães-de-santo, interessados em buscar proteção policial, e ao mesmo tempo liberdade de toque, convidavam os membros desse serviço para assistirem aos seus toques. Alguns desses chefes afros também denunciavam lideranças religiosas que, segundo eles, não tinham “competência”, ou seja, não estavam devidamente preparados nem tinham condições para

liderarem a comunidade religiosa. Isso indica a existência de interesses e de disputas pelo “mercado de almas” entre alguns praticantes das religiões afro-brasileiras, assim como a busca de legitimação social e reconhecimento junto aos intelectuais.

De acordo com Lima (2005, p. 102-105), as autoridades policiais da época se uniam ao Serviço de Higiene Mental, de maneira a evitar a repressão aos terreiros “praticantes de xangô puro”. O S.H.M oferecia à polícia uma certa garantia de que fiscalizariam e regulamentaria os terreiros dignos de estudo. Desse modo, os xangôs, que antes sofriam perseguições, ganharam o status de um culto tolerado, praticamente devido às constantes intervenções do Serviço de Higiene Mental, comandado por Ulisses Pernambucano e seus principais assessores: Pedro Cavalcanti, Vicente Lima e Gonçalves Fernandes (LIMA, 2005, p. 102-105).

O fato é que o pensamento predominante no S.H.M. compreendia os xangôs como uma reminiscência da religião africana, e os Catimbós como deturpação moral ou puro charlatanismo, segundo afirma Lima (2005, p. 108). Assim é possível entender os motivos que levaram os primeiros a serem tolerados e acompanhados pelos serviços dos “técnicos”.

“... E assim, nesta ambição de viver descansado e com honrarias de pai de terreiro é que se formam os numerosos terreiros de Xangô. Muitos que se constituem pais – nos dizem os próprios pais 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-espiritismo, catimbó e adorações diversas como sejam: Três reis magos, constituindo as mais baixas práticas do fetichismo explorativo.” (LIMA, 2005, p. 108-09).

Motta (2004, p. 487-523), é de opinião que, para melhor elucidar a questão, é importante discutir o papel dos pesquisadores que estudaram (e que estudam) as religiões afro-brasileiras, a influência que exerceram nos terreiros e a disseminação da idéia de pureza africana. Segundo ele, devemos considerar o fato de que alguns estudiosos desta temática, a exemplo de Artur Ramos, Ruth Landes e Edison Carneiro lançaram as bases para a elevação

do modelo denominado por nagô ao “status de forma normativa da religião afro-brasileira”, e que essa normatização se reflete na prática dos terreiros. Enquanto encontramos nos terreiros homens e mulheres preocupados em refazer, no dia a dia, suas tradições, redefinindo suas heranças e dando sentido às suas crenças, temos também a presença de estudiosos que vão fazer a pesquisa nesses locais, já imbuídos de uma concepção que separa e hierarquiza magia e religião, que vão buscar o autêntico, o puro, e indubitavelmente, exercem uma influência sobre os praticantes das religiões afro-brasileiras.

Apesar de alguns terreiros de xangô terem sido tolerados e até regulamentados durante o período de Carlos de Lima Cavalcanti, não podemos afirmar a inexistência da perseguição por parte das autoridades junto aos praticantes das religiões afro-brasileiras, notadamente pelo fato de que a imensa maioria dessas era, de alguma forma, ligada ao Catimbó. Porém, afirmar que todas as religiões afro-brasileiras foram proibidas e reprimidas durante todo o período Vargas é desconhecer a existência de uma legislação que não só permitia os toques dos terreiros licenciados, como também regulamentava os dias em que era permitido “tocar” (FERNANDES, 1937, p.31-37; DANTAS, 1988, p.174-182).

Para uma melhor compreensão do período Vargas em Pernambuco, é importante distinguir os períodos em que estiveram à frente da interventoria, Carlos de Lima Cavalcanti e Agamenon Magalhães. Enquanto, no primeiro período, houve uma certa tolerância regulamentada pelo S.H.M, durante o Estado Novo proibiu-se e perseguiram-se indiscriminadamente as religiões afro-brasileiras, uma vez que o governo de Agamenon Magalhães era declaradamente de maioria católica e apontava na perspectiva de que tudo o que não fosse cristão era digno de perseguição e combate (MAGALHÃES, 1940, p. 150-152).

As acusações de que Carlos de Lima Cavalcanti teria sido complacente com os “exploradores de boa fé” eram corroboradas pelo boato de que era, ele próprio, um freqüentador dos terreiros de tais “cultos indignos”, (CAMPOS, 2001, p. 216).

Não podemos deixar de afirmar que a perseguição e a repressão às religiões afro-brasileiras são elementos importantes para se compreender o desaparecimento de muitos maracatus-nação, pois estes, além de constituírem, na maioria dos casos, um misto que envolve ao mesmo tempo brincadeira e religião, também era integrado por pessoas que possuíam funções de pai de santo em um determinado terreiro, ou praticavam o Catimbó na sede da agremiação.

Não sabemos ao certo o período em que essa relação tornou-se mais evidente, 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-brasileiras. Como evidência de que nos anos trinta havia condições que propiciaram a integração dos maracatus com as religiões afro-brasileiras, consideremos o seguinte, (DIÁRIO da TARDE, apud FERNANDES, 1937, p. 31-37).

“(...) Ciente de que Afogados estava infestado desses centros de bruxarias o Sr. Edson Moury Fernandes, ajudante daquela secção, acompanhado do investigador Pedro Monteiro, dirigiu-se ontem à noite aquela arrabalde disposto a dar uma batida em ordem. Sob o protesto de que se tratava de casas de maracatu os macumbeiros vinham ali exercendo grande atividade, reunindo grande numero de adeptos. O primeiro núcleo de catimbó visado pela policia visado pela policia foi o ‘maracatu Estrela Baiana’, situado a rua da S. Mangueira, em Afogados (...)”.

Acreditamos que há uma forte relação entre a repressão às religiões afro-brasileiras e a decadência sofrida pelos grupos de maracatus-nação, por existirem diversos elos que interligam o mundo da religiosidade e o ambiente da brincadeira, da diversão e do profano. Percebemos que ainda hoje muitos maracatus-nação possuem fortes relações com a religião, nos quais muitos dos integrantes são ligados a um terreiro de xangô. Suas rainhas são, muitas vezes, Ialorixás<sup>2</sup> e as damas do paço, quase sempre “iniciadas no santo”. Enfim, a compreensão destes grupos torna-se uma tarefa difícil quando não os relacionamos às

---

<sup>2</sup> Cf.: MENEZES, Lia. **Ialorixás do Recife**. Recife: Funcultura, 2005.

religiões afro-descendentes. Mas também não devemos nos contentar com a afirmação de que os maracatus-nação constituem uma extensão dos terreiros de xangô sem buscar as origens dessas relações, que são fruto de um processo histórico e, como tal, construídas ao longo do tempo. Não pretendemos aqui abordar as origens desta relação (deixando claro que a idéia de origem que aqui expressamos não deve ser entendida como o ponto inicial, mas como os sinais mais remotos que demonstrem essa relação); e apenas observar que a mesma ainda carece de estudos que apontem na direção de serem preenchidas muitas das lacunas existentes sobre esta temática.

## **2 MARACATU NAÇÃO CAMBINDA ESTRELA**

### **2.1 Maracatu Rural ou Baque Solto**

Para Ribeiro (2006, p. 01), a crise econômica que antecedeu a II Guerra Mundial provocou uma onda migratória da zona rural para o Recife. Os Maracatus Rurais, também conhecidos como Maracatus de Orquestra ou de Trombone, surgiram nessa época, através da fusão de vários folguedos do interior de Pernambuco, especialmente da zona canavieira. Portanto, nada têm a ver com a instituição mestra do Rei do Congo.

De acordo com Zucconi (2006, p. 01-04), ao contrário dos Maracatus de Baque Virado ou Nação, que têm suas origens em cortejos de reis africanos, o Maracatu de Baque Solto, também chamado de Maracatu de Orquestra ou Rural, tem suas origens na segunda metade do século passado. São muito mais recentes e, como trazem Caboclos de Lança e de Pena, podem, às vezes, ser confundidos com os Caboclinhos. Seu acompanhamento musical reúne gonguê com duas campânulas (metalofone percutido com vara de metal), ganzá, tarol, cuíca, surdo, zabumba, saxofone, corneta e trombone, com um ritmo rápido de chocalhos, percussão unissonora e acelerada do surdo, acompanhada da marcação do tarol, do ronco da cuíca, da batida cadenciada do gonguê, do barulho característico dos ganzás, um solo de trombone, e outros instrumentos de sopro que, juntos, dão ao conjunto características musicais próprias e bem diferenciadas dos maracatus tradicionais.

Ribeiro (2006, p. 01) coloca que os Maracatus de Baque Solto são uma espécie de fusão de elementos dos vários folguedos populares, que vêm às ruas das cidades próximas aos engenhos de açúcar como: Goiana, Nazaré da Mata, Carpina, Palmares, Timbaúba, Vicência, etc. O cortejo do Maracatu de Baque Solto, diferencia-se primeiramente do maracatu nação, pela ausência do rei e da rainha. O maracatu desfila num círculo compacto, tendo ao centro o

estandarte, rodeado por baianas, damas-de-buquê com ramos de flores de goma, boneca (calunga) de pano ou plástico e caboclos de pena. Rodeando este primeiro círculo, vêm os caboclos de lança, que se encarregam de abrir espaço na multidão, com seus saltos e malabarismos, com as compridas lanças, como a proteger o grupo e as lanternas de papel celofane que, geralmente vem representando o símbolo da agremiação.

Com suas lanças de mais de dois metros de comprimento, feitas de madeira com uma ponta fina e uma enorme cabeleira de papel celofane cobrindo o chapéu-de-palha, o rosto tingido de urucum ou por outras tintas, lenço estampado cobrindo a testa, camisas e calças de chitão, meiões e sapatos de lona, o Caboclo de lança tem o destaque de sua indumentária na gola bordada e no surrão (RIBEIRO, 2006, p. 01).

Ribeiro (2006, p. 01) enfatiza que podem se destacar alguns Maracatus de Baque Solto encontrados hoje em plena atividade nos carnavais de Pernambuco, tais como: Cruzeiro do Forte (fundado em 1929), Águia de Ouro (fundado em 1933), Leão da Aldeia (fundado em 1935), Cambinda Estrela de Paudalho (fundado em 1935), Estrela da Tarde (fundado em 1942) e Estrela de Ouro (fundado em 1963).

## **2.2 Maracatu Nação ou Baque Virado**

Os maracatus-nação constituem uma manifestação da cultura popular pernambucana. Na atualidade, os chamados “autênticos” maracatus-nação devem, necessariamente, ter uma relação intrínseca com as religiões afro-brasileiras, seja o Xangô ou a Jurema (GUILLEN, 2005, p. 59-72).

Segundo Lima (2005, p. 57), além do cortejo real ainda se destaca nesse tipo de maracatu um conjunto musical em que predominam os elementos percussivos, notadamente a

alfaia, caixa e gonguê. Também conhecidos como “baque virado”, o maracatu-nação se diferencia em muitos aspectos daqueles denominado 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 existia nos anos 1940, por exemplo, quando era referido apenas como maracatu, sem que se precisassem as diferenças entre ambos.

Os maracatus-nação resultaram das contribuições de diversos povos, sendo, no entanto, significativa a presença dos bantos, sem que isso signifique desconsiderar as contribuições de outros povos, ainda que mescladas as ressignificações feitas pelos afro-brasileiros ao longo do processo de formação e desenvolvimento desses maracatus. O maracatu nação também é chamado de Baque Virado porque este termo é sinônimo de um dos "toques" característicos do cortejo. Os Maracatus de Baque Virado sempre começam em ritmo compassado, que depois se acelera, embora jamais alcance um andamento muito rápido. Os maracatus-nação estão imersos em uma sociedade dinâmica e dela se apropriam de diferentes contribuições no sentido de recompor ou redefinir os usos e sentidos dos seus integrantes.

### **2.3 O maracatu no Recife**

No Recife a denominação maracatu servia, até a primeira metade do século XIX, para classificar um ajuntamento de negros, como aparece no noticiário da fuga da escrava Catarina, que “nos domingos costumava vender verduras no maracatu dos coqueiros, no aterro dos afogados” de acordo com noticiário do Diário de Pernambuco, de 01/07/1845 (SILVA, 1988, p. 34-35).

O termo maracatu é também relacionado como denominação dos cortejos dos dignitários negros que, costumeiramente, compareciam às festas religiosas de Nossa Senhora do Rosário e de Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes. Esses ajuntamentos, a partir dos anos do mesmo século, passaram então a acontecer em períodos fora das festas do Rosário, como se depreende da reclamação do rei do Congo, Antônio de Oliveira, à câmara Municipal do Recife na sessão de 28 de abril de 1851 (SILVA, 1988, p. 34-35).

O carnaval, no Brasil, originou-se no início da colonização, com o chamado “entrudo”. A palavra entrudo vem do latim “Introitus” (introdução). As famílias conhecidas costumavam se reunir nas casas para “brincar o entrudo”. Mesmo sendo uma brincadeira composta de ações que lembravam uma espécie de batalha, jogando limões, cheiro, águas sujas atiradas pela janela, havia um tom festivo que ficava por conta da população negra que ocupava as ruas com músicas e danças em grande passeata, agitando chocalhos, tocando marimbas e tambores (LIMA, 2006, p. 01-02).

O maracatu no carnaval origina-se, segundo as tradições, em meados do século XVII, quando existiam as companhias de carregadores de açúcar e as companhias de carregadores de mercadorias, as quais se reuniam para estabelecer acordos e realizar as comemorações das festas de reis (LIMA, 2006, p. 01-02).

Segundo Silva (1988, p.29), com a abolição da escravatura, “o desaparecimento da instituição do Rei do Congo (Muchino Riá Congo) levou o maracatu a desfilar os seus batuques e danças nos dias de santo reis, nas festas de Nossa Senhora do Rosário e no carnaval”. Afirmo ainda que, “da diversidade de tribos e nações que formavam a comunidade de raça negra, sobressaiam-se os do congo que, escravos ou não, tinham no rei uma espécie de ascendência sobre os demais, chamando-o pelo título Muchino Riá Congo” (*Ibdem*).

Com a abolição da escravatura em 1888, os patrões e autoridades da época permitiram que surgissem as primeiras agremiações carvalescas, formadas por operários

urbanos nos antigos bairros comerciais. Supõe-se que as festas de reis magos serviram de inspiração para a animação do carnaval recifense. Nos desfiles de carnaval os maracatus mantêm o mesmo rigor da nobreza. Tambores anunciam a passagem do Rei e da Rainha com toda a sua corte real: príncipes, embaixadores, juízes, conselheiros, damas de honra, arqueiros, vassallos e baianas. As calungas, bonecas de madeira, são conduzidas cerimonialmente pelas damas do paço representando os orixás: Iansã, Exu, Ogum e Xangô. Antes do desfile nas ruas, os maracatus se exibem nos pátios e terreiros de Xangô<sup>3</sup>.

Apesar de sua origem africana, nos dias atuais não apenas os negros tomam parte do cortejo, mas também os mestiços e brancos, não sendo raro encontrar uma pessoa branca ocupando o lugar que conviria tradicionalmente a uma pessoa negra. Outra mudança é verificada na passagem do tempo, quando o cortejo, ao se desgarrar dos festejos dos Reis Magos, entra para os festejos carnavalescos figurando como peça importante do carnaval pernambucano.

O Maracatu até então conhecido como “Nação”, passou a receber a designação de Baque Virado para diferenciar-se do Maracatu de Baque Solto. Sendo o último mais antigo e também denominado “Maracatu-Nação”, mantêm em seu desfile o cortejo real muito próximo àquele outrora apresentado em homenagem à coroação do Rei do Congo pelos antigos escravos, de acordo com Guerra-Peixe (1980, p. 68). Na frente, abrindo o desfile, vêm as damas do paço da religião afro, portando as calungas, bonecas de origem religiosa, com reminiscências da religião afro-brasileira. Em seguida vem o rei e a rainha protegidos pelo pália, espécie de guarda-sol, cada um com sua dama de honra. Atrás, o príncipe e a princesa, o ministro, o embaixador, o duque e a duquesa, os vassallos, as baianas, os lanceiros e a porta bandeira, o guarda coroa, o corneteiro, a baliza, o secretário, os batuqueiros e os caboclos de pena.

---

<sup>3</sup> Informação concedida pelo Babalorixá Raminho de Oxossi, em 14 de maio de 2006.

Lima (2006, p. 01-02), afirma que o Maracatu de Baque Virado mais antigo e ainda em atividade no Recife é o Maracatu Nação Elefante, fundado em 1800. Desativado após a morte de sua rainha, Dona Santa, em 1962, só voltou a desfilar 24 anos depois. O mesmo processo de desativação, no caso, por 50 anos, deu-se com o Maracatu Nação do Sol Nascente, cuja data de fundação não foi claramente estabelecida.

Outros Maracatus tradicionais são os Maracatus Nação Leão Coroado, fundado em 1863; Estrela Brilhante, 1910; Porto Rico do Oriente, 1916; o Cambinda Estrela e o Almirante do Forte, 1935; e o Indiano, 1949. Dentre os outros grupos mais recentes, podemos destacar o Maracatu Nação Encanto do Pina, fundado em 1981; Maracatu Linda Flor, 1984 e Maracatu Nação Gato Preto, 1989 (SILVA, 1988, p. 37).

Hoje, em Pernambuco, sua presença é mais marcante na área urbana, especialmente na capital. Porém, em tempos passados, suas apresentações aconteciam nos pátios das Igrejas das cidades de Recife, Olinda e Itamaracá, promovidas pelas irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e de São Benedito, sendo o registro mais antigo datado de 1711, em Olinda. Até hoje o maracatu de baque virado reverencia Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, através da dança obrigatória da Calunga, na porta das igrejas, representando um agrado aos santos. Porém, quando visita o Candomblé, o maracatu homenageia os orixás (SILVA, 1988, p.16-50).

Percebe-se, então, que a ligação do maracatu com a religião africana realmente está em toda parte. Os tambores, os rituais sagrados, a dança e as letras das músicas fazem do folguedo uma extensão do candomblé. Foi essa ligação que fez com que essa manifestação cultural quase desaparecesse. O preconceito e a perseguição fizeram com que o maracatu sobrevivesse às duras penas, a ponto de em 1952 existirem apenas quatro nações atuando, como retrata Guerra Peixe em seu livro Maracatus do Recife (GUERRA-PEIXE, 1980, p.68).

A relação dos maracatus nação com as religiões afro-brasileiras não devem ser vista como algo natural, mas como fruto de um processo que, a nosso ver, foi permeado de idas e vindas, diretamente associadas ao contexto político das diferentes épocas que foram vividas pela sociedade brasileira.

## 2.4 Origem das Cambindas

Não é permitido descrever com exatidão a origem do maracatu no Recife, de acordo com Guerra Peixe (1980, p. 15), o maracatu pode ser evidenciado como um cortejo real cujas práticas são reminiscências decorrentes das festas de coroação de reis negros eleitos e nomeados na instituição do Rei do Congo. Segundo Rodrigues de Carvalho (1903, p. 31), citado por Guerra Peixe (1980, p. 28), “em Pernambuco não há um desses folguedos de ralé, como os Cabocolinhos, congos e Cambindas, que antes de ir a qualquer parte não vá dançar uma jornada à porta da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, a santa dos pretos”. Também existem registros de que, na Paraíba, existiam grupos chamados “Cambindas” que, conforme o autor citado por Guerra Peixe, na dança Cambindas os dançadores levam todo o tempo acocorados num movimento de sapo, que acompanha a música.

Podemos identificar três definições para os Cambindas conforme Guerra Peixe (1980, p. 29), como:

“eram ‘nações’ organizadas à semelhança dos maracatus, aparecendo na ocasião do carnaval. Isso equivaleria quase a dizer que os Cambindas eram os mesmos maracatus, não obstante as variações criando diferenças entre uns e outros grupos [...] eram ‘nações antigas’ constituídas unicamente por ‘negros africanos e seus descendentes’ mais próximos. Os cambindas não saíam nos dias de carnaval [...] tratava-se de grupos em que predominavam ‘negras vestidas de baianas’. Participavam também mestiços e brancos, estes pintados de preto. Além de rei e rainha, havia personagens imitando os diversos postos de uma corte real, afora uma quantidade de crianças de ambos os sexos, de dez a doze anos, usando quepes e

trajando paletós enfeitados com bordados transversais no peito. Tais agrupamentos exibiam-se no carnaval”.

A palavra cambindas significa: brincadeiras populares que deram origem ao maracatu rural. O grande número de baianas teria motivado o folguedo ser chamado de “as cambindas”. De acordo com Guerra Peixe (1980, p. 29), os Cambindas poderiam ter sido também alguma modalidade de Maracatu, não registrada, pois é significativo o emprego, outrora, do termo “cambinda” nos designativos de alguns grupos recifenses, tais como: o Cambinda Estrela, Cambinda Velha, Cambinda Nova, Cambinda Leão Coroado.

## **2.5 História do Cambinda Estrela**

O Maracatu Nação Cambinda Estrela foi fundado no Alto de Santa Isabel, no Bairro de Casa Amarela, em 07 de fevereiro de 1935, por Manoel Martins. Tal data é citada pelo pesquisador Guerra Peixe no seu livro *Maracatus do Recife*. Mas, Dona Leinha contesta a versão do historiador. Segundo ela, a data é 16 de fevereiro de 1935. Ela guardou na memória tendo como referência o dia do nascimento da irmã do seu pai, no dia de nossa Senhora da Saúde (02 de fevereiro). “Meu pai inventou de fazer o maracatu Junto com Antônio Roxinho e José Cristóvão, duas semanas após o nascimento de sua irmã, Maria da Saúde”, conta Dona Leinha (NOBERTO, 2005, p. 05).

Inicialmente o Cambinda Estrela era um maracatu de orquestra (baque solto ou de lança, mais conhecido como maracatu rural), por trabalhadores que migraram para o Recife, vindos de Nazaré da Mata, mas as muitas pressões que existiram sobre a modalidade rítmica impeliram vários grupos a que se fizesse a mudança para baque. Há registros de que o

Cambinda Estrela já era um maracatu-nação em 1947, quando obteve o título de vice-campeão. Entretanto, não temos como afirmar quando esta mudança aconteceu.

Talvez tenha existido, nessa história da mudança para baque, um processo de idas e vindas, pois o Sr Manoel Martins, seu primeiro presidente, declarou que a pedidos de Mário Melo (Antigo Presidente da Federação Carnavalesca), o Cambinda Estrela tornou-se maracatu nação no ano de 1953. Porém, como já foi referido acima, o Cambinda Estrela obteve o título de vice-campeão do carnaval recifense no ano de 1947, assim como foi listada para o desfile dos maracatus-nação em 1945.

O Cambinda Estrela tem figurado entre os maracatus-nação mais famosos da cidade do Recife e seu nome está presente em diversos livros escritos sobre a matéria. Foi, por muitos, apontado como um dos últimos que ainda existiam nos anos 70, durante o processo de decadência pela qual os mesmos passaram. Tal decadência tem seu auge nos anos 70, quando existiam apenas cinco maracatus-nação (GUILLEN, 2005, p. 06).

Após muitos anos distante das ruas e do carnaval da cidade do Recife, o Cambinda Estrela foi reativado em 1997 (Anexo 01), mais precisamente no dia 02 de outubro, como fruto de uma cooperação entre alguns estudantes da Universidade Federal de Pernambuco e diversos maracatuzeiros das comunidades de Chão de Estrela, Campina do Barreto, Jacarezinho e adjacências. O Cambinda Estrela retornou às ruas no ano de 1998, na 2ª categoria (posição de ocupação da agremiação perante a Federação Carnavalesca), tornou-se campeão, e ganhou o direito de ascender para a 1ª categoria.<sup>4</sup>

Entretanto, a Prefeitura da Cidade do Recife, em conjunto com a Federação Carnavalesca, mudaram as regras de classificação das diversas agremiações da cidade, passando a existir uma primeira categoria, denominada “A” e a outra “B”. O Cambinda Estrela mais uma vez conquistou o título de campeão, dessa vez na categoria 1º B, no ano de

---

<sup>4</sup> As agremiações passam de categoria, a contar da sua colocação final, após o desfile na passarela da Av. Dantas Barreto, já no ano seguinte.

1999. Tal fato veio a se repetir em 2000, quando o Cambinda Estrela tornou-se novamente campeão desta categoria, garantindo o seu lugar no agora denominado grupo “A”.

O Cambinda Estrela destacou-se nos carnavais: no ano de 2002, quando conquistou o título de vice-campeão, e de 2003, ficando em 3º lugar, disputa em que figuraram nove maracatus-nação. Atualmente o Cambinda Estrela mantém diversas atividades de cunho social na comunidade de Chão de Estrela, local em que está sediado, e é um dos maracatus que tem investido na alfabetização de seus membros através do Projeto Social Cambinda Estrela. Tal projeto possui também aulas de canto e toques de maracatu oferecidos para os jovens e adolescentes de suas comunidades. Esta proposta de ressocialização de jovens e adultos, assim como o desenvolvimento social, faz do Cambinda Estrela um diferencial, por ser um maracatu que atua no cotidiano, não ficando restrito apenas aos desfiles de carnaval.

O maracatu ainda mantém as tradições religiosas de culto aos orixás, mas inova na sua organização. É administrado por uma diretoria, formada por onze (11) pessoas, um conselho com cinquenta (50) pessoas e cerca de trezentos (300) sócios, que em assembléias decidem as atividades do bloco, do projeto social de alfabetização e formação de percussão, além de eleger os membros do cortejo real (ERTHAL, 2004, p. 05).

O processo de seleção para o cortejo real, se dá através de plebiscito, sendo os nomes são colocados à disposição para serem votados pelos seus pares e logo em seguida levado à apreciação do orixá através dos búzios, para serem conduzidos aos seus referidos cargos. Exemplo disso é a escolha do rei e da rainha do Maracatu, pois são escolhidos os três mais votados, que serão levados para o jogo e o orixá decide quem será representante nesta esfera. Uma vez escolhido, os lugares são ocupados para sempre, só podendo os mesmo de ausentar por morte e decisão do orixá, e caso um dos desses membros necessitem se ausentar,

terá que pedir licença ao orixá. O mesmo processo se realiza na escolha dos demais membros que irão compor a corte, como a dama do paço, o príncipe e a princesa etc (ERTHAL, 2004.)

### 3 A CONSTITUIÇÃO DO MARACATU CAMBINDA ESTRELA

#### 3.1 Festas do candomblé realizadas pelo Maracatu Cambinda Estrela

As principais festas do Maracatu Cambinda Estrela, acontecem na segunda-feira, antes do carnaval, é a festa dos eguns. Esta festa acontece, especificamente, “para alimentar” D. Tereza e D. Aurora, ou seja, é um ritual no qual são feitas oferendas em memória das pessoas falecidas que dão nome às calungas do maracatu. Esta festa acontece sempre à noite; seus convidados são pessoas que fazem parte do maracatu, porém é privada, dela participam apenas, o rei e rainha, as damas-do-paço, que carregam as calungas, os batuqueiros, e o presidente do Maracatu, Ivaldo Marciano, que também é o mestre do apito.<sup>5</sup>

Essa festa realiza-se por elas terem sido duas Ialorixás, membros do maracatu e terem seus nomes referendados no búzio, para tornarem-se os nomes das calungas. A festa tem por objetivo alimentar as duas patronesses, a fim de que elas protejam o Cambinda Estrela na avenida, por ocasião do carnaval. Nessa festa, é feito o sacrifício com matança de bodes, cabras, galinhas, servindo-se ainda, durante a festança, acaçá, pipocas e mingau.

Além dos citados membros do maracatu, participam da festa Babalorixás e Ialorixás. Estes, não precisam, necessariamente, ter nenhum vínculo com qualquer maracatu. Por serem babalorixás e ialorixás, ajudam na preparação dos alimentos e na organização do evento.

A festa para Iansã e Oxum acontece dentro da sede do Maracatu Cambinda Estrela e é realizada uma vez por ano, logo após a festa dos eguns. É uma festa aberta para todos os filhos e filhas de orixás. Não é uma festa restrita apenas aos filhos e filhas dos orixás em questão, mas aberta a todos os filhos e filhas de todos os orixás, além de os membros não

---

<sup>5</sup> Mestre do apito, é o maestro que dita o ritmo dos batuqueiros.

pertencentes ao candomblé, tendo em vista que nem todos os componentes do maracatu seguem o candomblé como religião oficial.

Há ainda a festa do rei Amar, representado no maracatu por Rodrigo Rogério da Silva. É um caboclo de penas, representando as nações indígenas. Essa festa acontece logo após a festa dos eguns e dos orixás. Ocorre na mata; é uma festa aberta a todos, podendo participar dela quem assim o desejar. Somente o rei, a rainha, as damas-do-paço, o mestre do apito, os batuqueiros e o babalorixá, pois este é o responsável pelos sacrifícios para realizar a pajelança - têm obrigação de estar presente neste evento.

Segundo o livro *Fascínio do Candomblé*, de José Amaro Santos da Silva (1997, p. 49), o calendário fixo das festas principais do candomblé em Pernambuco é o seguinte: 20 de janeiro festeja-se Obaluayê. Nesta festa os filhos de santo se trajam de branco, obrigatoriamente. Em fevereiro ou março conforme a data que é fixada para o carnaval, nas vésperas do tríduo momesco, os filhos e clientes da seita oferecem carne bovina (ERAN), a Yansã, para que nada lhes aconteça durante os festejos. O dia 23 de abril dedica a Ogum e a Odê (Oxóssi).

Em alguns centros, é costume, atualmente, oferecer uma panela no mar a Yemanjá, no dia 31 de maio, por ocasião do encerramento do mês mariano<sup>6</sup>. Os dias 23 e 24 de junho festejam o Rei Xangô, 16 de julho é o dia de Oxum, 27 de julho à Nanã Buruku (Buruuquê-Borocô), 24 de agosto festejam Exu, 27 de setembro é dedicado às crianças, festeja-se Bejê (bê) ou Ybejé ou (São Cosme e São Damião). Em outubro, do primeiro ao último dia do mês, são feitas oferendas de inhame (axu) para Orixalá. Em alguns centros fazem esta oferenda no dia 10 de outubro. O dia 04 de dezembro é dedicado a Yansã, 08 de dezembro festeja-se a carinhosa mãe Yemanjá, 31 de dezembro é dedicado a Orixalá. Costuma-se também, nesta

---

<sup>6</sup>Na religiosidade popular dos católicos, o mês de maio é dedicado a Maria Santíssima

data, oferecer a Yemanjá as famosas panelas, contendo: perfume, pasta, sabonetes, objetos de ouro e flores (SILVA, 1997, p. 49-50).

Washington de Souza, Babalorixá e Rei do Maracatu Cambinda Estrela, afirma que estes festejos e datas são respeitados não somente nos centros ou barracões, mas também pelos membros do maracatu, ou seja, os sacrifícios e oferendas são oferecidos para os orixás, independentemente de eles serem patronos ou não do maracatu, porém na data alusiva ao orixá do maracatu o festejo cumpre todo o ritual que a celebração exige.

Estes festejos, no Cambinda Estrela, seguem as tradições da liturgia Nagô, com pequenas alterações que não modificam essencialmente a sua fisionomia. Tanto no maracatu quanto no candomblé, todos os orixás têm saudações especiais, conhecidas de todos, não importando o fato de ser membro ou não do candomblé.<sup>7</sup> Estas saudações reverenciam os orixás durante as cerimônias, dando maior vigor e interesse à música e à dança.

Cada orixá tem sua maneira de dançar, e na dança é dramatizado o mito de cada um. Oxalá, nas suas duas formas, dança quebrando o corpo, com ligeira flexão dos joelhos; Xangô, com as mãos para cima, os braços em ângulo reto; Yansã, como que afastando alguma coisa de si; Omólu, velho, com as mãos para o chão, o corpo curvado, cambaleando; Obaluayê, dando passos rápidos para um lado e para outro, com o braço em ângulo obtuso apontando para a direita ou para a esquerda, conforme o caso; Ogun, traçando espada com movimentos de esgrimista; Óxóce, com as mãos imitando uma espingarda, apontada para atirar; Òxún, sacudindo a mão direita, como se fosse um leque; Yemanjá, curvada para frente, encolhendo os braços para si, à altura do baixo-ventre; Nanã, como se estivesse com um menino nos braços; Lôko, de joelhos, cobertos de palhas da costa; Ossâe, pulando num pé só, como a Caipora; Ôba, com a orelha esquerda coberta com a mão. Essas maneiras de dançar são observadas, em geral, por todos os candomblés (SILVA, 1997, p. 50-52).

---

<sup>7</sup> A de Oxalá é Êxe-ê babá (Ôxalufã) e Ep, ep, babá (Óxódinã ou Óxaguinhã); de Xangô, Kauô Kabiêcilê; de Omólu e Obaluayê, Atôô; de Óxóce, ôkê; e Yansã, Êparrei; Oxum, Ora-iêiê; Yemanjá, ôdóiyá-ê; Nana, Salubá; Oxumarê, Arrôbôbô; Ogun, Patakôri; Ossâe, Eu-eu; Ibêje, lá-ô. A saudação de Exu é Larôîê.

Podemos observar, no maracatu por nós pesquisado, que, diante da sua forte relação com o candomblé, o ciclo litúrgico do candomblé está integrado no próprio grupo de maracatu, mostrando a interpenetração entre a vivência de um grupo lúdico carnavalesco com uma profunda experiência religiosa.

### **3.2 O cortejo**

O maracatu, a sua disposição e os elementos que o compõem formam um todo simbólico cheio de significados. Cabe-nos agora buscar interpretá-los, na tentativa de compreendermos, partindo da compreensão de cultura de Clifford Gertz, as múltiplas possibilidades de interpretação dos seus significados.

De uma forma geral, os maracatus, são constituídos pela rainha e o pelo rei; a dama-de-honra da rainha e a dama-de-honra do rei; a princesa e o príncipe; e no caso do Maracatu Cambinda Estrela, compõe-se de cinco casais de príncipes, dois casais de condes; um embaixador e uma embaixatriz, um marquês e uma marquesa, um duque e uma duquesa, vinte lanceiros mistos; e mais vinte escravos também mistos. Também acompanham o cortejo vinte “baianas ricas”, simbolizando as escravas que realizam trabalhos domésticos dentro da casa-grande e mais vinte “baianas pobres” ou “Catirinas”, representando as escravas que trabalham nas plantações de cana-de-açúcar”. Além destes personagens, existe ainda a presença dos vassallos, as damas-do-paço com as calungas (Figura 01), o mestre-sala; o porta-estandarte e os escravos; o guarda-coroa, a baliza; o corneteiro, o secretário, os lanceiros e batuqueiros (Figura 02).

Depois das damas do paço (Figura 03), segue-se a corte, abrindo alas para as figuras do rei e da rainha, que trazem suas coroas douradas e as suas vestimentas reais de

veludo bordadas e enfeitadas com arminho. Nas mãos trazem pequenas espadas e cetros reais. O rei é coberto por um grande pálio encimado por uma esfera ou uma lua, transportado pelo escravo, que o gira entre suas mãos, lembrando o movimento da terra. O uso deste tipo de guarda-sol é costume árabe, ainda hoje presente em certas regiões africanas.

Alguns maracatus incluem nesse trecho do cortejo também meninos lanceiros, vestidos como guardas romanos, com capacete de metal. Outros, não dispensam a figura do Caboclo de Pena, que representa o indígena brasileiro. Enquanto dança ao redor do cortejo, emite sons imitando pássaros selvagens e produz estalos secos e rápidos com seu arco e flecha. A orquestra do maracatu nação é composta apenas por instrumentos de percussão: vários tambores grandes (zabumbas)<sup>8</sup>, caixas e taróis, ganzás e um gonguê (metalofone de uma ou duas campânulas, percutidas por uma vareta de metal). O Mestre de toadas "puxa" os cantos e o coro responde. As baianas têm a responsabilidade de cantar. Outras vezes, são os caboclos, mas todos os dançarinos também podem participar (GUILLEN, 2005, p. 06).

### 3.3 O rei e a rainha do Maracatu

A estrutura do cortejo do maracatu encena, simbolicamente, elementos significativos da estrutura social do período colonial, reinterpretando-o, de forma que o casal real e as damas, trazendo as suas respectivas calungas, estão no centro da encenação. E não

---

<sup>8</sup> Sobre as "alfaias", "zabumbas", "alfaias" ou ainda "bombos", alguns dos muitos nomes usados pelos maracatuzeiros atuais para designar o instrumento que mais aparece nos diversos batuques existentes na atualidade, Guerra Peixe, afirma que "Os grandes tambores são indiferentemente designados 'zabumbas', bem como o conjunto dos mesmos. Ao grupo de zabumbas, porém, também é dado o designativo 'afalhas', nome que vem de 'faia' - madeira de barris de vinho, procedente do Rio Grande do Sul, com a qual são feitos os bojos de dois zabumbas mais importantes no toque", (GUERRA-PEIXE, 1980, p. 60). Quando ele informa as razões pelas quais alguns maracatuzeiros se referiam aos instrumentos pelos nomes de "zabumbas" ou "afalhas", é importante considerarmos que, em relação a esse último, sua argumentação aponta para a idéia de que tal termo deriva do fato de serem os barris de vinho do Rio Grande do Sul utilizados para a confecção dos instrumentos do maracatu. Nesse sentido, o termo "faia", nome atribuído aos barris, transformando-se no termo "afalhas" ou talvez "alfaia". (GUERRA-PEIXE, 1980, p. 61),

por acaso, pois, a nosso ver, estas duas encenações representam o núcleo mais profundo de significado que o jogo cênico do maracatu quer comunicar, do ponto de vista religioso.

Descreveremos e apresentaremos uma tentativa de interpretação do significado destes dois elementos no jogo simbólico do cortejo do maracatu, na tentativa de interpretar o seu significado religioso, demonstrando como, através da constelação simbólica deste maracatu e da sua performance nos dias de carnaval, acontece uma significativa experiência religiosa para os seus membros que também são adeptos das religiões afro-brasileiras. Quem abre o cortejo é o casal de “primeiro príncipe e princesa”, conforme a hierarquia. Seguem-se as damas do paço, logo após as “baianas ricas”, as damas de frente, que representam as sinhazinhas e trazem os troféus conquistados pelo maracatu no carnaval. Continuando segue a corte com o casal de duques, um embaixador<sup>9</sup> e o príncipe mais a princesa.

Atualmente, o rei do Maracatu Cambinda Estrela é o Babalorixá Washington de Souza, que ocupa esta função há seis anos. A rainha Lindinalva da Silva (Figura 04), suplente, está a três anos na função, pois a escolha da rainha definitiva se dará após o carnaval de 2007, uma vez que, Jacireci da Silva, a rainha titular, afastou-se de sua função por motivos de ordem pessoal.

Segundo informação obtida, no Maracatu Cambinda Estrela o processo de escolha de todos que fazem parte da corte real realiza-se através da eleição direta pelos membros do Maracatu, podendo se candidatar todo e qualquer integrante, desde que seja iniciado Xangô, sendo indicados três nomes que deverão ainda ser confirmados no jogo de búzios, ficando aquele que for escolhido pelo orixá.

Em relação ao Cambinda Estrela, as funções do rei e da rainha só podem ser ocupadas por um Babalorixá e uma Ialorixás. No caso do rei, deverá sempre ser um filho-de-santo do orixá Xangô, e o cargo de rainha deverão ser sempre ocupados por uma filha-de-

---

<sup>9</sup> Nos Maracatus mais pobres o Porta-estandarte vale como Embaixador.

santo de Iansã ou Oxum que, juntas com Xangô, são sós patronos do maracatu. No caso do Maracatu Cambinda Estrela, podemos observar como o papel simbólico do rei, que nas suas origens históricas teve uma função de liderança política, vai sendo ressignificado, assumindo cada vez mais a função de liderança religiosa.

O terreiro de candomblé está sob a direção espiritual da *Ialorixá*<sup>10</sup> também conhecida como “mãe-de-santo” ou sob a de um *Babalorixá*<sup>11</sup>, “pai-de-santo”. Eles são responsáveis pelo funcionamento do terreiro e o acompanhamento espiritual dos seus filhos. As várias funções hierárquicas em um terreiro são definidas por eles, a partir da sua autoridade religiosa e da escuta do oráculo, através do “jogo de búzios”<sup>12</sup> ou da manifestação do desejo do orixá, através do transe místico. Toda autoridade na comunidade religiosa provém da mãe ou do pai-de-santo e só é superada pela dos orixás.

O termo pai ou mãe-de-santo demonstra a sua relação com a estrutura familiar mística, que perpassa as relações dentro de um terreiro de candomblé. A estrutura familiar africana que foi destruída pelo sistema de escravidão, foi reestruturada, simbolicamente, no terreiro de Candomblé. Ao destruir a estrutura familiar africana, a escravidão destruiu também a possibilidade de continuação do culto dos antepassados familiares, que era estruturada a partir da linhagem paterna. Isto porque, muitas vezes, a paternidade da criança na senzala era desconhecida, impedindo, assim, a continuação da ancestralidade. Na comunidade religiosa a estrutura familiar foi simbolicamente reestruturada, criando laços familiares místicos, com as suas obrigações e tabus, tendo a figura do pai ou da mãe um papel fundamental.

---

<sup>10</sup> “*Íyá*” significa mãe; “*oló*” possuidor, dono; “*òrisá*” significa divindade, exceto Olórum. Conf. CACCIATORE, 1977, p. 143.

<sup>11</sup> “*Baba*” significa pai, chefe, dono; “*oló*”, dono, possuidor e “*òrisà*”, deus, santo. e “*àse*”, axé. Conf.: CACCIATORE, 1977, p. 143.

<sup>12</sup> É o nome dado popularmente pelos membros da comunidade do Candomblé ao complexo sistema do Oráculo de *Ifá*, que é praticado nos terreiros de Candomblé. Sobre este oráculo. Ver: BASTIDE, 1978, p.114-126.

São eles também - os Babalorixás ou Ialorixás - que presidem as cerimônias litúrgicas, públicas e privadas, na comunidade, decidem e acompanham todo o processo iniciático de cada membro da comunidade. Nada se faz no terreiro sem a sua consulta e permissão, visto que ele ou ela é portador do *Axé* da comunidade.

Como afirma Rehbein:

“Os numerosos símbolos externos de autoridade da cúpula do terreiro lembram não apenas as reconstituições dos clãs africanos, como também evocam as cerimônias de reverência no palácio real, do qual a organização do terreiro é, em certa medida, uma réplica. Os iniciados prostram-se diante deles, o que corresponde à cerimônia de prostração diante do rei no palácio de Oyó, e pedem-lhes a bênção” (REHBEIN, 1985, p. 73).

Neste sentido, podemos observar a pluralidade de significados que o símbolo do rei tem no neste maracatu por nós pesquisado. Para além do personagem, no jogo cênico do cortejo, ele é, de fato, a liderança espiritual máxima da sua comunidade religiosa, sendo reverenciada pelos seus filhos e filhas de santo. O papel do rei, não tendo mais função política, foi reinterpretado, no Cambinda Estrela, assumindo uma nova função, agora, de liderança religiosa.

É interessante observar que, neste maracatu, toda a corte, como vem anteriormente, é composta por membros do candomblé, na grande maioria, filhos e filhas-de-santo do babalorixá que também é o rei do maracatu. São todas pessoas especialmente iniciadas, indicadas pela comunidade mas, de fato, escolhidas pelo orixá para ocuparem a sua função no cortejo. Aqui, como podemos ver o profano não pode ser separado do sagrado, o lúdico se reveste de experiência religiosa, saudando a sua liderança sacerdotal.

### 3.4 A calunga do Maracatu Cambinda Estrela

A nosso ver, o símbolo da calunga, do ponto de vista religioso, é o elemento central na constelação simbólica do maracatu. Sua origem remonta às tribos africanas, possuindo um profundo significado religioso para os membros do maracatu.

Segundo Silva (2006, p. 519), nos primeiros séculos do segundo milênio de nossa era, desenvolveu-se, no curso inferior do rio Zaire, vários tipos de estruturas políticas, nas quais já houve quem reconhecessem isoladas ou a se combinarem, três fontes de autoridade ou poder. Uma dessas autoridades se baseia na ancestralidade e tomava a forma de clã; ou se inspira na linhagem, naquilo que os congos chamavam de “canda” e que estabelecia o vínculo genealógico entre os que integravam e os que primeiro tinham ocupado determinada área de terra ou a haviam cedido a outros. Dentro de cada “canda” contavam-se vários ramos ligados entre si por um sistema de parentesco simbólico e perpétuo cujas hierarquias podiam favorecer a ampliação e a centralização da autoridade na cabeça do mais antigo segmento do clã (*Ibidem*). Para esse mesmo autor, graças ao sistema de matrimônios cruzados entre várias linhagens, buscava-se minimizar a possibilidade de fragmentação das candas e se fortaleciam os vínculos entre os clãs, fundados na consangüinidade e no culto dos ancestrais (*Ibidem*, p. 520).

Um outro tipo de autoridade (sobado) desenvolvera-se a partir da terra, em torno dos ritos propiciatórios dos espíritos da água e da terra. O seu chefe era o “quitome”, que significa “puro” ou o “iniciado”. Também era chamado de zimba, zumba, umbumba, pangana ou o calunga, considerado o senhor da terra, o qual participava dos mistérios do ofício de ferreiro, chamava a chuva, favorecia a fertilidade das mulheres, dos animais e das árvores e seu poder estendia-se, ao que parece, a toda uma área de drenagem de um curso d’água ou de

um lago. Estava centrada em uma árvore santa que recebia o espírito de uma serpente gigantesca chamada de umbumba ou bomba (SILVA, 2006, p. 520).

Silva informa ainda que, segundo a lenda, o herói civilizador ambundo - Angola Inene -teria trazido de terra do nordeste ou, conforme outras versões, do mar, as lungas ou malunga, que é o seu plural, na língua quimbundo. Está última origem seriam as resultadas de interpolação europeia, do traduzir equivocado de Calunga “as grandes águas”, por Oceano Atlântico contrastando com o papel agrário da escultura de madeira ligada aos ritos de chamar a chuva e da fertilidade (*Ibidem*, p. 531). As “grandes águas” podem ter sido um afluente do Zaire ou qualquer outro lago ou rio. Os europeus, por fim, interpretaram Calunga como uma alta divindade e talvez tenham influenciado, com este novo conceito, as crenças ambundas (*Ibidem*, p. 532).

Silva ainda afirma que:

“Cada lunga vivia num determinado curso d’água. E era guardada por uma linhagem cujo chefe conhecia o segredo da comunicação com as forças espirituais que a boneca continha. Essa linhagem sobrepunha-se às outras e seu cabeça possuía autoridade territorial sobre toda a área banhada pelo riacho ou pedaço de rio onde morava a lunga. Era ele quem alocava as terras e novas famílias que para ali quisessem mudar-se e paulatinamente, senhor das chuvas e da fertilidade da terra, passou a receber tributos e a concentrar riqueza e poder. Estabeleceu-se também uma hierarquia entre os vários guardiões de calungas: o custódio da estatueta do rio principal era mais importante que o dos riachos tributários, a graduação da autoridade fazendo-se conforme a hidrografia” (*Ibidem*, p. 532).

A calunga tornou-se, assim, a partir século XVIII, fonte de poder político e de uma organização social fundada na terra, num sítio preciso, e não apenas na estrutura de parentesco. Muito embora tenha sido depois suplantada, em quase toda a parte, por novos símbolos da centralização estatal, persistiu como emblema dominante no baixo Luri e ligado ao nome de numerosos ancestrais e fundadores de reinos. (*Ibidem*, p. 532)

O herói civilizador dos Lubas. Os quicocos possuíam um Calunga entre os seus maiores. Os povos do sul do lago Maláui dizem que calunga lhes trouxe Entre os Cubas,

houve um Calunga, chamado Calala Ilunga, que teria sido as novas instituições. A palavra aplicava-se, entre os lundas, ao senhor, ao chefe, ao rei, e, entre os congos, era a um só tempo, o título mais comum dos quitomes, uma grande extensão de água e a vasta corrente mítica a separar as duas montanhas que formavam o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A boneca, com o seu nome, atravessaram o Atlântico e sobrevive nos maracatus brasileiros (SILVA, 2006, p. 520).

Ainda, para Silva, sobre a calunga no maracatu:

“... pode-se cogitar que representasse, até mesmo sob disfarce da eleição ou da aclamação, a persistência de estruturas de poder africano no Brasil. [...] Mantendo-se em segredo os vínculos entre grupos abundos, num segredo auxiliado pela ignorância dos senhores de escravos, tinham os chefes vendidos de mostrar a fonte de seu poder - e já agora também penhor de unidade do grupo ao Brasil -, a calunga. A boneca, toda enfeitada de fitas, devia ser o foco central do desfile, como indica o ritual que Mário de Andrade registrou num maracatu do Recife: antes da saída do bloco, passava de mão em mão, e cada um dos componentes do grupo dançava um bocado com ela” (SILVA, 2006, p. 532-533).

As calungas<sup>13</sup> são ancestrais que dão vida ao maracatu. No seu símbolo, elas condensam vários significados importantes para os membros do maracatu. Na pesquisa realizada no Maracatu Cambinda Estrela tivemos a informação de que ela representa alguém que já faleceu importante para o maracatu. E é em homenagem à pessoa falecida que a calunga recebe o seu nome, segundo o desejo do orixá.<sup>14</sup>

No Maracatu Cambinda Estrela existem duas calungas: uma chamada Dona Aurora, nome de um membro já falecido do maracatu, e que também era uma Ialorixá. Quanto a sua data de falecimento, os participantes com quem tivemos contato não souberam precisar. Ela representa, também, o orixá Iansã ou Oyá (Figura 05). Iansã que é a deusa iorubana dos ventos, dos raios e das tempestades, domínio que divide com seu marido Xangô.

<sup>13</sup> As calungas podem ser confeccionadas de madeira e cera ou de pano. As do Cambinda Estrela foram confeccionadas em madeira e cera, pelo Babalorixá Marivaldo da Conceição, mais conhecido como “caboeta” pela comunidade.

<sup>14</sup> Segundo informação dada pelo Babalorixá Wahington de Souza, responsável pelo Maracatu Cambinda Estrela, o dia 14 de agosto de 2006.

Segundo o mito, o culto aos mortos (chamados de engungun) também está relacionado à Iansã, que preparou roupas especiais para vesti-los de modo que pudessem voltar a terra e falar com os seus descendentes. Sobre o culto a Iansã, a devoção às almas, presente no catolicismo popular, pôde encontrar correspondência na religiosidade dos negros. No sincretismo afro-católico, Iansã também foi associada a Santa Bárbara, que atraiu a fúria de seu pai ao se converter ao catolicismo. Condenada à morte, foi o próprio pai quem lhe cortou a cabeça, ato seguido por terrível tempestade, em que um raio atingiu o executor da santa. Desse modo, Santa Bárbara tem a seu favor o poder do raio, dos ventos e da tempestade, como Iansã. Por isso, a imagem de Santa Bárbara, simbolizada como uma jovem mulher com uma espada, foi também associada ao caráter guerreiro de Iansã. No rito jêje a entidade dos trovões é Sabô. No rito angola ela é chamada de Bambucurema ou Matamba (SILVA, 2005, p,79).

Esta calunga é a mais velha e acompanha o maracatu desde a sua fundação em 1935, quando este ainda era de origem rural. A outra calunga é conhecida por Dona Tereza, que também foi Ialorixá e também membro do Maracatu. Ela era filha de Oxum, por isso representa o orixá. Oxum é a deusa iorubana da água doce, dos lagos, das fontes e das cachoeiras (Figura 06). Na África, está relacionada com a fertilidade das mulheres e com a riqueza dela decorrente, já que é pela procriação que se garante a continuidade da família e a subsistência das comunidades. Por essas características, seu culto no Brasil foi somado à devoção católica a Nossa Senhora da Conceição, correspondente a Oxum. No rito jeje é Eowa Aziritoboce. E no rito Angola é Quissambo ou Samba (SILVA, 2005, p. 78).

Segundo informação do Babalorixá Erasmo Rodrigues, que figura como “primeiro príncipe” e é responsável pelo figurino do Maracatu, futuramente Xangô também se tornará “um calunga”. Isso só poderá acontecer com o falecimento de algum filho-de-santo de Xangô, membro do maracatu e iniciado no candomblé.

Xangô é o orixá que, em sua vida na terra, foi rei de Oyó, uma das principais cidades de língua ioruba. Nos mitos aparece como senhor dos raios e do trovão, que solta fogo pela boca. Seu símbolo é o machado de duas faces, e normalmente quando seus filhos o incorporam, usam uma coroa, mostrando a condição de rei desse orixá. No sincretismo afro-católico ele é associado, em alguns lugares, a São Jerônimo, que é retratado como um velho imponente sentado ao redor de livros e tendo a seus pés um leão, símbolo da realeza entre os iorubas. No Nordeste do Brasil ele também é associado a São João. No rito jêje o vodum Badé-Quevioso é um dos responsáveis pelo controle dos raios, dos trovões e das tempestades. Também é festejado no dia de São Pedro, com quem também é sincretizado por ser esse santo católico o “porteiro do céu” e ser retratado nas nuvens. No rito angola seu nome é Zaze. (SILVA, 2005, p. 76).

O processo de escolha dos nomes das calungas se dá através do jogo de búzios da seguinte forma: indica-se o nome de três pessoas do sexo feminino do maracatu, já falecidas, e através do jogo de búzios é feita a escolha pelo orixá. Feita a escolha, o nome ficará para sempre acompanhando a calunga. Após a escolha do nome se realiza o “batizado”, que é feito através de sacrifícios para o orixá correspondente à calunga, começando por alimentar os eguns fêmeas e machos e em seguida os orixás que pertencem a casa, ou seja, ao maracatu.

Por se tratar de um maracatu tradicional, que possui uma íntima relação com o candomblé, ao longo da sua história, o Cambinda Estrela tem suas formas de iniciação para alguns de seus membros que possuem papéis simbolicamente importantes no jogo cênico do maracatu. Há rituais de sacrifícios que são realizados para “livrar” o maracatu da “maledicência” ou o “olho gordo” de seus adversários, por ocasião dos desfiles durante o carnaval. Em relação às calungas do Maracatu Cambinda Estrela, as damas do paço, responsáveis por sua guarda durante as apresentações, têm que participar de um ritual de preparação que envolve um período de isolamento e se faz necessário o sacrifício, de acordo

com os seus respectivos orixás. O termo orixá é de origem iorubá (òrìsà) e designa, exceto *Olorum*, as divindades intermediárias entre *Olorum* e os seres humanos. Na África havia um grande número de Orixás dos quais apenas alguns foram preservados no sistema religioso do Candomblé (CACCIATORE, 1977, p. 206-207).

Iansã recebe por sacrifício os seguintes animais: cabras, galinhas comuns e galinhas da angola, podendo receber ainda abará e acarajé, quitutes típicos da culinária afro-brasileira. Oxum, nos seus sacrifícios, recebe cabras, mas também pode receber os seguintes pratos rituais: adum, omolocum, epeté e a “fritada de Oxum”<sup>15</sup>. Há dois tipos de sacrifícios: os imediatos, que não implicam grande comprometimento da parte de quem as práticas, constituindo em uma simples atitude emergencial; e os que são destinados à iniciação do indivíduo, sendo estes mais comprometedores, quanto aos seus tabus e exigências rituais. É o que acontece por ocasião do “batizado da calunga”, Enquanto os outros são praticados eventualmente, com o objetivo de resolver problemas e necessidades pessoais, os ritos iniciáticos, ao contrário, são realizados em um longo processo, que inclui diferentes etapas ao longo da preparação espiritual do filho-de-santo. Será sempre através do jogo de búzios que os orixás solicitarão os sacrifícios, que devem se cumprido com o máximo de rigor possível<sup>16</sup>.

Com relação aos adereços e figurinos das calungas, são confeccionados pelo costureiro Erasmo<sup>17</sup> de acordo com as cores de cada orixá que a calunga representa, sendo trocadas todos os anos por ocasião do desfile do maracatu na avenida durante o carnaval. Após este período ela vestida toda de branco “roupa de casa” e guardadas num quarto, na sede do maracatu, exclusivamente preparado para elas, e não podem ser vistas ou visitadas por ninguém a não ser pelas damas do paço que são as responsáveis pela sua manutenção, além do

---

<sup>15</sup> O adum consiste em milho assado, moído e misturado com azeite de dendê e mel de abelha. Quanto ao omolocum, este é composto por feijão macassa cozido com inhame cortado em pedaços quadrados, cozidos com sal e camarão pisado, cebola picada e azeite de dendê. A fritada de Oxum é composta por camarão frito com azeite de dendê.

<sup>16</sup> Segundo informação do Babalorixá Wahington de Souza.

<sup>17</sup> O Babalorixá Washington não soube informar o nome completo da pessoa em questão.

babalorixá. Sendo uma vez ou outra retirada do quarto por ocasião de festas no terreiro ou entrevistada para os órgãos da imprensa.

Segundo o Babalorixá Washington da Silva, em todo e qualquer maracatu nação os passos para a escolha do nome da calunga e das pessoas responsáveis por levá-las durante os festejos de momo e zelar por sua manutenção são os mesmos. Tudo é feito sob a forma de plebiscito, pelo quais os membros do maracatu elegem os membros femininos para concorrer ao cargo, podendo ser as candidatas filhas de outros orixás. Mas a responsabilidade recai sobre aquelas que são filhas do orixá que a calunga representa, no caso do Cambinda Estrela, Iansã e Oxum (Figura 07).

A calunga, no maracatu, representa uma certa continuidade com a África mítica, com os seus espaços sagrados e os seus ancestrais. É interessante observar como no maracatu por nós pesquisado, este símbolo foi sendo ressignificado, sem contudo, perder a sua centralidade. A calunga tanto representa o orixá como o membro importante da comunidade que já morreu. Ambos simbolizam o aspecto coletivo e familiar da ancestralidade do grupo religioso.

Na África a experiência religiosa é marcada pela relação entre os seres humanos, os antepassados familiares e coletivos e Deus. As pessoas estão integradas em uma rede complexa de relações entre si, com os antepassados e com Deus, tendo os antepassados um papel fundamental no sistema religioso. Ao serem transportados para o Brasil como escravos, a estrutura familiar africana foi destruída, não podendo mais ser reconstituída e, como consequência deste fato, o culto aos antepassados familiares, que era parte constitutiva da cosmovisão africana, e que possui um lugar central no sistema religioso, não foi preservada no Brasil com a mesma intensidade com que foram preservados os orixás que na África, Segundo Bastide, houve por parte dos bantos duas soluções na busca de reinterpretarem a sua experiência religiosa na nova estrutura social: a primeira foi o suicídio, para aqueles que

foram escravizados e separados do seu grupo familiar. Esta atitude foi fortalecida pela idéia de que, após a morte, a alma voltaria ao seu país de origem, à terra dos seus antepassados; uma outra atitude foi a reinterpretação das religiões do Brasil, a religião indígena, a religião católica, e mesmo de outras etnias africanas, em relação ao culto aos mortos. (BASTIDE, 1971, p. 87).

Quanto aos iorubas e daomeanos, eles possuíam uma religião com um duplo aspecto, um rural e um outro urbano (*Ibidem*, p. 87); apresentando dois aspectos complementares: um ligado à linhagem familiar, doméstico e um outro ligado à comunidade (*Ibidem*, p. 88). Com o quase total desaparecimento do culto da linhagem familiar,<sup>18</sup> permaneceram as confrarias urbanas para os Orixás, mas de forma modificada. Não foi possível preservar para cada orixá, separadamente, uma confraria, como na África, mas devotos de vários orixás no Brasil encontram-se em um único terreiro de candomblé.

Os orixás foram, por Deus, como que criados como manifestação da sua força (axé). Deus é a fonte da força, a partir da qual os Orixás foram criados, manifestando-se nas forças da natureza e transmitindo a vida criada por Deus. Como manifestação dessa força, eles são os portadores do Axé. Toda a criação está impregnada desta presença que se manifesta como força vital. Os rios, as florestas, os metais, o ar, as águas, a agricultura, a fertilidade masculina e feminina, as ervas medicinais, etc., estão profundamente relacionadas à preservação e ao crescimento da vida, são experienciados como manifestação da força divina para a existência da vida, e são simbolizadas na presença dos orixás, estando cada um destes elementos ligados, mitologicamente, a um orixá determinado.

Por outro lado, em nível individual, o orixá se apresenta como mediador da realização plena de cada ser humano em Deus, na medida em que, no processo iniciático, ao ser consagrado ao orixá ao qual está filiada, a pessoa será totalmente integrada na totalidade

---

<sup>18</sup> Na ilha de Itaparica, no Estado da Bahia, encontra-se a única sociedade secreta dos Eguns, dedicada ao culto dos mortos no Brasil. Ver: BASTIDE, Roger, *O Candomblé da Bahia: Rito nagô*, São Paulo, 1978, p. 137-148.

da comunidade e, conseqüentemente, fará a sua experiência religiosa, mergulhando no mistério divino que se realiza na comunidade através do Orixá (VASCONCELOS, 1999, p 60-62).

Para compreendermos o papel da calunga, não podemos dissociá-la do papel do orixá no sistema religioso afro-brasileiro, pois ela representa o orixá patrona da comunidade religiosa e do maracatu, já que, neste maracatu por nós pesquisado, os dois grupos de entrecruzam. Os orixás são seres intermediários entre Deus e os seres humanos. Segundo Vasconcelos, é importante ter presente o conceito de mediação para poder compreender a religião e a cultura africana (*Ibidem*, p. 62-63). O intermediário não é considerado como um obstáculo à comunicação, mas constitui um meio indispensável de comunicação entre Deus e os seres humanos. O sistema tradicional de governo africano está estruturado, também, em um sistema de mediação, no qual o rei se comunica com os seus súditos através de mediadores, da mesma forma como o Ser Supremo comunica-se com os seres humanos (*Ibidem*).

Concluindo, podemos afirmar que a calunga, neste Maracatu por nós pesquisado, representa múltiplos significados, sendo ela a própria manifestação do orixá, através do seu axé, ritualmente “assentado” nela. Para os filhos e filhos-de-santo, que participam do cortejo do maracatu, ela é um símbolo fundamental, pois nele está - utilizando o conceito de cultura de Geertz - densamente simbolizado o seu ethos mais profundo, os valores mais sagrados da sua experiência religiosa, reverenciado no cortejo solene, juntamente com o seu líder religioso, Babalorixá e rei, nas avenidas e passarelas do Recife, durante os festejos carnavalescos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do conceito de cultura de Geertz , que perpassou todo o nosso estudo, a cultura é construída como teias de significados que o homem teceu e nas quais ele enxerga seu mundo, sempre procurando seu significado Geertz (1989, p. 66). Portanto, as interpretações ganham significados quando os acontecimentos são inspecionados nos seus contextos, envolvendo sempre uma relação entre quem observa e quem é observado Geertz (1997, p. 17). Os símbolos que constituem essa teia que o os homens e mulheres constroem para enxergar o seu mundo, são ricos em significados, revelando a cosmovisão dos indivíduos envolvidos nessa teia. Nela está também contido o *ethos*, que não é apenas ética, mas, também, expressa a essência da realidade. Ele diz respeito à atitude do indivíduo para consigo e com o mundo, havendo uma relação de complementaridade entre cosmovisão e *ethos* (GEERTZ, 1989, p. 67).

Nesse cenário a religião tem, em muitas culturas, um papel fundamental, pois, em suas mais diversas expressões, identifica os indivíduos e forja as culturas. Na pesquisa por nós realizada, podemos perceber o maracatu não só como um grupo cultural carnavalesco, típico do carnaval pernambucano, mas como uma teia de símbolos e ritos através dos quais são reverenciados os primeiros ancestrais, o começo, a origem do universo, de linhagens de famílias, de uma comunidade mítica, na continuidade e na descontinuidade de suas tradições.

O maracatu é uma rede simbólica na qual o sagrado e o profano se interpenetram. Nas suas teias simbólicas, de forma criativa e dinâmica, o *ethos* de um grupo é permanentemente reinterpretado, celebrado, partilhado e preservado pelos que constituem aquele grupo social. É importante ressaltar que estamos considerando a religião tradicional africana como matriz, da qual múltiplas reinterpretações foram possíveis, dando origem ao que se costuma chamar de religiões afro-brasileiras. A partir das múltiplas reinterpretações

realizadas, ela vai, não mais como um bloco monolítico e puro, ter continuidade, expandindo-se, afirmando-se e estabelecendo várias comunidades como instituições de fixação, reelaboração e pólo de transmissão cultural e de irradiação de todo um complexo sistema simbólico. Dentro desse sistema, todo ser humano, assim como qualquer outro ser, constitui-se de materiais coletivos, advindos das entidades genitoras divinas e dos ancestrais; e de uma combinação individual de materiais, responsáveis por sua singularidade. O indivíduo é, assim, duplo: parte localiza-se no espaço invisível (orun) e parte, no mundo visível (ayê).

Presentes, originalmente, nas irmandades de “homens pretos”, negociando as diferenças étnicas e construindo elementos de uma nova gramática cultural básica, a partir da sua matriz africana, as festas de coroação do Rei do Congo, desde o século XVIII, foram espaços de construção e reconstrução dessas teias simbólicas, cheias de significado. As suas festas, com suas danças, foram espaços de reelaboração de ritos, que a cada ano atualizava o mito fundador de uma comunidade negra cristã, cuja identidade remetia à África ancestral, ao mesmo tempo em que buscava construir novas teias que dessem sentido à sua condição de afro-brasileiro. Produto do mundo colonial, a festa de Rei do Congo passou por profundas transformações a partir da desagregação do sistema escravista, deixando de ser espaço privilegiado de construção e expansão de uma identidade da comunidade negra. Mesmo que os seus significados básicos permaneçam os mesmos para os que a vivem anualmente, o espaço que ocupava na sociedade como um todo se restringiu bastante, e, para os que a olham de fora, tornou-se manifestação folclórica, tradição admirada por alguns, mas percebida como deslocada no tempo

Originalmente, no contexto de escravidão, havia uma função social, dada pelos senhores de escravos, relacionada à coroação de um rei negro, esperando dele um papel de liderança frente aos negros, no sentido de representar os seus interesses, porém, em alguns momentos o rei foi, de fato, uma liderança junto aos negros, representando o interesse destes

na sociedade de então. Com o fim da escravidão, um novo contexto social vai se delineando e a festa da coroação vai, em muitas regiões, desaparecendo, já que, por parte dos senhores, perde a sua relevância, provocando, assim, uma nova redescritção desse papel, por parte dos afro-descendentes, que vai, na medida em que perde relevância política no jogo dos conflitos sociais, ganhar cada vez mais ganhando importância do ponto de vista religioso. A festa de coroação foi na maioria das vezes desaparecendo e o cortejo sobreviveu no maracatu, possuindo, para os afro-descendentes, uma profunda significação do ponto de vista religioso.

A matriz africana é, sem dúvida, uma força vital permanente no maracatu, a qual perpassa as diferentes dimensões da existência dos seus membros, seja na música, no canto, nos gestos, na preparação de alimentos, nas regras de convivência, na estruturação das relações de poder etc. Essa produção cultural, elaborada e vivenciada pelo maracatu, realiza uma eficaz aliança entre os planos do sagrado e do profano. O valor sagrado que está na natureza e na ancestralidade (os orixás), unida à memória dos antepassados, produz um sistema de significados que favorece a estruturação de sentido desse grupo social.

As calungas são símbolos expressivos desse valor, os orixás Iansã e Oxum, representadas através das Ialorixás Tereza e Aurora, que, como membros atuantes do maracatu que foram, representam as guardiãs das cabeças dos seus filhos e filhas, garantindo proteção a todos e zelando pelo bem estar da comunidade do maracatu, sejam estes feitos ou não no santo.

As calungas, reis, rainhas, constituem a nobreza reinante que invade o Recife, partilhando uma forma singular de viver o sagrado. São maracatus que assumem seus históricos e fundamentais papéis, reverenciando a força vital do axé, fazendo dos batuques, dos gonguês, das caixas-clara, um chamado à memória ancestral, nos novos contextos. A religião africana sobrevive nos terreiros e nos maracatus. Percebe-se isso na própria maneira de agir e ser dos membros desse folguedo, tão conhecido e divulgado em Pernambuco, quer

na sua indumentária, quer nos seus personagens no cortejo, quer ainda no culto aos ancestrais, no processo de iniciação dos membros que compõem a corte, e também no processo de escolha dos seus soberanos e sua corte, através do jogo de búzios, bem como na presença das calungas, representando a ancestralidade dos orixás Iansã e Oxum.

Assim, vive-se, em cada ano, agora integrado ao ciclo do carnaval, um momento profundo de experiência da manifestação do sagrado. São os reinados, os cortejos que saíam do seio das irmandades, com seus orixás e antepassados, que reinam nas ruas, sobre os caminhos e pontes, desfilando à beira dos rios Capibaribe e Beberibe, olhando para o mar, além Atlântico negro. Nostalgicamente voltam, falam com Angola, com Luanda, sentem-se renovadamente africanos; africanos brasileiros, pernambucanos, mistura de interpretações, que constitui uma identidade sempre em devir, mas buscando, na medida do possível, preservar a sua matriz africana, neste tão valente Leão do Norte.

Ao término desse caminho por nós percorrido, fica sempre mais a constatação de que o maracatu é uma experiência de resistência e de reconstrução de identidade, um espaço permeado pelo sagrado. Na relação entre o candomblé e o maracatu, no Cambinda Estrela encontra-se o espaço de revitalização cultural do ethos de uma comunidade afro-brasileira, experienciando, por meio dos símbolos, valores fundamentais para a sua existência enquanto grupo social.

O maracatu Cambinda Estrela carrega, ao longo dos anos, no seu cotidiano e nas suas apresentações públicas, símbolos cheios de significados. Trata-se de um grupo social, no qual a cultura não pode ser separada da religião, diferentemente do que acontece na cultura moderna e pós-moderna ocidental. De fato, para esse grupo há uma profunda relação entre a sua cultura e a religião. Na verdade, os seus valores mais fundamentais estão contidos nos seus símbolos religiosos. Como podemos observar ao longo do nosso trabalho, na sua performance, apresentada nos desfiles dos cortejos carnavalesco das ruas do Recife de forma

criativa e esteticamente bela, os seus símbolos sagrados, são os sustentáculos do seu ethos mais profundo.

Com o seu rei e a sua corte, acompanhados por Dona Aurora e Dona Tereza, os membros se orgulham do seu maracatu, e têm todas as razões para isso. Existe, nesse universo, além da dimensão estética, uma bela e rica história de sobrevivência e resignificação de uma cultura, a afirmação pessoal e coletiva de um ethos. Talvez tenha sido o entrelaçamento das relações, nas suas origens, com o catolicismo, que tenha garantido ao maracatu uma possibilidade de sobrevivência que muitos outros folguedos não tiveram. Os seus membros celebram e se orgulham ao verem, no seu maracatu, o sagrado e o profano unirem-se em meio a uma multidão que, na sua grande maioria, não entende nem percebe essa simbiose de reinterpretações e tentativas criativas de sobrevivência das tradições africanas em pleno carnaval pernambucano.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Luiz S. de; CABRAL, Otávio; ARAÚJO, Zezito (Org.). **O negro e a construção no carnaval no Nordeste**. Maceió: Ed. EDUFAL, 1996.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1997.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional: danças, recreação, música**. 2 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1967, vol. II.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971a. Vol.1.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971b. Vol.2

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BEOZZO, J. O. **Brasil: 500 anos de Migração**. São Paulo. 1992.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. - Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da Religião: Enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

CAMPOS, Z. D. P. **O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta**. 2001. Tese de Doutorado (Doutorado em História), Faculdade Federal de Pernambuco. Recife, 2001.

CARNEIRO, E. **Negros Bantus**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira. 1937.

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 1985.

CORD, Marcelo M. **O rosário de D. Antonio: Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife (1842-1872)**. Recife: Editora Universitária/UFPE, 2005.

DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e papai branco usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

DEUS, Maria José de. Raízes do povo religioso. **Revista Mundo Missão**. Março de 1999, N° 32, p. 38.

DIÉGUES Jr., M. A África na vida e na cultura do Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro: n 25, p. 11- 28. 1997.

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

FERREIRA, Ricardo F. A construção da identidade do afro-descendente: a psicologia brasileira e a questão racial. In: BACELAR, Jéferson; CAROSD, Carlos (Org.). **Brasil: um país de negros?** 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. Palhas, 1999.

FREITAS, A. A. de. **Tradições e reminiscências paulistas**. São Paulo: 1985.

FREITAS, Décio. **O escravismo brasileiro**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.

FREYRE, Gilberto. (1936). **Sobrados e mucambos**. 7 ed. Rio de Janeiro: Ed. Livraria José Olympio, 1985.

\_\_\_\_\_. (1933). **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 20 ed. Rio de Janeiro: Ed. Livraria José Olympio, 1988.

GEERTZ, Clinford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989.

\_\_\_\_\_. **O saber local: novos ensaios em Antropologia interpretativa**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.

GORENDER, Jacob. **Escravidão colonial**. São Paulo: Ática, 1985.

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

GUILLEN, Isabel C. M. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. **Ciências humanas em revista**. São Luiz, 2005, v. 3, n. 2. p. 59-72.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2000.

HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis, 1992. vol. II/1.

LIMA, I. M. de F. **Maracatus-nação: Resignificando velhas histórias**. Recife: Ed. Bagaço, 2005.

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

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 da UFPE, 1995.

MAGALHÃES, Agamenon. Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Presidente da República em virtude do artigo 46 do Decreto-Lei Federal nº 1202. Recife, **Imprensa Oficial**, 1940.

MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relação entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MIRA, João M. L. **A evangelização do negro no período colonial brasileiro**. São Paulo: Loyola, 1983.

MOTTA, Roberto M. C. Jurema. In: MAIOR, Mario Souto; VALENTE, Waldemar. (Org) **Antropologia Pernambucana de folclore**. Recife, Ed. Massangana, 1988, p. 267-268.

MOTTA, Roberto. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo In: BRANDÃO, Sylavana (Org.). **Historia das religiões no Brasil**. Recife, Ed. da UFPE, 2004, vol. 3. p. 487-516.

OLIVEIRA, V. **Frevo: capoeira e passo**. Recife: Ed. Gersa, 1971.

PRADO JR., Caio. **História Econômica do Brasil**. 38 ed. São Paulo: Brasiliense, 1976.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Ed. Hucitec, 19991.

QUEIROZ, M. R. F. **Religiões afro-brasileiras no Recife**: Intelectuais, policiais e repressão. 1999. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História), Faculdade Federal de Pernambuco. Recife, 1999.

RAMOS, A. **O folclore negro do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: [s.ed.], 1956.

RAMOS, Fábio Pestana. **No tempo das especiarias**: o império da pimenta e do açúcar. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

REHBEIN, Francisca C. **Candomblé e salvação**: a salvação da religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Ed. Santuário, 1985.

RÊGO, José L. do. **O moleque Ricardo**. 17 ed. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1984.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria C. P. da. **Carnavais e outras festas**. Ensaios de História social da cultura. Campinas: Ed. UNICAMP/CECULT, 2002.

RIBEIRO, Darcy G. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 6.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.

SANTOS, E. **Religiões de Angola**. Lisboa: [s.ed.], 1972.

SANTOS, Gislene A. dos. **A invenção do “ser negro”**: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

SILVA, L. D. **Estudos sobre a escravidão negra**. Recife: Fundaj, v.2, 1988.

SOUTO MAIOR, M.; VALENTE, W. **Antologia pernambucana de folclore**. Recife: Ed. Massangana, 1988.

SOUZA, Marina de M. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de rei de Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

TERRA, João E. M. **O negro e a igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

TINHORÃO, José Ramos. **Os negros em Portugal**. Lisboa: Ed. Caminho, 1988.

VALENTE, Waldemar. **Os indecifráveis Tuchaus**. Recife: ed. Contraponto, 1947, ano II, n. 07.

VASCONCELOS, Sérgio S. D. **Em busca do próprio poço**: O Sincretismo afro-católico como desafio à inculturação. 1999. Tese de Doutorado (Doutorado em Teologia), Faculdade de Teologia Católica da Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Westefália. Alemanha, 1999.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos**: dos séculos XVII a XIX. São Paulo: [s. Ed.], 1987.

## ARTIGOS DE JORNAIS

ERTHAL, Ana L. Maracatu para melhorar a vida. **Folha de Pernambuco**. Recife, 24 de mar. 2004. Caderno Programa, p. 6.

\_\_\_\_\_. Maracatu Nação Cambinda Estrela: 70 anos. **Folha de Pernambuco**. Recife, 30 de jan. 2005. Caderno Cidadania, p. 4.

NOBERTO, Flora. Cambinda Estrela comemora 70 anos. **Folha de Pernambuco**. Recife, 22 de jan. 2005. Caderno Programa, p. 5.

## CONSULTA INTERNET

LÜHNING, Ângela. “**Acabe com esse santo, Pedrito vem aí...**”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. Revista USP no.28, Dossiê povo negro 300 anos. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/n28/angela.html>, acessado em 23/02/2005.

RIBEIRO, Mariana. **Projeto maracatu atômico**. Disponível em [www.terra.com.br](http://www.terra.com.br), acesso em 10 de jun. 2006.

ZUCCONI, Ângelo J. **Maracatu Nação**: maracatu de baque virado. Disponível em: [www.terrabrasileira.net/folclore/religioes/5ritmos/maracatu.html](http://www.terrabrasileira.net/folclore/religioes/5ritmos/maracatu.html), acesso em 09 de jun. 2006.

258496



22 JUL 2002

MICROFILMADO

ARTIGO 11º: O maracatu só deixará de existir como pessoa jurídica quando não puder manter-se financeiramente ou quando forem desvirtuadas as suas finalidades.

PARAGRAFO ÚNICO: Nessa hipótese, o patrimônio reverterá em benefício de uma entidade congênere, a critério da decisão tomada pela assembléia geral de liquidação.

ARTIGO 12º: Além dos presentes estatutos haverá um regimento interno que resolverá os casos porventura omissos.

DIRETORIA

PRESIDENTE: Ivaldo Marciano de França Lima, brasileiro, solteiro, professor e residente e domiciliado à rua Marcello dias, 68, Campina do Barreto, Recife, PE, inscrito no CIC sob o n.º 847549741-68 e portador da cédula de identidade de n.º 4709116-ssp-PE.

*Ivaldo Marciano de França Lima*

VICE-PRESIDENTE: Mirian Maria da Silva, brasileira, casada, do lar, residente e domiciliada à rua Guilherme Bonifacio, 101, Campina do Barreto, Recife, PE, inscrita no CIC sob o n.º 732198354-49 e portadora da cédula de identidade de n.º 3637185-ss-PE.

*Mirian Maria da Silva*

1º TESOUREIRO: Marco Antônio Correia Santos, brasileiro, solteiro, estudante, residente e domiciliado à rua Virgínia Marques, 285 bloco D, apto 301, Iputinga, Recife-PE, inscrito no CIC sob o n.º 930848244-10 e portador da cédula de identidade de n.º 555934-ssp-RO.

*Marco Antônio Correia Santos*

2º TESOUREIRO: Creonice Rosa da Silva, brasileira, solteira, professora, residente e domiciliada à rua desembargador Heráclito Cavalcanti, 88, Mangabeira, Recife-PE, inscrito no CIC sob o n.º 933826264-20 e portador da cédula de identidade de n.º 5376932-ssp-PE.

*Creonice Rosa da Silva*

1º SECRETÁRIO: Rosimary Silva do nascimento, brasileira, separada, pedagoga, residente e domiciliada a rua Cel. Mário Libório, 543, casa 01, Campina do Barreto, Recife-PE, inscrita no CIC sob o n.º 657713834-04 e portador da cédula de identidade de n.º 3529623-ssp-PE.

*Rosimary S. do Nascimento*

2º SECRETÁRIO: Rosana Maria da Rocha, brasileira, solteira, comerciante, residente e domiciliada à rua Marcello Dias, 68, Campina do Barreto, Recife-PE, inscrita no CIC sob o n.º 456691714-20 e portadora da cédula de identidade de n.º 2972248-ssp-PE.

*Rosana Maria da Rocha*

DELEGADA: Wilka Karla Pimentel, brasileira, solteira, estudante, residente e domiciliada à rua José Cosme Chacon, 40, Cuado III, Jaboatão dos Guararapes-PE, portadora da cédula de identidade de n.º 6312774-ssp-PE e carteiro profissional de n.º 12262 série 00068.

*Wilka Karla Pimentel da Silva*

2º REG. REG. TÍTULOS E DOCUMENTOS E JURÍDICAS

22 JUL. 2002

MICROFILMADO

RECIFE, 02 de ABRIL DE 2002.

258496



CONFIRMADO  
P/ ANDRÉ

*Luís Moreira de França Lima*



2º REGISTRO DE TÍTULOS, DOCUMENTOS E DAS PESSOAS JURÍDICAS  
Bul. SEBASTIÃO MARTINIANO LINS - Oficial 2º Substituta: Sela Juliana Lima Moraes  
11 St. Sebastião: Bela. Anjo Crâneos C. Morfologia Lins 3º Substituta: Bruno C. Martiniano Lins  
Av. Dantas Barreto, 101 - 11.º - São André - Recife - PE - CEP 50010-510  
Fone/Fax: (01) 3224-3489 / 3424-2766 - INTERNET: www.rtdrecife.com.br e-mail: rtdrecife@rtdrecife.com.br



APRESENTADO HOJE, PROTOCOLADO E REGISTRADO SOB Nº 258496

O QUE CERTIFICO E DOU FÉ. RECIFE-PE 22 JUL 2002  
AVERB. AO REG. N. 575 LV. A-6 FLS. 295/296 DE 46.03.57

*Juliano Lima Neto*

SERVÍCIO NOTARIAL DO 5º OFÍCIO  
ARVALDO MACIEL - TABELIAO  
Rua Siqueira Campos - 100 - Centro  
Tel: (051) 3224-1433 - Recife-PE

RECONHECI a(s)  
firma(s) retro assinada(s) de:  
0758222-VALDO MARCELO DE FRANCA LIMA  
em 02 de Abril de 2002

Em testemunha de verdade.  
RECIFE, 22 de Julho de 2002

ARVALDO MACIEL  
ESCREVENTE AUTORIZADO

Emolumentos	R\$	1,50
I.S.R. (20%)	R\$	0,31
TOTAL	R\$	1,90

OBS: Portaria 001/01 do 2º RTD 245761  
SOMENTE VÁLIDO COM SELO DE AUTENTICIDADE



22 JUL. 2002

258496



MICROFILMADO

REFORMA ESTATUTÁRIA DO MARACATÚ CARNAVALESCO MIXTO  
CAMBINDA ESTRELA

Sob os auspícios da assembléa realizada em 02 de abril de 2002 em sua sede, na rua Rio Fundo, nº 06, Chão de Estrelas, fica assim determinado os novos estatutos do maracatú carnavalesco mixto Cambindá Estrela.

ARTIGO 1º: O maracatu carnavalesco mixto Cambindá Estrela, fundado nesta cidade do Recife, capital do estado de Pernambuco, em 07 de setembro de 1935, à avenida 04 de outubro, 61, Casa Amarela e agora sediado na rua Rio Fundo, 06, Chão de Estrelas, onde tem foro e duração por tempo indeterminado, continua a ser uma agremiação carnavalesca e passa agora a ter a denominação de maracatu Nação Cambindá Estrela.

ARTIGO 2º: São seus fins: festejar os dias de carnaval e promover festas para os sócios e admiradores.

ARTIGO 3º: O maracatu será administrado por uma diretoria e por um conselho fiscal composto dos seguintes membros: presidente, vice-presidente, secretário-geral, tesoureiro-geral, delegado junto à federação carnavalesca de Pernambuco e um conselho fiscal composto de três membros e dois suplentes.

ARTIGO 4º: Cabe ao presidente: a) Convocar as sessões da diretoria; b) Assinar as atas das sessões, o orçamento anual e demais papéis de interesse do maracatu; c) Rubricar os livros da secretária-geral e da tesouraria-geral; d) Representar o maracatu em juízo ou fora dele, ativa ou passivamente.

PARAGRAFO ÚNICO: Ao vice-presidente compete substituir o presidente nos seus impedimentos.

ARTIGO 5º: Ao secretário-geral compete: a) substituir o vice-presidente nos seus impedimentos; b) Preparar as correspondências do expediente do maracatu; c) Ter sob a sua guarda o arquivo, redigir e ler as atas das sessões da diretoria e da assembléa geral.

ARTIGO 6º: Ao tesoureiro-geral compete: a) Substituir o secretário-geral nos seus impedimentos; b) Ter sob a sua guarda e responsabilidade os valores do maracatu; assinar juntamente com o presidente os cheques e efetuar os pagamentos das despesas autorizadas, apresentar balancetes mensais, balanço anual e recolher o dinheiro do maracatu à banco designado pela diretoria.

ARTIGO 7º: O conselho-fiscal é composto de três membros e dois suplentes.

ARTIGO 8º: Compete ao conselho-fiscal gerenciar e fiscalizar os balancetes apresentados pelo tesoureiro-geral, devendo estes aprovar ou não as contas apresentadas nos mesmas.

PARAGRAFO ÚNICO: Aos suplentes compete substituir os cargos que por ventura venham a ficar vagos no conselho-fiscal.

ARTIGO 9º: Os presentes estatutos poderão ser reformados, sendo necessário para isso uma convocação de assembléa geral extraordinária, convocada especialmente para este fim.

ARTIGO 10º: Os sócios não responderão nem mesmo subsidiariamente pelas obrigações contraídas pela diretoria e em nome do maracatu.



12 AÇO. 2004

MICROFILMADO

290023



extraordinária, na sede provisória, sita à Rua Marcílio Di-  
 as, número quatrocentos e vinte, Campina do Barreto - Recife-  
 Pernambuco, parte dos associados e administradores do Maracatu  
 Nacas Cambinda Estrela. Na abertura da reunião, o Sr.IVAL-  
 do Marciano sugeriu como pauta os seguintes itens: 1- Estrat-  
 égia de captação de recursos para o maracatu; 2- Apresenta-  
 ção do Maracatu Nacas Cambinda Estrela no próximo dia  
 seis de agosto do ano em curso no festival do Programa Mul-  
 ticultural da RPA2, a ser realizada na Campina do Barreto; 3- Or-  
 ganização e Manutenção do acervo e 4- Elições da Direção para  
 os dois próximos anos. Antes de adentrar nos pontos da pauta  
 supra mencionada, foi levantada a questão da legitimidade  
 da presente Assembleia, pelo fato de estarem presentes apenas  
 quarenta e cinco pessoas. Após uma rodada de falas por di-  
 versos indivíduos presentes à assembleia, ficou caracterizada na  
 maioria das mesmas a preocupação com o desenvolvimento, ocu-  
 rrimto e os encaminhamentos dos trabalhos e que a convoca-  
 ção foi realizada da melhor maneira possível, não havendo mais pes-  
 soas presentes devido ao fato de ser um dia de semana, além de ou-  
 tras questões que impedem ou prejudicam as atividades de cunho  
 social. Os presentes, por unanimidade, referendaram este encontro  
 como sendo uma Assembleia com pleno poderes para as decisões  
 a serem tomadas e por ter sido convocada para este fim. Após a  
 discussão acerca do caráter da reunião, passou-se a discutir a pau-  
 ta mencionada, ocorrendo uma modificação na ordem dos as-  
 sumtos a serem debatidos, ficando a mesma da seguinte forma:  
 1- Elições da direção; 2- Apresentação do dia seis de agosto do ano  
 de dois mil e quatro; 3- Organização e Manutenção do Acervo do Ma-  
 racatu; 4- Estratégia de Captação de recursos, acrescentando mais um  
 ponto 05 - Impres. Antes da abertura do primeiro ponto de pauta, teve-  
 mos a palavra do Sr. Nivaldo Francisco que informou sobre a possibili-  
 dade de uma apresentação do Maracatu em uma Escola Municipal da Co-  
 munidade. Após esta intervenção, passamos ao primeiro ponto da

12 AGO. 2004

290023



pauta estabelecida, adotando a dinâmica de perguntar se de-  
 rentes existiam sugestões de nomes para compor a nova diretoria. Assim  
 ocorrendo, tomando como referência o número de integrantes da gestão an-  
 terior, tivemos para ocupar as vagas os nomes dos seguintes sócios: Ro-  
 bertta Lúcia da Silva, Ricardo Cosmo Pereira dos Santos, Joo Rodrigues da  
 Silva, Washington de Souza, Vanessa Paula Conceição Q. dos Santos, Erasmo  
 S. Rodrigues, Sebastião Inacema de Lima e Silva, Nivaldo Francis-  
 co dos Santos, Harivaldo da Conceição, Cleiton Rafael Silva do Carmo e  
 Sivaldo Francisco de França Lima. Uma vez indicados os nomes, cheguei a um  
 consenso para a retirada do nome de Harivaldo da Conceição pelo fato de que  
 os cargos para a diretoria, são em número de dez e os sócios para com-  
 por a mesma excederam em um. Os nomes sugeridos em assembleia for-  
 maram uma chapa única e esta se apresentou como postulante para per-  
 manecer à frente dos trabalhos pelo período de dois anos, iniciando o man-  
 dato na presente data e terminando em vinte e nove de julho de dois  
 mil e seis. Antes do início da votação, alguns dos presentes manifes-  
 tarão dúvidas a respeito de como seria feita a votação, se em bloco,  
 por se tratar de uma chapa única e de consenso, ou se seria por pes-  
 soa. Em votação a assembleia deliberou que a eleição seria feita  
 em bloco. Votaram a favor da proposta vencedora o total de trinta  
 e seis pessoas, ficando contra apenas duas. Em seguida, para a eleição  
 da diretoria, com a votação em bloco de trinta e oito votos a favor, três  
 contra e quatro abstenções, foi eleita a nova diretoria para um man-  
 dato de dois anos. Assim foi eleita a Diretoria Executiva contando com  
 a colaboração das seguintes pessoas em seus respectivos cargos como regis-  
 tra a legislação das entidades de personalidade jurídica: Presidente: Van-  
 essa Paula Conceição Guimarães dos Santos, brasileira, solteira, estudan-  
 te, residente e domiciliada à Rua Marcílio Dias, nº 68, Campina do  
 Barreto, Vice-Presidente: Sivaldo Francisco de França Lima, brasileiro,  
 solteiro, Professor, residente e domiciliado à Rua Marcílio Dias nº 68  
 Campina do Barreto, Recife-PE, Tesoureiro Geral: Roberta Lúcia da  
 Silva, brasileira, solteira, arte-educadora, comerciante, residente e do-  
 miciliada à Rua da Igreja, nº 256, Alto da Bondade, Olinda-PE.

12 ABO. 2004

MICROFILMADO

790023



buco. Secretário Geral: Eric Rodrigues da Silva, brasileiro, solteiro, professor, arte-educador, residente e domiciliado à Rua João Ferreira da Silva, 80 - Jatoá - Timbó-PE, Delegado junto a F.C.P.: Válioptom de Souza brasileiro, solteiro, agente cultural, residente e domiciliado a Rua Travessa Aparecida, nº 670, Campo Grande, Recife-PE, 1º Membro do Conselho Fiscal: Erasmo S. Rodrigues, brasileiro, solteiro, costureiro, residente e domiciliado, a Av. Professor José dos Anjos, nº 150, Campo Grande; 2º Membro do Conselho Fiscal: Sebastiana Inocência de Lima e Silva, brasileira, casada, lavadeira, residente e domiciliada a Rua Maralio Dias, nº 73 Recife-PE; 3º Membro do Conselho Fiscal: Fico do Cosmo Pereira dos Santos, brasileiro, solteiro, estudante, residente e domiciliado, à Rua Cantor Poeta Altamar Dutra, nº 17, Campina do Bonito, Recife-PE; 1º Suplente da diretoria: Nivaldo Francisco dos Santos, brasileiro, solteiro, vigia, residente e domiciliado a Rua Maralio Dias, nº 34, Campina do Bonito-Recife-PE; 2º Suplente da diretoria: Cleiton Rafael Silva do Carmo, brasileiro, solteiro, estudante, residente e domiciliado, a Rua Honório de Souza, nº 18, Chão de Estrela, Recife-PE. Uma vez eleita a nova diretoria, deu-se prosseguimento aos trabalhos da Assembleia com o segundo ponto de pauta que foi a preparação do Maracatu para a apresentação do dia seis de agosto pelo festival do programa Multicultural. Ficou decidido que o horário de encontro seria às dez e meia horas e que o Maracatu desfilaria fantasiado e portada a comunidade, não indo apenas para o local em que estaria ocorrendo o evento. Além disso, o Sr.IVALDO MARCIANO sugeriu que fossem destinados cinquenta reais (R\$ 50,00) do caixa para a compra de lanches que serão oferecidos ao término da apresentação. No terceiro ponto, ficou decidido que haveria uma comissão para organizar as roupas da sede. Esta comissão pelos Srs.IVALDO MARCIANO, ROBERTA BACIA, ERASMO RODRIGUES e MARIVALDO DA CONCEIÇÃO. Para o quarto ponto de pauta, discutiu-se a realização de bingos itinerantes pelas comunidades participantes do maracatu para a arrecadação de recursos visando à aquisição de novas figurinas. Encerrando a assembleia, foi apresentado o último ponto de pauta: os informes dos eventos e fatos que estiverem ocorrendo pela cidade e que possam de real importância, para todos os países.

12 AGO. 2004

290023

MICROFILMADO



do Maracatu. Como primeiro informe, o Sr. Ivo Rodrigues falou sobre a importância de que todos os participantes frequentassem as plenárias e reuniões do Orçamento Participativo, temática negra e negras. Além disso, este mesmo senhor colocou que era de grande importância a sustentação do mandato dos três delegados do encamento vinculados ao maracatu: o senhor Washington de Souza, a Srta. Wanissa Paula e o próprio senhor, o senhor Ivo Rodrigues. Ficou decidido que a nova diretoria, eleita hoje, como data a primeira reunião o quinto dia do mês de agosto, às dez e nove horas. Ao final dos trabalhos da assembleia, aos vinte e nove dias do ano de dois mil e quatro, às vinte e uma horas, tomou posse da diretoria para o biênio de vinte e nove de julho de dois mil e quatro a vinte e nove de julho de dois mil e cinco.

quintos povos do Maracatu Nacas Cambinda Estrela:

Presidente: Wanissa Paula Correias (Deumino dos Santos, brasileira, porteira, estudante, residente e domiciliada à Rua Marçílio Dias, 68, Campina do Barreto, inscrita no C.I.C. sob o número de 049456284-67 e portadora da C.I. de número 6306205 - SSP/PE.

Vice-Presidente: No muneu de fuma Inna, brasileiro, porteiro, professor, residente e domiciliado à Rua Marçílio Dias, nº 68, Campina do Barreto, Recife, PE, inscrito no C.I.C. sob o número de 847549744-68 e portador da C.I. de número 4709116 - SSP/PE.

Tesoureiro Geral: Roberta Lucas da Silva, brasileira, porteira, arte-educadora, comerciante, residente e domiciliada à Rua da Boa, nº 856, Alto da Bondade, Olinda - PE, inscrita no C.I.C. sob o número de 024227734-94 e portadora da C.I. de número 4777475 - SSP/PE.

Secretário Geral: Ivo Rodrigues de Silva brasileiro, porteiro, professor, arte-educador, residente domiciliado à Rua João Ferreira da Silva, 80 - Jatobá - Olinda - PE, inscrito no C.I.C. sob o número de 215132884-34 e portador da C.I. de número 1888106 - SSP/PE.

Delegado junto a F.C.P: Washington de Souza, brasileiro, porteiro, agente cultural, residente e domiciliado à Rua Travessa Aparecida, nº 670, Campo Grande, Recife - PE, inscrito no C.I.C. sob o número de 898277674-53 e portador da C.I. de número 5194288 - SSP-PE.

12 AGO. 2004

290023

MICROFILMADO



1º Membro do Conselho Fiscal: X Evaristo Severino Rábrigues  
 Brasileiro, solteiro, costureiro, residente e domiciliado a AV. Professor José dos Anjos, nº 130, Campo Grande, inscrito no C.I.C sob o número 031253574-03 e portador da C.I de número 4.711600 SSP-PE.

2º Membro do Conselho Fiscal: Subarlino Jacarino de S. Sampaio  
 Brasileira, casada, lavadeira, residente e domiciliada a Rua Manoel Dias, 73, Recife-PE, inscrita no C.I.C sob o número de 025903594-70, e portadora da C-I de número 1.888543 SSP-PE.

3º Membro do Conselho Fiscal: Ricardo Casmo Pereira das Santas  
 Brasileiro, solteiro, estudante, residente e domiciliado a Rua Cantor Póeta Altemar Dutra, 17 Recife-PE, inscrito no C.I.C 062153104-92, e portador da C.I de número 6.354428 SSP-PE.

1º Suplente da diretoria: Nivaldo Francisco dos Santos  
 Brasileiro, solteiro, vigidante, residente e domiciliado a Rua Manoel Dias nº 31, Campina do Barreto, Recife-PE, inscrito no C.I.C sob o número de 025637374-43, e portador da C.I de número 4.733273 SSP-PE.

2º Suplente da diretoria: Cleifton Rafael Silva do Carmo  
 Brasileiro, solteiro, estudante, residente e domiciliado a Rua Honório de Souza nº 18, Chás de Estrelas, Recife-PE, inscrito no C.I.C sob o número de 055227704-57, e portador da C.I de número 6.722750 SSP-PE.

Lista de Presentes

- \* Wanessa Paula C. A. dos Santos
- \* Ricardo Casmo Pereira das Santas
- \* NIVALDO FRANCISCO DOS SANTOS
- \* Cleifton Rafael Silva do Carmo
- \* Walter Manoel de Faria Lima

TABELAÇÃO  
 Américo Medeiros  
 Tabelador  
 Recife, PE, 12/08/2004

Reconheço a(s) Firma(s) de Wanessa Paula Conceição dos Santos  
Wanessa Paula Conceição dos Santos  
 em 12/08/2004

Em Teste: [Assinatura]  
 Fabiana Figueira Justino de Oliveira  
 Escrevente Autorizada  
 Recife - Pernambuco

ADC 81680

12 AGO. 2004

290023

MICROFILMADO



12

+ Cleiton Rafael Silva do Carmo

+ Washington Cavaleiro Gonçalves

+ Ademir Cordeiro da Silva

+ Paulo de Tarso do Nascimento Filho

+ Olze de Távies Lig.

+ Sebastião Tracimo de Lima Neto

+ Walquies Afonseca Cavaleiro da Silva

+ ~~Frederico de Sá~~

+ Jorge Luiz dos Santos

+ Osório Sebastião Rodrigues

+ José Manoel de Sá

+ SVOUEIDE V. Correia

+ Washington de Souza

+ Tranilda Silva de Santana

+ José Edson Pereira Gomes

+ Irene Sivoima da Silva

+ MARIVALDO DA CONCEIÇÃO

+ Paula Vivianne Cavaleiro dos Santos

+ Junco de França Lima

+ Litão Sincouglas de Lima

+ Roseane Silva Torres

+ Danilo Melo da Silva

+ Carlos André de Santana

+ Rinaldo Pereira dos Santos

+ Robson Cláudio da Silva Oliveira

+ Adriano Lope da Silva Lima

+ André Maria Santos de Melo

+ Roseane Bezerra da Silva

+ Mario Fariene W. de Freitas

+ Selker de Oliveira Vicente

+ Edneiano Vicente memoria

+ Chos Rodrigues de Silva

+ Roberta Lucia da Silva

2.º Serviço de Títulos e Documentos	
RECIFE - PE	
RECEBEMOS	
Emolumentos R\$	61,25
TAXA R\$	12,26
Total	73,51

2º RTO - Recife - Pernambuco  
 VALIDO SOMENTE COM O REGISTRO  
 AUTENTICIDADE E  
 ANO 50219

2º REGISTRO DE TÍTULOS, DOCUMENTOS E DAS PESSOAS JURÍDICAS  
 2º RTO  
 APRESENTADO HOJE, PROTOCOLADO E REGISTRADO SOB Nº 290023  
 O QUE CERTIFICO EDOU.FE. RECIFE-PE 12 AGO 2004  
 ANO 5

*[Handwritten signature]*

FOTO Nº 1 CALUNGA QUE REPRESENTA ORIXÁ IANSÃ

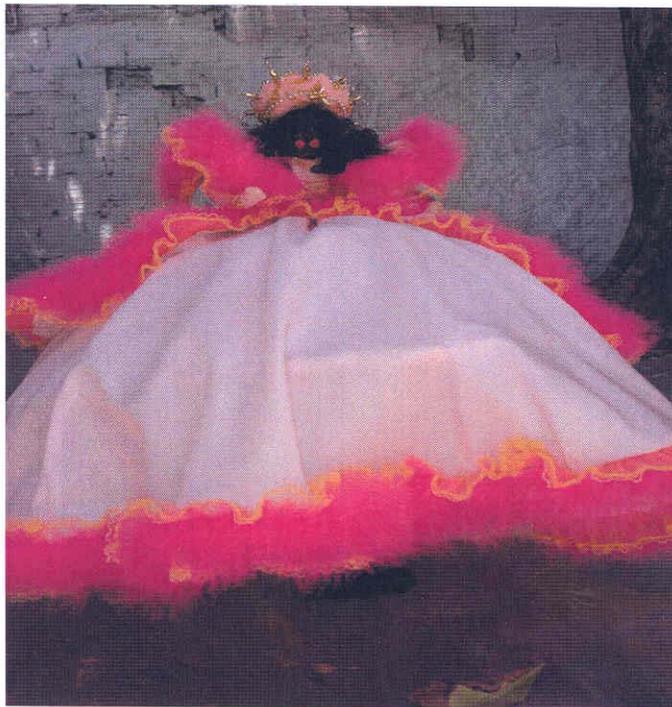


FOTO Nº 2 CALUNGA QUE REPRESENTA ORIXÁ OXUM



FOTO Nº3 CALUNGA DO ORIXÁ IANSÃ



FOTO Nº4 CALUNGA DO ORIXÁ OXUM



FOTO Nº 5 DAMA DO PAÇO AURORA REPRESENTA A CALUGA IANSÃ



FOTO Nº 6 DAMA DO PAÇO AURORA QUE REPRESENTA O ORIXÁ IANSÃ

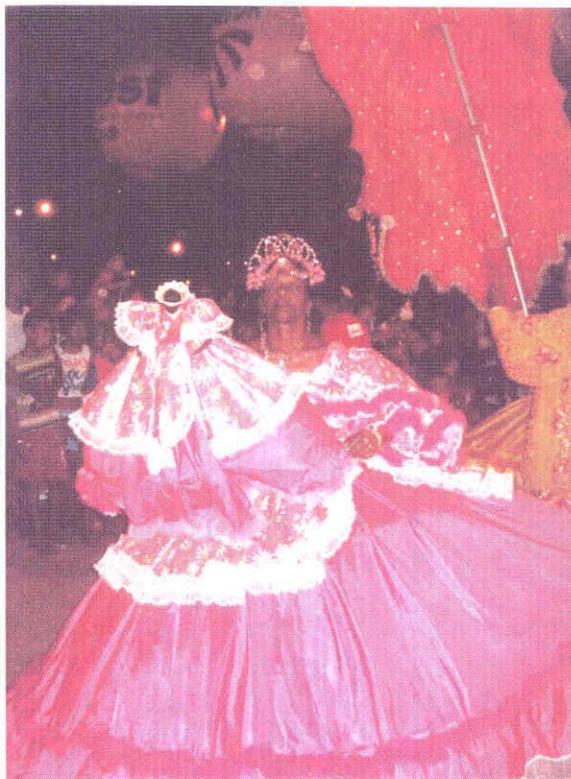


FOTO Nº 7 CASAL REAL DO MARACATU CAMBINDA ESTRELA



FOTO Nº 8 CASAL REAL DO MARACATU CAMBINDA ESTRELA

