



“Brincadeira Sagrada”: Da pesquisa etnográfica à análise teórica (uma hermenêutica do Maracatu Rural à luz das Ciências das Religiões)

José Roberto Feitosa de Sena¹
Maria Otília Telles Storni²

RESUMO

A presente pesquisa é fruto de uma investigação científica que vem sendo realizada de modo interdisciplinar, que visa a observação de campo, por meio de um intenso trabalho etnográfico e a análise do objeto, buscando compreendê-lo por meio da antropologia interpretativa e da decodificação dos símbolos sagrados. O Maracatu Rural ou Maracatu de Baque Solto como também é conhecido, surge na Zona da Mata Norte de Pernambuco, produto da miscigenação Afro-índigena e do hibridismo de vários folguedos daquela região. A partir de 1930 essa manifestação cultural passa a tomar as ruas do Recife, trazendo em sua memória os elementos da vida rural e ressignificando-os na grande cidade. Em suas apresentações simbolizam um misto de rituais sagrados e profanos. Os dias de carnaval são marcados pela dimensão da religiosidade popular, e muitas das práticas litúrgicas são preservadas e (re) inventadas em meio às novas configurações culturais da globalização e da sociedade do espetáculo na qual os Maracatus, atualmente estão inseridos, e são constantemente requisitados pelos veículos midiáticos. A pesquisa aborda o campo religioso do Maracatu Rural analisando os múltiplos aspectos dessa manifestação da cultura popular pernambucana à luz das Ciências das Religiões.

Palavras-chave: Maracatu Rural, religiosidade popular, hermenêutica, Ciências das Religiões

Abstract

The present research is the result of scientific research that has been performed in an interdisciplinary approach, which aims to field observation, through an intensive ethnographic study and analysis of the object, trying to understand it by means of interpretative

¹ Graduado em História pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP (2009) e Mestrando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: joseroberosena@hotmail.com

² Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2000). Atualmente é Professora Titular do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: mariaotiliats@yahoo.com.br



anthropology and the decoding of symbols. Maracatu Rural Maracatu de Baque or Loose it is also known, comes in the Zona da Mata Norte de Pernambuco, a product of miscegenation and the Afro-Indian hybrid of several festivals that region. From 1930 this cultural event is taking to the streets of Recife, bringing in his memory the elements of rural life and redefines it in the big city. In their presentations symbolize a mix of sacred and profane rituals. The days of carnival is marked by the extent of popular piety, and many of the liturgical practices are preserved and (re) invented in the midst of new cultural configurations of globalization and society of the spectacle in which Maracatus currently are inserted and are constantly required by media vehicles. The research addresses the religious field Maracatu rural by analyzing the multiple aspects of this manifestation of popular culture in the light of Pernambuco Science of religions

Keywords: Maracatu rural popular religion, hermeneutics, science of religions

Introdução

Ao estudar essa manifestação cultural, encontramos uma série de dificuldades: a bibliografia é pouca e recente, menor ainda quando se procura um aprofundamento sobre sua origem e as práticas religiosas que o acompanham em suas apresentações.

Referência da cultura popular recifense e constantemente requisitados pelos veículos midiáticos, o Maracatu Rural, que surge entre os séculos XIX e XX na região da Mata Norte, é (re) inventado na Capital pernambucana e traz consigo elementos da vida rural. Nesta bagagem, a memória religiosa passa por sérios processos de ressignificação e resistência, em que são adquiridas novas formas de interpretação e culto ao sagrado.

Como produto do hibridismo afro-indígena, o Maracatu de Baque Solto, como também é conhecido, tem suas raízes religiosas atreladas aos rituais da Jurema, da Umbanda e do Catolicismo popular. Porém, embora o processo de fragmentação das identidades seja tão intenso na contemporaneidade, muitos grupos resistem, ao atribuir o sucesso da “brincadeira” aos rituais litúrgicos de preparação para saída ao carnaval.

O universo do Maracatu Rural é marcado por atividades de dança, música e canto de origens profanas e afro-religiosas, suas práticas são portadoras de símbolos cujo significado remete a visão de mundo dos seus praticantes, chamados de “brincantes”. Os integrantes da “Brincadeira” manifestam o sagrado nas ruas do Recife, sobretudo durante o carnaval, quando



as ruas e avenidas da capital pernambucana são tomadas como uma extensão de seus templos religiosos. Portanto, nosso objetivo nesse artigo é analisar os saberes e práticas simbólicas do Maracatu Rural em meio à globalização cultural, buscando interpretar os dados etnográficos por meio de pressupostos teóricos múltiplos à luz das Ciências das Religiões. Contribuindo para o alargamento da compreensão a cerca das religiões afro-brasileiras e indígenas, bem como para a expansão dos debates sobre diálogo inter-religioso.

Dimensão religiosa do Maracatu Rural

De acordo com os trabalhos de Perirano (1980), Vilhena (1990) e Cavalcanti (1990) sobre o movimento folclórico brasileiro, os estudos folclóricos ganharam grande repercussão durante a fundação da Comissão Nacional de Folclore – CFNL criada em fins de 1947, a qual realizou dezenas de congressos a fim de debater o conceito de folclore e a legitimação deste enquanto disciplina científica. Mas à frente, sobretudo a partir da década de 70, o sociólogo Florestan Fernandes da Universidade de São Paulo endossa a polêmica ao rejeitá-lo como ciência, por falta, segundo ele, de contextualização e metodologias adequadas. O confronto não terminaria por aí, e como resultado dos embates, segundo Luis Rodolfo Vilhena, há o triunfo do modelo sociológico da “escola paulista de sociologia” liderado pelo mestre Fernandes, que propôs novas maneiras de analisar a cultura popular, sem, no entanto, desprezar o trabalho primoroso dos célebres folcloristas. Esse breve quadro nos mostra a necessidade de sistematizar e contextualizar o trabalho científico de investigação cultural, por meio de renovados paradigmas e aparatos teórico-metodológicos, utilizando de maneira criteriosa as fontes documentais já existentes sobre os diversos temas da cultura popular. No caso do Maracatu Rural, encontramos alguns autores que já tratavam deste tema, porém cabe ao pesquisador interpretar e relativizar o precioso material que descreve a manifestação sob o prisma do seu observador, seu tempo e seus interesses.

Ao chegarmos ao campo buscamos confrontar o material existente com a realidade social e atual, dessa vez sob a ótica, da interdisciplinaridade das ciências sociais. E por que não das Ciências das Religiões, já que o objeto de pesquisa exerce uma extraordinária manifestação do sagrado. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2000), alerta para os cuidados no registro do trabalho de campo, para que tal descrição a partir do olhar do pesquisador, não descaracterize os aspectos da cultura pesquisada. *“O escrever etnografia é uma continuação do confronto intercultural, portanto entre o pesquisador e o pesquisado.*



Por conseguinte, uma continuidade do olhar e do ouvir no escrever, esse último igualmente marcado pela atitude relativista” (OLIVEIRA, 2000, p. 33). Partindo desse cuidado decidimos nos debruçarmos e descrever parte do universo do Maracatu Rural.

No Maracatu Rural, assim como no Maracatu Nação, existe uma forte ligação com a religião, sendo ela, entre outras coisas, o seu “meio de proteção”, que os livrara de qualquer perigo durante o período em que estão nas ruas, no período do carnaval. A religiosidade que o Maracatu de Baque Solto tem forte relação é com o culto da Umbanda, que tiveram maior contato e abertura com os grupos que migraram para cidade grande. O culto a Jurema, que os essa comunidade rural traz na sua experiência cultural e memória, para os grandes centros urbanos foi integrada, na maioria das vezes pelos adeptos da Umbanda, religião que na sua formação é profundamente aberta a inovações sincréticas. (NASCIMENTO, 2005: 101)

Sobre tal ligação religiosa dos Maracatus, assinala Guerra-Peixe:

É oportuno realçar o que nos esclareceram os informantes de vários grupos: a gente do Maracatu tradicional – ‘nagô’, como dizem, no sentido de africano – é constituída, maioria, por iniciados nos Xangôs; a que prefere o Maracatu-de-orquestra, tende para o Catimbó, culto popular de características eminentemente nacionais. Ao que parece há procedência nas informações, pois nos cânticos do Maracatu-de-orquestra é constante o aparecimento de vocábulos como ‘aldeia’, ‘caboclo’, ‘jurema’ e outros – todos refletindo identificações que acusam a preferência religiosa dos participantes (GUERRA-PEIXE, 1980 p. 23).

Dentro do Maracatu Rural existem os participantes que o “sustenta”, espiritualmente, durante sua apresentação. Antes das suas apresentações públicas é vivenciada, internamente, uma experiência religiosa, um contato de alguns integrantes com o mundo sagrado, em que as entidades protetoras são invocadas, em rituais de proteção, contra os “espíritos malfeitores”, para que propiciem aos folgazões sucessos e tranqüilidade em suas andanças e apresentações. Os principais personagens que necessitam de proteção e que trabalharemos nesse artigo são: o Caboclo de Lança e a Dama-do-Paço com a Calunga. Cada membro, a partir do momento em que desfila pela primeira vez, tem que repetir a sua apresentação, obrigatoriamente, por, no mínimo, sete anos. Inclusive os objetos, quase sempre são em números ímpares, segundo informações, para não dá azar. Sobre a religiosidade dos Maracatus de Baque Solto, Katarina Real argumenta:

“Tudo sobre os Maracatus Rurais me dá a impressão de se tratar de uma sociedade secreta masculina. Que há muita influência do ‘catimbó’, ‘Xangô de Caboclo’, e ‘dos mestres do além’ entre os associados não há dúvida, e é assunto que vale estudo mais detalhado. Também há indicações duma influência do Toré, dança guerreira indígena (e culto secreto) que existe nos



subúrbios do Recife e pelo interior de Pernambuco e Alagoas. Eis outro fator que dificultou minha pesquisa – a grande desconfiança dos homens em responder a qualquer pergunta com referência a religião” (REAL, 1967: 81

Personagens Sagrados do Maracatu Rural

O Caboclo de Lança: a força dos Guerreiros afro-indígenas

O Caboclo de Lança, filho de uma relação afro-ameríndia, é identificado como guerreiro de São Jorge, pois sua figura esta ligada ao orixá Ogum³. Ele nasce das palhas das canas-de-açúcar dos engenhos da Zona da Mata Norte pernambucana e trazendo consigo a missão de proteger sua cultura e o seu Maracatu. Camuflado e vestindo sua “armadura” espiritual e material ele está de prontidão, para qualquer tipo de embate. O caboclo é composto pela sua “armadura” espiritual, a sua entidade da Umbanda, que muitas vezes é cabocla Jurema; e a material é seu chapéu ou cabeleira de papel celofane, seu surrão, sua gola, sua calça, seus meiões coloridos, seus sapatos(tênis) e sua guiada ou lança. Matérias estes que exercem certa carga simbólica para cada grupo e para cada integrante.

Sua lança mede em torno de 2m, para os ‘caboclos’ “tradicionalistas”, é feita de madeira Imbiriba ou Quiri⁴, é assada e enterrada na lama por 4 ou 5 dias, sua ponta perfurante chega a medir 30cm, é toda colorida conforme as cores estabelecidas por sua entidade protetora, depois de pronta ela é “Calçada” em ritual acompanhado banhos de descarrego e limpezas com base em 7 tipos de ervas diferentes e de outros preparos “assentados” previamente no “Peji”⁵, com o objetivo de servir como instrumento de defesa e de batalha dos folgazões.(NASCIMENTO,2005: 95)

Os banhos de limpeza que muitos integrantes tomam nos dias precedentes ao carnaval, sobretudo as mulheres que conduzem a Calunga e os Caboclos de Lança, são feitos a base de ervas e plantas consideradas com poder divino, também utilizadas para fabricação de remédio

³ Na Mitologia Yoruba, Ogun é o Orixá ferreiro, senhor dos metais. Ele mesmo forjava suas ferramentas tanto para a caça, como para a agricultura e para a guerra. Na África seu culto é restrito aos homens. “Atrai sobre si o valor da decisão corajosa de enfrentar o mundo-sombra, de subjugar os monstros psicológicos da alma humana, fato de significar o dinamismo contraditório faz com que lhe seja associado grande poder para vencer demandas, sendo próprio conflito, é onde reside o poder da vitória” (LIMA, 1979, p. 235)

⁴ Nome popular da árvore Paulownia, madeira leve, apresentando excelentes propriedades mecânicas: não se deforma facilmente, não se empena, resiste ao fogo, não apodrece e repele a água.

⁵ Peji em nagô é espaço reservado nos terreiros de Candomblé onde são colocados os assentamentos dos Orixás no Ilê Orixá (casa do Orixá) quando individual, ou quarto de santo quando coletivo, restrito aos filhos da casa, não é permitida a entrada de estranhos.

Na Umbanda é dado o nome de Peji ou congá para o altar, onde são colocadas as imagens de santos católicos e fica na sala principal onde são realizadas as cerimônias públicas



fitoterápicos, para chás e para o ritual católico-popular das benzedadeiras que trabalham na cura de diversas doenças, ferimentos e “mal-olhados”.

“O caráter sagrado das plantas permite, dentro de rituais mágicos ou religiosos a função que Gennep denomina de “transferência” nos ritos de passagem. Através desses rituais públicos ou secretos as impurezas são transferidas para as plantas. [...] O líquido obtido é utilizado em banhos, rituais e outras cerimônias, pois contem Axé , isto é , a força dinâmica das divindades” [...] (BACCARELLI, 1983, 59-60).

A camuflagem dos ‘caboclos’ é feita com tinta, urucu⁶ ou pó de carvão, tendo seu rosto completamente pintado, sendo complementado pelos óculos escuro estilo *Ray-ban* , para esconder que está “atuado”⁷ e o cravo branco na boca é a proteção dos caboclos, que revela a ligação entre o homem, a natureza e seus deuses. O Caboclo de Lança é uma figura emblemática e misteriosa, porque cada folgazão tem seus segredos particulares, um sistema de crenças que mistura elementos provenientes do culto africano e dos rituais mágico-xamânico. Procuram ainda o anonimato e muitos são azougados, ou seja, tomam uma mistura de azeite, aguardente, limão e pólvora, chamada de azougue, e para resistência física e espiritual nos dias de carnaval estando pronto para qualquer batalha, fazendo assim uma alusão aos guerreiros do passado dançado sempre em forma de gira, no sentido anti-horário sem passar pelo meio do cortejo.

“O significado da dança ritual está na definição de uma circunferência, símbolo de totalidade. O arquétipo que se manifesta na coreografia desses movimentos é o arquétipo da unidade global. Essa forma transmite a plenitude e a homogeneidade do grupo, ela dá segurança e força. [...] As danças rotativas mostram uma busca ansiosa pelo eixo central que permite a comunicação entre a terra e o céu, entre o humano e o divino” (LIMA, 1979 p. 86).

O surrão é uma estrutura de madeira, coberta de lã, leva consigo chocalhos, sempre em número ímpar pra não dar azar, pesa em média 25 quilos, ao final do carnaval é comum os brincantes estarem com os ombros e as costas feridas pelo peso da “maquinada”. Não pode ter relações sexuais entre os 07 a 15 dias que antecedem o carnaval, além de não poder tomar banho durante os quatro dias de momo, “para não abrir o corpo” (NASCIMENTO, 2005:95), como nos informa Dona Neta:

“O caboclo de lança ele tem que sair com um cravo na boca, tem que tomar seus banho também, nem tem nada a ver com mulher, por que isso é um lado

⁶Também conhecida por Urucu e Açafroa é o nome popular do Fruto do urucumzeiro, substância corante extraída de sua polpa, Utilizada pelos índios brasileiros para proteger a pele dos raios solares e como repelente de insetos, o urucum tem sua origem na América Tropical, seu nome científico é *Bixa orellana*.

⁷ Termo bastante utilizado para designar quando o caboclo está bravo em suas encenações e evoluções, mesmo que caboclo agitado.



muito religioso também, por isso que você vê que eles são tudo azougado, os caboclo de lança quando sai num sai de boca aberta não, são tudo azougado, quando bota o Maracatu na rua já viu, é azougado mermo porque cada cá faz seus perparo, tá entendendo?

A Dama do Paço e a Calunga: o poder da “Boneca”

A Dama do Paço é muitas vezes uma mulher “pura”⁸ e iniciada na Umbanda, é responsável pelos cuidados da Calunga e só ela tem acesso a boneca, até os períodos de apresentação. Também conhecida como Dama de Boneca ela é responsável por carregar a defesa do Maracatu, por livrá-lo das malquerenças e maus olhos. Nos meses prévios, inicia-se um trabalho de preparação, onde são oferecidos trabalhos aos espíritos e a Calunga recebe todas as energias, passando a ser o elemento central da simbologia ritualística do Maracatu, uma espécie de totem que vai as ruas e conduz a hierofania da “brincadeira”.

Suas roupas e chapéus, assim como a das baianas que acompanham o coro das loas⁹ são vestidos longos armados com arames e colorido, geralmente trazem as cores das entidades espirituais que regula cada uma delas e representa o equilíbrio mítico-espiritual do folguedo. Ainda existem as Damas de Buquê que carregam buquês de flores para abrilhantar o cortejo.

“Pra gente que somos eu que sou rainha e as meninas, dama do paço, que sai com a boneca, tem que tomar um banho de limpeza. Tá entendendo? Não ter relação com os homens durante os três dias do carnaval. As bonecas tem que ser tudo defumada. Antes do Maracatu sair tem que despejar o que? Cerveja pras moça, pitú pro homem da rua. Tem que deixar uma farofa com bastante pimenta que é pro homem da rua, que é pra gente sair e durante os três dias de carnaval, nada de mal acontecer, porque meu perparo é feito todo ano pra esse Maracatu sair. Ceça também se perpara, que ela também não vai de boca aberta. Eu agora esse mês de agosto também tenho que fazer minha limpeza, por que vai chegar o carnaval né? Eu tenho que ir pra minha Mãe de Santo fazer minhas obrigações, com esse negócio de... galinha, pinto e cada cá faça sua limpeza, pra quando agente chegar o carnaval já tá com o corpo limpo e sair bem bonita, linda e maravilhosa e vou brincar o carnaval e nada de mal vai acontecer com agente”. [...].

Neste depoimento da Dona Neta, Rainha do Maracatu Cruzeiro do Forte¹⁰ e líder religiosa do grupo, percebemos as negociações com o sagrado, uma tentativa de comunicação transcendente entre o mundo físico e o metafísico, uma relação de “troca” entre os homens e

⁸ “Pura”, termo utilizado por membros do Maracatu em sinônimo de virgindade, pois no ano em que ela é escolhida para ser Dama-do-Paço, a mesma deve ser uma jovem que nunca tenha mantido relações sexuais.

⁹ Como são chamados as músicas que podem ser de improviso, ou compostas pelos mestres

¹⁰ Esse Maracatu é o primeiro de origem rural a ser fundado na Região Metropolitana do Recife (07/09/1929).



seus deuses (orixás e entidades) a fim de obter ganhos terrenos. Sobre a boneca Calunga, o “totem” dos Maracatus ela descreve:

“A dama de paço sai com as boneca, duas dama de paço, uma é minha irmã outra é uma amiga, as bonecas também antes de sair tem que fazer as limpeza pra botar as boneca na rua por que quem comanda o Maracatu é as duas bonecas, muitas pessoas não sabe disso, mais a coisa forte é as duas boneca do Maracatu, é porque é e entidade que toma conta do Maracatu é as duas bonecas de frente, pode ver as dama tão tudo de frente porque as duas boneca carrega as forças de dentro do Maracatu”.

Mário de Andrade, em artigo publicado durante o 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado em 1934 no Recife, revela que o termo Calunga tem múltiplas origens e sentidos, muitos de caráter profano, no entanto deixa claro que a Calunga dos Maracatus (em referência aos Maracatus-Nação) é fundamentalmente um elemento sagrado das manifestações que as utiliza, exercendo um papel, que como nos informou D. Neta, de talvez, maior importância simbólica dentro do Maracatu Rural.

“A meu ver a Calunga é tudo isso e mais alguma coisa... Ídolo, feitiço, e apenas objeto de excitação mystica, e ainda symbolo político-religioso de reis-deuses: como a sua nomenclatura, o seu conceito não está nem talvez nunca esteve perfeitamente delimitado dentro da mentalidade negra”. (ANDRADE, 1930, p. 46)

A Calunga dos Maracatus Rurais é um empréstimo cultural dos Maracatus-Nação, no momento em que o primeiro deveria adaptar sua manifestação às características da segunda, sendo assim aceito no carnaval da época (entre os anos 30 e 40), tal imposição veio por meio das interferências da Federação Carnavalesca de Pernambuco que regularizava a participação das agremiações no carnaval do Recife, logo a “catita” (como se refere o Sr. Nazaré, mestre no Maracatu Leão Formoso de Olinda) é apropriada e imbuída de elementos simbólicos, do Maracatu de Baque Virado e das experiências religiosas da “brincadeira” de procedência rural. A fertilidade do imaginário popular ressignifica e dá a Calunga um sentido poderoso e totêmico dentro do Maracatu de Baque Solto reforçando a identidade desse grupo. De acordo com Lima (1979) o totem das religiões afro-brasileiras é um fator de aglutinação, “*elemento de confraternização, ressaltando sua importância como mecanismo de formação do grupo*” em torno de um “*elemento denominador comum, de um fator de comunhão*”.

As obrigações “assentadas” no Peji, correspondem a um legado muito comum em várias culturas e buscam agradar aos deuses, para que afastem todo o mal ou a realização de objetivos particulares ou coletivos. São feitas geralmente no Terreiro, nas encruzilhadas e matas (as duas ultimas, principalmente nos trabalhos de “despacho”). As oferendas



contribuem para o fortalecimento dos laços sócio-religiosos e éticos que os unem, reforça os elos mágicos entre os adeptos e os deuses. A culinária afro-brasileira amplia as concepções mitológicas, sendo reinterpretadas subjetiva e regionalmente. (LODY, 1979)

Apontamentos teóricos e interdisciplinares para uma hermenêutica do Maracatu Rural

Segundo a Professora Neide Miele (2007) as Ciências das Religiões, “*no plural*”, é uma área de estudos bastante recente, embora o fenômeno das religiões sempre estivesse entre as preocupações das ciências. Na constante interseção com as ciências sociais, a embrionária ciência alarga seu raio de atuação, emancipando-se e ganhando uma relevância cada vez mais expressiva, seus precursores sentem a necessidade de uma ciência voltada de maneira interdisciplinar para a(s) interpretação(s) do(s) fenômeno(s) sagrado(s). Nesse ínterim é função do cientista das religiões, não utilizar-se do espaço acadêmico como veículo de militância religiosa ou ateísta (de quaisquer tendência ideológica religiosa e não-religiosa), mas sim, abordar as múltiplas religiões e religiosidades buscando compreender os seus significados, tratando-o como uma área de estudo e pesquisa criteriosa, “*deixando a fé para os espaços que lhe compete: o foro íntimo e o templo*”.

As pesquisas devem atingir há um público amplo, não se restringindo aos corredores estreitos da academia, atuando na construção do diálogo inter-religioso, pois “*A ignorância (o medo do desconhecido) é a mãe da Intolerância*”. Partindo desses pressupostos podemos trilhar novos caminhos para uma consciência religiosa. De acordo com (MIELE, 2007, p. 227) o fenômeno religioso: “*é a chave para a construção do si-mesmo e para relação com o ‘outro’, constituindo-se em elemento-chave para compreensão da natureza humana, da história da humanidade e da civilização contemporânea*”

Como aflora a religiosidade popular e as múltiplas visões de mundo do “povo de Santo” do Maracatu Rural? Qual é a configuração e a importância da manifestação do sagrado? E quais estratégias são adotadas para mantê-lo “vivo” em meio à sociedade pós-moderna e intolerante?

Como afirma Bittencourt Filho (2003), existe na grande bacia cultural brasileira, um leito cuja especificidade alimenta o patrimônio simbólico e valorativo, desembocando numa religiosidade difusa e extremamente flexível, denominada de Matriz Religiosa Brasileira. A pergunta que faz este autor avançar na sua investigação é esta: o que faz do brasileiro um povo dotado de uma religiosidade tão peculiar?



Segundo este autor, é a Matriz Religiosa Brasileira, algo que busca traduzir uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular e ocupou-se da “gestação de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa mesmo a situação de classe em que se encontrem” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 40-41). Ela foi sendo processada desde o encontro do português com o índio, passando pelas contribuições originais dos africanos e, alcançado a conclusão do seu ciclo formativo no século XIX, com o aporte do kardecismo e a incorporação do catolicismo romanizado que procurou mitigar as singularidades daquele catolicismo, oriundo, também, de conteúdos reminiscentes do pensamento mágico europeu medieval.

O Brasil, a partir da sua matriz religiosa, se caracteriza por uma grande e complexa pluralidade de experiências religiosas oriundas, no seu núcleo, dessa matriz religiosa, porém, cada uma delas é fruto de lógicas de interações e resistências, a partir de cada contexto que marca a sua gênese.

Nos Maracatus rurais, objetos dessa pesquisa, percebemos uma vasta rede de significados, que expressam a polissemia da “brincadeira”. Seus sentidos sagrados e profanos são levados às ruas como uma forma de pôr em prática a visão de mundo e as experiências vivenciadas por aquele grupo cultural. Desse modo o Maracatu é um desses veículos da pluralidade religiosa apontada por Bittencourt, e que se expressa por meio de símbolos culturais. O antropólogo norte-americano Clifford Geertz (1989) avalia que os símbolos sagrados são o *ethos* de um povo, onde os homens têm uma grande dependência em relação aos símbolos, sendo eles decisivos nas suas criações. O sistema simbólico não apenas interpreta como também cria um modelo de sociedade. A religiosidade presente nas agremiações culturais é um conjunto de símbolos que dá sentido e permite aos indivíduos uma leitura da sociedade bem como de sua ordem: “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. (GEERTZ, 1989, p. 93).

Portanto, o conceito de cultura de Geertz (1989) e sua relação com o *ethos* dos grupos culturais, são as bases fundamentais dessa pesquisa, tendo em vista que partimos do pressuposto de que, no interior do Maracatu, é vivenciada uma experiência religiosa que aglutina os sentidos sagrados da cultura afro-brasileira e indígena que se manifestam por meio de elementos de ordem simbólica. A ordem dos objetos simbólicos consiste na capacidade humana de dar às coisas um sentido que está além de sua presença material, isto é, na



capacidade de atribuir significações e valores às coisas, distinguindo entre bem e mal, verdade ou falsidade.

Para se pensar os símbolos que povoam o campo sagrado de alguns Maracatus Rurais recorreram ainda ao conceito de símbolo de Gilbert Durand (1988, p. 12-39). Segundo ele, o símbolo pertence à categoria do signo ou sinal. Este substitui e representa a presença do objeto concreto a que está vinculado e que é captado e registrado pela mente, através dos sentidos físico-corporais das pessoas. De acordo com Ferreira Santos (2005, p. 69-70) para compreendermos a imaginação simbólica proposta por Durand (1988), devemos nos atentar para a natureza do símbolo.

Segundo Durand (1998) todos os símbolos têm uma metade visível que é concreta e palpável e outra, a significante, que é indizível, devido a distância cada vez maior e indireta com a sua metade visível. O símbolo é uma re-(a)presentação de significado que sempre faz aparecer - epifanizar - um sentido secreto, que depende da interpretação de quem o acessa. A ligação entre os sentidos (símbolos) constituem a imaginação, o processo de construção do imaginário individual ou coletivo é modalidade que os indivíduos ou grupos utilizam para dar sentido à sua interação com o mundo e a natureza.

Para compreendermos a necessidade de ressignificações permanentes, feitas pelos membros dos grupos estudados, diante dos desafios provindos das mais diversas contextualidades a partir dos anos trinta, do século passado (anos em que temos registros do surgimento dos Maracatus Rurais no Recife), utilizaremos o conceito de “plausibilidade social” do sociólogo da religião Peter Berger (2004), que analisa a construção social da realidade a partir das concepções e sentimentos dos indivíduos, e que se torna real com o processo de reprodução e transmissão de sentidos que configuram a identidade social.

Berger (2004) considera ainda o sistema sagrado como algo que vai além das rotinas normais do cotidiano, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, que é domesticado e utilizado como força para as necessidades do dia-a-dia. (BERGER, 1985) *“Achar-se numa relação correta com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos”* (BERGER, 1985, p. 39-40).

Nos dias que antecedem ao carnaval observamos que existe uma série de preparos litúrgicos para sua saída que se realizam por meio de cerimônias afro-indígenas e que pretendem, a partir, do diálogo com o divino proteger física e espiritualmente os membros integrantes do Maracatu Rural. Conforme as considerações de Berger é um fator característico do sistema religioso o contato com o mundo mítico objetivando as realizações humanas.



Peter Berger afirma ainda que o homem é um produto da sociedade, bem como a sociedade é o resultado de suas ações (1985, p. 15), uma dialética que consiste em três momentos da construção social humana, são elas: exteriorização, objetivação, e a interiorização. Só podemos compreender a sociedade, segundo ele, se analisarmos empiricamente essas três etapas.

A exteriorização é o momento em que o indivíduo se encontra no mundo e interage com ele, é o contínuo contato do ser com o meio, quer na atividade física, quer na atividade mental “*é a contínua efusão do ser sobre o mundo*” (BERGER, 1985, p. 16). Ou seja, é a partir da interação homem e mundo é que o primeiro vai assimilando os elementos fornecidos pelo segundo e que formará sua personalidade, direcionando concepções, sentimentos, e maneiras de ver o mundo. A exteriorização é uma necessidade biológica (BERGER, 1985, p. 17) particular dos seres humanos, que lhe conferem as condições úteis à sua sobrevivência. O segundo momento é a objetivação “*é a conquista por parte dos produtos dessa atividade*” (BERGER, 1985, p. 16), é a concretização dos símbolos criados pelo homem, onde ele corporifica e interpreta os seus sentidos estabelecidos na sociedade. Já o terceiro e último momento, a interiorização é aquele em que o indivíduo reabsorve a consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência, o homem cria e recria continuamente os sentidos mítico-simbólicos de sua existência.

Assim, nosso objetivo, ao incluir neste trabalho a teoria de Peter Berger, é o de demonstrar como os indivíduos dialogam com a urbanidade no processo de diáspora (êxodo rural) em que encontram novas estruturas de sentidos, num novo ambiente social, gerando a necessidade de novas construções de plausibilidade social que correspondam às exigências de sentido colocadas pelos novos contextos. Refletir sobre quais os mecanismos utilizados para manter os valores dos grupos migrantes e, posteriormente, refletir como os Maracatus Rurais, que surgiram na Região do Grande Recife, interagem com o processo de globalização, onde uns são reduzidos e transformados em folclore comercializável e outros buscam meios alternativos e simbólicos de resignificarem a nomia dos grupos culturais, onde o elemento religioso, mítico- simbólico, desenvolve um papel importante, pois de acordo com Durkheim (1977, p. 2) “*o crente não é somente um homem que, vê que conhece coisas que o descrente ignora: é um homem que pode mais*”.

Conclusões Preliminares



Os Maracatus são requisitados constantemente pela mídia, por grandes empresas e por órgãos governamentais como meio de obtenção de valores capitalistas. As culturas populares e seus significados sagrados, bombardeados, submetidas aos valores de bens de consumo e aos novos elementos dialogados e negociados com a globalização (HARVEY, 2002). Tentando homogeneizá-los e reduzi-los ao folclore exótico e consumível, destacando seus aspectos de plasticidade, de indumentária estética, de evoluções descaracterísticas e de espetacularização, a globalização cultural do Recife propagandeia o multiculturalismo e suas “*tradições inventadas*” (HOBSBAWN, 1997). Por um caminho não inverso, mas de confronto direto, segue a resistência cultural-religiosa. Observamos na literatura especializada e no diálogo com o aporte teórico, que o campo de combate cultural é marcado por mudanças e permanências dinâmicas. As mudanças ocorridas no interior das agremiações do Maracatu Rural seguem a lógica da indústria cultural, enquanto ao mesmo tempo buscam nessa, mecanismos para legitimar e expandir seus interesses, dentro do campo de interesses, está, sobretudo, a manutenção de valores tradicionais. Ao passo que buscam estratégias de entrada na modernidade para concessão de honrarias da política cultural, fazem um caminho “*contramaré*”, desejando que tal processo não disperse aquilo que possuem de mais significativo. O sagrado.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. 2. Ed., Belo Horizonte: INL, 1982.

BITTENCOURT Filho, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BENJAMIM, Roberto. AMORIM, Maria Alice. **Carnaval**: cortejos e improvisos. Recife: Fundação de Cultura do Recife, Coleção Malungo, 2002.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. 4. Ed., São Paulo: Loyola, 2000.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução de Estela dos Santos Abreu, 2ª Reimpressão, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.



DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix/Usf, 1988.

_____. **O imaginário**: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem. São Paulo: Difel, 1998.

DURKHEIM, Émile. **O problema religioso e a dualidade da natureza humana**. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Iser, n., 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. Ed., Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GUERRA-PEIXE, Cesar. **Maracatus do Recife**. São Paulo: Irmãos Vitale; Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 11. Ed., São Paulo: Loyola, 2002.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1997.

LIMA, Dilson Bento De Faria Ferreira. **Malungo**: Decodificação da umbanda: contribuição a história das religiões. 1. Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

MEDEIROS, Roseana Borges de. **Maracatu Rural**: luta de classes ou espetáculo? Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2005.

MIELE, Neide. **Religiões**: Múltiplos Territórios. In: MIELE, Neide. (Org.) *Religiões: Múltiplos Territórios*. I Simpósio Regional de Ciências das Religiões. Ed. Universitária, UFPB. João Pessoa - PB, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed., São Paulo: UNESP, 2002.

REAL, Katarina. **O folclore no carnaval do Recife**. 2. Ed., Recife: FUNDAJ/ Massangana, 1990.

SANTOS, Ferreira. **O espaço Crepuscular: mitohermenêutica e jornada interpretativa em cidades históricas**. In: PITTA, Danielle Perin Rocha. *Ritmos do imaginário*. Recife: Ed. Universitária/UFPE. 2010.

SENA, José Roberto Feitosa. **Maracatu Rural: Uma herança religiosa Afro-indígena na capital pernambucana**. In: 22º Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – Soter, Belo Horizonte: Paulinas, 2009. 25-34.

SILVA, Severino Vicente da. **Festa de caboclo**. Recife: Associação Reviva, 2005.

STORNI, Maria Otilia Telles e PEREIRA, Miguel. **A Religião, a Mídia e o Segredo do Sagrado**. João Pessoa, I Simpósio Internacional em Ciências das Religiões, Publicação Virtual da Pindorama Records, 2007.



IV Colóquio de História

*Abordagens Interdisciplinares sobre História da Sexualidade
de 16 a 19 de novembro de 2010 - UNICAP*

VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão; CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro.
Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e Marginalização do Folclore. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.3, 1990.