

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

**MARTHA ROSA FIGUEIRA QUEIROZ**

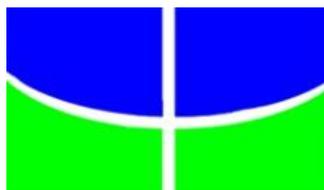
**ONDE CULTURA É POLÍTICA:**

**MOVIMENTO NEGRO, AFOXÉS E MARACATUS NO CARNAVAL DO RECIFE  
(1979-1995)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, na área de concentração História Cultural, sob a orientação da Profa. Dra. Eleonora Zicari C. de Brito.

Brasília

2010



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

**MARTHA ROSA FIGUEIRA QUEIROZ**

**ONDE CULTURA É POLÍTICA:**

**MOVIMENTO NEGRO, AFOXÉS E MARACATUS NO CARNAVAL DO RECIFE  
(1979-1995)**

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Eleonora Zicari Costa de Brito (PPGHIS/UnB - Presidente)

Profa. Dra. Maria Thereza F. Negrão de Mello (PPGHIS/UnB)

Profa. Dra. Denise Maria Botelho (FE/UnB)

Prof. Dr. Ubiratan Castro de Araujo (FFCH/UFBA)

Prof. Dr. Moisés de Melo Santana (DE/UFRPE)

Profa. Dra. Márcia de Melo Martins Kuyumjian (PPGHIS/UnB - Suplente)

À Dona Odete, minha mãe e à Aquataluxe, minha filha,  
pela capacidade de renovarmos permanentemente  
nossos laços amorosos.

## AGRADECIMENTOS

O bom das caminhadas são as parcerias que são construídas no seu transcorrer. Na construção desta tese, tive a felicidade de fortalecer antigos laços de amizade e construir novos. Foram e são essas parcerias vitais para minha saúde física, emocional e acadêmica. Afagos, leituras de textos, indicações de referências, momentos de lazer e todo tipo de apoio logístico que tornaram a caminhada mais prazerosa. Com tanto a agradecer, só me resta elencar os representantes das alas, pois, impossível nomear todos os componentes.

Agradeço à turma “lá de casa”, sempre o abra-alas: Minha filha, Aquataluxe, que me enche de alegria e orgulho. Minha mãe, Dona Odete, que com seu exemplo não me deixa desistir nunca. Minhas irmãs, Zana, Neide, Lena e Dengo; meus irmãos, Hamilton, Alfredinho e Nido, e às novas gerações, meus sinceros agradecimentos pelo apoio e amor incondicionais.

A Sony Santos pela valiosa companhia nesta caminhada, pela cumplicidade e pelos momentos de alegria.

Aos amigos-irmãos: Fernando, Dayse, Euclides, Inaldete, Auxiliadora Gonçalves, Leu, Paz Brandão, que só fortaleceram minha experiência de família extensiva.

Ao Movimento Negro do Recife personificado nas pessoas entrevistadas que socializaram comigo suas memórias, matéria-prima fundamental para realização deste trabalho: Dito D’Oxossi, Raminho de Oxossi, Genivaldo Barbosa, Rizonete Gonçalves, Gilmar Araujo, Mana, Mestre Afonso, Sr. Toinho, Brivaldo Souza, Inaldete Andrade, Edvaldo Ramos, Ubiracy Ferreira, Zumbi Bahia, Jorge Riba, Juquinha, Alzenide Simões (Leu), José Carlos, Obá, Conceição dos Prazeres, Júnior Afro, André Alves, Nalva Silva, Gilson Pereira, Paulo Sérgio, Wellington, Vicente Saberé, Fabiano Santos, Nado, Ricardo Herculano, Adelaide Lima, Marco Antonio, Tereza França, Laurinete Teles, Roberto Santos, Humberto, Sidney Felipe.

À turma que, também, estava vivenciando o processo de Pós-Graduação pelo estímulo, troca de materiais, de ideias, de energias positivas: Claudilene Silva, Fátima Oliveira, Auxiliadora Martins, Itacir Marques, Cristina Vital, Elizama, Lepê Correia, Mário Ribeiro, Ester Monteiro, especialmente Dayse Moura e Euclides Costa.

À turma que me ajudou nas leituras críticas, na organização das fontes, principalmente os jornais, e *abstract*: Inaldete Pinheiro, Auxiliadora Gonçalves, Carmen Lelis, Ingláucia Almeida, Mabel, Arthur Onyaê e Cláudia Barreto.

À turma “das antigas” sempre presente: Márcia Diniz, José Mário, Rosa Azevedo, Mário Nascimento, Rosário Trindade, Marcelo Pedrosa.

À turma mais nova, igualmente importante pelos momentos de alegria e apoio: Nivaldo (Di), Manezinho, Nem, Né, Ana Lúcia, Socorro, Ginha, Ricardo Pinto, Edson, Juvino, Dica, Hoster, Dila, Wezer, Liliana, Carlos Santanna, Vera Barone, Juarez, Rodrigo, Ivete, Luiza Huber.

Ao Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO-UFBA) pelo apoio para realização da Pós-graduação.

À turma de Brasília que desmitifica qualquer ideia de uma Brasília-seca: a família Regina Adami e Edson Cardoso; a família Angela e Victor; a família de Kelly; Lilico, Ana Flávia, Ana Luiza, Lia, Cristiane, Edcleide, Helena, Sandra Silveira, Eliane Cavalleiro, Denise Botelho, Nelson Inocência, Graça, Carmen Solange, Cristina, Viana.

À turma que me ajudou a não perder o prumo: Carmen Luciene, Fátima Oliveira, Maria do Carmo Monteiro e Anderson Gonçalves.

À banca da qualificação pelas valiosas contribuições: Profa. Thereza Negrão e Márcia Kuyumjian.

À turma da Universidade de Brasília: colegas do doutorado e às professoras, em especial, Thereza Negrão e Eleonora Zicari.

Ao Prof. Ubiratan Castro de Araújo, um irmão baiano, por comigo partilhar projetos, amizade, socializar sabedoria e pela confiança e apoio em muitos momentos.

À banca da defesa por aceitar estar comigo neste importante momento, dispondo-se à leitura deste trabalho.

Especialmente, agradeço à minha orientadora, Profa. Eleonora Zicari, pela paciência, cumplicidade, indicação de leituras, acompanhamento, trocas e apoio para realização deste trabalho.

O bloco tem muitas alas, só destaquei algumas. Mas agradeço a todas por me ajudarem a colocá-lo na rua.

## ABREVIATURAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia  
ANPOCS - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais  
BACNARÉ – Balé de Arte Negra do Recife  
CCAB – Centro de Cultura Afro-Brasileira  
CECERNE – Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra  
DCE – Diretório Central dos Estudantes  
DP – Diário de Pernambuco  
ENNNe – Encontro de Negros do Norte e Nordeste  
FUNDAJ – Fundação Joaquim Nabuco  
FNB – Frente Negra Brasileira  
FNP – Frente Negra Pernambucana  
HC – História Cultural  
JC – Jornal do Commercio  
MN – Movimento Negro  
MNR – Movimento Negro do Recife  
MNU – Movimento Negro Unificado  
MNU-PE - Movimento Negro Unificado – Pernambuco  
MUCDR - Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial  
NEABs – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros  
PCR – Prefeitura da Cidade do Recife  
PIB – Produto Interno Bruto  
PT – Partido dos Trabalhadores  
SHM – Serviço de Higiene Mental  
TEN – Teatro Experimental do Negro  
UAP – União dos Afoxés de Pernambuco  
UnB – Universidade de Brasília  
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

## RESUMO

O Movimento Negro contemporâneo – aqui identificado como o conjunto de ações e instituições voltadas para a valorização da cultura negra –, a criminalização do escravismo e o combate ao racismo – práticas empreendidas pelos africanos e seus descendentes desde a instauração do escravismo até a presente data, e que tem no mito da democracia racial o grande obstáculo a ser vencido –, constituem o campo de discussão problematizado por esta pesquisa. Apesar desta amplitude temática e temporal, a diversidade interna presente no Movimento, assim como as suas múltiplas estratégias, nem sempre expostas, dão a entender que, malgrado o esforço em contrário, não se trata de um corpo homogêneo, o Movimento Negro. Esta perspectiva alimenta a grande lacuna quanto às trajetórias dos movimentos negros contemporâneos, em especial as experiências nordestinas. Neste sentido, o presente trabalho se insere no campo dos estudos dedicados à resistência político-cultural afro-brasileira, tendo como aporte teórico o enfoque da história cultural. A pesquisa objetiva abordar as práticas discursivas do Movimento Negro na cidade do Recife, concebendo sua pluralidade e subjetividade, e visa compreender o processo de inserção de organizações oriundas do Movimento Negro no carnaval do Recife, no período de 1979 a 1995. Toma-se o espaço de entrecruzamento da militância política com o carnaval, compreendido como *lócus* privilegiado de observação, na qual se busca perceber as estratégias utilizadas pelos movimentos negros para garantir a presença de seus discursos na cena carnavalesca. Privilegiamos as ações tecidas por meio da circulação de pessoas, ideias, discursos e representações de forma a expor a circularidade horizontal entre os distintos segmentos do MN. Neste sentido, as trajetórias entrecruzadas do MNU-PE e seus antecessores com os primeiros afoxés e com o maracatu *Leão Coroado*, especificamente nos carnavais de 1986 e 1987, constituíram-se em práticas discursivas capazes de garantir a inserção dos discursos dos movimentos negros no universo carnavalesco recifense no período abordado.

Palavras-chave: História Cultural, Movimento Negro Unificado; Racismo; Carnaval; Afoxés, Maracatu Leão Coroado.

## ABSTRACT

The contemporary Black Movement - here identified as the set of actions and institutions dedicated to the promotion of black culture – the slavery criminalization and the fight against racism - practices undertaken by Africans and their descendants since the introduction of slavery until nowadays, and which the myth of racial democracy is the great obstacle to be overcome – all this issues constitute the field of discussion problematized by this research. Despite this thematic and temporal wide range, the internal diversity in this movement, as well as their multiple strategies which are not always exposed, suggest that, despite efforts to the contrary, it is not a homogeneous body, the Black Movement. This approach feeds the large gap about the trajectories of the contemporary black movements, mainly on the Northeastern experience. In this sense, this work is in the study field devoted to the African-Brazilian political and cultural resistance, which has as a theoretical approach cultural history. The research aims to address the discursive practices of the Black Movement in Recife, by designing its plurality and subjectivity, and aims to understand the organizations integration process from the Black Movement in the carnival of Recife, in the period 1979 to 1995. It takes the space of the political activism intertwining with the carnival, understood as the locus of observation, in which he seeks to understand the strategies used by black movements to ensure the presence of his speeches in the carnival scene. We prioritized the actions woven through the movement of people, ideas, discourses and representations in order to expose the circularity horizontally among different segments of the MN (Black Movement). In this sense, the intersecting trajectories of MNU-PE (Unified Black Movement in Pernambuco) and its predecessors with the first *afoxés* and *maracatu Leão Coroado* (Crowned Lion), specifically in the carnivals of 1986 and 1987, were constituted in discursive practices which ensure the inclusion of speeches of black movements in the Carnival universe in Recife at the mentioned period.

Keywords: Cultural History, the Unified Black Movement; Racism; Carnival; *Afoxés*, *Maracatu, Leão Coroado* (Crowned Lion).

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1. A CIDADE E AS MANIFESTAÇÕES CARNAVALESCAS NO RECIFE .	29
1.1. A cidade.....	29
1.1.1. O Recife e as rebeldias no período escravista .....	34
1.1.2. O Recife e as rebeldias no período pós-abolição.....	41
1.2 . O CARNAVAL .....	64
1.2.1. Nos tempos do Entrudo .....	70
1.2.2. Bailes e Máscaras .....	75
1.3. O Carnaval popular e suas manifestações na cidade do Recife.....	81
CAPÍTULO 2. NOVOS CONTEXTOS POLÍTICO-CULTURAIS E A EMERGÊNCIA DOS MOVIMENTOS NEGROS NO BRASIL E NO RECIFE .....	95
2.1. Movimento Negro no Brasil: a cena a partir da década de 1970.....	95
2.2. 1978: fundação do MNU, um marco histórico .....	103
2.3. 1979: As primeiras movimentações negras no Recife .....	114
2.4. Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra/CECERNE .....	129
2.5. Movimento Negro do Recife/MNR.....	131
2.6. Movimento Negro Unificado- Pernambuco (MNU-PE ).....	136
CAPÍTULO 3. CARNAVAL E MILITÂNCIA NEGRA: NO PASSO DOS AFOXÉS .....	153
3.1. Cultura negra, carnaval e anti-racismo .....	153
3.2. “Um movimento no passo do Ijéxa” .....	164
3.3. Os pioneiros: <i>Ilê de África</i> e <i>Axé Nagô</i> .....	174
3.4. Os mais antigos em atuação: Ará Odé, Alafin Oyó, Ilê de Egbá, Obá Ayrá e Oxum Pandá .....	187
CAPÍTULO 4. MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO E MARACATU LEÃO COROADO .....	217
4.1. Duas gerações de negritudes.....	217
4.2. Luís de França e o <i>Maracatu Nação Leão Coroado</i> .....	225
4.3. Chegou a vez do Maracatu .....	229
4.4. <i>Leão Coroado</i> e MNU: primeiros contatos .....	233

4.5. O MNU-PE no ritmo do baque virado.....	239
4.6. Pontos delicados .....	244
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	260
REFERÊNCIAS .....	269
BIBLIOGRAFIA .....	273

## INTRODUÇÃO

Senhores  
 Atrás do muro da noite  
 Sem que ninguém o perceba  
 Muitos dos meus ancestrais  
 Já mortos há muito tempo  
 Reúnem-se em minha casa  
 E nos pomos a conversar  
 Sobre coisas amargas  
 Sobre grilhões e correntes  
 Que no passado eram visíveis  
 Sobre grilhões e correntes  
 Que no presente são invisíveis  
 Invisíveis mas existentes  
 Nos braços no pensamento  
 Nos passos nos sonhos na vida  
 De cada um dos que vivem  
 Juntos comigo enfeitados da Pátria<sup>1</sup>

Recife, segunda-feira de carnaval do ano de 2005.

Chego ao Pátio do Terço para assistir à cerimônia da Noite dos Tambores Silenciosos. Aproximadamente às 22 horas, a multidão é tanta que não consigo localizar alguém conhecido. Peças publicitárias informam que estamos em um polo carnavalesco, o Polo Afro. De longe vejo o palco montado em frente à Igreja, do qual não consigo me aproximar. Ao lado da igreja, um camarote oficial, no qual trabalham alguns amigos da época da militância, hoje atuando na área cultural da Prefeitura da Cidade do Recife/PCR. Com muito esforço enfrento a multidão e, graças às muitas mímicas, consigo alcançar o camarote. De lá, assisto ao babalorixá Raminho de Oxossi coordenar uma cerimônia religiosa que inclui cânticos, saudações aos orixás, principalmente a Iansã de Balé por conta da associação desta orixá com os mortos. Meia-noite. Apagam-se as luzes, rufam-se os tambores e dois pombos são soltos. Após esse ato, dezenas de nações de maracatus com seus inúmeros batuqueiros se apresentam. O palco fica reservado aos reis, às rainhas e aos vocalistas de cada maracatu. No camarote, autoridades locais (prefeito, secretário de cultura e outros gestores culturais) se misturam com

---

<sup>1</sup> ASSUMPÇÃO, Carlos de. *Protesto*. São Paulo: Sociedade Impressora Pannartz Ltda, 1982, p.42. Título do poema: Protesto.

artistas locais e nacionais<sup>2</sup> e outros convidados, alguns integrantes da militância negra. Na rua-plateia, uma multidão se espreme para assistir ao espetáculo, e tentar ao menos “tirar o pé do chão”, pois dançar realmente não é possível.

Essas imagens me encheram de perguntas, afinal aquela *Noite* era totalmente diferente das primeiras *Noites* das quais participei no início da década de 1980, distinguindo-se, também, das *Noites* que vivenciei no final da década de 1990, quando me transferi do Recife para morar em Salvador.

Imagens de outras segundas-feiras no Pátio do Terço passam pela minha memória como cenas de um filme. Em confronto com o evento de 2005, as primeiras *Noites* dos Tambores Silenciosos, no início dos anos de 1980, parecem meros ensaios. O público além de ser bem menor, era composto em geral por pessoas envolvidas com os movimentos sociais, em especial o Movimento Negro. Tratava-se, portanto, de um cultural espaço alternativo, voltado sobretudo para essas pessoas. Os grupos de maracatus, que não passavam de cinco, apresentavam-se com fantasias sem muito luxo, poucos desfilantes e, no máximo, 20 batuqueiros cada um. Contraste maior era a encenação de um auto dramático – escrito pelo jornalista Paulo Viana, (re)criador da Noite dos Tambores Silenciosos nos anos de 1960 –, pelos atores do Teatro Equipe “caracterizados de escravos”<sup>3</sup> e, como ocorreu em alguns anos, com rostos pintados de preto.<sup>4</sup> Essa encenação não agradava a militância negra que a considerava, no mínimo, anacrônica, ponderando-se sobre o momento histórico de retomada do Movimento Negro.

Já as cenas da Noite dos Tambores Silenciosos ao final da última década do século XX chegam-nos ao som do ijexá. Se na década de 1980 o Movimento Negro Unificado de Pernambuco – MNU-PE realizava protestos sob a alegação de que “O conteúdo da peça era um conteúdo de navio negreiro, com escravos apanhando, etc”<sup>5</sup>, nos anos de 1990 são os

---

<sup>2</sup> Nomes como Caetano Veloso, Emanuel Araujo, Milton Nascimento, Moraes Moreira, Marisa Monte e outros já assistiram ao evento.

<sup>3</sup> *Jornal do Commercio*. 04 de março de 1984. Título da matéria: Tambores rufam amanhã e evocam a escravidão.

<sup>4</sup> Vejamos o relato do *Diário de Pernambuco* de 20 de janeiro de 1982: “Além da participação dos cinco maracatus de ‘baque virado’, que ainda sobrevivem, a cerimônia mística contará, este ano, com a participação dos integrantes do afouché ‘Ilê de África’, em organização pelo Mestre Zumbi Bahia, cabendo ao Teatro Equipe do Recife o desempenho do auto-dramático que se desenrola no adro da Igreja do Terço, tendo como destaque o poema escrito pelo criador da ‘Noite dos Tambores Silenciosos’, intitulado ‘Lamento Negro’”. Título da matéria: *Tambores lembram escravidão negra*. Quanto ao número de batuqueiros, nossas lembranças convergem com os dados fornecidos por Sr. Toinho, mestre de maracatu, em entrevista concedida para esta pesquisa, realizada na Sede do Maracatu Encanto da Alegria, na Mangabeira/Recife no dia 24 de abril de 2010.

<sup>5</sup> Marco Antonio Pereira da Silva atuou no Movimento Negro do Recife/MNR e no MNU-PE. Foi presidente do Sindicato dos Bancários de Pernambuco (1988-1991) e diretor da área sindical de bancos estaduais na gestão de 1991-1995. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, no dia 17 de fevereiro de 2010.

maracatus de baque virado que, considerando aquele um espaço exclusivo, reclamavam da excessiva presença dos afoxés na Noite dos Tambores Silenciosos.<sup>6</sup>

Até então, o Pátio do Terço não abrigava o Polo Afro e suas diversas manifestações culturais, sendo a Noite dos Tambores Silenciosos o grande evento na segunda-feira de carnaval no Pátio do Terço. O Polo Afro foi criado no carnaval de 2001<sup>7</sup> e constitui-se em um panorama das manifestações afro-carnavalescas que se apresentam aos domingos, às segundas e às terças-feiras carnavalescas, conforme a seguinte programação: domingos: afoxés e blocos afro; segundas-feiras: Noite dos Tambores Silenciosos com os maracatus de baque virado; terça-feira: samba e reggae.

Duas décadas e tantas mudanças! Em conversas com os velhos amigos da militância, cada um elencava uma infinidade de configurações que resultaram naquele novo formato: explosão dos maracatus nação na mídia; valorização da cultura popular pela indústria cultural e por órgãos públicos; a administração petista e o ingresso de militantes, inclusive negros, no quadro da máquina pública municipal; o movimento Mangue Beat; a explosão dos afoxés; a Terça-Negra; o Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da PCR; os protagonismos dos maracatuzeiros e dos movimentos negros; a valorização da cultura popular.

A última década do século XX foi tão intensa para a cultura pernambucana que muitos são os caminhos possíveis para uma pesquisa que envolve algum aspecto cultural. Sob este cenário, torna-se ainda mais importante a delimitação do campo a ser pesquisado. Mas, antes de delimitá-lo, é salutar fazer um exercício de ampliação da lente e deixar as ideias fluírem livremente. Nesse sentido, de uma visão ampliada do cenário, é que recorreremos às descrições da Noite dos Tambores Silenciosos e do Polo Afro no preâmbulo desta introdução. Como cartões postais, essas ações sintetizam questões e temas em torno dos quais esta tese gravita. Além das manifestações culturais, por esses dois contra-espços negros passou-se e passa-se muito da luta dos movimentos negros recifenses para ampliar o raio de difusão para suas vozes, ou como foi publicado no *Diario de Pernambuco*, em 20 de novembro de 1979, para

---

<sup>6</sup> Conforme depoimento de Júnior Afro sobre o processo de constituição do Polo Afro, enquanto alternativa que também garantia a participação dos afoxés fora da Noite dos Tambores Silenciosos. Lindivaldo Leite Júnior, conhecido como Júnior Afro, é carnavalesco do Clube Banhistas do Pina, ex-militante do MNU-PE e foi o primeiro coordenador do Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da Prefeitura da Cidade do Recife. Além da atuação no MN, tem grande trânsito na cena cultural e carnavalesca. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife no dia 12 de março de 2010.

<sup>7</sup> *Jornal do Commercio*. 24 de fevereiro de 2001. Título da matéria: Pólo Afro estreia com samba-reggae. Disponível em JC Online: [http://www2.uol.com.br/JC/2001/2402/cd2402\\_6.htm](http://www2.uol.com.br/JC/2001/2402/cd2402_6.htm)

romperem com a representação dominante de serem “simplesmente como uma espécie de mudo histórico, quando a realidade é outra”.<sup>8</sup>

O desejo de expressar outras realidades impulsionou as construções dos discursos dos movimentos negros a partir dos anos de 1980, marcados pela compreensão de que as *correntes invisíveis* eram parte da dominação sócio-racial.<sup>9</sup> Na luta contra a *mudez histórica* imposta aos negros, os movimentos teceram seus discursos incorporando as subjetividades negadas à população negra. A mudez rejeitada representava um não à *política do silêncio ou silenciamento*<sup>10</sup> imposto por tantas formas e por tantos anos. Os significados daquele silêncio eram tão audíveis que a sua exposição foi inevitável. Apóio-me, aqui, nas reflexões de Orlandi sobre o silêncio. Para a autora, “o silêncio não fala. O silêncio é. Ele *significa*. Ou melhor: no silêncio, o sentido *é*”.<sup>11</sup>

Representados de outras maneiras (não necessariamente verbal), os sentidos do silêncio sobre a presença negra no Brasil são problematizados nos discursos dos movimentos negros. Esses novos discursos identitários se confrontavam com o da ideologia da mestiçagem, paladino da ideia de ausência de desigualdades raciais no Brasil, e deles emerge, por diversas linguagens, um sujeito político que quer se mostrar em suas múltiplas subjetividades. Foi o momento, dentre outros, da explosão dos movimentos sociais e sujeitos políticos pautados em distintas identidades; consolidação do processo de globalização e seus impactos; da abertura política brasileira; da virada cultural na historiografia, colocando os sistemas simbólicos e de representações como fontes legítimas na constituição das identidades e na percepção do mundo social.<sup>12</sup> Até a década de 1970, no Brasil, eram inaudíveis os posicionamentos que se contrapunham ao estabelecido lugar subalterno dedicado aos negros e aos índios. A invisibilidade ou visibilidade estereotipada destes dois povos equivalia a seu anonimato no campo da história e dos direitos sociais.

Para os índios, “povos na infância, não há história: há só etnografia”, disse Varnhagen no século XIX. A sugestão parece ter sido bem aceita na historiografia brasileira, na qual os índios têm tido participação inexpressiva:

<sup>8</sup> *Diário de Pernambuco*. Recife, 20 de novembro de 1979. Título da matéria: *Intelectuais pernambucanos de cor reúnem-se no Dia da consciência Negra*.

<sup>9</sup> Afinal, o grande opositor dos novos movimentos negros é um mito: o da democracia racial. Como parte deste universo que comporta correntes invisíveis, subjetividades e silenciamento, Sodré nos fala da persistência de um “imaginário etnocida” e da valoriza o da brancura da pele como uma “marca simbólica” na sociedade brasileira e do “imaginário” como ferramenta na compreensão dos estereótipos. SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros*. Identidade, povo e m dia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 234 e 244.

<sup>10</sup> ORLANDI, Eni Puccinelli. Silêncio e sentidos. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 29.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 31.

<sup>12</sup> Cf. HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

aparecem, grosso modo, como atores coadjuvantes, agindo sempre em função dos interesses alheios.<sup>13</sup>

Com a população negra não foi diferente:

O sistema de ensino brasileiro, desde a pré-escola à universidade, tem primado por ocultar ou distorcer o passado histórico e a cultura do povo negro, na África e aqui, bem como apresentar o negro de forma inferiorizada, como seja: bêbado, serviçal, exercendo papéis considerados inferiores na sociedade. (...) Há centenas de livros onde o negro não aparece e quando aparece em alguns livros é de forma negativa.<sup>14</sup>

Essa situação desigual tida como fixa, sustentada por discursos pautados em uma representação da sociedade brasileira como harmônica em suas relações sociais e raciais, foi questionada pelos novos sujeitos sociais a partir da década de 1970.

Em suas formulações, esses sujeitos sociais tomaram como pressuposto que

A identidade está vinculada também a condições sociais e materiais. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens sociais.<sup>15</sup>

Analisando o Manifesto do Dia Nacional da Consciência Negra como acontecimento discursivo fundador do Movimento Negro/MN, assim como o papel de Palmares e de Zumbi nessa discursividade, Pedro de Souza afirma que

Assim, o projeto de afirmação da subjetividade negra na sociedade brasileira vincula-se ao repúdio à folclorização da memória relativa ao episódio de Palmares e da morte de Zumbi. Em verdade, a legitimidade histórica desta memória é a condição de possibilidade para a fundação e sustentação do discurso de afirmação do negro no Brasil.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> ALMEIDA, Maria R. C. de. Identidades étnicas e culturais. Novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (orgs). *Ensino de história*. Conceitos, temáticas e metodologias. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 27.

<sup>14</sup> SILVA, Ana Célia da. “Estudos africanos nos currículos escolares”. In: *MNU. 1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo*. Salvador: s/editora, 1988, p. 49.

<sup>15</sup> WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000, p. 14.

<sup>16</sup> SOUZA, Pedro de. A boa nova da memória anunciada: o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). *Discurso fundador*. A formação do país e a construção da identidade nacional. 3. ed. Campinas,SP: Pontes, 2003, p. 60.

Conceber as subjetividades inerentes a essa nova discursividade é contrapor-se às abordagens que concebem os negros, o MN ou a população negra como “entidades sociais”,<sup>17</sup> leitura esta incapaz de revelar a multiplicidade dos movimentos negros, uma vez que em geral são vistos, tal qual a população negra, como um bloco homogêneo. Foi o silenciamento em torno das múltiplas abordagens do MN resultantes dos diálogos estabelecidos com diversos grupos socioculturais, ou sobre a circulação de ideias e práticas entre os distintos segmentos do MN, que me inquietavam.<sup>18</sup>

Para essa inquietação contou a minha atuação no MN na cidade do Recife, a pesquisa que realizei por ocasião do mestrado<sup>19</sup> e as disciplinas na pós-graduação em história na Universidade de Brasília/UnB. Como não poderia ser diferente, a presente pesquisa se articula com esses lugares de produção.<sup>20</sup>

A militância germinou a ideia de que cursar história na universidade era uma forma de contribuir com a luta contra o racismo. Já que um mundo sem racismo era parte dos meus propósitos, na educação e na vida profissional não poderia ser diferente. À época, e de acordo com a leitura que fazia de alguns objetivos do MN, ficava-me claro que historiadores/as comprometidos/as com a luta contra o racismo poderiam contribuir para realização das metas do Movimento Negro, como desmistificar o mito da democracia racial; valorizar as culturas africanas e afro-brasileiras; construir uma educação não-racista; fazer uma revisão da história do Brasil; dar visibilidade à participação da população negra na construção do país e desmistificar o postulado de que os negros/as aceitaram a escravidão de forma pacífica.

Ingressei no curso de história da Universidade Federal de Pernambuco/UFPE e essa crença perdurou, entre altos e baixos, por todo o curso. Naquele momento, meados dos anos de 1980, estava em alta o sindicalismo e o recém-fundado Partido dos Trabalhadores/PT protagonizava momentos importantes que marcaram a abertura política do país pós-ditadura militar. Eram, em geral, representantes de correntes políticas que defendiam a centralidade da

---

<sup>17</sup> REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 23.

<sup>18</sup> Conforme Revel: “Foi tardiamente, a partir de iniciativas a princípio isoladas, que pouco a pouco se impôs a convicção de que a análise não podia ser feita apenas em termos de distribuições, e isso por duas razões principais que se deve distinguir mesmo que em parte elas interfiram mutuamente. A primeira remete ao problema, há muito colocado, da natureza dos critérios de classificação em que se baseiam as taxionomias históricas; a segunda tem a ver com a ênfase dada bem mais recentemente pela historiografia ao papel dos fenômenos de inter-relações na produção da sociedade”. (REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 24).

<sup>19</sup> QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: intelectuais, policiais e repressão*. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

<sup>20</sup> Cf. CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 66.

“luta geral”, que seja, o fim do capitalismo. Assim, em alguns momentos, os que militavam nas questões intituladas como específicas (entenda-se mulher, negro, índios, homossexuais etc.) eram acusados de enfraquecer a luta geral e não entender que com o fim do capitalismo todas essas mazelas desapareceriam.

Sem negar a necessidade de combater o capitalismo, e numa conjuntura na qual atuar fora da luta geral era discutir questões menores e fazer uma sub-militância, um grupo de pessoas privilegiaram a luta anti-racismo, fazendo dela sua bandeira central por uma sociedade justa e igualitária. Assim, havia os militantes da luta geral, filiados aos sindicatos, aos partidos ou a outros órgãos no qual a identidade de classe era o demarcador, e os movimentos sociais específicos. Os artistas tinham importante papel na luta política, mas em geral eram percebidos como meros operadores do entretenimento.

Esse quadro que sugeria uma hierarquização entre o político e o cultural me inquietava, até porque tanto no curso de história na UFPE quanto nas discussões nas reuniões do Movimento Negro, já se enfatizava uma visão da história na qual o cultural e o político se entrecruzavam numa relação de reciprocidade e não de hierarquização e isolamento.<sup>21</sup> Mais especificamente, no MN discutia-se que umas das questões subjacentes à ideia de separação entre o político e o cultural é a representação que vincula a produção de conhecimento às culturas ligadas aos povos europeus e seus descendentes e as práticas lúdicas às culturas dos povos africanos e seus descendentes. Discutia-se, também, ser essa mais uma engenharia teórica da democracia racial, vitoriosa exatamente neste ponto: quando nos faz crer que as violências vivenciadas nas hierarquias raciais no Brasil não existiram ou foram tão sutis a ponto de gerar um quadro social harmônico no qual todos participam com o que têm – os brancos com a inteligência e, conseqüente, dominação, e os negros com sua capacidade lúdica e a conseqüente necessidade de tutela. Desta forma, naturalizam-se experiências que nada têm de naturais, pois são culturais, portanto, historicamente construídas. Tais embates sempre atraíram minha atenção e me deixavam em alerta em relação às abordagens que professavam a existência de uma subalternidade da cultura frente ao político.

Meus vínculos, na militância, sempre privilegiavam as instâncias e atividades nas quais a cultura era o eixo central. Foi assim nas edições de boletins informativos do Movimento Negro Unificado/MNU e do Afoxé Alafin Oyó; na criação do Grupo de Trabalho

---

<sup>21</sup> De diferentes formas, as palavras de Certeau me alcançavam: “É um mesmo movimento que organiza a sociedade e as ‘idéias’ que nela circulam. Ele se distribui em regimes de manifestações (econômica, social, científica, etc.) que constituem, entre eles, funções imbricadas, porém, diferenciadas, das quais nenhuma é a realidade ou a causa das outras. Desta maneira, os sistemas sócio-econômicos e os sistemas de simbolização se combinam sem se identificar nem se hierarquizar” (CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 70).

Malcolm (MNU-PE) e na opção por um afastamento das atividades diárias do MNU para assumir a direção do Alafin Oyó, em Olinda, PE. Entre essas ações, destacam-se, ainda, a defesa e a participação na intervenção do MNU no carnaval por meio da participação do Movimento em maracatus, escolas de samba e afoxés e na formação de um Bloco de Samba-Reggae: o *Arrastão Zumbi*.

Na graduação na UFPE não tive oportunidade de me encontrar com o carnaval como gostaria. No mestrado, outro tema, também demandado pela militância, cativou-me: o processo de repressão aos terreiros de candomblés do Recife na década de 1930 e as estratégias de controle científico empreendidas pelos médicos-psiquiatras e/ou antropólogos ligados ao Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas de Pernambuco.<sup>22</sup>

Com essa bagagem, ingressei no doutorado em História. As disciplinas na UnB, na área de concentração de História Cultural, ajudaram-me a aguçar a percepção para as representações e a concebê-las como ordenadoras de práticas políticas, sociais, raciais, econômicas numa perspectiva horizontal, consolidando definitivamente a minha intenção de realizar um estudo no qual as estratégias discursivas construídas pelos segmentos negros fossem o foco central.

Tomando a circulação de representações entre a militância negra e o carnaval como o eixo central da pesquisa, podemos nos filiar a Jacques Revel e dizer que

O projeto é fazer aparecerem, por trás da tendência geral mais visível, as estratégias sociais desenvolvidas pelos diferentes atores em função de sua posição e de seus recursos respectivos, individuais, familiares, de grupo etc.<sup>23</sup>

Portanto, a concepção desta pesquisa atrela-se a uma percepção de história que admite que as subjetividades do pesquisador/a e o seu lugar social deixam marcas na sua produção historiográfica. Tal postura se confronta com os discursos universalistas nos quais os teóricos falam em nome de todos, sem relacionar a produção de seus conhecimentos com seus lugares sociais, econômicos, sexuais, raciais e outras identidades. Sem abordar diretamente os

---

<sup>22</sup> À leitura dessas fontes, somaram-se outras que permitiram concluir pela existência de uma plena consonância intelectual e operacional entre as ações policiais e os textos jornalísticos, o que me possibilitou avançar em direção a uma reflexão sobre como as representações em torno da religiosidade afro-brasileira, elaboradas pelos integrantes do sistema policial, pelos intelectuais do Serviço de Higiene Mental/SHM e pelos jornalistas convergiam e se constituíram em ancoragem para suas intervenções repressivas nos terreiros na década de 1930, mais exatamente em um período anterior ao Estado Novo.

<sup>23</sup> REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 22.

conflitos raciais, muitos teóricos defendem que o lugar de fala de cada um influencia na formatação dos discursos.<sup>24</sup>

Sendo a autora desta pesquisa emergente dessas estruturas simbólicas e temporalidades, o tema aqui trabalhado como objeto de estudo insere-se, também, na chamada história do tempo presente. Esta história exige um olhar específico sobre questões que lhes são pertinentes. Em diálogo com Larrosa, podemos admitir que essa história representa “a ontologia crítica de nós mesmos”, que ela é a

... desconstrução histórica daquilo que somos e já estamos deixando de ser, tem a ver com a problematização das evidências e universalidades que nos afiguram em nossas formas de conhecimento, em nossas práticas punitivas, em nossas formas de relação com os demais e conosco. Trata-se de mostrar que aquilo que somos é arbitrário, específico e contingente; de colocar em questão o habitual, aquilo que é o mais difícil de ver como problemático porque se converteu em hábito para nós, em costume, em identidade. É preciso converter aquilo que somos em problema, o habitual em insuportável, o conhecido em desconhecido, o próprio em estranho, o familiar em inquietante. E não lamentar-se pela perda daquilo que somos e já estamos deixando de ser, pela crise de nossos saberes, de nossas práticas ou de nossos valores, mas interrogar-se por que necessitamos conhecer dessa maneira, atuar dessa maneira, acreditar em tudo isso.<sup>25</sup>

Assim, as conexões das práticas culturais afro-brasileiras e do carnaval aos movimentos anti-racistas, em suas múltiplas expressões, conduzem a presente tese e enquadram-na dentre os estudos sobre a resistência cultural negra no século XX. Resistência cultural que teve e tem várias facetas, das quais privilegiamos aqui aquelas com atuações em prol da valorização dos referenciais culturais negros e do combate ao racismo no cenário carnavalesco, configurando-se em práticas discursivas em meio a um universo social brasileiro de franca recusa às falas racialmente identificadas. Todas são representações culturalmente construídas a partir de um lugar que precisa ser divulgado, evitando a manutenção da crença na existência de uma representação universal com a qual as demais representações, identificadas como setorializadas, dialogariam. Ao afirmar que as representações

---

<sup>24</sup> SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000; ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso*. Princípios & procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2005; FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1982; CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010; CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990; BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. O que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996.

<sup>25</sup> LARROSA, Jorge. A libertação da liberdade. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 330 apud BRITO, Eleonora Zicari Costa de. *Justiça e Gênero: uma história da justiça de menores em Brasília (1960-1990)*. Brasília: Editora Universidade de Brasília/FINATEC, 2007, p. 12 e 13.

partem de um lugar social, estabeleço um diálogo com autores e noções da História Cultural, abordagem historiográfica para a qual as ações empreendidas por pessoas comuns e/ou fora da esfera política podem ser vistas e apreendidas em sua historicidade. Por conseguinte, “o que era previamente considerado imutável é agora considerado como uma construção cultural sujeita a variação tanto no tempo quanto no espaço”.<sup>26</sup> Outro resultado é que a centralidade nas visões de mundo dos representantes das elites perde a hegemonia no fazer historiográfico e deixa de se constituir em obstáculo à tarefa de registrar representações de pessoas comuns, pobres, negras, carnavalescas, militantes sociais; enfim, dos grupos considerados “sem história”, na medida em que

Tradicionalmente, a história tem sido encarada, desde os tempos clássicos, como um relato dos feitos dos grandes homens. O interesse na história social e econômica mais ampla desenvolveu-se no século dezenove, mas o principal tema da história continuou sendo a revelação das opiniões políticas da elite.<sup>27</sup>

Contrapondo-se à ideia de grupos “sem história”, em 1966, o historiador inglês E.P. Thompson propõe uma “história vista de baixo” que

... atraiu de imediato aqueles historiadores ansiosos por ampliar os limites de sua disciplina, abrir novas áreas de pesquisa e, acima de tudo, explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão freqüentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história.<sup>28</sup>

Como todos os tipos de história, também essa se faz a partir de marcos espaciais e temporais recortados pelo historiador a partir de seus interesses de investigação. A história Cultural e suas tantas possibilidades, como *história vista de baixo*, a *micro-história*, a *biografia* etc., introduzem novas áreas de pesquisas, métodos e fontes, enriquecendo, assim, a abordagem histórica, que ganha diferentes formatações ao considerar as posições, interlocuções, momentos e espaços de falas dos grupos sociais antes preteridos pelos historiadores.

<sup>26</sup> BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 11.

<sup>27</sup> SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 40.

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*, p. 41.

Africanos, indígenas, negros, mulheres, crianças, idosos, enfim, pessoas comuns, considerados “sem história”, ganham o *status* de sujeitos históricos com direito a ter suas experiências registradas.

Cada capítulo da presente tese explicita a vinculação da mesma às ferramentas teórico-metodológicas da História Cultural, principalmente na acepção da subjetividade inerente ao objeto, ao pesquisador e à pesquisadora, ao papel do simbólico nas relações de forças sociais e ao uso das noções de representações, apropriações, circulação, práticas discursivas, variação de escalas de observação, dentre outros. Assim, objetiva-se compreender o processo de construção de representações tecidas pelos sujeitos sociais privilegiados, neste estudo, em seu diálogo com signos e símbolos da cultura afro-brasileira, o que, entende-se, revelará teias sociais, econômicas, familiares, culturais, religiosas e simbólicas. Por essas redes oportuniza-se um olhar sobre a percepção de cada segmento em si na sua relação com a cultura afro-brasileira e nas inter-relações pessoais e grupais, ou seja, um olhar desse lugar de trocas discursivas construído pela participação do Movimento no universo carnavalesco. Focar nas práticas discursivas tecidas pelos movimentos negros inevitavelmente implica considerar as diferentes vivências da comunidade negra com as relações de poder nos diferentes cenários sociais.

Assim, além de a história do Movimento Negro no Recife ser marcada por uma luta pela imposição de seus discursos frente aos discursos capitaneados pelas formações discursivas calcadas na tese da ausência de conflitos raciais no Brasil, internamente, distintas representações circulam e constroem estratégias com vistas a fortalecer suas visões de mundo, e assim dar vida a uma concepção do *real* construído e construtor. Para compreender tais estratégias é mister observar as pequenas particularidades que constroem a dinâmica da vida cotidiana em toda sua multiplicidade e vivacidade e a introdução das dimensões do simbólico na construção e na percepção do mundo social e de suas diferenças. Para Maffesoli, a diferença é uma noção importante na abordagem dos fatos sociais e nos introduz na questão da hierarquia.<sup>29</sup> Não sendo redutíveis às abordagens econômicas e/ou políticas, as diferenças ressurgem em todas as estruturações sociais, recriando, portanto, novas hierarquias. Quanto mais se mascaram as diferenças, mais forte é o poder da hierarquia. Conforme Maffesoli,

... o poder simbólico da chefia na onipotência é efêmero e submetido ao acaso, existindo múltiplas maneiras de desfazê-lo. Por outro lado, a ideologia

---

<sup>29</sup> MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p. 14.

democrática ou a imposição totalitária são ainda mais opressoras ao funcionarem sobre o mito da igualdade.<sup>30</sup>

Sendo “*o mito da igualdade*” hegemônico no Brasil, enquanto discurso que nega o jogo das diferenças, pretendemos refletir sobre como as diferenças raciais operam nos processos constitutivos dos discursos presentes nos objetos simbólicos e nas práticas culturais dos movimentos negros recifenses, compreendendo que “...é para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir integralmente a nossa atenção criativa agora”.<sup>31</sup>

É nesse jogo de forças ou *lutas de classificações* que Bourdieu articula sua discussão em torno da linguagem e da dominação simbólica existente nas trocas linguísticas com a noção de representações. Assim, as palavras (ou a linguagem), efetivação do ato de nomear, é a forma de representar o mundo social. Daí a luta simbólica para impor uma representação/linguagem autorizada entre as outras para efetivar o poder simbólico. Para Bourdieu,

Em resumo, a ciência social deve englobar na teoria do mundo social uma teoria do efeito de teoria que, ao contribuir para impor uma maneira mais ou menos autorizada de ver o mundo, contribui para fazer a realidade desse mundo: a palavra, ou a fortiori, o ditado, o provérbio e todas as formas estereotipadas ou rituais de expressão, são programas de percepção.<sup>32</sup>

Portanto, as noções de práticas, apropriação e representações de Chartier são fundamentais nos estudos da História cultural. Para este autor, as “práticas discursivas [devem ser compreendidas] como produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, daí o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação”.<sup>33</sup> É neste sentido que se busca compreender como os discursos tecidos pelos movimentos negros atuaram no processo de transformações das formas do negro recifense, em particular nas formas das manifestações culturais carnavalescas se auto-representarem e representarem seus mundos. Com tal instrumental teórico-metodológico, não é possível negar

<sup>30</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>31</sup> HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura negra? In: HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte/Brasília: Ed. UFMG/Humanitas, 2003, p. 346.

<sup>32</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. O que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996, p. 83.

<sup>33</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 28.

a intencionalidade presente nas ações empreendidas pelos movimentos negros, em particular nas práticas culturais, pois,

As ricas tradições da cultura negra local [no caso os afoxés e blocos afro baianos] foram reinventadas para exaltar publicamente a beleza da cor, para celebrar os heróis afro-brasileiros e africanos, para contar a História dos países da África e das lutas negra no Brasil, para denunciar a discriminação, a pobreza, a violência no dia-a-dia negro.<sup>34</sup>

Esses diálogos me fizeram retornar ao Pólo Afro, à Noite dos Tambores Silenciosos, e às tantas questões que contribuíram para suas (re)criações, e percebê-los como o muro da noite de Carlos de Assumpção,<sup>35</sup> onde por trás um grupo de pessoas – como seres invisíveis – se põe a conversar. Foram *essas conversas atrás do muro da noite* que se firmaram como objeto central desta tese. Essa percepção proporcionou-me o reencontro com um desejo antigo no campo dos estudos acadêmicos: trazer à tona questões vivenciadas pelo MN recifense no que se refere à multiplicidade das compreensões acerca da luta anti-racista, das estratégias discursivas desenvolvidas e dos processos de trocas entre os distintos discursos, configurando-se numa circularidade horizontal, que tanto pode ser pautada nas alianças como nos confrontos entre segmentos do Movimento Negro na cidade do Recife. Privilegiamos as trocas estabelecidas entre diferentes segmentos do MN recifense na construção de estratégias discursivas com vistas a adentrar o universo carnavalesco como sujeitos que falam a partir de suas subjetividades e sem ocultar o impacto da dimensão racial nessa subjetividade.

Como as muitas ações dos movimentos negros recifenses foram alicerçadas sob essa circularidade, elegemos como objetivo geral compreender e evidenciar como as trajetórias entrecruzadas do MNU-PE e seus antecessores com os primeiros afoxés e com o maracatu Leão Coroado, especificamente nos carnavais de 1986 e 1987, se constituíram em práticas discursivas e garantiram a inserção dos discursos dos movimentos negros no universo carnavalesco recifense no período de 1979 a 1995.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> REIS, João José. Aprender a raça. *Revista Veja* (org.). *Veja 25 anos: reflexões para o futuro*. São Paulo, Editora Abril, 1993, p. 191.

<sup>35</sup> Refiro-me ao trecho do poema *Protesto* do poeta Carlos de Assumpção utilizado como epígrafe para esta Introdução.

<sup>36</sup> Com esse marco temporal acompanharemos os processos discursivos empreendidos pelos movimentos negros a partir do final da década de 1970 e a circulação desses discursos com os afoxés mais antigos e com a experiência com o maracatu Leão Coroado, protagonistas de nossa narrativa.

Definido o objetivo geral, elencamos os específicos: investigar como organizações que compõem o Movimento Negro recifense, com base nas suas demandas e reflexões sobre a realidade racial brasileira, adentraram o carnaval da cidade, num processo de interdiscursividade;<sup>37</sup> identificar a presença negra no Recife, o processo de construção da negritude pernambucana e a trajetória dos movimentos negros com ênfase no contexto do carnaval; entrecruzar a militância política com o carnaval como *lócus* fundamental para a compreensão de rupturas ideológicas vigentes e da afirmação identitária e reivindicatória; identificar e analisar as estratégias utilizadas pelos movimentos negros para garantir a presença de seus discursos na cena carnavalesca.

A definição desses objetivos nos levou a diferentes *sítios de representação*,<sup>38</sup> fazendo com que o corpo documental da nossa pesquisa seja formado por entrevistas, pesquisas bibliográficas e documentais realizadas em Bibliotecas e Arquivos públicos e privados e pesquisa em jornais. As entrevistas foram realizadas com integrantes do Movimento Negro – em seus variados agrupamentos –, sobretudo militantes e ex-militantes do MNU-PE, remanescentes dos afoxés pioneiros e já desativados, Ilê de África e Axé Nagô, e integrantes e ex-integrantes dos afoxés mais antigos em atuação: *Ará Odé*, *Alafin Oyó*, *Ilê de Egbá*, *Obá Ayrá* e *Oxum Panda* e de pessoas ligadas ao *Maracatu Leão Coroado*. Apesar de termos um roteiro com as questões chave a serem tratadas em cada entrevista, o relato livre foi o procedimento adotado no intuito de que no processo que leva à configuração da memória, o/a entrevistado/a nos fornecesse dados acerca da interface Movimento Negro/Carnaval. Tendo em vista a especificidade do tema e a escassez de fontes sobre o mesmo, as entrevistas ocupam lugar de destaque no rol das fontes utilizadas.<sup>39</sup> Além das entrevistas, analisamos o

---

<sup>37</sup> “Este [o interdiscurso] é definido como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em cada situação discursiva” (ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso*. Princípios & procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2005. p. 31).

<sup>38</sup> O termo está em Mello: “Assim, os diversos suportes empíricos da história cultural se oferecem ao pesquisador atento como exuberante montra de escolhas – no sentido mesmo de vitrine –, pois indícios do representacional afloram dos motivos iconográficos, das biografias, dos discursos em circulação na encenação cotidiana, dos textos oficiais, da documentação obtida em arquivos, das obras romanescas, do repertório das canções com suas letras, dos *corpora* constituídos com base no universo da poesia, das narrativas orais, enfim, de múltiplos sítios de representação” (MELLO, Maria Thereza Negrão de. História cultural como espaço de trabalho. In: KUYUMJIAN, Marcia de Melo Martins; MELLO, Maria Thereza Negrão de (Orgs.). *Os espaços da história cultural*. Brasília: Paralelo 15, 2008, p. 21).

<sup>39</sup> No total foram realizadas 36 entrevistas.

repertório musical<sup>40</sup> dos afoxés selecionados para este estudo, sempre com um olhar atento à presença de representações que também circulavam nos discursos do MNU-PE.<sup>41</sup>

A pesquisa documental foi realizada também a partir de consultas a arquivos particulares de militantes e ex-militantes, entre eles o meu próprio. Isso se deu em função da quase ausência de guarda e organização sistemática, por parte das organizações negras, em relação às suas documentações. Acessamos panfletos, cartazes e relatórios de eventos que nos ajudaram a dimensionar o papel da cultura nos movimentos negros, bem como acompanhar momentos de confrontos e alianças no processo de construção de estratégias discursivas com vistas a expor à sociedade pernambucana os posicionamentos políticos dos movimentos negros na luta contra o racismo. A pesquisa nos periódicos foi realizada em duas frentes. Uma foi realizada no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano em três jornais locais: *Jornal do Commercio* (1979/1992); *Diário de Pernambuco* (1979/1995); *Diário da Noite* (1979/1980).<sup>42</sup> Visamos acompanhar a mobilização dos movimentos negros no Recife no que se refere às atividades realizadas e aos discursos veiculados, principalmente ações relacionadas ao universo carnavalesco. Esses periódicos foram de grande valia, em especial, na coleta de dados sobre os afoxés e os primeiros passos dos movimentos negros no Recife.

Os jornais da imprensa negra recifense foram outra base da pesquisa jornalística. Em sua dissertação sobre a imprensa negra no século XIX, a pesquisadora Ana Flávia M. Pinto, a partir de Antonio Cândido (2000), adotou o seguinte procedimento: “tomo as categorias ‘autor’, ‘obra’ e ‘público’, na qualidade de momentos da produção comunicativa, como

<sup>40</sup> Neste caso, nos servimos de caderno de música utilizada nos festivais de música (caso do Afoxé Alafin Oyó); letras das músicas datilografadas ou digitadas e alguns poucos CDs com gravações dos afoxés analisados.

<sup>41</sup> A centralidade do MNU-PE na presente tese dá-se, entre outros motivos, também por ter sido o MNU-PE, durante toda a década de 1980, a voz hegemônica na valorização e defesa da cultura afro-brasileira e no combate ao racismo na cidade do Recife, porta-voz, portanto, dos discursos que marcaram a retomada do chamado Movimento Negro no pós-ditadura militar. Conforme Muniz Sodré: “A partir da década de 80, os pequenos jornais negros que começaram a aparecer um pouco por toda parte refletiam em geral as linhas ideológicas e emocionais do ‘Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNU)’, que pretendia desmontar o mito da democracia racial brasileira e montar estratégias anti-racistas. Esvanecem-se os discursos reivindicativos e pedagógicos, as preocupações com ordenamentos familiar e formação profissional, dando lugar a enunciados de denúncia do preconceito de cor, a análises da consciência discriminatória, a informações históricas sobre colonialismo e escravatura, a esparsos juízos afirmativos da identidade negra que procuram resgatar os valores políticos das lutas anticoloniais na África” (SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 242).

<sup>42</sup> Pesquisamos de forma sistemática, em média, quatro meses de cada ano: maio, novembro, um mês antes e um mês após o período carnavalesco, cobrindo, portanto, as mobilizações em torno do 13 de maio e do 20 de novembro, marcos discursivos do MN e do carnaval. Algumas matérias relacionadas às temáticas abordadas e publicadas em anos e meses distintos desta delimitação foram também utilizadas na pesquisa, quando oportuno. O *Jornal do Commercio* e o *Diário de Pernambuco* foram escolhidos por serem os dois jornais de maior circulação no Recife. Quanto ao *Diário da Noite*, a pesquisa se centrou nas colunas “Umbanda. Aonde vamos” e “Movimento Negro”, editadas sob a responsabilidade dos ativistas negros Edvaldo Ramos e Jorge Moraes no período de dezembro de 1979 a junho de 1980. Compreendemos essas colunas como experimentação para futuras investidas para construção de uma imprensa negra no Recife, outra fonte importante para nossa pesquisa.

estratégia de explicação”.<sup>43</sup> Nesse ponto, comungo com a opção de Pinto, portanto, considereei como imprensa negra aqueles periódicos que tratavam de questões da cultura negra, produzidos por agentes negros e que tinham a comunidade negra como seu público prioritário. Porém, entendi que tais requisitos não precisariam ser atendidos na totalidade para que um informativo fosse definido como imprensa negra, devendo ser considerada a conjuntura de tessitura do jornal e sua atuação. Isso implica dizer que já na aurora da sua mobilização na cidade do Recife, os movimentos negros se empenharam em construir narrativas escritas sobre a cultura negra, como autores negros e para um público, prioritariamente, negro.

As páginas da imprensa negra do Recife funcionaram como um caleidoscópio e nos auxiliaram a perceber a atuação do Movimento Negro/MN na cidade do Recife, percebendo linhas de atuações, temáticas, atividades, alianças, dificuldades, posicionamentos frente à conjuntura nacional e internacional, processos de construção de significados, percepções e representações acerca da identidade negra e da luta contra o racismo e, principalmente, estratégias empreendidas na inserção desses discursos no universo carnavalesco por meio de diferentes linguagens.

Foram analisados cinco jornais publicados entre os anos de 1981 a 1997, de distintos *formatos*, representando diferentes *tendências* e diferenciados *objetivos de atuação*. São eles: *Angola*, do Centro de Cultura Afro-Brasileira; *Negritude*, do Movimento Negro Unificado de Pernambuco/MNU-PE; *Omnira*, do Grupo de Mulheres do MNU-PE; *NegrAção*, do Afoxé Alafin Oyó e *Djumbay*, da Djumbay - Organização pelo Desenvolvimento da Comunidade Negra.

Com essas fontes, objetivos, diálogos teóricos, inquietações e participações, construímos essa tese que se divide em quatro capítulos, assim estruturados:

**Capítulo I** – apresenta o espaço físico – a cidade do Recife – e espaço festivo – o carnaval – no qual a trama da tese se desenvolve. As rebeldias negras são acompanhadas desde os tempos coloniais. Os agentes rebeldes atuaram sob os mecanismos repressivos das elites coloniais e republicanas, avessas a tudo que pudesse remeter a um ‘haitismo’ no Brasil e ávida por apagar as marcas da África. Destacamos como a valorização da cultura popular pela intelectualidade esteve quase sempre dissociada de proposições de mudanças nas estruturas que mantinham desigualdades sociais, regionais e raciais. Quanto às ações empreendidas por segmentos da população negra recifense no sentido de angariar algumas

---

<sup>43</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães. *De pela escura e tinta preta - a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006, p. 24.

vitórias, mesmos que simbólicas, destacamos sua participação na cena carnavalesca. Afinal, foram as manifestações culturais e carnavalescas, em especial aquelas vinculadas às culturas popular e negra, foco tanto do racismo científico do final do século XIX que as combatia como sinônimos de inferioridade racial, quanto dos discursos nacionalistas do início do século XX, que as concebiam como matéria-prima da nascente cultura nacional. Assim, olhamos o carnaval do Recife a partir de suas negritudes: frevo, samba e maracatu foram os destaques, apesar de marcas da cultura afro-brasileira se fazerem presente também em outras categorias carnavalescas.<sup>44</sup>

**O capítulo II** se ocupa do Movimento Negro brasileiro, a partir de sua retomada na década de 1970 no bojo das rearticulações dos movimentos sociais. A assunção do pertencimento racial como marca identitária dentre os novos sujeitos políticos, o debate entre os culturalistas e os políticos e a fundação em 1978 do Movimento Negro Unificado/MNU delineiam o cenário político da instalação dos movimentos negros na cidade do Recife. Procuramos acompanhar posturas políticas que identificassem *como* a negritude recifense estava construindo representações que comporiam seus discursos. Focamos nossa atenção nos processos de construções discursivas, principalmente nos que se referem às relações com a cena cultural e carnavalesca.

**No capítulo III** analisamos os percursos utilizados pelos discursos capitaneados pelo MNU-PE para adentrarem a cena carnavalesca a partir do início da década de 1980. Apesar de se utilizarem também do ritmo do samba-reggae e do baque virado do maracatu, foi principalmente no ritmo do ijexá dos afoxés que as representações dos novos movimentos negros participaram do processo de (re)africanização do carnaval do Recife. A noção de circularidade horizontal nos auxilia na tessitura deste capítulo de forma a perceber que sob a identidade Movimento Negro há discursos que se convergem e se conflitam. Desvendar essa diversidade interna é ir ao encontro de processos de construção de estratégias discursivas, a exemplo da identificação negro-racial de manifestações carnavalescas, como o frevo e o maracatu; da utilização de uma estética ligada às culturas africanas e afro-brasileiras; do uso de vocábulos de idiomas africanos como forma de estreitar os laços com a ancestralidade africana; do uso do carnaval como palco para apresentação das proposições políticas; da introdução de novas práticas culturais, como o afoxé e o bloco afro, no carnaval do Recife, etc. Essas são algumas questões que tratamos no capítulo III.

---

<sup>44</sup> Sobre o assunto ver: SANTOS, Mário Ribeiro dos. *Trombones, tambores, repiques e ganzás: a festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930-1945)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2010.

**No capítulo IV** abordamos uma aliança estabelecida ente o MNU-PE e o Maracatu nação *Leão Coroado*, que resultou na participação de integrantes e aliados do MNU-PE no desfile carnavalesco do Leão Coroado nos anos de 1986 e 1987. Nosso propósito foi situar a atuação do MNU-PE enquanto um agente na valorização dos maracatus nação ainda em meados dos anos de 1980 e registrar uma experiência de aliança entre duas gerações da negritude pernambucana: o MNU-PE de 1982 e do Maracatu Nação Leão Coroado de 1863.

## CAPÍTULO 1. A CIDADE E AS MANIFESTAÇÕES CARNAVALESCAS NO RECIFE

### 1.1. A cidade

Apesar de não ter sido a primeira sede do poder estadual, a atual capital do estado de Pernambuco sempre teve papel preponderante na estrutura administrativa.<sup>45</sup> Para isso muito contribuiu a natureza. Local de instalação do principal porto, Recife assistiu e participou de todos os momentos de glória e decadência do estado. Do porto saíram as tantas toneladas de açúcar que fizeram de Pernambuco um dos maiores exportadores do gênero no século XVI; também na área portuária foram construídos os fortes para defender o estado das tropas não portuguesas e de lá chegaram os ecos dos ideais liberais, republicanos e abolicionistas que alimentaram o imaginário e as ações de revoltosos pernambucanos por autonomia, bem como os modelos e as matérias-primas para instalação da urbe e sua conseqüente modernização.

Segundo Marcus Carvalho, a cidade do Recife tem sua história marcada pelas águas, mais propriamente pela “conquista da várzea do rio Capibaribe”<sup>46</sup> que

Invadindo suas margens no inverno, e navegável por duas léguas a partir de sua foz, o Capibaribe tornou-se uma verdadeira estrada para o escoamento do açúcar produzido nos engenhos da sua várzea. Engenhos que se transformaram em povoações, e os mais próximos do porto, em bairros da cidade.<sup>47</sup>

A agroindústria açucareira, entre altas e baixas, ocupa lugar de destaque na economia pernambucana desde os remotos tempos de Duarte Coelho. Produto altamente rentável, sua produção e comercialização eram sinônimos de riqueza e poder político. Resulta do importante papel do açúcar na economia mercantil entre os séculos XVI e XVIII, a formação de uma oligarquia açucareira pernambucana com acesso a bens materiais e simbólicos totalmente distintos das condições de vida da grande maioria da população, escrava ou não, que sempre conheceu a pobreza. O sucesso da agroindústria açucareira também manteve a oligarquia rural no comando da política local e em cargos executivos na política nacional.<sup>48</sup> A

<sup>45</sup> Só em 1710 o Recife foi elevado à condição de vila. Em 1823 passou a ser cidade e em 1827 tornou-se a capital do estado.

<sup>46</sup> CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade*. Rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001, p. 23.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>48</sup> Cf. ANDRADE, Manuel Correia de. *Pernambuco imortal*. Evolução histórica e social de Pernambuco. Recife: Editora CEPE, 1997, p. 30.

exibição de tanta riqueza e poder político não refletia a participação dos donos de engenhos portugueses e brasileiros na empresa açucareira nem suas infundáveis dívidas.

O fabrico de açúcar exigia muito mais que experiência. O investimento era alto e os portugueses, no início do século, tinham poucos recursos. A solução veio dos investimentos holandeses na instalação de engenhos, no refinamento, na comercialização e distribuição do produto. Diante deste quadro, para Celso Furtado, “...depreende-se que o negócio do açúcar era na realidade mais deles do que dos portugueses. Somente os lucros da refinação alcançavam aproximadamente a terça parte do valor do açúcar em bruto”.<sup>49</sup>

Com a união das coroas lusa e espanhola (1580-1640), esse vantajoso negócio sofreu restrições. De pronto, “Os holandeses, prejudicados nos seus interesses investidos no Brasil, organizaram uma Companhia das Índias Ocidentais, em 1621, com a finalidade de implantar uma colônia na América do Sul”.<sup>50</sup>

Os flamengos desembarcaram na praia de Pau Amarelo, litoral norte, em 14 de fevereiro de 1630, ficando por 24 anos em Pernambuco. Olinda, na época capital da província e local de moradia da aristocracia rural, foi incendiada em 1631 com objetivos flamengos de centrar suas energias na área portuária por motivos de segurança e abastecimento.<sup>51</sup> Enquanto isso, “O Recife tinha, porém, um ótimo porto e a presença de uma estrutura de moradia em expansão”.<sup>52</sup>

O domínio holandês foi se consolidando aos poucos. Recife e Olinda tombaram em poucos dias, já a resistência militar sediada no Arraial do Bom Jesus combateu até 1635. Conforme divisão de Andrade, após as batalhas finais ocorridas no ano de 1636 em Alagoas, concluíam-se a fase da conquista - 1630 a 1637.<sup>53</sup> A grande tarefa administrativa era recuperar as despesas com a guerra, neste sentido a produção açucareira teria que ser reorganizada. Canaviais incendiados, donos de engenhos descapitalizados, fugas de índios e de escravos negros eram alguns dos problemas a serem enfrentados, para além da montagem das condições de moradia, gerência política e financeira.

Segundo Décio Freitas, os portugueses tinham os holandeses como seus inimigos externos e os negros e índios como os internos. Esses cedo optaram pelo lado flamengo.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1982, p. 11.

<sup>50</sup> SILVA, Francisco Carlos T. da. Conquista e colonização da América portuguesa. O Brasil colônia – 1500/1750. In: LINHARES, Maria Yedda. *História Geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1996, p. 45.

<sup>51</sup> Cf., ANDRADE, op. cit., p. 40.

<sup>52</sup> REZENDE, Antonio Paulo. *O Recife*. Histórias de uma cidade. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2002, p. 44.

<sup>53</sup> As outras etapas são: da administração, 1637 a 1642, e da insurreição, 1642 a 1654. Cf., ANDRADE, op. cit., p. 40.

<sup>54</sup> FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 56.

Como não há unanimidade nas escolhas humanas, houve poucos índios combatendo ao lado dos portugueses e alguns buscaram suas aldeias. Quanto aos “...negros logo viram que aquela não era a sua guerra”<sup>55</sup> e trilharam distintos caminhos. Dos que se aliaram aos portugueses, a maioria esteve sob o comando de Henrique Dias. Como que informado do ocorrido na Bahia, onde os holandeses ao serem expulsos entregaram às tropas luso-espanholas seus aliados negros, em Pernambuco os batavos não conseguiram formar uma companhia negra. O número de negros que buscaram os quilombos foi significativo, haja vista tanto o crescimento do quilombo dos Palmares quanto a fortuna adquirida por Fernandes Vieira decorrente da caça de escravos fugidos a serviço dos holandeses.<sup>56</sup>

Coube ao conde Maurício de Nassau a tarefa de governar Pernambuco no período de 1637 a 1644. O governo de Nassau fixou-se na memória histórica pernambucana por meio de uma representação que relaciona a colonização holandesa à modernidade, à competência administrativa, ao respeito pelas diferentes religiões, à urbanização e à intensa vida cultural.<sup>57</sup> Essas representações não são gratuitas. Com habilidades militares e diplomáticas, Nassau tratou de ganhar a adesão da aristocracia rural, cultivar a tolerância religiosa, fornecer empréstimos para os donos de engenhos para aquisição de escravos e para a recuperação da produção de açúcar, além dos empreendimentos para fundação da cidade de Maurícia. Nas palavras do historiador Antonio Paulo Rezende: “Enfim, um processo de modernização em pleno século XVII, numa colônia de tradição rural e agrícola”.<sup>58</sup>

Com o fim da União Ibérica em 1640, a política toma novos rumos. A pressão lusa para a liberação de Pernambuco do jugo flamengo aumenta. Em 1643 Nassau é demitido e seus sucessores intensificam as cobranças dos empréstimos concedidos aos proprietários de terras. Os pernambucanos, não suportando a pressão das cobranças, se insurgem e começam a chamada Insurreição Pernambucana que dura de 1645 até 1654, quando os flamengos reconhecem a derrota. Os holandeses mudaram o perfil urbano da cidade e consolidaram uma representação do período nassoviano como próspero, moderno e livre de intolerâncias.<sup>59</sup> A reação pernambucana também ocupa significativo espaço na memória histórica dos pernambucanos, ao ser “...considerada por muitos historiadores como marco para o início de formação de um sentimento de identidade entre os colonos”.<sup>60</sup> Naquele momento, a ideia de

---

<sup>55</sup> Ibidem. p. 56.

<sup>56</sup> Cf. FREITAS, op. cit., p. 57.

<sup>57</sup> “Os tempos de Nassau ficaram na memória histórica como gloriosos e inesquecíveis. Existe um fascínio que continua” (REZENDE, op. cit., p. 37).

<sup>58</sup> REZENDE, op. cit., p. 45.

<sup>59</sup> Cf. REZENDE, 2002, p. 37.

<sup>60</sup> Ibidem, p. 49.

unidade já era alimentada, pois “Quatro personagens são considerados heróis dessa luta contra os holandeses, representando a diversidade étnica que formava a sociedade da época”.<sup>61</sup>

Após a expulsão dos holandeses, o crescimento do Recife continuou no século XVIII em decorrência do comércio e da especulação imobiliária, incrementados pela crescente imigração de portugueses que se instalavam na cidade.<sup>62</sup> Em detrimento da prosperidade no Recife, Pernambuco entrou no século XVIII em crise econômica resultante da queda dos preços do açúcar. Para agudizar ainda mais a economia do estado, contribuiu o aumento nos preços dos escravos, na época enviados para o Rio de Janeiro e Minas Gerais.<sup>63</sup>

Subjacente a essa conjuntura econômica, o Recife vivia subordinado a Olinda, controlada pelos senhores de engenhos sem poder econômico, mas com poder político. Essa situação levou aos confrontos que envolveram os *mascates* de um lado e os *pés-rapados* de outro, como se intitulavam mutuamente os comerciantes do Recife e a aristocracia agrária olindense, no início do século XVIII.<sup>64</sup> A *Guerra dos Mascates*, como foi intitulada a contenda, refletiu, dentre outros aspectos, o conflito existente entre os lusos e os pernambucanos, gerado por uma política colonial de plena vantagem aos portugueses comerciantes e desvantagem aos brasileiros. O resultado da Guerra dos Mascates foi a prisão e a deportação de muitos pernambucanos, condescendência para com os lusos envolvidos e a ratificação da decisão real de 1709<sup>65</sup> que elevou o Recife à condição de vila e consolidou seu comando econômico e político no estado. É na condição de principal vila que o Recife vive os momentos de colapso do sistema colonial no início do século XIX.

A instalação da família real no Rio de Janeiro só fortaleceu antigas aspirações por autonomia, que se expressavam nas cidades brasileiras, cada uma à sua maneira. Em todos os cantos do país, as “idéias liberais atraíam, portanto, os descontentes, pois defendiam o livre comércio e o fim do sistema de monopólios”.<sup>66</sup> Almejando autonomia, o Recife foi palco da

---

<sup>61</sup> REZENDE, 2002, p. 48. São eles os brancos João Fernandes Vieira (nascido na Ilhada da Madeira) e André Vital de Negreiros (nascido na Paraíba); o índio Antonio Felipe Camarão e o negro Henrique Dias.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>63</sup> ANDRADE, Manuel Correia de. *Pernambuco imortal*. Evolução histórica e social de Pernambuco. Recife: Editora CEPE, 1997, p. 97.

<sup>64</sup> REZENDE, 2002, p. 53.

<sup>65</sup> Cf. REZENDE, 2002, p. 51 “O governo de Sebastião Castro e Caldas contribuiu para aumentar as rivalidades, já acirradas com a Carta Régia do rei de Portugal, D. João V, que elevava o Recife à condição de vila. Ordenou que se levantasse um pelourinho em fevereiro de 1710, elevando o Recife à categoria de vila independente, com um governo municipal instalado”. Sobre o mesmo episódio, ver também ANDRADE, 2007, p. 98. “Em 19 de novembro de 1709, uma Carta Régia elevou a povoação do Recife à categoria de vila, erigindo um pelourinho e fazendo a demarcação do seu termo do da vila de Olinda, da qual seria desmembrada. A 15 de fevereiro de 1710 foi erigido, às escondidas, com o apoio do governador, o pelourinho da nova vila, desafiando os habitantes de Olinda que não admitiam a elevação do Recife a esta categoria. Este seria o pretexto para o início da guerra entre as duas vilas”.

<sup>66</sup> Ibidem, p.70.

Revolução Pernambucana de 1817, da Confederação do Equador em 1824 e da Revolução Praieira de 1848, dentre tantas, as mais emblemáticas. Pontos de intersecção entre todos os movimentos foram a insatisfação interna com a falta de autonomia da elite local, a *disseminação* das experiências das revoluções ocorridas na América do Norte, na Inglaterra e na França e a manutenção do sistema escravista. Ao abordar esse período, sempre tendo a tensão entre modernidade e tradicionalismo como foco, Antonio Paulo Rezende ressalta o choque entre liberalismo e colonização:

Mais do que o território das inovações urbanas, tornara-se [o Recife] um núcleo importante de articulação das rebeldias contra ‘o pacto colonial’ e também porto expressivo do desembarque das idéias liberais vinda da Europa. O desejo de autonomia vestia-se com os sonhos modernos do liberalismo e chocava-se com o peso sufocante da colonização, numa convivência tensa e contraditória.<sup>67</sup>

Essa disposição para a rebeldia reforçou, ainda segundo Rezende, “a imagem de uma cidade onde a cena política tem um lugar privilegiado e contestador dinâmico, convivendo, contraditoriamente, com a tradição das suas elites vinda dos tempos coloniais”.<sup>68</sup> É parte desta contradição a adoção, pelas elites revolucionárias, da proposta do liberalismo sem, contudo, romper com alguns eixos do colonialismo, a exemplo do escravismo.<sup>69</sup> Conforme o autor: “A privatização do direito de ser rebelde era a marca forte de uma sociedade escravocrata”.<sup>70</sup>

Entre os desejos de rebeldias, o direito do exercício desta para as elites e a pressão para que *a população* não ousasse ser rebelde, o cenário recifense do início do século XIX refletia, portanto, a urbe como espaço de confrontos, conforme nos sinaliza Dea Fenelon: “... a cidade e suas instituições devem ser vistas como espaços de produção de conflituosas relações que historicamente podem exprimir-se em dominação ou consenso, mas também em insubordinação e resistência”.<sup>71</sup>

A tentativa das elites de negar aos demais segmentos o direito de ser nomeadamente rebeldes não teve êxito. Falaram mais alto na memória da cidade os tantos exemplos de insubordinação empreendida pelas camadas populares. Ao abordar as greves operárias nas primeiras décadas do século XX, o historiador Antonio Paulo Rezende afirma que “essas

<sup>67</sup> REZENDE, Antonio Paulo. *(Des)encantos modernos: histórias da cidade do Recife na década de vinte*. Recife: FUNDARPE, 1997, p. 28.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>69</sup> Sobre o assunto ver FERRAZ, Socorro. *Liberais e liberais*. Guerras civis em Pernambuco no século XIX. Recife: Editora da UFPE, 1996.

<sup>70</sup> REZENDE, Antonio Paulo. *(Des)encantos modernos: histórias da cidade do Recife na década de vinte*. Recife: FUNDARPE, 1997, p. 26.

<sup>71</sup> FENELON, Déa R. Introdução. In: FENELON, Déa R. (org.). *Cidades*. São Paulo: Olho D’ água, 2000, p.7.

tramas políticas mostram um lado importante da cidade do Recife: a luta social que sempre teve espaço em suas ruas desde os tempos coloniais. Não eram, apenas, manifestações das elites”.<sup>72</sup>

Dentre os segmentos que tentaram silenciar está a população negra. Todavia, não obstante os poucos avanços empreendidos pelos movimentos revolucionários pernambucanos no caminho do desmonte da estrutura escravista, os escravizados se fizeram presentes neles. Segundo Carvalho,

os escravos participaram das manifestações ocorridas entre 1823 e 1849, saqueando lojas, roubando gente, gritando e cantando pelas ruas e promovendo todo tipo de algazarra, deixando claro que a haitianização do país não era impossível de ocorrer.<sup>73</sup>

### 1.1.1. O Recife e as rebeldias no período escravista

A rebeldia negra foi uma realidade no Recife desde os tempos coloniais. As irmandades negras, a exemplo da organização dos canoeiros, dão o testemunho. Até o século XIX os três bairros centrais do Recife (Recife, Santo Antonio e Boa Vista) eram ilhas interligadas por pontes e pelo transporte fluvial.<sup>74</sup> Sendo Olinda local de moradia de parte da burguesia da época e local de abastecimento de água potável de boa qualidade, o transporte fluvial predominava no trânsito de pessoas e mercadorias. Pelas águas, os canoeiros se firmaram como um dos mais importantes grupos de escravos da cidade. Segundo Luiz Geraldo S. da Silva, os canoeiros

... tinham uma forte cultura profissional: desde o século XVIII eles tinham seu próprio governador, eleito de três em três anos, sua hierarquia de coronéis, capitães, conselheiros e, como expressão de sua devoção afro-católica, tinham a sua irmandade, a de Nossa Senhora da Conceição dos Canoeiros.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> REZENDE, 1997, p. 37.

<sup>73</sup> CARVALHO, 2001, p. 193.

<sup>74</sup> “Na época da Independência do Brasil, havia três pontes ligando esses bairros entre si: uma entre o Recife e Santo Antonio; e outras duas saindo de Santo Antonio para Afogados e Boa Vista” (CARVALHO, 2001, p. 22).

<sup>75</sup> SILVA, Luiz Geraldo Santos da. Canoeiros do Recife: história, cultura e imaginário (1777-1850). In: MALERBA, Jurandir (org.). *A velha história*. Texto, método e historiografia. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. 94.

Eram responsáveis por atividades que garantiam boa parte da dinâmica social entre finais do sec. XVIII e início do sec. XIX, tais como: transporte de víveres (canoa de condução); transporte de água (canoas d' água); transporte de pessoas (canoas de carreiras) e transporte de materiais de construções (canoas de condução mais potentes).<sup>76</sup> Era também nas canoas que iam as “pessoas para as festas, onde havia fandangos, coco, bumbas-meu-boi, sambas, presépios – e até recitais de poesia, para os enamorados melhor educados”.<sup>77</sup> A mobilidade dos canoeiros lhes garantia uma relação de trabalho específica: extremamente vigiados por um lado, tinham melhores condições para barganhar seus interesses, por outro.<sup>78</sup> Não obstante a dinâmica dos canoeiros, estes não esgotaram a complexidade da população escrava recifense: “O ar da cidade cheirava a escravidão”.<sup>79</sup>

A historiografia revela a participação deste segmento populacional em movimentos políticos do período colonial em Pernambuco. Em pesquisa sobre o escravismo no Recife de 1822 a 1850, o historiador Marcus Carvalho<sup>80</sup> relata o caso de Pedro Pedroso, capitão pardo, rebelde de 1817 e aliado dos conservadores de 1822. Ao perceber que não haveria muitas mudanças para os pretos e pardos brasileiros e,

...sendo a sua autoridade ameaçada pelo Conselho de Governo, Pedroso tomou a cidade de sopetão, com apoio da tropa e daquilo que as fontes chamavam com desprezo de ‘populaçã’ do Recife. Foi naqueles dias – de grande perigo para a camada senhorial – que se cantaram nas ruas do Recife os citadíssimos versos: Marinheiros e caiados / todos vão se acabar, / porque só pardos e pretos, / o Brasil hão de habitar.<sup>81</sup>

Em 1824, mais uma vez a população escrava vai às ruas em resposta ao bloqueio do Porto e o conseqüente aumento nos preços dos alimentos, no contexto das vésperas da decretação da Confederação do Equador pelos federalistas. Nesse momento o verso cantado faz explícita referência ao Haiti: “Qual eu imito a Cristovam,/esse imortal haitiano./ Eia! Imitai a seu povo,/ Oh, meu povo soberano!”<sup>82</sup> Ao Haiti estava relacionado o perigo maior que uma sociedade escravista podia enfrentar, ou seja, a radical revolta dos escravizados.

<sup>76</sup> Ibidem, p.103.

<sup>77</sup> CARVALHO, 2001, p. 25.

<sup>78</sup> Anúncio de venda de escravo no Recife, em setembro de 1836: “Um preto, ótimo canoeiro, (...) que representa ter 30 ano de idade; o qual se vende por motivo unicamente de **querer o escravo** ser a outro senhor: na rua das Hortas D52”(grifos meus). In: SILVA, op. cit., p.107.

<sup>79</sup> CARVALHO, 2001, p. 175.

<sup>80</sup> Farei uma sucinta incursão na participação da população negra na história pernambucana, tendo as pesquisas do historiador Marcus Carvalho como guia central, sem, contudo, aprofundar tal fenômeno. Meu objetivo é sinalizar que a mobilização negra foi uma constante no estado, particularmente no Recife.

<sup>81</sup> CARVALHO, 2001, p. 195.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 197.

Desta forma, a referência ao Haiti por qualquer insurreição social era considerada por demais perigosa.<sup>83</sup>

Passaram-se só sete anos para que a população se envolvesse em outro movimento. Em 1831 houve um motim no qual um grupo de soldados tomou “a cidade, espalhando-se em pequenos grupos pelos bairros centrais, saqueando lojas de tudo quanto é coisa”.<sup>84</sup> Muitos negros participaram na condição de soldados, outros, livres ou escravos, juntaram-se aos rebelados causando pavor nos brancos. A *Setembrizada*, como foi denominado o movimento, não contou com a participação de oficiais, somente a “*soldadesca desenfreada*” e foi resultado da crise interna no exército que envolvia receio por parte dos soldados do não recebimento dos soldos e da truculência na forma como eram tratados, que incluía castigos físicos. Para Carvalho, a Setembrizada estava envolta em tensões que podem ser sintetizadas em cinco feixes:

O primeiro seriam as questões raciais; segundo a quebra da hierarquia militar; o terceiro a insegurança política no Recife;(...) desmobilização da tropa que havia lutado na Cisplatina; criação de outras hierarquias justapostas as já existentes”...<sup>85</sup>

À época, vivia o Recife em meio aos conturbados processos de substituição de autoridades em função da abdicação de D. Pedro I. O clima tenso ocasionou posturas municipais visando limitar o trânsito dos escravos em vias públicas.<sup>86</sup> Considerando o alto índice da população escrava e os conflitos inerentes ao escravismo, incluso o medo da haitianização, a Setembrizada é mais um fio na teia das insubordinações nas quais a população negra esteve presente.

A seita do “*divino mestre*” foi mais um caso de rebeldia negra na cidade, de caráter protestante. Todavia o perigo maior era ser liderada por um crioulo livre, Agostinho José

---

<sup>83</sup> A respeito do medo que a revolução no Haiti fez nascer nos diferentes países escravistas ver: BRITO, Eleonora Zicari Costa. “O Haiti era lá, aqui e acolá. Os discursos sobre a escravidão no século XIX” In: CABRERA, Olga; ALMEIDA, Jaime (orgs). *Caribe*. Sintonias e dissonâncias. Goiânia: Centro de Estudos do Caribe no Brasil – CECAB, 2004. De acordo com a autora, “a explosão haitiana que resultou, em 1804, na independência da antiga colônia francesa, certamente mexeu profundamente com o imaginário das sociedades escravistas, figurando-se como exemplo significativo de reação àquele sistema” (p. 283).

<sup>84</sup> CARVALHO, 2001, p. 199. Ver, também: CARVALHO, Marcus J. M. de. O encontro da “soldadesca desenfreada” com os “cidadãos de cor mais levianos” no Recife em 1831. *Revista Clio*, Recife, nº 18, (1999), 109-139.

<sup>85</sup> CARVALHO, Marcus J. M. de. O encontro da “soldadesca desenfreada” com os “cidadãos de cor mais levianos” no Recife em 1831. *Revista Clio*, Recife, nº 18 (1999), 109-139, p. 123-124.

<sup>86</sup> CARVALHO, 1999, p. 122; SILVA, Wellington B. da, 1999; MAIA, Clarissa, 1999.

Pereira, residente do bairro de São José.<sup>87</sup> A considerar o contexto de conturbação política pela qual passava a cidade em meados do século XIX, a atuação de um líder religioso negro que ensinava seus seguidores a ler e que em um documento intitulado “ABC” fazia referência ao Haiti, colocava em alerta os defensores do escravismo.

O medo do Haiti estava presente, em função do alto percentual da população negra<sup>88</sup> e por ela ser a responsável pela maioria dos serviços produtivos. Ao abordar a participação dos “escravos nos movimentos políticos”, e mais especificamente na revolução pernambucana de 1817, Clóvis Moura enfatiza o medo da haitização. Segundo ele,

Em manuscrito transcrito por Gilberto Freyre, afirma Luis do Rego Barreto em correspondência para a Metrópole que ‘não foram todos os negros, nem todos os mulatos os que tomaram o partido dos rebeldes e se uniram a eles; porém dos homens destas cores aqueles que abraçaram a causa dos rebeldes, a abraçaram de um modo excessivo, e insultante, e fizeram lembrar com freqüência aos moradores as cenas de S. Domingos.’<sup>89</sup>

Como ocorrido no período dos conflitos entre portugueses e holandeses, quando os escravos fugiram para o quilombo dos Palmares, os conflitos do século XIX<sup>90</sup> possibilitaram a fuga de muitos escravos, que povoaram o quilombo de Catucá, que teve em Malunguinho<sup>91</sup> seu maior líder. Situado na floresta de Catucá, nas proximidades do Recife, fato que o privava do isolamento e o envolvia ainda mais na dinâmica da cidade, o quilombo crescia e diminuía em simetria com os momentos de discórdia na classe dirigente, a exemplo dos movimentos de 1817, 1824 e 1832 (Cabanada). Catucá se abastecia por meio de ataques à população urbana e pela agricultura. Apesar das táticas de guerrilhas e de contar com a cumplicidade dos escravos, Catucá não resistiu às investidas da repressão que em 1825 “utilizou a mesma tropa

---

<sup>87</sup> Local de grande incidência das associações carnavalescas e terreiros, “Era em São José, portanto, onde residia grande parte da “populaça” da cidade, que tanto aperreava as autoridades” (CARVALHO, 2001, p. 87).

<sup>88</sup> “Segundo o Relatório do Presidente da Província de Pernambuco, em março de 1840, Francisco do Rego Barro, a situação da população de Pernambuco era a seguinte: 91.0000 brancos; 2.094 índios; 105.000 mulatos livres; 57.854 escravos; 17.823 pretos livres; 3.850 pretos livres. Total 278.616 (FERRAZ, Socorro. *Liberais e liberais*. Guerras civis em Pernambuco no século XIX. Recife: Editora da UFPE, 1996, p. 38).

<sup>89</sup> MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. Quilombos, Insurreições, Guerrilhas. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981, p. 69.

<sup>90</sup> Em artigo sobre a atuação policial na vigilância sobre os escravos em meados do XIX, Wellington B. da Silva destaca que “... o número e prisões de escravos também aumentou nos meses convulsionados pela Praieira [1849]” (SILVA, Wellington B. da. O gato e o rato: polícia versus escravos no Recife do século XIX (1840-1850). *Revista Clio*, Recife, nº 18 (1999), 171-183, p. 177.

<sup>91</sup> “MALUNGO, s.m (1) Companheiro, camarada; (2) Nome com que os escravos africanos tratavam seus companheiros de infortúnio no navio negreiro (...)” Cf. LOPES, Nei. *Dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa da Cidade, s/data, p. 157.

que derrotou o governo confederado para combater os quilombolas”.<sup>92</sup> No final da década de 1830 o quilombo de Catucá foi vencido e deixou no imaginário da cidade a imagem de seu grande líder, Malunguinho, que de tão popular “ascendeu ao altar das divindades populares pernambucanas, tornando-se uma entidade no Culto da Jurema”.<sup>93</sup>

Muitos são os elos entre a religiosidade afro-brasileira e a rebeldia negra: trânsito de lideranças, laços de solidariedade, reforço de sentimento de organização coletiva, os espaços de religiosidade afro-brasileira também se configuram enquanto *locus* da resistência negra. No Recife, as religiões afro-brasileiras se agrupam em torno de quatro vertentes: Xangô, Catimbó ou Jurema, Umbanda e Xangô Umbandizado.<sup>94</sup> Com diferentes nuances, todas foram perseguidas e reprimidas. Correspondências entre o governador José Cesar de Menezes (Gestão 1774-1787) e a corte portuguesa sinalizam a preocupação das elites na repressão aos valores culturais negros, religiosos ou não. Pois, a carta régia ordena ao governador repressão total às danças "*supersticiosas e gentílicas*" e repressão branda às demais.<sup>95</sup> As ordens régias se apóiam nas informações enviadas pelo conde de Povolide, governador de Pernambuco no período de 1768-1769. Segundo ele,

Estas são as duas castas de Bailles que naquella capitania em tempo que governei e me persuado que Sto. Officio falla de huns, e o governador falla de outros, pois não me polso pesuão ir que o Sto. Officio reprove huns, nem que o governador desculpe outros. E este he o meu parecer e Sua Magestade com mais dava luzes rezolverá o mais justo.<sup>96</sup>

Sobre a correspondência entre governantes da província de Pernambuco e a coroa, o historiador José Antonio Gonsalves de Mello acredita que

Cumpridor exato das ordens régias, como era o governador, é provável que date do seu governo o início da repressão policial dos tais 'ritos gentílicos' dos africanos, a cujo propósito conhece-se também o parecer de outro governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, que

<sup>92</sup> CARVALHO, Marcus J. M. de. Quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 412.

<sup>93</sup> Ibidem, p.7. Malunguinho aparece em alguns documentos de forma genérica como “qualquer chefe do quilombo”, se assim for, o “último Malunguinho foi João Batista, morto em combate em 1835”. Cf. CARVALHO, 2001, p. 188.

<sup>94</sup> MOTTA, Roberto. “Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação”. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999, p. 17.

<sup>95</sup> Ordem Régia nº 18, folha 39. Da Rainha de Portugal, D. Maria I, ao governador José César Menezes, em 04 de julho de 1780. Arquivo Público Estadual (Recife): Série: Ordens Régias.

<sup>96</sup> Ordem Régia nº 18, folha 40. Do Conde de Povolide para a Rainha de Portugal, D. Maria I, em 10 de junho de 1780. Arquivo Público Estadual (Recife): Série: Ordens Régias.

repreendeu em longo ofício (1815) o Ouvidor de Olinda, Antonio Carlos de Andrade Machado e Silva pela sua atitude de condescendência com os negros e seus 'ritos'.<sup>97</sup>

Diante das posturas consideradas de tolerância e condescendência *com os negros e seus ritos* do governador José C. Menezes e do ouvidor Antonio Carlos Machado e Silva,

ordena Sua Magestade que V.S.<sup>a</sup>. não permita por modo alguns as danças desta ultima qualidade. Enquanto as outras ainda que possam ser toleradas, com o fim de evitar com este menos mal, outros males maiores, deve V.S.<sup>a</sup>. com tudo vizar de todos os meios suaves, que a sua prudencia lhe sugerir, para hir destemando pouco a pouco, hum divertimento tão contrário aos bons costumes.<sup>98</sup>

Mesmo sendo os *negros e seus ritos* o alvo da perseguição, as práticas religiosas ocupavam posição central. Tidas como *superticiozas e gentílicas* e merecedoras de *total reprovação*, os envolvidos com a religiosidade afro-brasileira eram severamente castigados, conforme nos informa o conde de Povolide. Para esses casos, orientava o conde que “...os Negros fazia castigar com rigorozos açoutes, e obrigava aos senhores que os vendessem para fora (sic)”.<sup>99</sup>

A despeito da possibilidade do governante estar, diante da autoridade real, exagerando na eficiência no controle disciplinar da Província, o texto reforça a centralidade das práticas religiosas no esquema repressivo.

Quanto às manifestações culturais profanas, de acordo com a Ordem Régia, “ainda que não sejam as mais santas não as considero dignas de huma total reprovação;<sup>100</sup>, sendo inclusive comparadas com “os fandangos de Castella, e fofas de Portugal e os sendus dos Brancos e Pardos daquelle paiz”<sup>101</sup>; só deveriam “ser toleradas, com o fim de evitar com este menos mal, outros males maiores”,<sup>102</sup> devendo as mesmas (ser) também reprovadas, pois eram “contrario aos bons costumes”.<sup>103</sup>

<sup>97</sup> MELLO, J.A. Gonsalves. “Um governador colonial e as seitas africanas”. In: SILVA, Leonardo Dantas (org.). *Estudos sobre a escravidão negra 1 - Massangana*, Recife, 1988.

<sup>98</sup> Ordem Régia nº 18, folha 39. Da Rainha de Portugal, D. Maria I, ao governador José César Menezes, em 04 de julho de 1780. Arquivo Público Estadual (Recife): Série: Ordens Régias.

<sup>99</sup> Ordem Régia nº 18, folha 40. Do Conde de Povolide para a Rainha de Portugal, D. Maria I, em 10 de junho de 1780. Arquivo Público Estadual (Recife): Série: Ordens Régias.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ordem Régia nº 18, folha 39. Da Rainha de Portugal, D. Maria I, ao governador José César Menezes, em 04 de julho de 1780.

<sup>103</sup> Ibidem.

Sendo o combate aos *negros e seus ritos* parte das tentativas para erradicar da moderna e civilizada sociedade republicana as seqüelas do modelo colonial e escravista, ficam nítidas as convergências nas representações construídas para as manifestações culturais afro-brasileiras, tanto as religiosas quanto as profanas, tecidas pelos esquemas repressivos.

Primitivos, incivilizados, zombeteiros, bêbados, sujos, nocivos, perniciosos, lascivos foram adjetivos dirigidos aos afro-brasileiros e às suas práticas culturais, conforme se constata nos documentos analisados.

Sendo as representações, segundo Roger Chartier,<sup>104</sup> ordenadoras de práticas sociais e, para Denise Jodelet, uma forma “de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social”<sup>105</sup>, pode-se inferir que a partir de meados do século XIX ocorreu uma orquestração de práticas e representações, coordenadas pelo Estado, visando concretizar um *objetivo prático* dos repressores, que era erradicar as manifestações negras, livrando a sociedade brasileira dos “...aspectos de Costa D’África, de cabilda de selvagens sem governo”.<sup>106</sup>

Mas as religiões afro-brasileiras não foram os únicos espaços onde a população negra vivenciou a relação com o sagrado. Também na religião católica, os negros se organizaram por meio de irmandades que se constituíram em “..espaço de reforço dos laços de solidariedade, ao mesmo tempo em que propiciavam a recriação de tradições da África”.<sup>107</sup> As irmandades brasileiras seguem o modelo luso, sendo que a mais antiga irmandade negra em Portugal teve seu compromisso aprovado em 1565, apesar de funcionar desde 1460.<sup>108</sup> As irmandades podiam arregimentar seus membros com base na etnia ou na profissão, sempre elegendo um santo ou uma santa como padroeiro. Encontramos no Recife irmandades dos canoeiros, dos músicos, das lavadeiras, dos carpinteiros. Os santos mais cultuados pelas irmandades negras eram Santa Efigênia, Santo Benedito, Santo Elesbão e Nossa Senhora do

<sup>104</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 17.

<sup>105</sup> JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (org.). *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p. 22.

<sup>106</sup> Cf., *Jornal A Tarde* (18/08/1917) Apud ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Santos, deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na primeira república. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, 18 (1996),103-124, p. 104. Trata-se da opinião de jornalista sobre contenda entre soteropolitanos e marujos norte-americanos que resolveram lavar o Terreiro de Jesus. Segundo Albuquerque, para o jornalista “Mais do que recriminar os estrangeiros por atitudes de ‘pilhéria’ em relação à higiene e aos hábitos dos residentes, cabia a estes envergonhar-se por apresentar aos visitantes aspectos da ‘Costa D’Africa’ – sinal de barbárie e selvageria – em terra que se pretendia republicana, higiênica, civilizada”.

<sup>107</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA Filho, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 110.

<sup>108</sup> CF. CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de D. Antonio*. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife 1848-1872. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005, p. 40/42.

Rosário, recebendo a última a devoção de mais de cinquenta por cento das irmandades recifenses no período colonial.<sup>109</sup> Apesar da sua constituição ser parte de uma estratégia de controle da massa escrava, as irmandades atuavam como “importantes meios de afirmação cultural e solidariedade étnica”<sup>110</sup>, invertendo as expectativas iniciais.

Se as participações nos movimentos coordenados por segmentos brancos, a formação de quilombos, a constituição de irmandades e a resistência da religiosidade de origem africana com toda sua repercussão no cenário econômico-político e social foram minimizadas pelos discursos formadores da identidade pernambucana, como veremos adiante, as ações de resistência ocorridas no âmbito privado só recentemente têm recebido atenção por parte da historiografia. É o caso da preta forra Delindra Maria de Pinho que em 1882 moveu processo contra um homem livre, acusando-o de furtar bens preciosos de sua propriedade.<sup>111</sup>

Laços de solidariedade, busca de liberdade fora do sistema escravista e/ou melhores condições de vida dentro do escravismo guiam as diferentes ações dos negros, escravizados, livres ou forros, no período escravista. Na busca de expressar suas insatisfações, “... sempre que se abria uma brecha no regime, os escravos aumentavam a pressão sobre seus grilhões, atrapalhando um bocado o funcionamento rotineiro do sistema”.<sup>112</sup> Esses mesmos elementos estarão presentes na mobilização negra do século XX.

### 1.1.2. O Recife e as rebeldias no período pós-abolição

No pós-abolição, a cidade ganhou novos ares, em que pese a manutenção da mentalidade escravista, das desigualdades e das rebeldias, “o Recife entrava no século XX acreditando nos sinais do progresso”.<sup>113</sup> Deste modo, tentando esquecer o passado colonial, ao tempo que o tinha como *locus* de sua identidade,<sup>114</sup> o Recife vivia a onda modernizadora,<sup>115</sup> na qual “As cidades passavam por transformações significativas, para atender aos sonhos progressistas e facilitar o avanço da ‘verdadeira civilização’”.<sup>116</sup>

<sup>109</sup> Ibidem, p. 41 e 46.

<sup>110</sup> ALBUQUERQUE; FRAGA Filho, op.cit., p. 111.

<sup>111</sup> SILVA, Maciel Henrique. Delindra Maria de Pinho: uma preta forra de honra no Recife da primeira metade do séc. XIX. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, 32 (2005),219-240.

<sup>112</sup> CARVALHO, 2001, p. 193.

<sup>113</sup> REZENDE, 1997, p. 31.

<sup>114</sup> Sobre a construção na década de 1920 de uma identidade própria para a recém-inventada região Nordeste, no qual Recife era a mais importante cidade, a partir de uma valorização do passado colonial ver: ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

<sup>115</sup> REZENDE, 1997, p. 31.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 32.

A busca dessa civilidade que o progresso traria foi perseguida pelos governos das primeiras décadas do século XX, por meio de medidas que iam do saneamento básico e higienização pessoal<sup>117</sup> ao embelezamento das cidades. A conjuntura nacional era de mudanças. A República oligárquica sofria ataques dos tenentes, das classes médias urbanas, do colonato no meio rural e sua hegemonia era abalada por conflitos internos. Em meio a essa ebulição, a modernização na política, na economia e na cultura aparecia como a alternativa frente aos moldes conservadores da Velha República. Os centros urbanos, como o Recife, incorporaram o papel de *herói da modernidade*,<sup>118</sup> espaço no qual as intervenções se materializariam consolidando o projeto modernizador. Com esse objetivo trabalharam os governantes do início do século para implementar as obras modernizadoras em todas as áreas sociais.

Conforme pesquisa do historiador Antonio Paulo Rezende,

As mensagens do governador Sérgio Loreto mostram uma série de mudanças administrativas e realizações que levam o seu quadriênio a ser considerado o mais destacado da década. Na sua mensagem de 6/3/23, ficam claras as intenções de se investir no setor de higiene, na melhoria do serviço de saúde e na urbanização da cidade do Recife.<sup>119</sup>

Na equipe de Sérgio Loreto, destaca-se na área de saúde com o médico Amaury de Medeiros, responsável pelo elogiado trabalho do Departamento de Saúde e Assistência e, conforme Rezende, “... um agente de modernização”, e o médico Ulysses Pernambucano, com a humanização dos tratamentos psiquiátricos.<sup>120</sup> Na área cultural, o desenvolvimento também foi intenso, com o cinema vivenciando o “ciclo do Recife”, auge da produção cinematográfica pernambucana. O teatro neste período teve seu momento de *glamour*. Segundo Valdemar de Oliveira, “A ‘idade de ouro’ do Recife, como movimento artístico, vai

---

<sup>117</sup> Importante destacar que era o momento do Movimento sanitarista que “proclamou a doença como principal problema do País e o maior obstáculo à civilização. O movimento pelo saneamento do Brasil, pelo saneamento dos sertões, concentrou esforços na rejeição do determinismo racial e climático e na reivindicação da remoção dos primeiros obstáculos à redenção do povo brasileiro: as endemias rurais” (LIMA, Nísia Trindade; HOCHAMAN, Gilberto. “Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da primeira república” In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 23). Sobre o assunto no Recife ver: LOPES, Maria Aparecida Vasconcelos. *Cidade são, corpo são*. Urbanização e saber médico no Recife (final do séc. XIX, início do séc. XX). 1996. Dissertação (Mestrado em História) - UFPE, Recife, 1996.

<sup>118</sup> O termo é de Michel de Certeau. *A invenção do Cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 174.

<sup>119</sup> REZENDE, 1997, p. 39.

<sup>120</sup> REZENDE, 1997, p. 41, 54, 55.

de 25 a 29, quando grandes Companhias teatrais vinham ocupar o [Teatro do] Parque”.<sup>121</sup> Na música, o gramofone era o charme mecânico, enquanto o piano alegrava os saraus nos lares de requintes.

A despeito das ressalvas quanto ao avanço do banditismo no Governo de Loreto, Frederico Pernambucano de Mello é de opinião idêntica a Rezende. Com suas palavras, listamos a obra de Sérgio Loreto:

Pelo saneamento e urbanização do Derby, com a construção sobre o antigo Mercado Coelho Cintra, do verdadeiro palácio em que vem a ser instalado o comando-geral da Força-Pública; pela urbanização do bairro da Boa Viagem, com a abertura da avenida de cerca de seis quilômetros; pela construção do Palácio da Justiça – a se concluir no quadriênio seguinte – da Maternidade do estado, das vias de penetração para o interior, de cadeias públicas por toda a zona rural e mais pelo ajardinamento de espaços vazios e arborização intensa a capital, pelo prosseguimento dos planos de saneamento, pela reforma da Escola Normal, e *last but not least*, pela reforma larga e ambiciosa do Porto, o governo do sertanejo de Águas Belas não morre no tempo.<sup>122</sup>

A década de vinte foi muito dinâmica. A economia que ainda gravitava em torno do açúcar, com momentos de altas e de baixas, foi diversificada com outros produtos como o algodão, couro, fumo; e com o incremento das atividades comerciais e industriais. “Desse modo, Pernambuco e o Recife mudavam lentamente, sem no entanto transformar as estruturas sociais, mas diversificando as atividades econômicas e abrindo espaço para novas atividades profissionais”.<sup>123</sup> Com o incremento da economia, cresce a mobilização dos trabalhadores, que “relegados à pobreza e à miséria, se sentiam cada vez mais ameaçados, criando-se uma ‘tônica de protesto político e conspiração permanente’”.<sup>124</sup> Mobilização dos operários, ascensão da violência, com o cangaço, e a baixa qualidade das moradias<sup>125</sup> da maioria da população recifense foram algumas barreiras não superadas pelas políticas modernizantes da década de vinte.

Por outro lado, a industrialização impôs melhorias nos transportes e nas comunicações, que incentivou a vida cultural e incrementou a já consolidada vida intelectual.

<sup>121</sup> DIAS, Lêda. *Cine-teatro do Parque*. Um espetáculo à parte. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2008, p. 56.

<sup>122</sup> MELLO, Frederico Pernambucano. *Tragédia dos blindados*. A revolução de 30 no Recife. Recife: Massangana, 2006, p. 118.

<sup>123</sup> ANDRADE, op. cit., p. 309.

<sup>124</sup> AZEVEDO, Neroaldo Pontes de. *Modernismo e regionalismo*. Os anos 20 em Pernambuco. João Pessoa: Editora da UFPB; Recife: Editora da UFPE, 1996, p. 26.

<sup>125</sup> Sobre o assunto ver: GOMINHO, Zélia de Oliveira. *Veneza americana X mucambópolis*. O Estado Novo na cidade do Recife. Recife: CEPE, 1998.

Segundo o historiador Durval Albuquerque Jr., o Recife na década de 1920 era o centro cultural e educacional do Nordeste.

Na verdade, o “intelectual regional”, “o representante do Nordeste”, começa a ser forjado quando filhos dos grupos dominantes nos Estados convergiam para Recife, por este ser, além de centro comercial e exportador, centro médico, cultural e educacional de uma vasta área do “Norte”. A Faculdade de Direito do Recife e o Seminário de Olinda eram os locais destinados à formação superior, bacharelesca, das várias gerações destes filhos de abastados rurais.<sup>126</sup>

A hegemonia intelectual e cultural do Recife no nordeste será ainda mais reforçada com o desenvolvimento das atividades jornalísticas e gráficas. Toda essa dinâmica social era captada pela imprensa, que extrapolava as fronteiras da cidade. “Recife era também o centro jornalístico de uma vasta área que ia de Alagoas até o Maranhão”.<sup>127</sup> São os jornais e as revistas os espaços de divulgação e exposição das polêmicas entre modernistas e regionalistas; dos trabalhos literários; dos debates em torno das produções cinematográficas e teatrais e da festa maior, o carnaval. Paradoxalmente, os dados sobre analfabetismo no Recife em 1920, 48% da população<sup>128</sup>, revelam o nível de elitismo desses debates.

A década de 1920 foi mais um momento da intelectualidade brasileira se voltar para questões que contribuíssem na formatação da identidade do brasileiro e, neste processo, o debate sobre a chamada ‘questão negra’ estava presente, tal qual ocorreu no final do sec. XIX.<sup>129</sup>

Segundo o historiador Durval Albuquerque Jr., nos anos vinte se consolidou

A formação discursiva nacional-popular [que] pensava a nação por meio de uma conceituação que a via como homogênea e que buscava a construção de uma identidade, para o Brasil e para os brasileiros, que suprimisse as diferenças, que homogeneizasse estas realidades.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 1999, p. 71.

<sup>127</sup> ALBUQUERQUE Jr., op. cit., p. 72.

<sup>128</sup> Cf. TEIXEIRA, Flavio Weinstein. *O movimento e a linha*. Presença do teatro do estudante e do gráfico amador no Recife (1946-1964). Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007, p. 36.

<sup>129</sup> Conforme Rezende, com base em Ventura: os elos entre a geração de 1870 e a de 1922 são “a redescoberta do Brasil, a atualização intelectual, modernização social, críticas às oligarquias, incorporação dos elementos populares e folclóricos, **valorização do negro e do mestiço**; sendo Graça Aranha o elemento de ligação entre essas duas gerações” (REZENDE, 1997, p. 128. destaques meus).

<sup>130</sup> ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de, op. cit., p. 49.

Importante destacar que nessa formação discursiva, integrante das práticas e discursos vivenciados desde o final do século XVIII no ocidente na busca para a construção de nações, a região ocupa o lugar da subordinação em detrimento do nacional. Daí a luta entre as representações<sup>131</sup> apresentadas por cada região para que seus signos fossem consolidados como signos da nação, representações do todo. Foi via essa operação que os elementos representativos do Sul, mais especificamente a cidade de São Paulo, representados como de “ascendência européia e branca”, foram tomados no início do século XX como referências do que deveria ser a identidade nacional de um Brasil civilizado. Daí, as demais identidades foram tecidas como ‘inferiores’ em relação à ‘superioridade’ paulistana. É neste momento, primeiras décadas do século XX, que a ideia da região Nordeste é construída, com fortes vínculos com as transformações ocorridas no final do XIX, como o fim do escravismo, industrialização, urbanização, imigração em massa.<sup>132</sup> Essas mudanças colocaram a cidade de São Paulo em lugar de destaque, ao mesmo tempo que solidificou a ideia de que a sonhada civilização só seria alcançada com o progresso. Civilização e progresso formavam a dupla que todos sonhavam para o Brasil. Além dessas mudanças, o país vivia as novidades trazidas pelo modernismo no campo cultural, pelos “novos códigos de sociabilidade” e pelas “novas concepções acerca da sociedade, da modernização e da modernidade”.<sup>133</sup> Esse mesmo cenário que destacou São Paulo evidenciou a decadência do Nordeste, mais especificamente de Pernambuco e da Bahia. Conseqüentemente, “O surgimento do ‘Nordeste’, como categoria política e ideológica, ocorre, na década de vinte, dentro de uma reação conservadora e restauradora das ‘Províncias do Norte’, à frente Pernambuco”.<sup>134</sup> Não é a toa que na luta pela imposição das suas identidades como símbolo de nacionalidades, São Paulo, Recife e Salvador se rivalizam.<sup>135</sup> Pernambuco vivenciou esses dois movimentos: o desejo de modernizar-se e assim, civiliza-se; e o apego às tradições, ao passado, como *locus* de sua glória. Os discursos de Gilberto Freyre em torno dos valores da sociedade açucareira, patriarcal e escravista nordestina, sistematizadas no Movimento regionalista, por ele liderado, refletem bem os interesses em jogo na construção da ideia de Nordeste. Tanto o historiador Antonio Paulo Rezende, no seu estudo sobre a ideia de modernidade no Recife da década de 1920, quanto o historiador Durval Albuquerque Jr., em pesquisa sobre a invenção do Nordeste, defendem que nos discursos regionalistas estava presente um desejo das elites

<sup>131</sup> Cf., BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. O que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996.

<sup>132</sup> Sobre a formulação do Nordeste como uma invenção, usarei como texto-guia o livro de Albuquerque já citado.

<sup>133</sup> ALBUQUERQUE Jr., op. cit., p. 40.

<sup>134</sup> MARTINS, Paulo Henrique. *Pernambuco e a modernidade*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1998, p. 28.

<sup>135</sup> Cf. ALBUQUERQUE Jr., op. cit., p. 102.

‘nordestinas’, e mais ainda pernambucanas, de garantir a “perpetuação de privilégios e lugares sociais ameaçados”.<sup>136</sup> O Nordeste marcado pela seca, pela violência do cangaço, pelo fanatismo das populações pobres em torno de movimentos messiânicos e pela ausência de conflitos é uma invenção discursiva das elites para manter inalteradas as hierarquias de poder estabelecidas na antiga sociedade colonial e escravocrata.

No Recife, os temores da perda contínua de lugar destacada nas relações do poder central e os impasses para modernização da economia estavam bem presentes. O apego às tradições traduzia, muitas vezes, o desejo de fortalecer as representações de uma memória histórica idealizada, onde o passado seria sempre melhor que o futuro.<sup>137</sup>

Esse *apego às tradições* está presente nas diversas linguagens artísticas por meio de uma idealização do mundo vivenciado nos engenhos de cana-de-açúcar, como se naqueles espaços as relações sociais fossem marcadas pela equidade.<sup>138</sup> As desigualdades, as violências, as explorações desaparecem, dando lugar a uma harmonia entre as partes, fazendo crer que a todos interessa a manutenção daquela ordem. É com base nesta formação discursiva nacional-popular, que em uma série de artigos jornalísticos, citado por Albuquerque Jr., a cidade de São Paulo

...aparece como um espaço vazio que teria sido preenchido por populações européias. Assim, a escravidão e os negros parecem não ter aí existido; os índios e os mestiços menos ainda. São Paulo e todos os paulistas seriam europeus.<sup>139</sup>

Na representação do Nordeste o negro não desaparece, mas o racismo sim. O Nordeste seria “o local onde a ordem estava preservada sempre, onde o mundo burguês era a perdição, a escravidão dos homens, principalmente os negros que, paradoxalmente, ‘viviam mais’, mais bem vestidos e alimentados na escravidão”.<sup>140</sup>

Nação, região, raça e identidade foram temas que ocuparam a intelectualidade brasileira nos anos de 1920, fazendo com que a questão racial fosse debatida para além do plano cultural.

<sup>136</sup> ALBUQUERQUE Jr., op. cit., p. 76.

<sup>137</sup> REZENDE, op. cit., p. 188.

<sup>138</sup> Sobre o assunto ver: ALBUQUERQUE Jr., op. cit.

<sup>139</sup> ALBUQUERQUE Jr., op. cit., p. 44.

<sup>140</sup> Cf. ALBUQUERQUE Jr., op. cit., p. 124.

Em 1921, um ano antes da Semana de Arte Moderna, um grupo de negros, oriundo dos EUA, tentou imigrar para o Brasil, sem sucesso. O episódio evidenciou que

O desejo de branquear a nação através de uma entrada maciça de imigrantes europeus, ligado às teorias racistas do século XIX, ainda estava na ordem do dia, e seus reflexos ainda seriam bastante visíveis no período getulista, com sua explícita tentativa de controlar a entrada no Brasil de indivíduos provenientes dos continentes asiático e africano.<sup>141</sup>

O episódio envolvendo o grupo de negros ao qual teria sido recusada a entrada no país revelou as contradições de um Brasil que vendia para o exterior, já nos anos de 1920, a ideia de ser um paraíso racial. Imprensa, entidades civis e parlamentares se expressaram contrários à imigração pleiteada. Um deles foi o deputado pelo estado de Pernambuco, Andrade Bezerra que após aprovar liberação de verbas para a imigração européia e considerar inconvenientes as imigrações russas, japonesas e turco-árabes,

... apresentou o projeto impedindo "a importação de indivíduos de raças negras", por achar necessário "proteger-nos contra essa calamidade" ("Comentários sobre a Nossa Política Econômica e Imigratória", *O Imparcial*, 20.7.21).<sup>142</sup>

A imprensa negra paulista também se manifestou quanto ao tema. Segundo Andrews, a possível imigração dos afro-americanos enfrentava "...uma oposição cerrada até mesmo por parte da imprensa negra de São Paulo...".<sup>143</sup> Mas o autor também salienta que existiam outras posições, pois "... nem todos os observadores negros estavam convencidos que o branqueamento e o estilo brasileiro da democracia racial eram necessariamente os dispositivos mais vantajosos para as pessoas de Cor".<sup>144</sup> E, ainda, que existiam aqueles que "não estavam sequer tão certos de que o Brasil oferecia vantagens claras sobre os Estados Unidos em termos de raça".<sup>145</sup>

O episódio é apenas um exemplo do envolvimento dos pernambucanos em torno das lutas de representação sobre o que deveria ser o modelo ideal de uma identidade nacional para

<sup>141</sup> GOMES, Tiago de Melo. Problemas no paraíso: a democracia racial brasileira frente à imigração afro-americana (1921). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, Ano 25, nº 2 (2003), 307-331, p.310.

<sup>142</sup> GOMES, op. cit., p. 313.

<sup>143</sup> ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998, p. 213.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p.213.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 214. "O também pernambucano Gilberto Amado achava que 'o projeto irrita e ofende os sentimentos nacionais, porque todos os seus congressistas têm origem na raça etíope'..." In: GOMES, op. cit., p. 314.

o brasileiro. Os debates entre os modernistas, ligados à Semana de Arte Moderna de 1922, e os regionalistas, ligados a Gilberto Freyre, reproduziam, no Recife, as preocupações com a ausência de uma identidade genuinamente brasileira. Os dois movimentos acreditavam que a identidade brasileira seria fruto de um mergulho nas *coisas brasileiras*.

Para David Brookshaw, a valorização do índio e do negro caracterizou os movimentos surgidos sob a influência de uma repulsa aos rígidos padrões morais e estéticos da burguesia cristã, que deu lugar a um culto ao primitivo ou ao popular, vivenciado na Europa no início do século XX. Desta forma,

Se os primitivistas de S. Paulo, tendiam a expressar seu “mesticismo” cultural em referência ao índio, poetas do Nordeste, influenciados pela nova estética literária emanada do Sul e pelo Movimento Regionalista iniciado por Gilberto Freyre no Recife, aplicaram seu talento artístico no negro, o qual, além disso, desempenhava função semelhante a do índio.<sup>146</sup>

Entretanto, não seria o caso de supervalorizar as influências estrangeiras nem o gosto pelo exotismo. Na produção dos discursos, os sujeitos operam a partir de seus lugares de fala e dos interesses que estão em jogo. Para Albuquerque Jr., foi com objetivo de salvar uma “dominação ameaçada”<sup>147</sup> que os elites rurais das províncias do antigo Norte se uniram, tendo Pernambuco como carro-chefe, e formularam um novo discurso regionalista. Esse regionalismo centrava-se no espaço, tomando-o como “estável, apolítico e natural...”.<sup>148</sup> Neste espaço criado, as contradições foram apagadas a partir de um sistemático alinhamento de falas, imagens e práticas do passado. Desta forma, criou-se o Nordeste e uma tradição regional que tinha como marcas a harmonização das diferenças, o cangaço, o messianismo, a seca, o apego ao modelo de sociedade patriarcal, rural e açucareira. Esses procedimentos discursivos das elites locais foi uma resposta à transferência, para Rio de Janeiro e São Paulo, do poder político e econômico, antes instalados no “Nordeste”.

A necessidade de criação de uma nação e de um povo, em fins do século XIX e início do XX, eclodiu igualmente na década de 1920 criando as condições para o surgimento de um novo regionalismo que entendia a nação como somatória das distintas regiões. Como sujeitos deste cenário, os movimentos modernistas e regionalistas são igualmente visões

---

<sup>146</sup> BROOKSHAW, David. *Raça & cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983, p. 90.

<sup>147</sup> ALBUQUERQUE Jr., op. cit., p. 79.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 79.

particularizadas em busca de hegemonia.<sup>149</sup> É nesse campo discursivo de valorização da região e de harmonização das contradições que

A identidade nacional, em Freyre, aparece ligada a estes dois temas: o da mestiçagem e o da tropicalidade. Em ambos, o Nordeste deixava de ocupar uma posição de subalternidade na formação da nacionalidade, lugar reservado a ele pelo discurso naturalista, para se tornar o próprio cerne deste processo. O mito da mestiçagem transforma a construção da identidade nacional num processo de homogeneização cultural e étnica. O Brasil, assim como o Nordeste, é pensado como o local do fim do conflito, da harmonização entre raças e culturas, e para isso concorrerem as três raças formadoras da nacionalidade.<sup>150</sup>

Uma identidade que apaga as marcas do escravismo sem mexer com as hierarquias raciais interessava às elites. Desta forma, nasce o Nordeste, o Brasil e uma pernambucanidade marcada pela ausência de conflitos. Tradição e modernidade vivem, nesta estratégia discursiva de apagamento das contradições, em plena harmonia em terras pernambucanas. Ao tratar os procedimentos de apagamento das diferenças para a construção de uma cultura nacional, Hall adverte que,

Como observou Ernest Renan, esses começos violentos que se colocam nas origens das nações modernas têm, primeiro, que ser ‘esquecidos’, antes que se comece a forjar a lealdade com uma identidade nacional unificada, mais homogênea.<sup>151</sup>

Pernambuco, simbolizado pelo engenho escravista e patriarcal, era a prova maior da convivência pacífica entre as raças e/ou classes. Para isso “Gilberto Freyre transforma a negatividade do mestiço em positivo, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. (...) O que era mestiço, torna-se nacional”.<sup>152</sup> A fronteira entre o tradicional e o moderno foi vivenciada de forma distinta, conforme relato de Rezende sobre a década de 1920:

O Recife convive com as muitas invenções trazidas pela velocidade do progresso, mas não deixa de ter seus ares provincianos, de resistir às

---

<sup>149</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>150</sup> ALBUQUERQUE Jr., op. cit., p. 96.

<sup>151</sup> HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 60.

<sup>152</sup> ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 41.

mudanças que tão repentinamente se realizam. É claro que as reações são múltiplas, diferentes.<sup>153</sup>

Exemplo dessa fronteira modernista/regionalista, o poeta Ascenso Ferreira foi, para Manuel Bandeira, como o modernismo no Recife, modernista sem os “cacoetes de escola”, referindo-se às influências francesas e italianas nos modernistas paulistas, e um provinciano “sem nenhum ranço regionalista”.<sup>154</sup> Em poema intitulado “História Pátria”, Ferreira reclama da imposição dos moldes parisienses na civilização brasileira, traço da modernidade, ao mesmo tempo em que exalta o modo, regional/tradicional, como a *pátria* vivia:

Plantando mandioca, plantado feijão,  
Colhendo café, borracha, cacau,  
Comendo pamonha, canjica, mingau,  
Rezando de tarde nossa ave-maria  
    Negramente...  
        Caboclamamente...  
            Portuguesamente...  
A gente vivia.<sup>155</sup>

Ao apagar as violências do começo e traçar para a identidade nacional uma característica não-conflituosa, ao tempo que exalta o modo *negramente*, *caboclamamente* e *portuguesamente* que se vivia, sinalizava-se o quanto a miscigenação, como alternativa para a construção do tipo ideal e específico de brasileiro, já estava presente nos anos 1920. Desta forma,

A tese de que o Brasil seria uma verdadeira democracia racial, expressa na mistura de raças, parecia já inteiramente consolidada nos momentos aqui estudados, mais de uma década antes de Gilberto Freyre dar aquela que se tornaria a formulação mais conhecida de tal ponto de vista.<sup>156</sup>

Apesar da cultura popular, mais especificamente as referências culturais ameríndias e negras, ser a fonte para elaboração dos discursos de nacionalidade, tanto dos regionalistas quanto dos modernistas, é em torno da figura do mestiço que a identidade do Brasil e do brasileiro é tecida. De forma que,

<sup>153</sup> REZENDE, 1997, p. 90.

<sup>154</sup> Manuel Bandeira apud FERREIRA, Ascenso. *Poemas de Ascenso Ferreira*. Recife: Nordestal, 1995, p. 11.

<sup>155</sup> FERREIRA, Op cit., p. 101.

<sup>156</sup> GOMES, op. cit., p. 324.

O afro-indígena (o elemento exótico) era “o nativo”, “o ingênuo”, “a claridade natural”, “a sensação espontânea”, mas não um ser humano de carne e osso para defender socialmente. A defesa social e racial era feita em favor do mestiço e não do negro ou do índio.<sup>157</sup>

Se esse mecanismo já estava delineado na década de 1920, se aguçará na década seguinte, com a vitória do movimento de Trinta e o sucesso da obra *Casa Grande & Senzala*.

A comunidade negra também participou dos debates em torno da democracia racial, por meio da imprensa negra. A partir de pesquisas nos jornais negros de São Paulo, Andrews nos informa que,

...embora as opiniões expressadas nos artigos variassem em torno de vários tópicos específicos, esses tópicos tenderam a convergir para um debate mais amplo sobre as fundações ideológicas básicas da vida brasileira do século XX: o conceito de democracia racial.<sup>158</sup>

Nessa imersão, a cultura negra e o carnaval sobressaíram e, não por acaso, de forma quase indissociáveis.

Como já mencionamos, a eleição de elementos da cultura popular como matéria-prima na construção da nacionalidade estava em alta nas primeiras décadas do século XX. Mesmo considerando a diversidade que marca a cultura no nosso País desde os tempos coloniais, *a marca negra prevalece* dentre as manifestações populares.<sup>159</sup> Como o grande espaço acolhedor da cultura popular,<sup>160</sup> as elites econômica, política e letrada brasileiras do início do século XX perceberam a importância do carnaval na caminhada em direção à maior aproximação com o povo, parte do projeto de consolidação do modelo republicano e liberal. Daí foi um passo para que o processo de construção da identidade cultural brasileira elegeisse manifestações carnavalescas negras como símbolos da nossa nacionalidade. Conforme Rita de Araujo,

O Carnaval celebrava a união entre os elementos formadores do tipo brasileiro – o branco, o negro e o índio, assim classificados em termos de raça, como era uso na época [início XX] e os devolvia à sociedade como ser

<sup>157</sup> BROOKSHAW, op.cit., p. 84.

<sup>158</sup> ANDREWS, op. cit., p. 203.

<sup>159</sup> SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso*. Estudos sobre o carnaval carioca, da Belle Époque ao tempo de Vargas. Uberlândia: EDUFU, 2008, p. 60, 91, 113.

<sup>160</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento*. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Annablume Editora, 2002.

íntegro e representativo da nacionalidade: o mestiço, o mulato, de quem o frevo era fruto e expressão.<sup>161</sup>

Essa simbiose inscrita na dupla “cultura negra/carnaval” é tão fértil e está tão ligada com a busca de uma identidade própria para o Brasil que Hermano Viana afirma que “... o mistério do samba está ligado a outros mistérios brasileiros, tão centrais como o do próprio samba para o debate sobre a definição da identidade nacional no Brasil”.<sup>162</sup> O autor relata um encontro de Gilberto Freyre, na sua ida ao Rio de Janeiro em 1926, com Sérgio Buarque de Holanda, Prudente de Moraes Neto, Heitor Villas-Lobos, Luciano Gallet, quando foram “... juntos a uma noitada de violão, com alguma cachaça e com os brasileiríssimos Pixinguinha, Patrício, Donga”.<sup>163</sup> Foram os “...músicos negros ou mestiços, saídos das camadas mais pobres do Rio de Janeiro”<sup>164</sup>, os eleitos para carregar a brasilidade ao limite. Eram, segundo Freyre, *brasileiríssimos*.

Se o encontro da turma de Freyre com a turma de Pixinguinha revela um momento de troca cultural entre segmentos de origem social, racial e cultural distintas, demonstra igualmente que tais trocas não eliminam relações de subordinação, inclusive via construções de representações depreciativas, demarcando bem que mesmo quando se muda o cenário, os papéis de cada segmento se mantêm. A descrição de Graça Aranha do Carnaval da Praça Onze descreve como esses jovens *brasileiríssimos* eram concebidos, agora pelos olhos de um escritor modernista.

No noturno da Praça Onze o negro e o castanho dominam os vermelhões das caras, das carnes, das máscaras e das vestimentas álacres, vibrantes [...] Fura a imobilidade ondulante um grupo de baianas, farejadas, seguidas por gorilas assanhados de beijos compridos, tocando pandeiros, pulando lascivos.<sup>165</sup>

A música, a dança e por extensão as pessoas que lhes davam vida eram qualificadas com adjetivos que as relacionavam com animalidade, brutalidade, luxúria,<sup>166</sup> enfim posturas que justificavam a necessidade de repressão e controle.

<sup>161</sup> ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. *Festas: máscaras do tempo*. Entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996, p. 396.

<sup>162</sup> VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, Editora UFRJ, 2004, p. 30.

<sup>163</sup> FREYRE, Gilberto. *Tempo morto e outros tempos*. Rio de Janeiro: José Olympio, p. 189 apud VIANNA, op. cit., p. 19.

<sup>164</sup> VIANNA, op. cit., p. 20.

<sup>165</sup> ARANHA, Graça. As viagens maravilhosas apud SOIHET, op. cit. p. 74.

<sup>166</sup> Cf. SOIHET, op. cit. p. 74.

Também o poeta modernista Ascenso Ferreira deu seu testemunho do predomínio das manifestações negras no cenário carnavalesco. Em poema intitulado *O gênio da raça*, o poeta, após enfatizar que não se trata de Rui Barbosa, descreve: “O Gênio da Raça que eu vi foi aquela mulatinha chocolate fazendo passo do siricongado na terça-feira do carnaval!”<sup>167</sup> Ascenso não pára por aí. Além de eleger a mulata frevando como o “gênio da raça”, intitula o carnaval do Recife, para ele o melhor do mundo, de mulato. Neste carnaval mulato, não existiam Colombinas, Arlequins e Pierrôts,

E somente ficaram os máscaras da terra:  
Parafusos, Mateus e Papangus...  
E as Bestas-Feras impertinentes,  
os Cabeções e as Burras-Calus...  
realizando, contentes, o carnaval do Recife,  
o carnaval mulato do Recife,  
o carnaval melhor do mundo!

Essa eleição de elementos culturais relacionados à cultura popular de origem negra ou indígena parte da mesma formação discursiva nacional-popular que inventou o Nordeste e criou o mito da mestiçagem. Neste sentido,

Nos anos de 1920 a 1940 os temas nação, região, identidade, cultura popular e cultura afro-descendente foram centrais no debate intelectual, constituindo um verdadeiro amálgama cultural. Intelectuais como Gilberto Freyre e Ascenso Ferreira, dentre outros, contribuíram decisivamente para uma discussão sobre a inserção do negro e de suas manifestações culturais e religiosas na formação da cultura brasileira.<sup>168</sup>

O ano de 1930 chegou demarcando não só o início de uma nova década, como a consolidação de um modelo identitário para o Brasil pautado no mito da mestiçagem e no conseqüente apagamento das contradições raciais, sociais e políticas. A busca por uma identidade nacional ainda não alcançada tornou-se imprescindível para a sustentação do regime político recém-instaurado com o Movimento de 1930, que funcionava como catalisador de todas as inquietudes vivenciadas na década de 1920.

Segundo Hermano Viana,

Nunca a ‘unidade’, já que a Aliança Liberal não tinha ‘ideologia própria no plano nacional’ (Lauerhass Jr., 1986:95), foi tão necessária para o regime

<sup>167</sup> Apud FERREIRA, op. cit., p. 60.

<sup>168</sup> GUILLEN, Isabel C. Martins. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940. *CLIO*. Recife, nº 21(2003), 107-135, p. 110.

político brasileiro. (...) É nesse ambiente que surge *Casa-grande e Senzala*, com sua valorização de ‘nossos’ traços mestiços, e se consolida o samba como estilo musical nacional.<sup>169</sup>

Nem os avanços modernos e a efervescência cultural vivenciados nos anos 20, nem o otimismo das teorias sociais conseguiram barrar a crise política e econômica do fim da década. Crise com a quebra da bolsa de valores de Nova Iorque, ascensão de modelos autoritários na Europa espelhava, no âmbito internacional, conflitos também vivenciados no Brasil. O cenário era de insatisfação e marcado pelas ações dos tenentes, pelos conflitos intra-elite, que ameaçavam a hegemonia do pensamento conservador defendido pelas alas mais retrógradas das oligarquias. Neste rol de questões que podem ser elencadas como razões que contribuíram com o movimento de 1930, também estão presentes os prenúncios da Segunda Guerra Mundial ou as lembranças da Revolução Russa de 1917, a indiferença dos governantes com a questão social, a crise de autoridade, e as críticas à política do café-com-leite e ao modelo agro-exportador.<sup>170</sup>

A mobilização social dos tenentes, dos operários e dos populares expressava a insatisfação com a política oligárquica que marcou a Primeira República e centralizou o poder presidencial nas mãos das oligarquias mineiras e paulistas. A supervalorização do café em detrimento dos demais produtos também causava insatisfação das demais oligarquias, inclusive a pernambucana que tinha na cana-de-açúcar o carro-chefe da sua economia. O ápice da crise deu-se na sucessão de Washington Luís, quando São Paulo rompe o acordo com os mineiros e indica outro paulista à presidência: Júlio Prestes. Para fazer frente à candidatura paulista, mineiros, gaúchos e paraibanos formaram a Aliança Liberal, responsável pela chapa Getúlio Vargas/João Pessoa e pelo “programa da Aliança Liberal [que] refletia as aspirações das classes dominantes regionais não associadas ao núcleo cafeeiro e tinha por objetivo sensibilizar a classe média”.<sup>171</sup>

Quando eclodiu o movimento, Pernambuco era governado por Estácio Coimbra (1926-1930), que foi o vice-presidente de Artur Bernardes (1922-1926). Além de experiente político, o usineiro Estácio Coimbra teve o apoio do poder federal e de seu maior opositor no estado, Manoel Borba. Coimbra contou no seu governo com importantes nomes da intelectualidade pernambucana, como Gilberto Freyre, seu secretário particular; o psiquiatra Ulisses

<sup>169</sup> VIANNA, op. cit., p. 60.

<sup>170</sup> Cf. MELLO, Frederico Pernambucano. *Tragédia dos blindados*. A revolução de 30 no Recife. Recife: Massangana, 2006, p. 50.

<sup>171</sup> FAUSTO, op. cit., p. 319.

Pernambucano; o educador Antonio Carneiro Leão. Profissionais antenados com a modernidade conviveram com outros menos afeitos aos princípios democráticos, caso do chefe de polícia Eurico de Souza Leão, e o inspetor de polícia Ramos de Freitas.<sup>172</sup> Em pesquisa realizada sobre a repressão às religiões afro-brasileiras no Recife na década de 1930, foram encontrados os registros de três ofícios com datas de 10/02/1927; 29/04/1927 e 12/07/1927, nos quais o então Diretor da Inspetoria Geral de Polícia – IGP, Ramos de Freitas, solicitou a prisão de treze pessoas por serem *catimbozeiros*.<sup>173</sup> Apesar da vigência de uma Constituição laica que garantia liberdade de culto para todas as religiões e de ter em seu secretariado nomes considerados modernos como os já citados, documentos da Secretaria de Segurança Pública<sup>174</sup> e a imprensa<sup>175</sup> revelam que similar ao liberalismo pernambucano do século XIX que convivia com o escravismo, a modernidade do século XX não conseguiu enfrentar o racismo expresso na intolerância religiosa para com os integrantes das religiões afro-brasileiras.

Além das prisões, a pesquisa aqui lembrada evidenciou diferença no trato das distintas religiões. As religiões cristãs recebiam proteção da polícia, inclusive o espiritismo kardecista, classificado como alto espiritismo, enquanto as religiões afro-brasileiras eram perseguidas como expressão do mal, do feitiço, do “baixo-espiritismo”, da intitulada “magia negra”. Matéria do *Jornal Pequeno*, de 13 de dezembro de 1929, ilustra aspectos norteadores da repressão às religiões afro-brasileiras, parte da política de controle social empreendida pelo governo Estácio Coimbra. O catimbó era representado como uma “praga perniciosa”, a polícia atuava para sua extinção e o espiritismo kardecista era utilizado pelos catimbozeiros como forma de despistar a ação policial. Segundo o Jornal,

A praga perniciosa, sob todos os pontos de vista, nociva do catimbó, não se extingue, mau grado a vigilância da policia; antes parece que se alastra sob a capa do espiritismo com que se procura mystificar a polícia.

<sup>172</sup> Cf. ANDRADE, op. cit., p. 298. Acerca das representações sobre Eurico Souza Leão e Ramos de Freitas no imaginário popular ver: MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória*. A cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 1994, p. 83-86.

<sup>173</sup> QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: intelectuais, policiais e repressão*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - PPGH/UFPE, Recife, 1999, p. 100 e 101. Os ofícios, arquivados no Arquivo Público Jordão Emerenciano/APEJE, foram enviados ao Diretor da Penitenciária e Detenção e ao Diretor do Gabinete de Identificação e Estatística.

<sup>174</sup> Documentos da Secretaria de Segurança Pública. Anexo II – Setor: Documentos e Escritos Especiais, nos respectivos Fundos: SSP/Seção de Censura Teatral e Fiscalização das Casas de Diversão; SSP/Delegacias de Polícia; SSP/IGP (Inspetoria Geral de Polícia); SSP ; SSP/Diversas Repartições. No período de 1926 a 1937.

<sup>175</sup> *Jornal Pequeno* (1929 a 1933) e o *Diário da Tarde* (1938 e 1939).

A forma como as religiões afro-brasileiras foram tratadas nas primeiras décadas do século XX, inclusive em tempos considerados democráticos, como o do governo de Estácio Coimbra, é um dos pontos que expressa as contradições de uma sociedade que se queria moderna, sem aceitar alterações nas estruturas sociais.

Fiel às suas ligações com o Catete, Coimbra recusou o convite para ser vice na chapa de Getúlio Vargas, mantendo o apoio ao presidente Washington Luís. Essa atitude o colocou em total confronto com políticos paraibanos e pernambucanos apoiadores da chapa Getúlio Vargas/João Pessoa. A situação chega ao ápice quando João Pessoa é assassinado nas ruas do Recife em 26 de julho de 1930. Deflagrado o embate militar, Recife se destacou pela participação de populares e estudantes no movimento. Derrotado, Estácio Coimbra foge para a Europa. Juarez Távora, responsável pelas tropas do Nordeste, entrega o governo de Pernambuco ao usineiro Carlos de Lima Cavalcanti.

Apesar da forte participação popular, os produtores de açúcar mantiveram-se no poder. Pois,

Cavalcanti, da classe produtora açucareira, enfrentou reações entre os próprios revolucionários, que o consideravam tímido nas reformas. Na verdade, outros estados tinham como interventores jovens oficiais revolucionários, mas Pernambuco, por indicação de Juarez Távora, manteve a tradição de ser governado por político ligado ao açúcar.<sup>176</sup>

A política não era a única área a indicar que no “início dos anos 30, o descompasso entre o sonho e a realidade dividia a paisagem recifense”.<sup>177</sup> Ao lado da continuidade dos projetos modernizantes, da busca de uma identidade nacional, o Recife vivia a instabilidade política, a insurgência de militares do Batalhão dos Caçadores, o inchaço da cidade decorrente do êxodo rural, a proliferação dos mucambos e a consolidação das estratégias de controle disciplinar das organizações e manifestações culturais populares. Tão importante como conhecer o Brasil, era controlar os ímpetos populares. Ou melhor, o velho método: conhecer para dominar. Foi assim que, em obra publicada em 1934, Artur Ramos adverte que “Os curandeiros ainda pullulam em varios pontos do Brasil. O seu desaparecimento não está condicionado a simples repressão policial, mas ao trabalho lento da cultura”.<sup>178</sup> Em Pernambuco, esse trabalho já vinha sendo realizado. Pois, em 1931, Carlos de Lima Cavalcanti cria Assistência a Psicopatas de Pernambuco, que abrigava o Serviço de Higiene

<sup>176</sup> CAVALCANTI, Carlos André; CUNHA, Francisco Carneiro da. *Pernambuco afortunado – da nova lusitânia à nova economia*. Recife: Ed. INTG, 2006, p. 102.

<sup>177</sup> ROSEMBERG, André apud REZENDE, 2002, p. 103.

<sup>178</sup> RAMOS, Arthur; RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Recife: Massangana, 1988, p. 145.

Mental/SHM. Dentre as funções do SHM, estava a de "*Combater às causas de doenças mentais diretamente acessíveis: álcool, sífilis, baixo espiritismo, etc*".<sup>179</sup> Um dos pesquisadores do SHM, Fernandes explicita a razão para o baixo espiritismo estar entre as missões do SHM:

O Serviço de Higiene Mental de Pernambuco investigando as religiões chamadas inferiores, no Recife, acompanhando de perto as suas praticas e atividade, tem em mãos **o seu controle para qualquer intervenção profilática necessaria.**<sup>180</sup>

Essa postura disciplinadora/repressora se intensificou com o Estado Novo, no governo de Agamenon Magalhães, sucessor de Carlos de Lima Cavalcanti. Magalhães teve no secretariado vários nomes ligados à Congregação Mariana e fez uma gestão plenamente afinada aos ditames do novo regime.

Considerada pelo governo central um exemplo bem sucedido de implantação do modelo estadonovista, a interventoria pernambucana não só propagava intensamente as suas realizações, como também sempre justificativa todas as suas ações, até mesmo as mais repressivas e autoritárias, em função de um objetivo maior a ser atingido: a paz e a harmonia social.<sup>181</sup>

Essa eficiência de Agamenon e suas estratégias para obtenção da tão sonhada harmonia social foram sentidas pelos tantos intelectuais e políticos perseguidos em seu governo, pelo sistemático combate ao comunismo, pela campanha contra os mucambos e, não poderia deixar de ser, pelo incremento da repressão às religiões afro-brasileiras. Essas medidas resultaram no “aumento da violência contra os estratos mais baixos da sociedade, um incremento do clientelismo urbano, e uma redefinição importante quanto ao solo urbano, cujo valor, agora, o coloca no centro da luta política”.<sup>182</sup> Trecho de um relatório de Governo revela o trato com práticas sociais populares, particularmente a religiosidade negra.

#### “ HIGIENE MENTAL E SOCIAL”

As seitas africanas, o baixo espiritismo, a jogatina desenfreada, as ofensas ao decôro publico e outras práticas corretoras foram problemas que tivemos de

<sup>179</sup> CARRILHO, Heitor. Ulysses Pernambucano e a organização dos serviços de Assistência a Psicopatas de Pernambuco. *Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano*. Recife, 1978.

<sup>180</sup> FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1937, p. 119.

<sup>181</sup> PANDOLFI, Dulce C. *Pernambuco de Agamenon Magalhães: consolidação e crise de uma elite política*. Recife: Massangana, 1984, p. 54.

<sup>182</sup> TEIXEIRA, Flavio Weinstein. *O movimento e a linha*. Presença do teatro do estudante e do gráfico amador no recife (1946-1964). Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007, p. 43.

enfrentar, vencendo a resistência que o seu arraigamento oferecia às medidas saneadoras.

.....

1. Reprimidas essas atividades perniciosas com o rigor que se fazia necessário, delas só resta como lembrança aquele copioso material que tanta curiosidade despertou na Exposição Nacional de Pernambuco e que pertence, hoje, ao Museu do Estado.<sup>183</sup>

Apesar da década de 1930 sintetizar os projetos identitários em torno da miscigenação e da ausência do racismo e do Estado Novo intensificar os mecanismos repressores, foi este período de muita fertilidade para a luta contra o racismo. Em São Paulo, instituições culturais organizadas desde a década de 1920<sup>184</sup> contribuem com a fundação, em 16 de setembro de 1931, da Frente Negra Brasileira, que instala filiais<sup>185</sup> em diversos estados da federação.

Passou o ano de 1930. No ano seguinte surgiu a Frente Negra Brasileira (...). Aí começou uma outra fase do Movimento Negro, a mais agitada e mais forte. Porque foi quando o negro teve uma motivação para se aglutinar. E como o negro tinha também de enfrentar a crise econômica que vinha de 29, envolvendo os Estados Unidos, houve uma pressão maior para que se procurasse resolver os problemas. Aqui no Brasil a “bomba” tinha estourado mais pro lado do negro, o subempregado. Se a situação estava difícil, para nós estava muito mais difícil. Então, nessa fase de 29 e 30 procurava-se uma coisa que trouxesse segurança, uma melhoria de vida.<sup>186</sup>

Para a cidade do Recife, bastante dinâmica em termos de manifestações culturais de origem negra e popular, não encontrei registros de organizações negras nas primeiras duas décadas do século XX que tivesse o combate ao racismo como um dos seus eixos. A rebeldia negra é vista sob a perspectiva da resistência cultural empreendida pela religiosidade, pelas manifestações culturais, como as manifestações carnavalescas e dos demais ciclos culturais da

<sup>183</sup> Realização do Estado Novo em Pernambuco. Recife, 1942. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano apud QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: intelectuais, policiais e repressão*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - PPGH/UFPE, Recife, 1999, p. 111.

<sup>184</sup> Além das organizações culturais, desde o início do século XX foi grande a movimentação da imprensa negra paulista. Sobre o assunto ver: BASTIDE, Roger. *A imprensa negra do estado de São Paulo*. In: BASTIDE, Roger. *O Negro na Imprensa e na Literatura*. Série Jornalismo. São Paulo: Universidade de São Paulo/ECA, 1972; FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986; GOMES, Flávio. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005; MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1998. Sobre a atuação da imprensa negra no século XIX ver: PINTO, Ana Flávia Magalhães. *De pela escura e tinta preta - a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

<sup>185</sup> Sobre a Frente Negra da Bahia (1932-1933) ver: BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 143-157.

<sup>186</sup> LEITE, José Correia; CUTI (organização e textos). *E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 93.

cidade. Será exatamente em 1934 que um grupo de negros pernambucanos funda uma sucursal da Frente Negra Brasileira, a Frente Negra Pernambucana. Segundo Vicente Lima, um dos seus fundadores,

Recebemos em nosso Estado o jovem artista Barros, o Mulato, que após participação no 1º Congresso Afro-Brasileiro nos convoca para a Fundação da Frente Negra Pernambucana.

Nesta convocação, somente 5 pessoas compareceram, o autor dessas informações, Solano Trindade, Gerson Monteiro de Lima, José Melo de Albuquerque, Miguel Barros, (Barros o Mulato) o seu conhecido nome de guerra.<sup>187</sup>

No discurso acima, proferido em 1987, Vicente Lima se refere à movimentação negra em São Paulo e no Rio Grande do Sul, não dedicando nenhuma linha à existência de organizações similares no Recife. O mesmo ocorre em entrevista concedida por ele ao jornal *Djumbay*, em 1992, quando o mesmo afirma que sua “militância começou pela Frente Negra Pernambucana/FNP”.<sup>188</sup> Nesta mesma entrevista, Vicente Lima cita o ano de 1937<sup>189</sup> como de fundação da FNP, em desacordo com o ano citado no discurso em 1987, quando localiza a fundação da FNP no mesmo ano do 1º Congresso Afro-Brasileiro/CAB, qual seja, 1934. Pesquisas na Secretaria de Segurança Pública de Pernambuco/SSP-PE sinalizam que o FNP é do ano de 1934, sendo a mesma fichada na SSP/PE em 1935.<sup>190</sup>

O depoimento de José Correia Leite, anteriormente transcrito, sinaliza que os negros acreditavam que com o Movimento de 1930 abria-se uma brecha para *melhoria de vida*, esperança fortalecida com as medidas adotadas por Vargas, como a valorização do trabalhador nacional.<sup>191</sup> Em um momento de esperanças renovadas com a nova conjuntura política e de consolidação da tese da miscigenação como explicação da identidade brasileira, é compreensível que a FNB e suas filiais nos estados se centrassem na busca pela integração do negro no modelo social instituído, sem questionar suas bases estruturais. A identificação com os valores morais da sociedade branca dominante esteve presente em diversos trechos dos fretenegrinos, como se encontra, por exemplo, no artigo 3º do Estatuto da entidade

<sup>187</sup> LIMA, José Vicente. Discurso do Sr. José Vicente Lima. In: LIMA, José Vicente. *Divulgação do Cinquentenário do Centro de Cultura Afro-Brasileira/CCAB*. Recife: CCAB, 1987, p.s/n.

<sup>188</sup> *Djumbay*. Informativo da Comunidade Negra Pernambucana. Nº 1, março/92. Recife, p. 3.

<sup>189</sup> No videodocumentário “Solano Trindade. 100 anos”, Gustavo, filho de Vicente Lima, lê texto escrito pelo pai relatando a fundação da Frente Negra Pernambucana em 1937 (VIEIRA, Helder; GUEDES, Alessandro (diretores). *Solano Trindade. 100 anos*. Recife, 2008).

<sup>190</sup> Ficha nº 29.617 de 04 de maio de 1935. A ficha informa a diretoria da FNP, na qual Solano Trindade aparece como Secretário Geral e Miguel Barros integra o Conselho Deliberativo. O nome de Vicente Lima não está registrado. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

<sup>191</sup> Cf. ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998, p. 229.

determinava que “A Frente Negra Brasileira, como força social, visa à elevação moral, intelectual, artística, técnica, profissional e física; assistência, proteção e defesa social, jurídica, econômica e do trabalho da Gente Negra”.<sup>192</sup>

Essa mesma ideia estava presente nas filiais estaduais. Dentre os objetivos da Frente Negra da Bahia constava “o levantamento moral da raça, falha que vem da sua gênese, principalmente o que vem em relação à formação nobilíssima da família”.<sup>193</sup> Como não localizamos o estatuto da Frente Negra Pernambucana, nos valem da resposta do Sr. Vicente Lima, quando indagado quanto à importância da Frente Negra: “O fato marcante da Frente Negra foi a posição que o negro tomou de se defender e lutar não só contra o preconceito, mas sobretudo lutar por uma projeção na sociedade”.<sup>194</sup>

A luta da comunidade negra *por uma projeção na sociedade* esbarrou com a truculência de Agamenon Magalhães, e de outros intelectuais opositores. Se os pobres tiveram seus mocambos derrubados e os negros (quase todos pobres!) tiveram suas casas religiosas invadidas e seus líderes presos, como já vimos, artistas e intelectuais renomados, quase todos da elite branca pernambucana<sup>195</sup>, também foram rechaçados por Agamenon Magalhães, que fundou dois jornais, *Folha da Manhã* e *Folha da Tarde*, para fortalecer sua gestão e defender os ideais estadonovistas. Essa situação não era nada favorável aos movimentos sociais fortes, como os sindicatos, quiçá para aqueles em fase de organização. A sede da Frente Negra Brasileira em São Paulo, que vivia problemas internos em função da atuação de grupos que apoiavam Getúlio Vargas e sua vinculação ao fascismo e grupos contrários a essa posição, além da sua transformação em partido político, não resistiu à ditadura de Vargas.

Mas, em 1937, veio o Estado Novo de Getúlio Vargas, fechando partidos e associações políticas. Foi um duro golpe para a FNB. Houve mesmo um refluxo nas associações negras existentes. De um lado, o medo da perseguição; de outro, a decepção diante da impossibilidade de uma organização nos moldes partidários.<sup>196</sup>

A Frente Negra Pernambucana atuou até 1936, ano de fundação do Centro de Cultura Afro-Brasileiro/CCAB, fundado por Vicente Lima, e que, segundo depoimento de Lepe

<sup>192</sup> LEITE, op. cit., p. 95.

<sup>193</sup> BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 146.

<sup>194</sup> *Djumbay*. Informativo da Comunidade Negra Pernambucana. Nº 1, março/92. Recife, p.3.

<sup>195</sup> Cf. ANDRADE, op. cit., p. 361. Foi o caso de Cícero Dias, Lula Cardoso Ayres, Gilberto Freyre, José Lins do Rego, Olívio Montenegro, Ulisses Pernambucano, Frederico Simões Barbosa, Silvio Rabelo e Aníbal Fernandes.

<sup>196</sup> GOMES, Flávio, op. cit., p. 66.

Correia,<sup>197</sup> funcionou como uma estratégia de sobrevivência frente ao fechamento da FNP em função do Estado Novo. O golpe atingiu a todos. “A imposição da ditadura de Vargas em 1937 marcou o fim de um período de intensa mobilização política na comunidade negra e também no Brasil em geral”.<sup>198</sup>

A participação do Brasil na II Guerra aguçou as críticas ao regime ditatorial de Vargas e já em 1943 os “brasileiros tinham-se dado conta da anomalia de lutar pela democracia no exterior, enquanto persistia uma ditadura em seu próprio país”.<sup>199</sup> Nos anos seguintes, nem as promessas de retorno à democracia feitas pelo presidente nem sua censura conseguiram barrar as manifestações populares por liberdade de expressão. No início de março de 1944, estudantes da Faculdade de Direito do Recife realizaram comício e passeata que resultaram nas mortes do estudante de direito Demócrito de Souza Filho e do carvoeiro, Manuel Elias dos Santos, agravando a situação da agonizante ditadura varguista.<sup>200</sup> Com a deposição de Vargas, deu-se início a um período de redemocratização no Brasil que assistiu a volta da atuação dos movimentos sociais, dentre eles o Movimento Negro. No Recife, o entusiasmo democrático garantiu o sucesso eleitoral do Partido Comunista Brasileiro/PCB e as movimentações que culminaram na formação da Frente do Recife, responsável pela eleição de Pelópidas da Silveira para prefeito em 1955 e de Miguel Arraes em 1959, prefeito, e em 1962 para governador. Mas a década de 1950 foi de redemocratização e de muitos problemas.

Ao lado das elevadas taxas de crescimento demográfico, o fenômeno das secas, os males do latifúndio improdutivo, as deficiências de distribuição de energia elétrica, as deficiências de transportes, o analfabetismo, a mortalidade infantil, as endemias e a carência alimentar compunham o quadro aterrador do Nordeste e, particularmente, da sua metrópole regional - o Recife. Assim, nos anos 50, como de há muito, a cidade refletia a situação de paralisação econômica por que passava a região Nordeste.<sup>201</sup>

Esse cenário atingia os mais pobres que também sofriam com posturas municipais disciplinadoras de seus costumes. Conforme Teixeira,

Em meados dos anos 50, aliás, a população pobre da cidade tinha bons e justificáveis motivos para trazer os nervos à flor da pele. Em mais de um aspecto, seus tradicionais modos de ser e viver como que se transformaram

<sup>197</sup> Depoimento registrado no Documentário *Solano Trindade. 100 anos*.

<sup>198</sup> ANDREWS, op. cit., p. 283.

<sup>199</sup> SKIDMORE, Thomas. *Brasil: De Getúlio a Castelo*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979, p. 72.

<sup>200</sup> ANDRADE, op. cit., p. 369.

<sup>201</sup> PONTUAL, Virgínia. Tempos do Recife: representações culturais e configurações urbanas. *Revista Brasileira de História*, Dezembro de 2001, vol. 21, nº 42, p. 430.

em objeto de perseguição, ou passaram a ser restringidos pelos poderes públicos.<sup>202</sup>

No período de 1945 a 1964, o Centro de Cultura Afro-Brasileiro/CCAB continuou sendo a única instituição em atuação que explicitava em seus objetivos o combate ao racismo. Segundo depoimento de Vicente Lima, o nacionalismo da época não fugia ao CCAB:

Sentido a necessidade de união e de intelectualidade que possa representar em todas as esferas sociais, o afro-brasileiro, compreendendo o dever de reerguer moralmente a família negra do Brasil, desejando colaborar pelo engrandecimento da Pátria brasileira, apontando a milhares de negros a escola e o civismo, um núcleo de idealista resolve fundar o Centro de Cultura Afro-Brasileiro.<sup>203</sup>

Como o CCAB, outras organizações culturais agitavam a vida cultural recifense, pois “A produção artístico-cultural, no Recife, viveu um período singular nas duas décadas que se seguiram a 1945”.<sup>204</sup> Foi o momento do auge das festas populares (da Mocidade, da Pitomba, Nossa Senhora da Conceição), popularização do rádio<sup>205</sup> e suas estrelas; teatro e música para todos os gostos. Espaços que se constituíram em vitrines para as apresentações dos grupos populares, como “bumbas-meu-boi, maracatus, cavalos marinhos, mamulengos, pastoris, fandangos, etc”.<sup>206</sup> Segundo José Teles, a fábrica de disco Rozenblit, fundada em 1953 e que “tornou o frevo um produto comercial, de massa, vendável”<sup>207</sup>, foi “uma das mais atuantes gravadoras do país [1954 a 1968], certamente a mais importante de capital exclusivamente nacional”.<sup>208</sup>

Esse clima cultural se beneficiava da conjuntura de valorização da participação popular na política, defendida pelos eleitos pela Frente do Recife (Pelópidas e Arraes) num período que em Pernambuco “houve [1954/64] uma grande radicalização nas eleições majoritárias, quer federais, quer estaduais ou municipais”.<sup>209</sup>

<sup>202</sup> TEIXEIRA, op.cit., p. 81. O autor se refere aos seguintes costumes: catimbó, criação de animais, comércio ambulante. Além desse enquadramento para “garantir um maior ordenamento no espaço central da cidade”, a população sofria com o crescimento da violência.

<sup>203</sup> LIMA, Vicente. Xangô apud LIMA, Gustavo; RAMOS, Edvaldo. Um vanguardista da consciência negra. *Revista Continente*. Ano VIII, nº 87, março/2008, p. 75.

<sup>204</sup> TEIXEIRA, op. cit., p. 97.

<sup>205</sup> “O Recife sempre teve uma intensa cena musical. Nos anos 50, funcionavam na cidade as importantes Rádio Clube e Jornal do Comércio”. TELES, José. *Do frevo ao mangubeat*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 20.

<sup>206</sup> TEIXEIRA, op. cit., p. 85.

<sup>207</sup> TELES, op. cit., p. 24.

<sup>208</sup> TELES, op. cit., p. 18.

<sup>209</sup> ANDRADE, op. cit., p. 390.

Eleito prefeito em 1959, Arraes fundou o Movimento de Cultura Popular/MCP em 1961 com objetivo de desenvolver projetos populares nas áreas de saúde, educação e cultura. O combate ao alto índice de analfabetismo foi uma importante meta, enfrentada pelo pedagogo Paulo Freire. “Com o golpe de 1964, o MCP foi extinto e muito dos seus integrantes presos”.<sup>210</sup> A ditadura militar durou 21 anos, de 1964-1985, quando “Retomava-se o autoritarismo, sem cerimônias. Continuava o discurso de modernização, do desenvolvimento, mas agora com ênfase na segurança e no controle social”.<sup>211</sup> Neste período, falar de racismo era crime contra a segurança nacional. Segundo depoimento do militante e jornalista Edson Cardoso sobre o período da ditadura,

A idéia de racismo no Brasil era censurada. Toda imprensa negra que estava sendo feita nos anos 1960 e 1970 foi acompanhada. Vazou, em uma reportagem do *Correio Braziliense*, a informação de que o jornal *Árvore das Palavras*, e várias outras iniciativas foram acompanhados pelo Serviço Nacional de Informações, SNI.<sup>212</sup>

No Recife, a inexistência de entidades negras, salvo a atuação do CCAB que carece de pesquisa, não possibilitava espaços sociais ou midiáticos que exercitassem o debate sobre o racismo e as relações raciais. Em depoimento a mim concedido, Inaldete Pinheiro de Andrade, uma das pioneiras do Movimento Negro no Recife, relata que se mantinha informada sobre a questão racial por meio do suplemento *afrolatinoamerica* do jornal *Versus*. Só no final da década de 1970, com os primeiros impulsos pela democratização, a questão racial adentra o espaço público recifense. Mas, o Recife e suas negritudes a partir da década de 1980 serão tema do capítulo dois. Agora vamos continuar olhando a cidade, agora pela via de seu carnaval.

---

<sup>210</sup> TELES, op. cit., p. 78.

<sup>211</sup> REZENDE, 2002, p. 134.

<sup>212</sup> Apud ABERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar A. (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007, p. 126.

## 1.2 . O CARNAVAL

*O carnaval tem seus direitos,  
quem não pode com ele não se meta...*<sup>213</sup>

A epígrafe acima, extraída de uma loa do repertório dos maracatus de nação do Recife, vai ao encontro de importantes questões que marcam a historiografia do carnaval. Sem intenção de esgotar as possibilidades de reflexões que a epígrafe possa oferecer, destaco os debates em torno da concepção do carnaval como reino no qual imperam leis próprias e as hierarquias são abolidas. Destaco também a abordagem que o concebe como o espaço<sup>214</sup> no qual diferentes grupos sociais expressam suas visões do mundo num processo de conflitos e ajustes, marcados pela circularidade cultural<sup>215</sup> no qual as trocas não apagam as identidades específicas nem os embates entre elas.

As abordagens que tratam a festa carnavalesca como um período com leis próprias, quase sempre antagônicas à legislação vigente nos demais dias do ano, concebem o carnaval como uma festa na qual todos participam democraticamente, livres das normas hierárquicas que regem a sociedade. Segundo Isaura de Queiroz tal abordagem vem desde o início do século XIX com Durkheim e sua análise sobre a oposição entre sagrado e profano. Com base nessa perspectiva,

Os estudos sobre as funções da festa se dividem entre duas correntes diversas. De acordo com alguns autores, ela teria por objetivo a anulação das estruturas e dos valores sociais, embora temporariamente. Segundo outros, operaria somente uma inversão dos valores, em que tudo que fosse proibido,

<sup>213</sup> Loa do Maracatu Nação Leão Coroado. Conforme depoimento do Sr. Afonso Aguiar, atual mestre e presidente do Maracatu Leão Coroado, ele teria escutado do próprio Luiz de França que esta toada foi criada por ele em plena avenida durante o Carnaval em resposta a uma tentativa do Maracatu Nação Indiano desfilar antes do Leão Coroado. O Indiano não teve êxito e após realizar seu desfile, escudou do Sr. Luiz de França a referida loa: *carnaval tem seus direitos, quem não pode com ele não se meta*. Entrevista realizada com Mestre Afonso no dia 11 de maio de 2010 na residência dele em Águas Compridas/Olinda. A loa atualmente é parte do repertório musical dos maracatus nação, estando presente em todos os encontros de maracatus. Sobre “seu” Luis de França, ver: *Babalorixá Luiz de França*. Publicação do Projeto Assumindo Nossa História, realizado pelo Núcleo da Cultura Afro-Brasileira a Prefeitura da Cidade do Recife. Recife, 2003.

<sup>214</sup> Espaço como um lugar praticado, resultado das operações de sujeitos históricos que orienta, circunstancia, temporaliza o espaço garantindo seu funcionamento como “unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. A arte de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 202-203).

<sup>215</sup> Circularidade conforme análise de Bakhtin sobre a interação entre os cânones clássico e o grotesco no renascimento. Conforme Bakhtin, “...sempre houve entre os dois cânones muitas formas de interação: luta, influências recíprocas, entrecruzamentos e combinações” (BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento*. O contexto de François Rabelais. São Paulo: Annablume Editora, 2002, p. 27). A mesma ideia está presente em: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 12.

se tornaria então a norma. Nos dois casos, cotidiano e festa seriam incompatíveis.<sup>216</sup>

A abolição das hierarquias e o predomínio das “leis da liberdade” são características do carnaval também para Bakhtin. Em seu estudo sobre a cultura cômica popular na idade média e no renascimento, o autor destaca o papel central do carnaval e do riso na cultura cômica popular. Através do riso, o povo expressa sua concepção do mundo, que pelo seu caráter ambivalente concebe o dual: a morte e a ressurreição; o choro e a alegria. Essa ambivalência, que rompe radicalmente com a concepção do mundo do Estado feudal e da Igreja e de “... toda [sua] idéia de acabamento e perfeição, a toda pretensão de imutabilidade e eternidade...”<sup>217</sup>, persiste nos festejos carnavalescos por meio de uma “qualidade importante do riso na festa popular (...) que escarnece dos próprios burladores”.<sup>218</sup>

Segundo a historiadora Rita de Araújo, os estudos sobre a festa também se dividem em duas abordagens. Para ela, as divergências giram em torno da pergunta: “qual é o tempo da festa?”<sup>219</sup> Alguns defendem o caráter atemporal da festa, fazendo da mesma um período no qual as normas são rompidas e, enfim, ocorre a comunhão entre as pessoas. Para os que defendem a temporalidade da festa, a mesma precisa ser analisada em sua historicidade, o que a insere no seu contexto social.

Ao seguir os estudos sobre a festa, as pesquisas sobre o carnaval brasileiro também se dividem em torno da continuidade ou descontinuidade que o carnaval estabelece com o cotidiano. O carnaval tem leis próprias ou é regido pela legislação da sociedade que integra? Sobre a polêmica, a historiadora Rita de Araújo apresenta a proposta de Renato Ortiz pela qual é preciso superar essa questão a partir de análises que concebam a relação dialética entre a festa e o cotidiano e compreendam

... o Carnaval não como uma região homogênea, campo exclusivo do sagrado, da *desordem* ou da *communitas*, mas como um ritual que alterna, em seu próprio interior, momentos de *efervescência* e de *calma*, espaços *quentes* e *frios*, zonas em que prevalece a ordem cotidiana e outras em que predomina a do extraordinário.<sup>220</sup>

<sup>216</sup> QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brasileiro*. O vivido e o mito. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992, p. 153.

<sup>217</sup> BAKHTIN, op. cit., p. 9.

<sup>218</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>219</sup> ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. *Festas: máscaras do tempo*. Entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996, p. 28.

<sup>220</sup> ORTIZ, Renato apud ARAÚJO, op. cit., p. 31.

Esse tipo de abordagem, intitulada de *válvula de escape*, dissocia sagrado e profano, indivíduo e sociedade, cotidiano ordeiro e festa libertária. Analisa o carnaval sem considerar sua relação com o momento histórico-político no qual está inserido. Posição não ratificada por Bakhtin para quem “As festividades têm sempre uma relação marcada com o tempo”.<sup>221</sup>

No Brasil, foi a partir de 1840, concomitante à repressão ao Entrudo e à exaltação ao modelo carnavalesco burguês, que a ideia do carnaval como liberação da ordem cotidiana passou a ser divulgada. Segundo Araújo, com “a popularização do Carnaval nos inícios do século XX, esta noção acentuou-se e alargou-se, abarcando, além da idéia de inversão e de alívio dos comportamentos e regras cotidianos, a de ser a festa da igualdade e da liberdade”.<sup>222</sup>

Tal perspectiva, por muito tempo hegemônica no Brasil, elimina da narrativa carnavalesca as caracterizações inerentes às especificidades das diferentes fases da festa,<sup>223</sup> e as contradições e distinções na forma de participação dos segmentos sociais e raciais. A historiadora Rachel Soihet qualifica essa abordagem como simplista e unidimensional. Para a autora,

A festa constitui num palco onde a dialética dominação/resistência marca sua presença, possibilitando ao historiador, munido do método indiciário, alcançar os significados sociais, por vezes inacessíveis através de outros caminhos.<sup>224</sup>

A articulação desta ideia de festa, e principalmente a festa carnavalesca, como canal de confraternização e eliminação das diferenças que regem o cotidiano com o cenário sócio-político-cultural da década de 1920, resultou na eleição do carnaval “feito pelo povo”,

<sup>221</sup> BAKHTIN, op. cit., p. 8.

<sup>222</sup> ARAÚJO, op. cit., p. 35.

<sup>223</sup> Divisão utilizada por Isaura de Queiroz: Entrudo, Grande Carnaval e Carnaval Popular. Peter Burke elenca a trajetória do carnaval no Novo Mundo em quatro etapas: participação, reforma, afastamento e redescoberta. O estágio da participação equivalente ao Entrudo; o da reforma ao Grande Carnaval; o do afastamento equivale ao Carnaval popular, quando a elite se retira dos espaços públicos; a redescoberta é a fase atual e equivale à “redescoberta da cultura popular, em particular a cultura afro-americana, pelas elites, incluindo a ‘re-africanização’ do Carnaval” (BURKE, Peter. A tradução da cultura: o Carnaval em dois ou três mundos. In: BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 227-230). Rachel Soihet considera a periodização de Isaura de Queiroz excludente e transcreve a crítica de Leonardo A. de M. Pereira para quem a análise de Queiroz pensa o carnaval como “...‘uma festa dotada de uma essência única’. Assim, adota, em cada uma das situações, um ‘substrato comum a todos os seus participantes’, além de cair nas armadilhas de uma história linear caracterizada por um desenrolar contínuo de etapas” (SOIHET, op. Cit., p. 157; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *Por trás das máscaras: Machado de Assis e os literatos cariocas no carnaval da virada do século*. Campinas, SP: UNICAMP, 1992, p. 2-4, Citado por SOIHET).

<sup>224</sup> SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso*. Estudos sobre o carnaval carioca, da Belle Époque ao tempo de Vargas. Uberlândia: EDUFU, 2008, p. 29.

personificado no samba, como símbolo da identidade cultural brasileira. A centralidade dos signos relacionados à cultura afro-brasileira no universo das representações sobre a identidade brasileira é desdobramento da formação discursiva nacional-popular. A historiadora Rachel de Soihet apresenta três razões para a supremacia negra naquele momento, sendo o primeiro a valorização do popular na cultura ocidental. Em seguida, contribuíram as transformações ocorridas na transição entre Brasil Rural e Brasil Urbano e, por fim, a exaltação do nacionalismo no pós-I Guerra Mundial.<sup>225</sup>

Por essa linha de abordagem, tanto o carnaval quanto a identidade cultural brasileira<sup>226</sup> são democráticos, alegres e avessos às hierarquias e às normas rígidas. É parte deste quadro a eleição, por parte dos intelectuais, da mistura de componentes culturais como traço distintivo do Brasil. Desta feita, anunciavam “que somente complexos culturais que reunissem elementos originários de três fontes – a aborígine, a européia e a africana – podiam ser considerados ‘autenticamente’ brasileiros”.<sup>227</sup> Obras clássicas nesta seara foram *Macunaíma*, publicada em 1928 por Mário de Andrade, líder dos modernistas paulistas, e *Casa Grande & Senzala*, publicada em 1933 pelo líder dos regionalistas pernambucanos, Gilberto Freyre. Quanto à posição de Freyre sobre o carnaval, Araújo destaca que

Em 1936, no Prefácio à primeira edição de *Sobrados e Mucambos*, Gilberto Freyre definiu o Carnaval brasileiro como um momento de confraternização entre os extremos sociais. Nele, as distâncias entre as classes e as raças formadoras do povo brasileiro seriam enfraquecidas ou anuladas.<sup>228</sup>

A primazia dessa abordagem cedeu espaço, no final da década de 1970 e início da de 1980, para pesquisas nas quais a busca pelo consenso perde a centralidade, permitindo que conflitos inerentes à sociedade brasileira e vivenciados de forma distinta pelos diferentes agrupamentos identitários fossem analisados também no contexto carnavalesco. É unânime no conjunto das obras desta nova perspectiva teórico-metodológica a referência à história cultural

<sup>225</sup>Ibidem, p. 148-9. A década de 1920 e sua efervescência no processo de construção da identidade brasileira, na cidade do Recife, foram abordadas no item anterior deste capítulo.

<sup>226</sup> Analiso esse processo conforme reflexão de Hall. “É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas do poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma ‘identidade’ em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna” (HALL, Stuart. Quem precisa da identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 109).

<sup>227</sup> Cf. QUEIROZ, op. cit., p. 169.

<sup>228</sup> ARAÚJO, op. cit., p. 30.

e seus pensadores.<sup>229</sup> Para Robert Darnton, trilhar pelos caminhos da história cultural significa estudar

... a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento. [Enfim, como] aprendem a ‘se virar’ – e podem ser tão inteligentes, à sua maneira, quanto os filósofos.<sup>230</sup>

Emergem desse conjunto pesquisas que negam passividade nas ações das classes subalternas que por meio de estratégias e processos de apropriação constroem novos significados cotidianamente, e que concebem outros demarcadores na compreensão do social, além da *classificação socioprofissional*, afinal,

...outros *princípios de diferenciação*, também plenamente sociais, podiam justificar, com mais pertinência, as variações culturais. É o caso das pertencas sexuais ou geracionais, as adesões religiosas, as tradições educativas, as solidariedades territoriais, os hábitos profissionais.<sup>231</sup>

Percebe-se uma mudança no campo teórico-metodológico, conforme constatação da historiadora Ângela de Castro,

Essa revisão historiográfica, a meu ver, alterou de forma substancial uma certa matriz de pensar as relações de dominação na sociedade brasileira, propondo uma nova interpretação que sofisticava a dinâmica política existente no interior das relações entre dominantes e dominados. Nesse sentido, o alcance da revisão, que ainda está em curso, é grande e profundo, pois transforma o sentido de um conjunto de comportamentos individuais e coletivos, politizando uma série de ações e introduzindo novos atores como participantes da política. A nova proposta, portanto, amplia o que se pode entender por ação política em uma sociedade marcada por relações de poder extremamente desiguais, como a brasileira.<sup>232</sup>

São frutos dessa “revisão historiográfica” pesquisas que registram as práticas culturais populares e negras, enquanto ações de resistência aos mecanismos de opressão, portanto,

<sup>229</sup> Refiro-me, principalmente, aos seguintes autores: Michel de Certeau; Mikhail Bakhtin, Robert Darnton, Carlo Ginzburg; Stuart Hall; Roger Chartier; Pierre Bourdieu e Michel Foucault.

<sup>230</sup> DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*. E outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. XIV.

<sup>231</sup> CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 69.

<sup>232</sup> GOMES, Ângela de Castro Gomes. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Culturas Políticas*. Ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 21.

expressões de lutas políticas. Essas mudanças não negam a existência de trocas entre as culturas dos populares e as culturas da elite. Ao tempo que concede aos negros, enquanto sujeitos históricos, papel igualmente preponderante na manutenção de suas manifestações culturais carnavalescas; na consolidação do samba como símbolo de nacionalidade e, como tentarei expor mais adiante, no chamado processo de *re-africanização* do carnaval no final do século XX. Tais frutos devem ser vistos como vitórias negras<sup>233</sup> e não como resultado de uma imposição de cima para baixo, pela qual a elite manipula as manifestações culturais em função dos seus interesses.<sup>234</sup> A ressalva é necessária porque nas explicações acerca do processo que levou o samba ao status de símbolo nacional

Nenhuma alusão é feita à resistência desenvolvida pelos populares, particularmente pelos mais vinculados às comunidades negras, cuja cultura não só guardaram, como difundiram, garantindo seu lugar e sua preponderância no cenário do carnaval e da música brasileira.<sup>235</sup>

Desta maneira é possível perceber no riso, na ridicularização, no deboche, na imitação, enfim na carnavalização, estratégias da população negra com objetivo de garantir a manutenção de suas manifestações culturais em meio a todos os mecanismos utilizados para erradicá-las.<sup>236</sup>

A loa da epígrafe dialoga tanto com a ideia do Carnaval como um reino com leis próprias, no qual impera a democracia, quanto com a abordagem que concebe as festividades carnavalescas como parte de seu tempo. Assim, a loa anuncia que o “Carnaval tem seus direitos” e, por outro lado, adverte que a festa não só não é para todos, como também alguns não devem (ou podem) com ele se meter. Outra reflexão que também podemos aferir à epígrafe é que o autor percebe seu poder, pois é evidente que ele ‘se mete’ com o carnaval. Tais reflexões reafirmam que existem distintos carnavais e diferentes formas de participação no mesmo.

A presente pesquisa que tem como eixo central as tramas tecidas entre o carnaval e o Movimento Negro no Recife, e não o carnaval em si, pretende focar um carnaval específico, o da cidade do Recife, num tempo próprio, aquele situado entre o final do século XX e o início

---

<sup>233</sup> SOIHET, op. cit., p. 126, 239; QUEIROZ, op. cit., p. 57.

<sup>234</sup> Cabe a reflexão de Bakhtin sobre a diferença de sentidos atribuídos às marionetes pelos românticos e pela cultura cômica popular. Os primeiros destacam a existência “de uma força sobre-humana e desconhecida, que governa os homens e os converte em marionetes. Essa idéia é totalmente alheia à cultura cômica popular” (BAKHTIN, op. cit., p. 36).

<sup>235</sup> SOIHET, op. cit., p. 149.

<sup>236</sup> Cf. SOIHET, op. cit., p. 57.

do XXI, e na participação de um grupo específico, as agremiações afro-carnavalescas vinculadas ao universo discursivo da luta contra o racismo. Com esse objetivo faço deste tópico uma configuração do solo no qual a trama se desenrola: o carnaval na cidade do Recife, com ênfase para a participação da população negra.

### 1.2.1. Nos tempos do Entrudo

O Entrudo como forma de brincar o carnaval está presente no Brasil desde o período colonial, sendo praticado por todos os segmentos da sociedade de forma diferenciada e excludente. Sobre sua origem, Mello Moraes Filho conjecturava, ainda no início do século vinte, que “...é possível que d’aquellas formulas purificadoras [‘abluições, immersoes e aspersoes tão intimas ao povo judeu’] nascesse o entrudo, degenerado na sua índole e na sua feição histórica”, caracterizando, segundo o autor, “um costume especial que recebemos da antiga metropole, com toda a sua bagagem de desmandos nocivos e alegres”.<sup>237</sup> Essa definição está no seu livro *Festas e tradições do Brazil* publicado em 1901, quando a prática do Entrudo era vinculada aos costumes bárbaros, impróprios para povos civilizados. Foi com as aspirações por novos padrões culturais então em alta, a partir do início do século XIX, que o Entrudo passou a ser alvo de críticas após imperar como prática carnavalesca durante o período colonial.<sup>238</sup> Dentre a exígua documentação sobre o Entrudo para os três primeiros séculos da colonização,<sup>239</sup> os primeiros registros nos chegam via medidas repressivas.

O primeiro registro de que se tem notícia sobre o Entrudo, no Brasil, data do século XVI. Consta no livro *Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595*, quando da Primeira Visitação do Santo Ofício às terras brasileiras.<sup>240</sup>

O denunciado, Diogo Fernandes, era um cristão-novo e teria servido, quarenta anos antes da Visitação, “... a sua gente hum dia de entrudo peixe e na quarta-feira de cinza porco”.<sup>241</sup> Medidas proibitivas nos séculos seguintes<sup>242</sup> não impediu que o Entrudo, malgrado

<sup>237</sup> MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brazil*. Rio de Janeiro: 1901, p.123.

<sup>238</sup> Cf. SOIHET, op. cit., p. 80.

<sup>239</sup> Cf. ARAÚJO, op. cit., p. 118 e QUEIROZ, op. cit., p. 45.

<sup>240</sup> ARAÚJO, op. cit., p. 120.

<sup>241</sup> SILVA, Leonardo Dantas. *Carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000, p. 13.

<sup>242</sup> “Vieira Fazenda, (...) diz que as proibições ao costume do entrudo datam no Brasil de 1604, sendo os alvarás repetidos em 1612, 1686, 1691, 1784, 1818, seguindo-se de outras posturas que chegaram aos nossos dias, mas tudo em vão para desespero das autoridades e gáudio dos partidários do mela-mela” (SILVA, Leonardo, op. cit., p. 14).

em posições pouco expressivas, fosse praticado no Recife até os dias atuais sob a forma de *mela-mela* nos bairros periféricos e principalmente no meio infantil.<sup>243</sup> A denominação *mela-mela* é bem apropriada como significado do Entrudo, jogo pautado no arremesso de líquidos e pós entre pessoas da mesma condição social. Foi esta a principal maneira de carnaval vivenciada no Brasil até início do século XIX, quando começou a receber críticas. A trajetória do Entrudo é um capítulo da história dos esforços das elites brasileiras para integrar o país no rol das sociedades civilizadas, que por sua vez, já tinham erradicado a prática do Entrudo.<sup>244</sup> Apesar de o Entrudo ser praticado separadamente em cada um dos segmentos sociais e raciais, nem a elite foi poupada de críticas devido à sua prática.<sup>245</sup> A citação de Mello Filho situa o espaço utilizado em cada grupo social na brincadeira.

Os incidentes que realizavam a prevenção de “ir brincar o entrudo” não arrefeciam o phrenesi das demais famílias que dos sobrados, frente a frente, batiam-se, do povo baixo, que nas praças, nas ruas, nos chafarizes, tatuavam-se de vermelhão e polvilho, despejava bacias d’agua, e ria a mais não poder, vendo saltar da gamella que se entornava, o vizinho ou o desconhecido, recrutado de improvisado para o banho.

A essa bacchanal asiatica jamais faltaram desastres e acontecimentos fataes.<sup>246</sup>

A denominação do Entrudo como “bacchanal asiática” por Mello Filho se aproxima da conclusão de um artigo publicado no *Diario de Pernambuco* de 1844:

Homens e mulheres andam de mistura, atirando-se reciprocamente água, barro, lama e todo laia de porcaria. Senhoras tão delicadas e diviniais, senhoras tão impressionáveis que o mais leve trabalho as cansa e fadiga, nesses dias – tornam-se tacantes, de cabelos soltos, e tão furiosas que mais parecem completamente loucas.<sup>247</sup>

Se a elite brincava em espaço privado, inclusive refinando suas ‘armas’, pois “No início do século XIX, houve um refinamento nas práticas do Entrudo: nas batalhas, não foram mais utilizados jarros ou baldes; laranjinhas e limõezinhos de cera cheios de água perfumada os substituíram”,<sup>248</sup> o povo, na maioria negros escravizados, livres ou forros, fazia das ruas,

<sup>243</sup> SILVA, Leonardo, op. cit., p. 39.

<sup>244</sup> Cf. ARAÚJO, op. cit., p. 148;

<sup>245</sup> Cf. SOIHET, op. cit., p. 81.

<sup>246</sup> MORAES FILHO, Mello, op. cit., p. 131.

<sup>247</sup> *Diario de Pernambuco*. Recife, 14 de fevereiro de 1884. Título da matéria: Os nossos devaneios do carnaval.

Apud SILVA, Leonardo Dantas, op. cit., p. 18.

<sup>248</sup> QUEIROZ, op. cit., p. 45.

praças, chafarizes, enfim espaços públicos, palcos do seu Carnaval.<sup>249</sup> Esse quadro configura, para Fry, Carrara e Martins-Costa, a existência de dois *campos de batalha*: a casa e a rua.<sup>250</sup> Segundo os autores, “O entrudo que nos remete ao espaço social da rua apresenta diferenças importantes com relação ao entrudo doméstico, sendo que a mais significativa parece ser a que diz respeito à participação dos negros na festa”.<sup>251</sup> A familiaridade do negro com o espaço público colocava os demais segmentos sociais em momentos de lazer, em uma atitude de alerta caso alguma proximidade fosse conjecturada. Apesar da manutenção da distância racial no Entrudo que permitia que um branco arremessasse suas *armas* nos negros, havia o receio que esses se imaginassem no direito de revidar.<sup>252</sup>

Para Fry, Carrara e Martins-Costa, será esse Entrudo de rua, que deixa margem a um possível desejo nos negros de revidar, que foi considerado impróprio e alvo de repressão. Apesar do Entrudo da rua e da participação negra ser o foco dos mecanismos repressores, esses não pouparam munição contra o Entrudo de modo geral. Contudo, a adequação aos valores civilizatórios franceses impunha a preparação da rua “...em termos estéticos, higiênicos e disciplinares, para a emergência de uma elite urbana republicana e abolicionista que necessitava de um cenário condizente com as novas prerrogativas políticas que se arroga”.<sup>253</sup>

Os negros, escravos ou livres, além do Entrudo, brincavam o carnaval de outras maneiras. Afinal, como relatou um visitante estrangeiro após presenciar uma coroação de rei e rainha do Congo no Recife em 1666, apesar “do duro cativo em que vivem, os negros não deixam de se divertir algumas vezes. No domingo 10 de setembro de 1666, teve lugar a sua festa em Pernambuco”.<sup>254</sup> Coroação dos reis e rainhas, sambas e batuques,<sup>255</sup>

<sup>249</sup> O refinamento não foi tanto assim, pois “Em sua edição de 6 de fevereiro de 1836, o Diário de Pernambuco trata do aparecimento dos ‘jogos de lima ou balas de cera, contendo águas odoríferas’ (SILVA, Leonardo Dantas. Pré-história de um carnaval. In: REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990, p. XII). O padre Carapeuceiro, sagaz crítico do Entrudo, também deixa dúvidas quanto à eficácia do refinamento. Segundo Carapeuceiro, “É raro o combate de entrudo que começando por limas-de-cheiro não acabe em lama, em tigna, em toda a laia de porcaria” (SILVA, Leonardo. Op cit., p. XIII).

<sup>250</sup> FRY, Peter; CARRARA, Sérgio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza. Negros e brancos no Carnaval da velha República. In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 241.

<sup>251</sup> Ibidem, p. 241.

<sup>252</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>253</sup> Ibidem, p. 244. Soihet ressalta como a participação popular no final XIX/início XX na Festa da Penha no Rio de Janeiro era considerada uma barreira a esse processo de disciplinarização dos costumes e da rua (op. cit. p. 31).

<sup>254</sup> SILVA, Leonardo, op. cit. p. 45. Para Leonardo Silva, dessas coroações resultam os atuais maracatus nação. No entanto, outros pesquisadores questionam a existência de uma origem única, sinalizam a contemporaneidade entre os maracatus e as coroações dos reis do congo e salientam que outras manifestações têm características semelhantes ao maracatu-nação. Sobre o assunto ver: LIMA, Ivaldo M. de F. *Maracatus-Nação*. Ressignificando velhas histórias. Recife: Edições Bagaço, 2005 e CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de*

cucumbys/congos<sup>256</sup> e mascarados, as manifestações culturais negras desaguaram no carnaval, inclusive algumas que eram originalmente do ciclo natalino ou das festas religiosas. Faz parte das observações de Debret, que viveu no Brasil de 1816 a 1831, a descrição dos mascarados negros no carnaval.

Vi, durante a minha permanência, certo Carnaval em que alguns grupos de negros mascarados e fantasiados de velhos europeus imitaram-lhes muito jeitosamente os gestos ao cumprimentar à direita e à esquerda as pessoas instaladas nos balcões; eram escoltados por alguns músicos, também de cor e igualmente fantasiados.<sup>257</sup>

A prática de “...se fantasiar de branco, em brincar de se passar pelo outro, em ridicularizá-lo”,<sup>258</sup> segundo Fry, Carrara e Martins-Costa, era uma forma do negro atacar o branco, já que no Entrudo isso não é possível, a despeito do caráter simbólico da *guerra*.<sup>259</sup>

Considerado incivilizado, agressivo, provocador de mudanças no comportamento feminino, sensual e vinculado aos costumes coloniais dos quais o Brasil deveria paulatinamente se desapegar, o Entrudo não resistiu aos novos padrões de sociabilidade em difusão a partir do início do século XIX que tinham a Inglaterra e a França como modelos a serem seguidos. As mudanças advindas da instauração da Corte portuguesa no Rio de Janeiro e os desdobramentos do processo da Independência foram golpes letais para o Entrudo.

A campanha contra o Entrudo é crescente, sendo a imprensa importante agente difusor. No Recife, é longa a série de artigos de combate ao Entrudo divulgado na imprensa.<sup>260</sup> A tônica era sempre a mesma: não cabe numa sociedade que se quer civilizada,

*D. Antonio*. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife 1848-1872. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

<sup>255</sup> Em 1831, o legislativo baiano proíbe os “ajuntamentos de escravos, lundus, vozerias, batuques e danças de pretos, alaridos, sambas” (SANTOS, Jocélio Teles dos. *Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX*. In: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio. *Ritmos em trânsito*. Sócio-anthropologia da música baiana. São Paulo: Editora Dynamis, 1998, p. 21).

<sup>256</sup> Cucumbys na Bahia e Congos nas demais províncias, era a encenação da morte e ressurreição de um príncipe. Rei, rainhas, príncipes, princesas, feiticeiros, embaixador e tudo que compõem uma corte formava o préstito. Cf. MELLO FILHO. *Op cit.*, p. 155-165. Ao abordar o cucumbys no entrudo, Mello Filho os define como “uma espécie de mascarada africana, dansavam e cantavam em Barbara passeata, agitando chocalhos, tocando marimbas, batendo com os punhos em rudes zabumbas” (p. 131).

<sup>257</sup> Citado por FRY, CARRARA E MARTINS-COSTA, *op. cit.*, p. 244.

<sup>258</sup> Cf. FRY, CARRARA E MARTINS-COSTA, *op. cit.*, p. 244. QUEIROZ, *op. cit.* também registra a prática dos negros se fantasiarem e imitarem autoridades locais (p. 46).

<sup>259</sup> Bem no estilo sinalizado por Bakhtin acerca do caráter positivo, propositivo e ambivalente do riso. Segundo o autor: “Devemos assinalar especialmente o caráter utópico e o valor de concepção do mundo desse riso festivo, dirigido contra toda superioridade” (BAKHTIN. *Op cit.*, p. 11).

<sup>260</sup> Cf. o pesquisador Evandro Rabello: “Os jornais do Recife do século passado, como a **Província**, e o velho **Diário de Pernambuco** aproveitavam a época carnavalesca para reclamar, protestar contra o uso e abuso da brincadeira, exigindo as providências das autoridades e lembravam as posturas municipais, avisos editais e

manter prática tão bárbara como o Entrudo. O Brasil deveria se empenhar para erradicar práticas incivilizadas. Na Capital Federal, o empenho jornalístico na condenação ao entrudo foi igual.

Na verdade, por anos a fio, pode-se ler nos jornais a repetição dessa proibição[ordens policiais]. Também inúmeras são as crônicas de intelectuais condenando o entrudo, para o que se valem de uma série de pretextos, em especial da oposição civilização/selvageria.<sup>261</sup>

A primeira metade do século XIX viu não só o endurecimento da campanha contra o Entrudo, como de todas as práticas populares, pois eram as mesmas consideradas inimigas do processo civilizatório de modelo burguês tão aspirado pela elite do país. Com tal objetivo, Estado e sociedade lançam mão de diversos mecanismos para civilizar o Brasil. Chama a atenção a atuação conjunta de setores das camadas média e alta com a imprensa, o Estado, o judiciário e a medicina na propagação do modelo civilizatório burguês. A meta era disciplinar. O universo cultural foi analisado com fins disciplinadores. Os costumes considerados contrários ao projeto civilizatório foram condenados e perseguidos.

Pesquisas sobre prostituição, religiosidade afro-brasileira, mulheres, populares e manifestações culturais revelam que os agentes da repressão atuavam em bloco, apesar das divergências pontuais.<sup>262</sup>

A legislação da época nos oferece inúmeros exemplos de medidas repressivas às práticas culturais dos populares, em sua maioria negros livres e escravos. Resolução aprovada na Bahia em 1840 determinou e legislou sobre as manifestações negras.

“Divertimento estrondoso” era uma sinonímia de divertimento popular. Como alude a Resolução de 8 de abril de 1840 aprovada pelo Conselho Geral da Província. O termo “estrondoso” identificava o som dos urucongos e atabaques dos africanos, e seus descendentes, em oposição ao que na Bahia as elites consideravam como modelo musical, visto que, no mesmo artigo, ficavam isentos de proibição “os concertos, ou tocatas de muzicas, ou

---

portarias existentes, mas sem cumprimento” (RABELLO, Evandro. O Recife e o Carnaval. In: PEREIRA, Nilo et al. *Um tempo do Recife*. Recife: Ed. Universitária, 1978, p. 119).

<sup>261</sup> SOIHET. Op cit., p. 86.

<sup>262</sup> Com esse enfoque ver: SOIHET, op. Cit.; QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: intelectuais, policiais e repressão*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) - PPGH/UFPE, Recife, 1999; FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Quem pariu e bateu que balance!* Mundos femininos, maternidade de pobreza Salvador, 1890-1940. Salvador: BA, EDUFBA, 2003; SANTOS, Jocélio Teles dos. *Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX*. In: SANTOS Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio. *Ritmos em trânsito*. Sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Editora Dynamis, 1998. A medicina analisada nesta perspectiva está em: COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

cantorias em cazas particulares”. Os ouvidos das elites eram, portanto, sensíveis ao som dos tambores.<sup>263</sup>

Ao destacar o caráter de *contrateatro*, no qual personagens do Estado eram imitados, da coroação dos reis do Congo, Luiz Geraldo Silva reforça que

Talvez em decorrência desse caráter de protesto, acrescido do tom festivo e lúdico dos batuques e requebros em praça pública em meio à sua devoção católica, que os africanos da Colônia e, depois, do Império passaram a ser duramente reprimidos, em termos culturais, em inícios do século XIX.<sup>264</sup>

Posturas municipais na província de Pernambuco para o controle dos escravos no período de 1850 a 1888 confirmam que as práticas culturais eram concebidas como protesto, a ponto de a repressão aos sambas e batuques aparecem em primeiro lugar.

Pela frequência com que apareciam, vemos que os assuntos que mais atenção recebiam eram os seguintes, por ordem de importância: 1º proibindo os ajuntamentos de escravos nas casas comerciais e em sambas e batuques.<sup>265</sup>

Foi neste cenário que o Entrudo foi progressivamente combatido, até perder suas forças, apesar de não morrer totalmente, diante do surgimento de expressões carnavalescas mais ligadas à elite, a exemplo dos bailes de máscaras, dos desfiles de mascarados e dos clubes de alegoria e crítica, que tinham características que atendiam aos anseios de civilidade européia.

### 1.2.2. Bailes e Máscaras

Malgrado os esforços despendidos para erradicar o Entrudo, ainda que de forma esporádica, ele sobreviveu por muito tempo, via seu significado maior: bárbaro! Essa representação que opõe a barbárie do Entrudo à civilização do Carnaval<sup>266</sup> fez com que ao primeiro fosse creditada toda atitude não condizente com os padrões comportamentais

<sup>263</sup> SANTOS, Jocélio Teles dos. Divertimentos estrondosos: batuques ... Op cit., p. 20.

<sup>264</sup> SILVA, Luiz Geraldo Santos da. Canoeiros do Recife: história, cultura e imaginário (1777-1850). In: MALERBA, Jurandir (org.). *A velha história*. Texto, método e historiografia. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. 115.

<sup>265</sup> MAIA, Clarissa Nunes. Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco (1850-1888). Revista *Clio*, Recife, nº 16, (1996), 65-73, p. 66.

<sup>266</sup> SOIHET, op. cit., p. 86; FRY, op. cit, p. 252.

burgueses. Em pesquisas sobre o Carnaval baiano, Fry, Carrara e Martins-Costa percebem essa continuidade:

Assim, em Salvador de finais do século XIX, o préstito é a característica distintiva do carnaval de rua “civilizador” que aparece para suplantar a “grosseria” do entrudo, cujo espírito sobrevive vestigial, nos cordões, nos blocos e nas mascaradas avulsas, que ocupava as ruas. Funcionários do comércio, funcionários públicos, o “Zé povinho” da cidade também se organiza para “pular” seu carnaval.<sup>267</sup>

Carnaval civilizado, burguês, moderno, da elite, das máscaras, francês, veneziano, Grande Carnaval, as adjetivações são muitas para identificar uma única proposta: acabar com o Entrudo, que paulatinamente “foi cedendo lugar a costumes mais civilizados bem ao gosto dos carnavais de Paris, Nice, Nápoles, Colônia e Munique”.<sup>268</sup> No lugar de denominações pejorativas destinadas ao Entrudo, os bailes de máscaras, os préstitos das sociedades carnavalescas e todo procedimento ligado à modalidade burguesa de brincar eram saudados como sinônimos de ingresso ao mundo da civilidade.<sup>269</sup> Sem dúvida, a grande vedete do Carnaval da elite era a máscara. O sucesso era tanto que segundo Mello Filho, referindo-se ao Rio de Janeiro, nos “primitivos carnavais a influencia era tamanha, que pôde dizer-se que um terço da população mascarava-se”.<sup>270</sup> As máscaras funcionavam como um grande porta-voz do ideário ético, moral, político e cultural das camadas alta e média da sociedade brasileira.<sup>271</sup> Por meio delas, o indivíduo ou o grupo de mascarados expressavam seu poder econômico, materializado no luxo na confecção das máscaras, e seu posicionamento político, por meio de tratamento jocoso e burlesco, sobre as questões públicas e os costumes sociais. Assim, as máscaras cumpriam o papel social de reforçar os valores burgueses e desqualificar os populares. Estabelecia-se uma diferenciação em relação às críticas remetidas ao Entrudo. Essas, apesar da ênfase no Entrudo das ruas, praticado majoritariamente pelos escravos, desqualificavam o Entrudo como um todo, concebendo-o como uma prática que ia de encontro à instalação de uma sociedade baseada em costumes civilizados, elegantes. Com a implantação do modelo burguês de brincar o Carnaval, algumas práticas carnavalescas foram condenadas, enquanto outras foram eleitas como símbolo de adesão aos valores burgueses.

<sup>267</sup> FRY, op. cit., p. 251.

<sup>268</sup> SILVA, Leonardo, op. cit., p. 33.

<sup>269</sup> Cf. Queiroz: “...os jornais celebravam em suas crônicas a elegância, o refinamento da festa, digna de uma sociedade verdadeiramente civilizada!” (op. cit., p. 51).

<sup>270</sup> MELLO FILHO, op. cit., p. 31.

<sup>271</sup> Cf. ARAÚJO, op. cit., p. 257.

Foi o caso, para as eleitas, das máscaras, dos bailes de mascarados e das sociedades carnavalescas das elites.

Como o que estava em jogo com a implantação dos bailes de máscaras era a garantia de que a selvageria do Entrudo tinha sido substituída pela elegância dos novos valores, os primeiros bailes no Recife aconteceram em espaços privados. A princípio, nos salões das residências com acesso exclusivo para os convidados, na sequência, nos teatros públicos, com participação garantida via pagamento de ingresso.<sup>272</sup> Em ambos, a vigilância era constante com objetivo de conter quaisquer comportamentos considerados inadequados. Dito de outra maneira, a meta era coibir quaisquer costumes próximos ao universo popular e negro que marcaram as festividades do período colonial. Neste sentido, em relação às máscaras foi necessária uma ginástica intelectual para evitar quaisquer vínculos com o costume negro de sair mascarados em bandos durante o Entrudo. A alternativa encontrada pela elite foi a de fixar a origem européia das máscaras, assim, “mascarar-se pelo Carnaval deixava de ser coisa de preto e costume selvagem ou algo vinculado ao passado colonial para transformar-se em sinal de civilidade, polidez, bom gosto e luxo”.<sup>273</sup>

Essa estratégia nos remete às reflexões de Michel de Certeau acerca dos privilégios dos letrados de impor sua interpretação teórica, ditando *normas, certezas, verdades* sobre o que, em determinadas épocas, é correto e legítimo. Certeau trata do procedimento dos eruditos de determinarem o predomínio da linguagem escrita frente à oral e transformarem os *diferentes* em *folclóricos*. Ao definir o modelo burguês e suas máscaras como a forma correta de vivenciar os festejos carnavalescos, as elites brasileiras lançaram mão de estratégia idêntica. Segundo o autor essa atitude revela o poder de determinados grupos,

Mas esse privilégio é o de seus titulares, os letrados. Ele funda a certeza, nascida com eles, postulada por sua posição, de que se conhece a sociedade inteira quando se sabe o que eles pensam. Os eruditos mudam o mundo: é esse o postulado dos eruditos. É também aquilo que eles somente pode *repetir*, sob mil formas diversas. Cultura de mestres, de professores e de letrados: ela cala “o resto” porque se quer e se diz a origem do tudo. Uma *interpretação teórica* está, portanto, ligada ao *poder de um grupo* e à estrutura da sociedade onde ela conquistou esse lugar.<sup>274</sup>

<sup>272</sup> Cf. ARAÚJO, op. cit., p. 178-180. O primeiro baile aconteceu em 1845 e a partir de 1847 em teatros. O pesquisador Rabello faz referência a bailes ocorridos nos teatros Público (1847), Santa Isabel (1851), Santo Antonio (1870 e 1880) e Ginásio Dramático (1870). Sobre um dos bailes, ressalta: “O baile era para sócios e convidados, não sendo permitida a entrada de agregados que não pertencessem as famílias dos convidados” (RABELLO, op. cit., p. 124-125).

<sup>273</sup> ARAÚJO, op. cit., p. 188.

<sup>274</sup> CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 168.

Com uma *interpretação teórica* que a distanciava dos costumes negros e com um quadro político-social menos conturbado em função do arrefecimento dos conflitos sociais, não faltava à elite pernambucana motivos para ocupar as ruas com suas luxuosas máscaras.

A elite passeava pelas vias públicas da cidade, com fantasias, disfarces e trajes a caráter. Mas só o fez nos anos que se seguiram a 1850, quando, com a derrota da Revolução Praieira em 1849, encerrou-se o ciclo de movimentos sociais e políticos, de fortes conotações étnicas, que havia caracterizado aquela primeira metade do século XIX no Brasil e, especialmente, em Pernambuco.<sup>275</sup>

A rua, limpa da presença popular e negra, e adequada pelas intervenções urbanas, via iluminação, sistema hidroelétrico e outros beneficiamentos, estava pronta para o trânsito da classe média e alta em suas visitas aos teatros, cafés, confeitarias, chapelarias, comércio e os passeios carnavalescos, pois,

Dos salões os mascarados ganharam as ruas, com seus grupos a pé e a cavalo, estes ricamente ajazados com seus arreios em prata, marcando assim o início do carnaval da burguesia dos anos cinquenta do século XIX.<sup>276</sup>

Nas ruas ou nos salões, individual ou em grupo, o Carnaval burguês não comportava todos os foliões, muito menos suas manifestações culturais. Além de simbolizarem no universo discursivo das elites tudo que representava uma sociedade atrasada social e culturalmente, a camada pobre era excluída por fatores econômicos e educacionais, pois eram necessários recursos financeiros para bancar as altas despesas com a confecção das máscaras, o acesso aos bailes e a montagem dos préstitos das sociedades carnavalescas. O acesso à informação era outra moeda importante, numa sociedade majoritariamente analfabeta. Esse elitismo intelectual se refletia nas temáticas abordadas, seja a escolha por fatos da história mundial, seja fruto da crítica à política local ou nacional.

À elite interessava mostrar ao público em geral a suntuosidade de suas máscaras e a atualidade e modernidade de suas ideias, expressando, por conseguinte, sua adesão ao modelo social burguês, tanto no que se refere aos padrões de comportamentos quanto ao posicionamento político-liberal.<sup>277</sup> Os clubes de alegoria e crítica recifenses, originários dos

<sup>275</sup> ARAÚJO, op. cit., p. 187.

<sup>276</sup> SILVA, Leonardo, op. cit. p. 33.

<sup>277</sup> Sobre os desfiles das grandes sociedades carnavalescas: “Participavam dessas sociedades segmentos médios da população, especialmente seus setores intelectualizados. Eles alcançaram grande popularidade no final do Império pelas críticas dirigidas ao governo imperial e à escravidão” (SOIHET, op. cit., p. 88).

grupos de mascarados, eram compostos majoritariamente por membros da elite econômica e letrada. Com acesso à informação, esses sujeitos sociais construía a crítica social e expressavam o prestígio, o poder e a posição política do grupo.<sup>278</sup> A elite passou a usar o carnaval como palanque para suas críticas sociais, estratégia já utilizada pelos escravos ao ridicularizarem os escravagistas imitando-os.

No Recife, o primeiro clube de alegoria e crítica foi fundado em 1869, o Club dos Azucrins, que azucriavam todos que caíam no seu desagrado. Outras agremiações surgiram, trazendo tranqüilidade àqueles ávidos pelo fim do Entrudo e pela consolidação do modelo burguês de Carnaval. Além do Club dos Azucrins, desfilavam: Os Cavalheiros da Época, os Philomonos, os Philocríticos, Cavalheiros de Santaná, Filhos da Candinha, Quatro Diabos, Cara-Dura, Club 33, Democratas, Nove e meia do Arraial, Deus Momo e outros. Muitos desses clubes editavam seus próprios jornais, fazendo com que “A imprensa carnavalesca do Recife [fosse] uma das mais atuantes”.<sup>279</sup>

Por meio dos seus clubes, a elite letrada, formada por profissionais liberais, deixava evidente as distinções entre as manifestações culturais da elite e as dos populares. Em momento de auge das ideias liberais, a emergente classe média urbana buscava legitimar distinções acadêmicas, raciais, culturais, sociais e econômicas como demarcadores sociais com objetivo de aumentar suas chances de mobilidade social.<sup>280</sup>

Críticos da Monarquia e do Escravismo, não significava que os clubes de alegoria e crítica fossem defensores dos interesses populares. Referindo-se aos desfiles das sociedades carnavalescas da elite carioca, Soihet expressa seu significado:

Apesar disso [críticas ao governo imperial e à escravidão], nada tinham de populares, expressando o ideário liberal, de tom positivista, que impregnava a intelectualidade da época e que deveria marcar também a festa.<sup>281</sup>

Não podemos esquecer que concomitante ao processo de busca de autonomia, inclusive cultural, frente à cultura lusa, a elite brasileira percebeu que a construção de uma sociedade moderna e civilizada passava, principalmente, pela erradicação de traços culturais populares vinculados ao período colonial, principalmente os traços africanos e afro-brasileiros. O processo de assepsia das ruas, inclusive via disciplinalização e controle da presença dos escravos e dos seus brinquedos, se intensificou. Conforme Peter Fry, Carrara e Martins-Costa,

<sup>278</sup> Cf. QUEIROZ, op. cit., p. 52 e Cf. ARAÚJO, op. cit., p. 272.

<sup>279</sup> SILVA, Leonardo, op. cit., p. 40.

<sup>280</sup> Cf. ARAÚJO, op. cit., p. 275.

<sup>281</sup> SOIHET, op. cit., p. 88.

as regras impostas “aparentemente, todas pretendiam estabelecer *como* participar da festa, mas, na verdade, delineavam, sob esse *como*, um *quem* devia ou não participar”.<sup>282</sup>

Neste sentido, também na implantação do carnaval burguês, as elites se empenharam em livrar o país das marcas negras. Se esse procedimento já era corrente no período colonial, como vimos na legislação contra os batuques, ele se aguça a partir da segunda metade do século XIX com o fortalecimento da teoria do racismo científico.<sup>283</sup> Com base nessa “teoria científica”, para que o Brasil, e seu carnaval, atingissem o *status* de sociedade civilizada e moderna que, à época, significava uma nação branca européia, era preciso empreender ações voltadas ao embranquecimento da população mediante a erradicação dos costumes relacionados às culturas negras e indígenas. Também as campanhas sanitaristas e as políticas de imigração eram tributárias da ideologia do embranquecimento.<sup>284</sup> No horizonte, as elites atuavam na desaffricanização da sociedade brasileira, e o carnaval não poderia ficar de fora dessa assepsia racial e civilizatória.

Essa desaffricanização deveria ocorrer por meio da erradicação das manifestações negras nos festejos carnavalescos. Para isso, a legislação policial e a imprensa nos fornecem ricos testemunhos. Na avaliação de Fry, Carrara e Martins-Costa, funda-se uma *cidadania carnavalesca* da qual “...as manifestações das camadas mais pobres e mais negra da população da cidade [Salvador]”<sup>285</sup> estavam excluídas, principalmente os batuques e seus nítidos vínculos com o candomblé.

Ao abordar as medidas policiais na Festa da Penha entre fins do século XIX e início do século XX no Rio de Janeiro, Soihet confirma a centralidade das manifestações negras no esquema repressivo. Segundo a autora,

O objeto da repressão era não apenas o problema da ordem pública, ameaçada por roubos e conflitos supostamente surgidos entre os populares, mas também as manifestações culturais desses grupos, como a capoeira, o batuque, o samba etc., sendo apreendidos os instrumentos que os

<sup>282</sup> FRY, Peter; CARRARA, Sérgio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza. Negros e brancos no Carnaval da velha República. In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 259.

<sup>283</sup> Racismo científico: “A ciência tinha ganho contra a Igreja a dura guerra pela prerrogativa de falar a Verdade sobre a natureza e a sociedade, tinha se associado à técnica e à indústria, tinha criado instituições poderosas nas quais se produzia um discurso que era sinônimo de pertinência e potência. Este discurso – com seu raciocínio abstrato, sua linguagem descritiva e argumentativa, suas quantificações, técnicas e métodos específicos – estabeleceu ‘objetivamente’ a superioridade racial das elites europeias, o que conotava sua superioridade cultural, religiosa, moral, artística, política, técnica, militar e industrial. Tudo cientificamente comprovado” (SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro-Ásia*, 23, 1999, p. 92).

<sup>284</sup> Sobre os temas ver: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, particularmente os capítulos 2, 3 e 4 da Parte I.

<sup>285</sup> FRY, op. cit., p. 252 e 259.

acompanhavam: violão, pandeiro e outros. Sobre a vertente de origem negra das manifestações populares, recaía com maior ênfase o viés preconceituoso, legitimando a repressão.<sup>286</sup>

No Recife, além das posturas municipais proibindo batuques e o uso das máscaras pelos escravos, também as manifestações culturais negras foram alvo de preconceitos.

O aparecimento das sociedades carnavalescas, organizadas pela burguesia de então, assegurou ao Recife um estilo de festa bem à moda dos carnavais da Europa, então em franco declínio, que chega aos nossos dias com algumas variantes. A imprensa, por sua vez, mantinha-se preconceituosa para com as manifestações das camadas populares, particularmente quando eram originadas da população de raça negra, livre ou escrava, que vinha às ruas com os seus ajuntamentos.<sup>287</sup>

A despeito da ordenação das ruas para as camadas altas e médias e seus clubes exaltarem a cultura europeia, a prática dos desfiles carnavalescos não conseguiu eliminar a presença das manifestações negras na festa carnavalesca. Em um processo de circularidade cultural, a população negra revestiu antigas manifestações culturais com alguns elementos dos préstitos carnavalescos da elite e fez surgir os clubes negros, os ranchos, os cordões, as escolas de sambas,<sup>288</sup> além de manter práticas nos quais as trocas são mais sutis ou remotas, como os batuques de Salvador e os maracatus do Recife.

### 1.3. O Carnaval popular e suas manifestações na cidade do Recife

É necessário reafirmar que a hegemonia da forma burguesa de brincar o carnaval foi efêmera. Enquanto a elite curtia os bailes carnavalescos na segurança dos salões residenciais e dos teatros e se regozizava com os desfiles de máscaras, com as guerras de confetes e serpentinas e com os clubes carnavalescos e os corsos, o povo voltava a tomar novamente as ruas. Eram os ranchos no Rio de Janeiro; os clubes negros em Salvador; os maracatus e clubes de pedestres no Recife. Outras formas de brincar o carnaval, mais próxima às camadas populares e com forte presença negra em suas alas, se impõem. Mas esse carnaval mais

<sup>286</sup> SOIHET, op. cit., p. 35-57.

<sup>287</sup> SILVA, Leonardo, op. cit. p. 43.

<sup>288</sup> Cf. as obras citadas: SOIHET, ARAÚJO, QUEIROZ. Este processo na cidade de Salvador ocorreu de forma que “os clubes uniformizados negros adotaram elementos desses préstitos europeus, mas procuravam mostrar também os aspectos mais civilizados do continente africano” (VIEIRA FILHO, Raphael R. “Folguedos negros no carnaval de Salvador (1880-1930)”. In: SANTOS, Jocélio T.; SANSONE, Livio (orgs). *Ritmos em trânsito. Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997, p. 44).

elitizado permanece existindo, os bailes de máscaras dando lugar aos concursos de fantasias, por exemplo.

O final do século XIX é tomado como um marco para o carnaval popular em função da ascensão que as manifestações populares, majoritariamente negras, começavam a ter no cenário carnavalesco. A impossibilidade de precisão nas datas deve-se à onipresença das manifestações populares nos festejos carnavalescos desde tempos imemoráveis. Os rastros das ações repressivas no Brasil registram sua presença desde os tempos coloniais. O carnaval, como enfatizou Barkthin, é o grande acolhedor da cultura popular. Sendo assim, nem a repressão policial nem as campanhas ideológicas de condenação às manifestações populares conseguiram afastá-las do cenário carnavalesco. Houve, sim, momentos de refluxo em decorrência da forte perseguição e de outros fatores, como foi o caso da escassez de recursos dos populares para participar dos préstitos das elites, dos bailes, dos corsos ou para confeccionar máscaras luxuosas.

Em todo canto do país, os populares criaram e recriaram suas práticas carnavalescas. Ao fim do século XIX, a população pobre do Rio de Janeiro, que fez os cucumbis no tempo do Entrudo e fez samba na Festa da Penha, estava organizada em torno dos cordões, posteriormente transformados em clubes, blocos, ranchos e escolas de samba. Isso evidentemente de forma dialética, em um processo de coexistência, sucedâneo e de recriação. Nessas manifestações, a presença negra foi marcante. Conforme Soihet, com “exceção do zé-pereira, nas demais manifestações populares predominava a marca africana”.<sup>289</sup>

Em Salvador, “as grandes atrações do Carnaval das últimas décadas do século XIX foram os clubes negros, especialmente os Pândegos da África e a Embaixada Africana”.<sup>290</sup>

No Recife, o carnaval popular começou a dar sinais com o surgimento dos clubes pedestres, formado por trabalhadores urbanos e camadas populares.<sup>291</sup> Da mesma forma que os clubes de alegoria e crítica foram utilizados pela jovem classe média como espaço para demonstrar seus interesses em uma maior dinamicidade no processo de mobilidade social, os clubes de pedestres também foram espaços para que os populares demonstrassem suas capacidades de organização, sua disciplina, seu respeito às normas estabelecidas, enfim que estavam habilitados para o convívio nos padrões de sociabilidade burguesa, aos quais tinham aderido. Queriam os integrantes dos clubes pedestres adquirir o status de *gente de bem*.

<sup>289</sup> SOIHET, op. cit., p. 92.

<sup>290</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA Filho, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 232.

<sup>291</sup> Cf. ARAÚJO, op. cit., 298/399. Cf. Queiroz os ranchos cariocas também eram formados por assalariados, e pessoas considerados “bem comportados”. QUEIROZ, op. cit., p. 56 e 57.

Somado aos “...anseios dos trabalhadores de serem aceitos e reconhecidos socialmente”,<sup>292</sup> estavam os interesses do Estado no controle e disciplina dos trabalhadores. Neste sentido, houve mudanças na atuação estatal no relacionamento com clubes a partir do início do século XX, passando da repressão ao controle social.

Esses clubes surgem no Recife a partir da década de 1880 e se difundem após a abolição em 1888. “Segundo alguns velhos carnavalescos, o primeiro ‘clube’ foi *Caiadores*. Outros dizem que foi *Carvoeiros*”.<sup>293</sup> Na motivação para formação de um clube, os vínculos profissionais eram preponderantes, porém não era a única.<sup>294</sup> Isso fica nítido nas denominações dadas aos clubes, muitas delas relacionadas com o universo do trabalho.

O certo é que havia uma proliferação de agremiações carnavalescas populares nesse período, compostas por homens eufóricos pela liberdade que a Abolição lhes tinha concedido. Sabemos, por exemplo, da existência de *Ferreiros*, *Vasculhadores*, *Espanadores*, *Talhadores*, *Ciscadores*, *Abanadores* e dezenas de outros. Como é evidente, pelos nomes, eram quase todos remanescentes das corporações de ofício da sociedade colonial.<sup>295</sup>

As profissões acima sinalizam que a presença negra nessas agremiações foi significativa. Pois, como nos revela a pesquisa de Itacir Luz sobre a Sociedade dos Artistas Mecânicos e Liberais de Pernambuco, fundada em 1841 no Recife, a profissionalização sempre foi uma preocupação das irmandades negras, que também atuaram na formação de espaços diversos de sociabilidade, inclusive carnavalescos.

Em se tratando dos negros artífices, livres e escravos, eram as irmandades que se constituíam como o reduto no qual esses profissionais exercitavam sua sociabilidade muito particular, no sentido de avançarem e se afirmarem social e politicamente, sempre tomando como princípios a valorização do ofício e a fé professada no santo padroeiro.<sup>296</sup>

Logo, mesmo sendo minoria entre trabalhadores assalariados, não estavam os negros totalmente ausentes desse universo, conforme relato de Carvalho sobre uma fundição no Recife do ano de 1859, “quando operava com ‘sessenta e tantos funcionários’, dez dos quais

<sup>292</sup> ARAÚJO, op. cit., p. 368.

<sup>293</sup> REAL, Katarina. *O Folclore no Carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990, p. 10.

<sup>294</sup> Cf. ARAÚJO, op. cit., p. 341/342.

<sup>295</sup> REAL, op. cit., p. 10.

<sup>296</sup> LUZ, Itacir Marques da. *Compassos letrados: profissionais negros entre instrução e ofício no Recife (1840-1860)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008, p. 107.

eram escravos”.<sup>297</sup> Os clubes pedestres certamente contaram com a experiência profissional, associativa e carnavalesca dos negros recifenses.

O cenário do início do século XX colocava para as elites a tarefa de construção de uma identidade nacional brasileira, e para isso, as elites perceberam que seria impossível excluir a grande massa, principalmente os egressos do escravismo. Diante desse quadro, manifestações negras que foram ostensivamente condenadas no século XIX por constituir um obstáculo à implantação de um modelo social pautado nos moldes civilizatórios burgueses, foram concebidas como a grande porta de acesso às camadas pobres, pois o apoio popular ao projeto de consolidação do projeto republicano era imprescindível.<sup>298</sup>

O predomínio negro no carnaval do Recife foi captado pelo samba-enredo da Escola de Samba Império Serrano (RJ) do ano de 1964, intitulado de *Aquarela Brasileira*, que consolidou a imagem do carnaval do Recife: “Depois de atravessar as matas do Ipu/ Assisti em Pernambuco à festa do frevo e do maracatu”. Apesar da diversidade que marca o carnaval recifense, o frevo e o maracatu são suas grandes referências, não por acaso, ambas com fortes vínculos com a cultura afro-brasileira, representada na ascendência africana do frevo, reduzida ao passo (a dança) através dos seus vínculos com a capoeira. A presença dos capoeiras à frente dos clubes é amplamente registrada, sempre com ênfase nas medidas repressivas. Os primeiros passistas foram foco de severas medidas punitivas. O Código Penal de 1890, pautado na valorização do trabalho formal, foi incisivo com os *mendigos, ébrios, vadios e capoeiras*.<sup>299</sup>

Quanto à música do frevo, concebida como resultado de uma mistura da polca, do dobrado, da quadrilha, da modinha e do maxixe<sup>300</sup> foi considerada mulata, o que significa, considerando-se a formação discursiva que impera no Brasil e mais ainda em Pernambuco, terra de Gilberto Freyre, que a cultura negra teve uma participação na formação do frevo, porém que não cabe ser destacada. Entretanto, mesmo que se concorde que o frevo, tanto a música quanto a dança (o passo), é fruto de contribuições de distintas matrizes culturais, como são quase todas as práticas culturais, é importante destacar neste processo de formação como

<sup>297</sup> CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade*. Rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001, p. 60.

<sup>298</sup> Cf. as obras citadas: SOIHET, ARAÚJO, QUEIROZ, ORTIZ, VIANNA.

<sup>299</sup> Conforme: SOUZA, Luís Antônio F. de; SALLA, Fernando Afonso; ALVAREZ, Marcos César. A sociedade e a Lei: o Código Penal de 1890 e as novas tendências penais na primeira República. In: *Justiça e História*, Porto Alegre, v. 3, n. 6, 2003, p. 5. Disponível em nevsp.org.. Sobre capoeira no Rio de Janeiro (1850-1890) ver; SOARES, Carlos Eugenio Líbano. *A negregada instituição*. Os capoeiras na corte imperial 1850-1890. Rio de Janeiro: Access, 1999.

<sup>300</sup> OLIVEIRA, Valdemar. *Frevo, capoeira e passo*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco/CEPE, 1985, p. 27. Conforme Oliveira, “Intervindo na química do frevo, o maxixe deixa, em sua fórmula, a semente africana” (p. 30).

essas distintas matrizes culturais foram tratadas. É neste ponto que Stuart Hall nos auxilia com sua reflexão sobre o *eufemismo* que é a intitulada *transformação cultural*, que não passa de um “processo pelo qual algumas formas e práticas culturais são expulsas do centro da vida popular e ativamente marginalizadas”.<sup>301</sup> Pois, no processo de *transformação cultural* que resultou na formação dessa síntese mulata que é o frevo, há de se destacar a postura das camadas populares negras recifenses que se recusaram a ocupar o lugar de espectador nos préstitos dos clubes de alegoria e crítica das elites, a arquivar suas máscaras, maltrapilhos e seus cortejos negros, enfim se recusaram a abrir mão de sua *cidadania cultural*.<sup>302</sup> Foi esse povo negro que, conforme Valdemar de Oliveira, nunca escreveu um só frevo, que além de participar da organização dos clubes pedestres, aqueles com vida sócio profissional mais organizada, abria os desfiles desses clubes com os capoeiras e fazia a cidade ferver com a “onda”, formada pelo o que o próprio Valdemar de Oliveira intitulou de “canalha da rua”, frevando atrás das orquestras. No entanto, esses ingredientes listados por todos os renomados pesquisadores do carnaval do Recife não garantiu na história do frevo o registro da resistência cultural desempenhada pela população negra. Como nos advertiu Michel de Certeau, a consolidação de uma interpretação teórica está relacionada com o poder do grupo social responsável por sua construção e divulgação, e às elites pernambucanas interessava demarcar o carnaval e o frevo como marca da união das três raças formadas do Brasil. Os clubes pedestres significaram a

... consagração do Carnaval popular de Pernambuco e o reconhecimento oficial da contribuição das camadas dominadas à formação da cultura brasileira. O frevo mulato, síntese dos três elementos étnicos constituintes da nação brasileira, era elevado à posição de símbolo de identidade cultural e aclamado fonte de toda pernambucanidade.<sup>303</sup>

Mas os clubes pedestres são apenas uma das tantas manifestações que participam do carnaval do Recife. Neste quesito, identifica-se uma grande lista. Leonardo D. Silva descreve os seguintes:

---

<sup>301</sup> HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 248.

<sup>302</sup> O termo é de Soihet e parte do pressuposto de que “a cidadania tem múltiplas faces, não podendo ser reduzida às aspirações peculiares ao mundo ocidental. [...] Assim, há de se compreender que para os populares, que aqui viveram nos primeiros anos deste século até os anos 1930, ocupar as ruas com suas manifestações culturais constituía-se em empreendimento da maior relevância. [...] E o seu sonho transformou-se em realidade, construíram um dimensão privilegiada da cidadania: a cidadania cultural” (SOIHET, op. cit., p. 202).

<sup>303</sup> ARAÚJO, Rita de Cássia B. de. Festas públicas e carnavais. O negro e a cultura popular em Pernambuco. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; CABRAL, Otávio; ARAÚJO, Zezito (org.) *O negro e a construção do carnaval no nordeste*. Maceió: EDUFAL, 2003, p. 50.

Caboclinhos, nações africanas, troças, ursos, clubes de frevo, maracatus de orquestra, bloco carnavalescos, tribos de índios, bois, reisados, turmas de mascarados, multidões de foliões fantasiados estão a tomar conta de becos, ruas e avenidas, enchendo de cores e alegria este Reino Azul do Carnaval do Recife.<sup>304</sup>

À lista acima podemos acrescentar os clubes de alegoria e crítica, as escolas de samba e os ursos de carnaval, que fazem parte da lista de Katarina Real.<sup>305</sup> Neste estudo, especificamente no capítulo 3, serão relatadas as manifestações negras surgidas a partir da década de 1980, nomeadamente os afoxés.

Cada uma dessas manifestações populares tem suas características e histórias peculiares. Assim, mantendo-me fiel ao eixo central da presente pesquisa – a articulação entre o Movimento Negro e o carnaval recifense no período de 1979 a 1995 –, dirigirei minha atenção às questões específicas que marcam, na história do carnaval popular do Recife, a relação com a cultura negra.

Mesmo considerando a intrínseca relação entre cultura popular e cultura negra na cidade do Recife, tal relação se configura de forma bastante particular em cada manifestação cultural. No tocante ao maracatu-nação, sua representação social enquanto representante de “reminiscências africanas” não é abalada, apesar de ser também marcado por elementos de distintas matrizes culturais, conforme o historiador Ivaldo M. F. de Lima:

Quanto ao fato de serem as características dos maracatus-nação autênticas reminiscências do continente africano, precisamos lembrar que boa parte dos aspectos, símbolos, personagens e os instrumentos percussivos são resultados da composição de diferentes construções culturais de muitas regiões do mundo, e que foram apropriados pelos maracatuzeiros ao longo da formação e constituição de seus grupos.<sup>306</sup>

A advertência de Lima, que se situa em torno dos debates sobre origens, autenticidade e tradição nos maracatus-nação, é dirigida às representações que colocam os maracatus-nação como reminiscências africanas, significando práticas culturais inalteradas. Tais representações negam historicidade às manifestações populares, ao tempo que colocam seus protagonistas como enclausurados em seu mundo, exercendo suas práticas culturais de forma idêntica aos seus mais remotos antepassados e sendo alheio aos diálogos com outros segmentos sociais e

<sup>304</sup> SILVA, Leonardo Dantas. *Carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000, p. 9.

<sup>305</sup> REAL, op. cit.

<sup>306</sup> LIMA, Ivaldo M. de F. *Maracatus-nação*. Resignificando velhas histórias. Recife: Bagaço, 2005, p. 56.

com o seu tempo. A documentação sobre a trajetória dos maracatus revela outro quadro. Foi o que o historiador Ivaldo Lima, em obra aqui citada, constatou ao descortinar a historiografia sobre o tema, a história de vida de alguns maracatuzeiros e a relação dos maracatus-nação com a sociedade recifense a partir dos últimos anos do século XIX. O autor nos revela uma trajetória dinâmica fruto das constantes ressignificações pelos seus protagonistas e pelo seu envolvimento em múltiplos movimentos de circularidade cultural.

Por aquelas representações, coube ao maracatu representar as reminiscências da África na cultura pernambucana, jogando para o passado e para o campo da nostalgia o protagonismo negro que dá vida a essa manifestação e, por conseqüente, todas as contradições vivenciadas pela população negra. E foi esse vínculo com a africanidade – porque apesar das múltiplas contribuições é “... significativa a presença dos bantos”<sup>307</sup> nos maracatus-nação – que colocou essa prática em lugar de destaque no rol das manifestações culturais a serem banidas. A proximidade com a África era tudo o que as elites no final do século XIX e início do século XX não desejavam. Conforme Leonardo Dantas Silva, a imprensa do final do século XIX denominava os maracatus de ajuntamentos,<sup>308</sup> termo muito presente na documentação repressiva.

Sobre a origem dos maracatus, o debate é longo. Remeto-me às obras do historiador Ivaldo Marciano que pesquisou o processo que conduziu distintos intelectuais a buscarem as origens dos maracatus.<sup>309</sup> Para Lima, essa atitude está relacionada com a busca de autenticidade e pureza para essas manifestações. Isso tudo numa conjuntura de construção da identidade nacional, para a qual se debruçar sobre as manifestações populares era fundamental. Conclui o autor ser impossível fixar uma única origem para o maracatu-nação. Para esse estudioso, os “maracatus, a meu ver, constituem uma construção inacabada com contribuições diversas feita por homens e mulheres em um processo dinâmico”.<sup>310</sup> As contribuições aos quais Lima se refere situam-se, por exemplo, nas trocas estabelecidas em tempos mais remotos com práticas culturais de origem não africana, como é o caso das afayas que são semelhantes aos tambores utilizados por exércitos europeus.<sup>311</sup> Por outro lado, o autor historia manifestações que guardam muitas semelhanças com os maracatus-nação, a exemplo

<sup>307</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>308</sup> “...o costumeiro maracatu. – Uma possível alusão aos grupos de negros e elementos outros das classes populares que participavam com os seus ajuntamentos do nosso carnaval de rua” (SILVA, Leonardo, op. cit. p. 42).

<sup>309</sup> Sobre o assunto ver também: MAC CORD, Marcelo. *O rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.

<sup>310</sup> LIMA, Ivaldo M. de F. *Maracatus e maracatuzeiros: desconstruindo certeza, batendo afayas e fazendo histórias*. Recife (1930-1945). Recife: Bagaço, 2008, p. 16.

<sup>311</sup> LIMA, Ivaldo M. de F., op. cit., p. 61.

das *cambindas*, *aruendas*, *congos*, *pretinhas do congo*, *taieiras*, *maracatus de orquestra*, *maracatus alagoano*.<sup>312</sup> Com isso, Lima pôde conferir que a descrição de Pereira da Costa, utilizada pela maioria dos estudiosos e praticantes como o modelo de maracatu, é possivelmente fruto de muitos cruzamentos. Neste sentido, foi

Gradativamente, [que] ao longo das últimas décadas do século XIX, a palavra maracatu foi-se associando a um tipo específico de forma de manifestação cultural, que coincide com a descrição feita por Pereira da Costa. O que não quer dizer que aquela descrição correspondesse a um único modo de ser do maracatu.<sup>313</sup>

O processo de domesticação das manifestações populares com vista a incorporá-la no modelo popular de carnaval não poupou os maracatus-nação, que continuaram a ser alvo das medidas repressoras e normatizadoras nas primeiras décadas do século XX. Como ajuntamentos, aruendas, cambindas ou maracatus, essas manifestações culturais negras “...sempre [foram] alvo de censuras por parte das classes dominantes e de perseguição policial”<sup>314</sup>. Censuras ou perseguição policial não importa, pois conforme Hall, as medidas disciplinadoras são tão eficazes quanto as ações policiais.<sup>315</sup>

Essa atitude para com os maracatus-nação perdurou até a década de 1930. No Recife, a historiadora Isabel Guillen demarca dois momentos para a mudança de atitude para com os maracatus-nação, ambas relacionadas com as transformações ocorridas a partir de 1930 na estratégia das elites em sua relação com a cultura popular e a busca da construção de uma identidade nacional: a realização do I Congresso Afro-Brasileiro em 1934 e a difusão das obras de artista plástico Lula Cardoso Ayres a partir de 1940. Conforme Guillen, em um processo de mediação cultural no qual o brincante não deve ser visto como alienado, sujeito passivo da cooptação dos intelectuais, os maracatus-nação recebem tratamento diferente por parte dos intelectuais. Por conseguinte,

... é nesse amálgama que os intelectuais vão colocando os maracatus em circulação no mercado cultural da cidade, legitimando-o, resguardando-lhe

---

<sup>312</sup> LIMA, Ivaldo M. de F., op. cit., especialmente o capítulo II.

<sup>313</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>314</sup> SILVA, Leonardo, op. cit., p. 47.

<sup>315</sup> HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 248. “Bem mais importante que a proibição ou a condenação é aquela figura sutil e escorregadia – a ‘reforma’ (com todas as implicações positivas e claras que ela carrega hoje). De um jeito ou de outro, ‘o povo’ é freqüentemente o objeto da ‘reforma’”.

ou assegurando o espaço que deveria ocupar na tradição: autêntica manifestação da cultura africana em Pernambuco.<sup>316</sup>

Tanta deferência por parte da intelectualidade nas décadas de 1930 e 1940 não eximiu os maracatus-nação de serem preteridos no apoio estatal para suas manutenções, levando as organizações a vivenciarem profundas dificuldades.<sup>317</sup> Por outro lado, se a repressão arrefeceu, o preconceito social só perdeu força a partir da década de 1980.<sup>318</sup> Estar vestida como ‘um maracatu’ representava, principalmente para as camadas pobres e negras da população recifense que conhecia o racismo, estar exposta às mesmas discriminações sofridas pelos maracatus-nação. Isso não mudou, apesar da defesa dessas manifestações por intelectuais, como a antropóloga Katarina Real que foi categórica ao afirmar: “O maracatu de ‘baque virado’ é, como o frevo, uma das pedras fundamentais do carnaval recifense. [e] Ser pernambucano é *sentir* o maracatu”.<sup>319</sup>

A trajetória dos maracatus-nação só reforça que, conforme revela pesquisa de Soihet, Queiroz, Araújo, Guillen e Lima, a circularidade cultural não elimina as relações de dominação. Ao eleger o maracatu-nação como reminiscência africana, a intelectualidade branca recifense não registrou o uso que os maracatuzeiros fizeram dessas manifestações a partir de seus interesses e das suas escolhas. Maracatus-nação como lócus para manutenção de práticas culturais em declínio, como a coroação dos reis do congo ou o uso de fantasias. Maracatus-nação como espaço para construção de identidade racial, solidariedade, diversão e auto-defesa, como foi a prática de camuflar festas religiosas em ensaios carnavalescos. Esses são alguns dos caminhos não registrados, mas que foram trilhados pela população negra recifense. Estabelecer esses diálogos é importante, pois revela a riqueza que envolve o processo de consolidação do carnaval popular do Recife em suas múltiplas facetas.

Foi o carnaval popular do Recife a partir da década de 1930 lócus privilegiado tanto para as elites estabelecerem com os populares contatos necessários ao projeto de identidade nacional quanto para o povo tomar de assalto o espaço simbólico carnavalesco com suas manifestações, se hegemoneizando enquanto marca do carnaval do Recife. A perenidade negra

<sup>316</sup> GUILLEN, Isabel C. M. *Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940*. *Revista Clio*, Recife, nº 21, (2003), 107-135, p. 122.

<sup>317</sup> Na distribuição dos recursos para as agremiações carnavalescas no carnaval de 1956, aos maracatus cabia 15% (SILVA, Leonardo, op. cit., p. 291).

<sup>318</sup> Uma lembrança pessoal não deixa dúvida da perenidade dos atributos negativos resultantes do vínculo com a cultura negra. Na década de 1970, em Olinda, lembro como minha irmã, que adorava usar roupas de cores fortes, coloridas e/ou brilhantes, era criticada e intimidada a trocar de roupa porque ninguém queria sair acompanhada ‘daquele maracatu’.

<sup>319</sup> REAL, Katarina. *O Folclore no Carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990, p. 69.

no carnaval foi ressaltada pelo pesquisador Moisés Santana em pesquisa acerca dos aspectos pedagógicos na trajetória do Bloco Afro Olodum. Para o autor,

Entre o entrudo colonial e o carnaval popular temos um rico e conflituoso processo de elaboração cultural. Nele, o elemento negromestiço fincou marcas e continua a engendrar relações nessa festa que, de maneira tão significativa, fala sobre nós.<sup>320</sup>

Outra manifestação com fortes laços com a cultura negra presente no carnaval do Recife é a escola de samba. No entanto, diferente do frevo e do maracatu, em suas representações o que se ressalta é a sua não-pernambucanidade. O samba, que incorporou no Rio de Janeiro a síntese maior da brasilidade em termos carnavalescos, é em Pernambucano considerado um intruso. O termo samba é utilizado sempre nos relatos de negros se divertindo. Daí, a sua presença permanente nas posturas municipais que visavam reprimir e disciplinar as práticas culturais afro-brasileiras, conforme algumas descrições neste trabalho. Mas, as Escolas de Samba só chegaram ao Recife em meados da década de 1930, e desde cedo seu crescimento foi acompanhado por “... violenta oposição da Federação Carnavalesca Pernambucana<sup>321</sup> e alguns dos seus grandes fundadores, como o grande folclorista pernambucano Mário Melo”<sup>322</sup>.

No período da II Guerra Mundial, tripulantes cariocas dos navios da Marinha, em passagem pelo Recife, “saíam em ‘batucada’ para brincar o carnaval e ganhavam as simpatias do povo pernambucano”<sup>323</sup>.

Como que assustado com o crescimento das Escolas de Samba, na década de 1950 o poder municipal cria mecanismos para barrar seu crescimento. Na distribuição das verbas para o carnaval de 1965, coube às escolas de samba o menor percentual, apenas 5%.<sup>324</sup> Mas a falta de apoio financeiro por parte dos poderes estatais não foi a maior barreira das Escolas de Samba. Afinal, essa verba apesar de importante para todos os segmentos carnavalescos, em praticamente nenhum deles cobre o total das despesas realizadas. A maior barreira enfrentada pelas Escolas de Samba para se firmarem em solo pernambucano foram as acusações de serem responsáveis pela desvalorização do frevo. Pois essa era a grande justificativa dos

<sup>320</sup> SANTANA, Moisés de Melo. *Olodum: carnavalizando a educação*. Curricularidade em ritmo de samba-reggae. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós- em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000, p.100.

<sup>321</sup> A Federação Carnavalesca Pernambucana foi fundada em 03 de janeiro de 1935.

<sup>322</sup> REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990, p. 48.

<sup>323</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>324</sup> Conforme SILVA, Leonardo Dantas. *Carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000, p. 291.

opositores do samba. Nada contra o ritmo, porém o frevo não poderia ser preterido em detrimento de uma manifestação estrangeira. Estava, portanto, posta a *Batalha Frevo-Samba*.<sup>325</sup> Cinco fatores contribuíram para o sucesso das Escolas de Samba no Recife, conforme Real:<sup>326</sup> o fato delas não possuírem sedes permanentes nem realizarem atividades sociais; não necessitarem pagar aos músicos da bateria, sendo essa, inclusive fonte de renda, pois realizam apresentações remuneradas; a aceitação por parte da classe média que financia suas fantasias; se beneficiavam da publicidade das Escolas cariocas e, pela sua apresentação em forma de “show”, atraíam o interesse da televisão. Todos esses elementos, não franqueados ao frevo, principalmente o aspecto do “show”, foram motivos de críticas por parte dos defensores do autêntico carnaval pernambucano. Neste sentido, fonte sempre citada é o artigo de Gilberto Freyre publicado em 1966 que já no título revela seu caráter de manifesto. Em *Recifense, sim, subcarioca, não!*,<sup>327</sup> Freyre alerta para o *perigo de morte* por qual passa o carnaval do Recife, um dos *melhores redutos de pernambucanidade*, em função *da invasão das escolas de samba*. Depois de afirmar que o carnaval de Nice, Veneza ou do Rio são bons em seus respectivos lugares, Freyre afirma:

No Recife, matar-se o frevo, o passo, o maracatu, o clube popular, o bloco, a espontaneidade, para quase oficializar-se o samba, a escola de samba, o arremedo ou a caricatura do carnaval carioca, chega a ser crime de traição ao Recife ou a Pernambuco.

Para Gilberto Freyre, essa *despernambucanização sistemática*, vivida no carnaval de 1966, decorria, possivelmente, do apoio estatal, atrelado a interesses eleitoreiros, “Ou [do] colapso da tradição carnavalesca do Recife por simples e passivo furor de imitação do exótico furor tão contrário ao brio recifense”.<sup>328</sup>

Em nenhum momento, Freyre e os demais opositores das Escolas de Samba atentaram para o fato de que o povo negro recifense sempre vivenciou o samba, portanto, havia todas as condições de recepção para essa manifestação em solo recifense. Não é à toa que as escolas, até a atualidade, se situam em bairros periféricos onde a população é majoritariamente negra. Neste sentido, cabe destacar observação de Katarina Real sobre a existência de distinções sociais e raciais nas Escolas de Samba do Recife. Conforme a autora, que era norte-

<sup>325</sup> O termo aparece, entre aspas, em REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990, p. 52.

<sup>326</sup> Importante lembrar que a autora relata a situação no período de 1961 a 1965.

<sup>327</sup> FREYRE, Gilberto. “Recifense, sim, subcarioca, não” artigo publicado no *Diário de Pernambuco* de 27 de fevereiro de 1966. Apud SILVA, Leonardo. *Carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000, p. 292-294. Os termos, neste trecho, em itálicos foram extraídos do artigo de Freyre.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 294.

americana, a “ ‘classe média’ [estava] muito mais aparente nas diretorias e nas figuras de frente, geralmente de cor mais clara, do que entre as pastoras e os batuqueiros, de cor mais escura”,<sup>329</sup> um sinal que a hierarquia racial existente na sociedade recifense não foi alterada com a presença da classe média nas escolas de samba na década de 1960.

Apesar de toda a polêmica em torno da *Batalha Frevo-samba*, é a própria Katarina Real que ressalta que “... em geral, as relações entre os velhos clubes carnavalescos e as poderosas escolas de samba são das mais amigáveis”.<sup>330</sup> Mesmo assim, as querelas se mantêm e, como veremos no capítulo 3 deste trabalho, na década de 1980 houve mais um capítulo desta *Batalha*, que marca a trajetória das Escolas de Samba. Pois, essas vivem momentos de fluxo e refluxo como os demais tipos de agremiações. Se no carnaval de 1965, 40 (quarenta) escolas tiraram licença para desfilar, ao retornar ao carnaval do Recife em 1988-1989 para atualizar a sua pesquisa, Real constatou um pequeno crescimento no quantitativo das escolas de samba: de 40 (quarenta) em 1965 para 45 (quarenta e cinco) em 1989, destas “foram fundadas 34 novas escolas de samba, e que, das antigas de 1965, somente umas 11 continuam sobrevivendo”.<sup>331</sup> Essa dinâmica fica visível na lista das Escolas de Samba recifenses, conforme ano de fundação, elencadas pela historiadora Cláudia Lima. Com base nesta fonte, temos uma escola de samba fundada na década de 1930, a Limonil de 1935; duas para a década seguinte e duas para a década de 1950. A década de 1960, justificando o pavor de Gilberto Freyre, assistiu a fundação de dez escolas de samba. Esse número diminuiu na década de 1970, quando foram fundadas oito escolas e voltou a crescer na década de 1980, com a fundação de dezessete escolas.<sup>332</sup> Em comparação com o carnaval de 1965, mais de quatro décadas depois, no carnaval de 2008, o número de escolas desfilando diminuiu: apenas dezessete escolas participaram do Concurso de Agremiações Carnavalescas organizadas pela Prefeitura da cidade do Recife.<sup>333</sup> Também no ano de 2008, a Prefeitura da Cidade do Recife publicou *Recife. Nação africana. Catálogo da Cultura Afro-Brasileira*. Nesta coletânea de textos sobre manifestações culturais afro-brasileiras presentes na cena cultural recifense, há

---

<sup>329</sup> REAL, Katarina. Op cit., p. 53.

<sup>330</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>331</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>332</sup> Conforme LIMA, Cláudia. *Evoé*. História do carnaval das tradições mitológicas ao trio elétrico. Recife: Raízes Brasileiras, 2001, p. 171-172.

<sup>333</sup> *Cartilha do carnaval*. 2008. Recife: Prefeitura da cidade do Recife/Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2008, p. 50. “A partir de 2002, a Fundação de Cultura Cidade do Recife, após reuniões com a Federação Carnavalesca de Pernambuco, sistematiza e organiza o Concurso de Agremiações Carnavalescas, estabelecendo uma premiação em dinheiro para a suas primeiras colocadas de cada modalidade, de acordo com a categoria (Especial, Grupo 1 e Grupo 2)” (p. 83). Não é necessário ser filiada à Federação Carnavalesca para participar do Concurso, e sim, atender aos critérios do mesmo. Assim, o número de agremiações que desfilam não corresponde ao número total de grupos em cada modalidade.

referência a 56 (cinquenta e seis) grupos vinculados ao samba, distribuídos em: 14 (quatorze) blocos de samba; 32 (trinta e duas) escolas de samba e 9 (nove) grupos de samba-reggae.<sup>334</sup>

Os sambistas não se intimidaram, devendo seu crescimento e recuo serem analisados tanto em função dos prejuízos causados por representações que o colocam como invasores em terras recifenses, quanto por outros elementos envolvendo a política cultural para o carnaval e os fatores socioeconômicos no geral.

A dança, a música e a alegria estão no centro da cosmologia das culturas africanas trazidas para o Brasil, neste sentido, ao analisar o investimento do poder estatal na quebra de solidariedades de grupos, inclusive apoiando algumas confrarias negras, conclui Muniz Sodré que

No entanto, esses dispositivos de dominação jamais conseguiram acabar por inteiro com as transversalidades ou os peculiares efeitos de reversão. Os agrupamentos ou associações controladas não sufocavam a preservação da memória originária ou da criação cultural no meio da escravaria. E essa criação era propiciada pelo *jogo*, tanto na forma do culto mítico-religioso como do ludismo festivo que se esquivava às finalidades produtivas do mundo dos senhores.<sup>335</sup>

Para além da forte presença no universo do frevo, do maracatu e do samba, a cultura negra se faz presente nos maracatus de baque solto<sup>336</sup> e caboclinhos, dentre outros aspectos, por meio da religiosidade afro-brasileira e suas trocas com religiosidade indígena. Do mesmo modo, alguns grupos de *Ursos*, manifestação de origem européia, que participam do carnaval, têm sua existência vinculada a um mestre da Jurema ou da Umbanda, segmentos que compõem a religiosidade afro-brasileira.<sup>337</sup> Logo, como na área denominada *Pequena África*

<sup>334</sup> SILVA, Claudilene (org.). *Recife nação africana*. Catálogo da cultura afro-brasileira. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Núcleo da Cultura Afro-Brasileira, 2008, p. 59-61.

<sup>335</sup> SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. A forma social negro-brasileira. Petrópolis/RJ: Vozes, 1988, p. 122.

<sup>336</sup> Sobre o maracatu de baque solto, ver: VICENTE, Ana Valéria. *Maracatu Rural. O espetáculo como espaço social*. Recife: Editora Associação Reviva, 2005; MEDEIROS, Roseana Borges de. *Maracatu Rural. Luta de classes ou espetáculo?* Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2005. Sobre o processo de distinção entre maracatu-nação e maracatu de baque solto, ver: PEIXE, C. Guerra. *Maracatus do Recife*. São Paulo: Irmãos Vitale; Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980. Sobre a relação maracatu baque virado e mídia, ver: OLIVEIRA, Deborah Dornellas Coelho Duarte de. *O maracatu e seus lugares*. Cultura, socialidade configurações midiáticas do Maracatu Nação (anos 90-2001). 2001. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

<sup>337</sup> É o que nos informa transcrição de depoimento da diretora do Urso Zé da Pinga. In: *Cartilha do carnaval*. 2008. Recife: Prefeitura da cidade do Recife/Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2008, p. 59. Sobre a relação da cultura afro-brasileira, especialmente os aspectos religiosos, no carnaval do Recife ver os trabalhos: SANTOS, Mário Ribeiro dos. *A Jurema e a Festa dos Encantados no Carnaval do Recife*. Monografia (Curso de Graduação em História), Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2006. SANTOS, Mário Ribeiro dos. *O Carnaval Preto do Recife: a conquista do espaço público da festa pelos afro-descendentes*. Monografia (Especialização em História), Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2008. SANTOS, Mário Ribeiro dos. *Trombones, tambores, repiques e ganzás: a festa das agremiações carnavalescas*

localizada Rio de Janeiro, onde nas casas das tias baianas foram criados sambas, ranchos e escolas de samba, também no Recife os terreiros das religiões afro-brasileiras funcionaram (e funcionam) como espaços de organização e construção de identidades, fazendo deles verdadeiras casas geradoras de múltiplas manifestações culturais.<sup>338</sup> Muitos outros elementos conectam as manifestações populares ao universo cultural afro-brasileiro.

Neste tópico, visamos apresentar de forma panorâmica o carnaval popular do Recife em suas múltiplas negritudes, justificando que a participação do Movimento Negro no carnaval na década de 1980, tema central da nossa pesquisa, nada tem de impertinente.

---

nas ruas do Recife (1930-1945). 2010. Dissertação (mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2010.

<sup>338</sup> SODRÉ, Muniz, op. cit., p. 127. “Para os negros, os ritmos, os passos coreográficos de base os saberes da festa, procedem do lugar de culto aos deuses, do espaço litúrgico”.

## CAPÍTULO 2. NOVOS CONTEXTOS POLÍTICO-CULTURAIS E A EMERGÊNCIA DOS MOVIMENTOS NEGROS NO BRASIL E NO RECIFE

### 2.1. Movimento Negro no Brasil: a cena a partir da década de 1970

Antes de tudo, faz-se necessário explicitar a forma como, neste trabalho, o Movimento Negro/MN será compreendido. Tomo, portanto, a seguinte definição como guia para se falar dessa prática neste trabalho:

[...] o conjunto de iniciativas de resistência e de produção cultural e de ação política explícita de combate ao racismo que se manifesta por via de uma multiplicidade de organização em diferentes instâncias de atuação, com diferentes linguagens, por via de uma multiplicidade de organização espalhadas pelo país.

Trata-se, de fato, de um mosaico que tenta sustentar sua identidade no propósito comum de posicionar-se contra o racismo.<sup>339</sup>

A ideia de mosaico revela a existência de práticas bastante heterogêneas em sua composição. Característica que a filósofa Leila Gonzalez, uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado/MNU, identificou já na origem desse Movimento. Leila Gonzalez, após explicitar as múltiplas frentes de batalhas encampadas pelo MN, concluiu que os “diferentes tipos de resposta a essas questões, e a muitas outras, acabam por remeter a gente a falar de movimentos negros no Movimento Negro”.<sup>340</sup> É assim que procederemos neste estudo.

Em meio a uma identificação tão ampla, conforme Leila Gonzalez, só é possível falar em Movimento Negro no singular, naquilo

...que o diferencia de todos os outros movimentos; ou seja, a sua especificidade. Só que nesse movimento, cuja especificidade é o signifiante negro, existem divergências, mais ou menos fundas, quanto ao modo de articulação dessa especificidade.<sup>341</sup>

<sup>339</sup> Parte das resoluções do I Encontro Nacional de Entidades Negras, publicado no Jornal do MNU, nº 18, p. 6. Apud SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 14.

<sup>340</sup> GONZALEZ, Leila. “Movimento Negro na Última Década”. In: GONZALEZ, Leila; HASENBALG, Carlos (orgs.). *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, p. 19.

<sup>341</sup> GONZALEZ, op. cit., p. 19.

Portanto, movimentos negros são entidades que têm a luta contra o racismo como seu eixo central, embora cada uma tenha sua área de atuação específica. Movimento Negro, por conseqüente, representa o conjunto dessas organizações.

Com essa definição, o Movimento Negro incorpora como sua as lutas empreendidas pelos africanos escravizados no Brasil e seus descendentes contra o escravismo e/ou seus mecanismos de desumanização. Afirmações como “A primeira forma de resistência do Negro à escravidão foi a revolta nas senzalas” e “Os quilombolas foram as primeiras vítimas das perseguições políticas do País” estão presentes na tese defendida pelo Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial/MNUCR quando da sua participação em 1980 no Congresso Nacional pela Anistia.<sup>342</sup> Como parte da resistência negra ao sistema escravista tínhamos um conjunto de ações que iam do suicídio ao aborto, forma de recusa radical da condição de escravo que, por outro lado também atacava o patrimônio econômico do escravista; sabotagens ao patrimônio e à vida física dos escravistas; formação de quilombos; participação em revoltas organizadas por brancos ou pelos próprios escravos, enfim um rol de ações que “...não se esgotavam na defesa de padrões de vida, mas incluíam, no mesmo passo, a defesa de uma vida espiritual e lúdica autônoma”.<sup>343</sup>

Quanto à demarcação temporal, o Movimento Negro, concebido nesta multiplicidade, tem nos primórdios do período colonial seu marco inaugural. Porém, como seu objetivo ainda não foi alcançado – a erradicação do racismo –, sua missão perdura até os dias atuais.

Com tamanha extensão temporal e diversidade temática, cabe explicitar a qual Movimento Negro a presente pesquisa se refere e qual período histórico pretende abordar. A delimitação está, obviamente, definida pelo nosso objetivo central: pesquisar as práticas culturais e discursivas empreendidas pelos movimentos negros recifenses em sua inserção na cena carnavalesca a partir da década de 1980. O Movimento Negro ao qual nos referimos é aquele que, conforme Andrews,<sup>344</sup> vem junto com o retorno à democracia exatamente em 1978, ano da fundação do MNU, da estréia do *Cadernos Negros*,<sup>345</sup> da realização do primeiro Festival Comunitário Negro Zumbi,<sup>346</sup> das comemorações pelos 90 anos da abolição e da

<sup>342</sup> MNU. “O papel do aparato policial do estado no processo de dominação do negro e a anistia” In: MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed., 1983, p. 158.

<sup>343</sup> REIS, João J.; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 8.

<sup>344</sup> ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998, p. 300.

<sup>345</sup> Fundado em 1978, o *Cadernos Negros* publica contos, poemas e realiza prêmios literários sobre temática afro-brasileira. Sobre o *Cadernos Negros* como espaço discursivo negro ver: SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

<sup>346</sup> Realizado em novembro de 1978 na cidade de Araraquara, São Paulo. Neste evento foi lançado o primeiro número do *Cadernos Negros*.

fundação do Partido dos Trabalhadores. Esse novo Movimento Negro deu seus primeiros passos no final da década de 1960 e início da década de 1970, concomitante aos períodos do auge e do início da decadência da ditadura militar.

Os últimos anos da década de 1960 foram os de maior truculência nas ações repressivas, sendo as emendas constitucionais e os Atos Institucionais responsáveis pela suspensão dos direitos políticos individuais e desmantelamento quase total das organizações sociais. Repressão, torturas, prisões, mortes e todo tipo de censura eram executadas sob o pretexto de garantir a “segurança e integração nacionais”. Sindicatos, partidos e quaisquer tipos de associações que pudessem suscitar nos governos militares o perigo do fantasma do comunismo, foram fechados. O chamado “milagre econômico”, caracterizado pelo aumento no crescimento do PIB, pela farrá consumista da classe média, pelo desenvolvimento das indústrias de base fruto da ação estatal e pela abertura ao capital estrangeiro só foi possível à custa de muito arrocho salarial, repressão aos movimentos sociais e alta concentração de renda. Constituindo a maioria da base da pirâmide social brasileira, a população negra sentiu fortemente a não “divisão do bolo” que crescia em benefício de poucos. Como bem sintetizou Gonzalez:

Em suma, deslocando-se do campo para a cidade, ou do nordeste para o sudeste, e se concentrando num mercado de trabalho que não exige qualificação profissional, o trabalhador negro desconheceu os benefícios do ‘milagre’.<sup>347</sup>

Esse clima de repressão política e de agravamento da crise econômica aumentava a cada dia o campo de oposição ao regime militar. Mas os movimentos sociais se rearticulavam, o bi-partidarismo foi extinto e o sindicalismo se fortaleceu e foi às ruas. A esse clima nacional de mobilização civil adicionam-se, na mobilização racial, os ecos do panorama internacional.

Na década de 1960, nos Estados Unidos da América, conflitos raciais e movimentos pelos direitos civis agitavam todo o país.<sup>348</sup> Líderes como Malcolm X, Martin Luther King Jr., Marcus Garvey; movimentos como Black Power, Panteras Negras; movimentos culturais como *soul music*, *funk* influenciaram a militância negra brasileira. Do Caribe, veio o *reggae* jamaicano de Bob Marley, Jimmy Cliff e Peter Tosh.<sup>349</sup> Do continente africano, chegavam

---

<sup>347</sup> GONZALEZ, op. cit., p. 14.

<sup>348</sup> A Marcha sobre Washington por Trabalho e Liberdade, organizado por Martin Luther King Jr., aconteceu no dia 28 de agosto de 1963 na capital norte-americana e reuniu aproximadamente 250 mil pessoas, que exigiam direitos democráticos e o fim da Lei da Segregação Racial.

<sup>349</sup> MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed., 1983, p. 71.

notícias da libertação de alguns países, principalmente os lusófonos, como Angola, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe que reforçavam laços de identidade e solidariedade, visíveis no engajamento da militância negra brasileira pelo fim do *Apartheid* na África do Sul. “Libertem Mandela” era a palavra de ordem em todas as atividades.<sup>350</sup>

Como os demais segmentos do movimento social, o Movimento Negro não ficou imune à vigilância militar. A consequência foi um refluxo da luta contra o racismo, que sobreviveu naquele período graças a algumas poucas instituições de cunho cultural,<sup>351</sup> a exemplo do Centro de Cultura e Arte Negra (São Paulo, 1972); Grupo Evolução (Campinas, 1971); Grupo Palmares (Rio Grande do Sul, 1971); Centro de Estudos Afro-Asiáticos (Rio de Janeiro, 1974); Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil/SECNEB (Salvador, 1974); Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Rio de Janeiro, 1974); Instituto de Pesquisa das Culturas Negras – IPCN (Rio de Janeiro, 1965); realização de bailes *black-soul* e fundação do Bloco Afro *Ilê Aiyê* (Salvador, 1974). Especificamente para a cidade de São Paulo, conforme Clóvis Moura, “Depois do término da Associação Cultural do Negro, como vimos, há um momento de retrocesso na organização do negro paulistano. Somente os clubes tradicionais de lazer continuam funcionando regular e normalmente”.<sup>352</sup> Essa efervescência das entidades culturais aparece nos relatos dos entrevistados do livro *Histórias do movimento negro no Brasil* no tópico *primeiras entidades da década de 1970*; a maioria iniciou suas atuações em organizações culturais.<sup>353</sup>

Foram, portanto, a atuação dessas organizações culturais e os impulsos advindos da conjuntura política de rearticulação dos movimentos sociais que criaram as condições para a fundação do MNU, marco inaugural deste *novo* Movimento Negro. A partir do MNU, como veremos adiante, o eixo central da mobilização deixa de ser a inserção no modelo social existente para ser a descoberta e valorização dos valores negros e o uso desses valores como alicerce para a luta pela construção de uma sociedade racialmente plural. A postura do MNU, que conforme Guimarães, “Politicamente, alinha-se à esquerda revolucionária, ideologicamente, assume, pela primeira vez no país, um racismo radical”,<sup>354</sup> marcou a

<sup>350</sup> ALBURQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA Filho, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 281-290. Sobre as influências estrangeiras nos militantes negros brasileiros ver: ABERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar A. (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007, p. 69-89.

<sup>351</sup> MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed., 1983, p. 71.

<sup>352</sup> Conforme GONZALEZ, 1982; ANDREWS, 1998; DOMINGUES, 2007; BARCELOS, 1996.

<sup>353</sup> ABERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar A. (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007, p. 131-148.

<sup>354</sup> GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 13(2): 121-142, novembro de 2001, p. 132.

atuação da militância a partir do final de 1978 e estava presente de forma diferenciada nas demais entidades do Movimento Negro, incluso nas organizações culturais.

Será em torno dessa diferenciação na forma de atuação que se instala o debate entre entidades *culturalistas* e *políticas*, vivenciado nos primórdios do Movimento Negro contemporâneo. Sobre essa polêmica, Ivair Alves dos Santos declara que, em 1976/77, dois grupos tensionam o MN: os que

...defendiam que era uma mudança cultural [culturalistas] e os que defendiam uma mudança mais profunda. [pessoas oriundas do movimento político]. [...]No bojo disso surge uma cisão e, na minha avaliação pessoal, o MNU surge dessa cisão.<sup>355</sup>

Leila Gonzalez, já em 1982, enfrenta a questão do papel da cultura na mobilização negra ao dividir as entidades em dois blocos, a depender do tipo de atividade desenvolvida: “entidades negras *recreativas*, com ‘perspectivas e anseios ideológicos elitistas’, e *culturais de massa* (afoxés, cordões, maracatus, ranchos e, posteriormente blocos e escolas de samba)”.<sup>356</sup> Para a autora, “em suma, esses dois tipos de entidades negras remetem-nos para dois tipos de escolha: o assimilacionismo e a prática cultural”.<sup>357</sup> Ainda segundo Gonzalez, as primeiras entidades atuaram até o Estado Novo e as seguintes após 1937. Ao traçar uma linha que vai do Teatro Experimental do Negro/TEN,<sup>358</sup> como uma das primeiras entidades a “efetuar um trabalho cultural numa perspectiva política”, passando pela poesia revolucionária de Solano Trindade até a apresentação do número 01 do *Cadernos Negros* em 1978, “que nos remetem às vozes de um Frantz Fanon, de um Agostinho Neto, de um Amílcar Cabral, de um Malcolm X, de um Solano, de um Abdias e de tudo o que eles representam”, Gonzalez conclui que “apesar de todas as tentativas de manipulação por parte do Estado Novo, [essas entidades] continuaram seu projeto de resistência cultural”.<sup>359</sup>

A caracterização da postura das organizações negras até 1937 como assimilacionista<sup>360</sup> é corroborada por outros autores,<sup>361</sup> a despeito do destaque ao caráter político-ideológico da

<sup>355</sup> ABERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar A. (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007, p. 237.

<sup>356</sup> GONZALEZ, op. cit., p. 21.

<sup>357</sup> GONZALEZ, op. cit., p. 22.

<sup>358</sup> Fundado por Abdias do Nascimento em 1945 na cidade de São Paulo.

<sup>359</sup> GONZALEZ, op. cit., p. 27.

<sup>360</sup> Conforme trabalho da professora Maria Angélica Zubaran: “Com um tom moralizador, os articulistas do *O Exemplo* condenavam a conduta dos negros que “cultivavam as diversões” e atribuíam os “males morais” e a falta de liberdade que atingiam a comunidade negra à própria comunidade negra que, para os articulistas do *Exemplo*, não se dedicava suficientemente ao trabalho e à instrução” (ZUBARAN, Maria Angélica. A

Frente Negra Brasileira. Quanto ao período pós-1937, as periodizações nem sempre convergem. Em uma síntese, teríamos: 1937-45 refluxo pela ditadura varguista; 1945-1964 retomada, com ênfase para a fundação do TEN. Esse período foi marcado por uma posição ambígua em relação aos valores culturais afro-brasileiros e por perspectiva de integração social, uma integração enquanto negro, com uma cultura própria. Na década de 1960, refluxo e atuação de algumas organizações culturais. A partir da década de 1970, retomada da mobilização por meio de entidades culturais que, como disse Gonzalez em relação ao TEN, realizam “um trabalho cultural numa perspectiva política”. É nesse período que o Movimento Negro consolida sua postura de valorização do universo cultural africano e afro-brasileiro, da crítica ao mito da democracia racial e da articulação entre a luta contra o racismo e a luta por mudanças políticas na sociedade. Destarte, como afirma Barcellos, “Manipulando recursos simbólicos, o movimento negro elabora práticas para a consecução de seu projeto político”.<sup>362</sup> Neste sentido, Gonzalez ressalta a relevância das entidades culturais na formatação do Movimento Negro da década de 1970:

De qualquer modo, as entidades culturais de massa têm sido de grande importância na medida em que, ao transarem o cultural, possibilitaram ao mesmo tempo o exercício de uma prática política, preparadora do advento dos movimentos negros de caráter ideológico.<sup>363</sup>

Apesar de se referir a períodos históricos distintos (Estado Novo, ditadura militar, redemocratização), a análise de Gonzalez tem como fio condutor a ideia de uma resistência negra que opera por meio de práticas culturais “numa perspectiva política”.

O relato de Jônatas Conceição da Silva sobre o surgimento do Movimento Negro na Bahia dialoga com essa abordagem. Em seu artigo, Jônatas Conceição, fundador do MNU-BA e diretor do *Ilê Aiyê*, reflete como ocorreu o debate *políticos* versus *culturalistas* nos primórdios do Movimento Negro baiano e como essa resistência negra político-cultural se fazia presente. O autor afirma que o MN na Bahia tem na fundação do *Ilê Aiyê* a mola impulsora. Porém, a relevância do papel da cultura (fundação do *Ilê* e atuação de outros grupos negros culturais) e da consciência por parte dos fundadores do *Ilê* de estarem

---

*produção da identidade afro-brasileira no pós-abolição: imprensa negra em Porto Alegre (1902-1910)*, 2007, p. 10. Disponível em <http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/47.47.pdf>

<sup>361</sup> DOMINGUES, op. cit., 2007; BARCELOS, op. cit., p. 196.

<sup>362</sup> BARCELLOS, op. cit., p. 198.

<sup>363</sup> GONZALES, op. cit., p. 22.

“..fazendo política, além de cultura”<sup>364</sup> não evitou que a fundação do MNU na Bahia fosse acompanhada pela polêmica entre os *culturalistas* e os *políticos*. Sobre essa temática, Jônatas Conceição realizou entrevistas com militantes precursores. Para Luiz Alberto, um dos fundadores do MNU-Bahia, o que ocorreu foi que “o setor artístico não compreendeu a articulação que deve existir entre cultura e a política e vice-versa. Na verdade, ninguém na época entendia”.<sup>365</sup>

Esses relatos só refletem a importância das entidades culturais para o surgimento do novo Movimento Negro com cunho mais político, conforme nos confirma a literatura sobre a trajetória do MN contemporâneo.<sup>366</sup> No entanto, as diferenciações na metodologia de trabalho, inclusive nos aspectos a serem privilegiados e nas linguagens a serem utilizadas para transmitir as mensagens de combate ao racismo, geraram muitas cisões no neófito Movimento Negro que aglutinava pessoas e instituições com experiências e formações distintas e que tinha na vivência comum do racismo sua grande identidade.<sup>367</sup> Muitas foram as razões para as cisões. Após ressaltar o importante papel desempenhado pela imprensa negra e pelos grupos de teatros em meados da década de 1970 em São Paulo, quando os últimos já “iniciam a elaboração do seu discurso próprio”,<sup>368</sup> Cunha Junior afirma que quando do surgimento do MNU na cidade de São Paulo “As discordâncias e não participação são devidas a problemas de ordem prática e não ao nível do posicionamento político”.<sup>369</sup> Por *problemas de ordem prática*, pode-se compreender várias questões. O próprio Cunha Junior destaca como principal, naquele contexto, a influência da Convergência Socialista no MNU. De acordo com os entrevistados de Jônatas Conceição, acerca do período anterior à fundação do MNU-BA, as discórdias gravitavam em torno da questão das mulheres, do medo da repressão política e dos embates entre culturalistas e políticos, dentre outras. Diante dos relatos, conclui Conceição que

A coexistência de diversos grupos e tendências no movimento negro da Bahia – o cultural, o político, o das mulheres, que em princípio poderia ter

<sup>364</sup> SILVA, Jônatas Conceição da. Histórias de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 279.

<sup>365</sup> Luiz Alberto Apud SILVA, Jônatas Conceição da, op. cit., p. 285. Ivair Alves dos Santos, militante paulista desde a década de 1970, corrobora com essa ideia. Para ele, os culturalistas fizeram “as opções corretas, mas que a gente não sabia avaliar naquele momento”. In: ABERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar A. (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007, p. 237.

<sup>366</sup> BAIRROS, op. cit; BARCELOS, op. cit; CUNHA Jr., op. cit; DOMINGUES, op. cit; GONZALEZ, op. cit.; D’ADESKY, op. cit; SILVA, J. Conceição, op. cit.

<sup>367</sup> Conforme depoimento de Arani Santana, ao tratar das tantas divergências, “A única coisa que unia o grupo era o fato de todos estarem sendo discriminados na vida cotidiana”. SILVA, J. Conceição, op. cit., p. 283.

<sup>368</sup> CUNHA Júnior, Henrique. *Textos para o movimento negro*. São Paulo: EDICON, 1992, p. 26.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 35.

sido muito rico em trocas de experiências, não foi tão tranqüila, nem tampouco produtiva.<sup>370</sup>

Esse debate demonstra, dentre outras questões, a distinção que então era feita entre ação cultural e ação política, pautada numa concepção de cultura como deleite e fruição do espírito, portanto, impotente no que se refere às transformações estruturais, conceituação que se contrapõe ao exposto nos documentos básicos do MNU, que tomamos como referência por ser a fundação desta instituição, o marco inaugural dessa nova fase. No *Programa de Ação*, cultura é definida desta maneira:

Cultura é o modo como o homem vê sua relação com a natureza e com seus semelhantes. A cultura nasce com o homem, na criação de seu mundo e na produção geral para sua vida e vivência, incluindo aí as relações de trabalho, a produção necessária à vida, a distribuição destes bens (materiais ou simbólicos) e as relações de poder. Conseqüentemente a cultura é a visão de mundo que implica na valorização de certas práticas e desvalorização e abandono de outras. O etnocentrismo é um exemplo claro de desvalorização da visão do mundo e das práticas de vida de um povo.<sup>371</sup>

Portanto, já no início da década de 1980, o MNU, neste momento concebido como um porta-voz da nova fase, percebe que as relações de poder são parte da cultura, em oposição a outras visões que excluem do seu universo cultural as relações de poder. Desta forma, a adoção de linguagens artísticas ou a articulação destas com linguagens políticas não despolariza a mensagem de combate ao racismo dos movimentos negros. Foi assim que a atuação político-cultural criou as condições para a fundação de entidades políticas, como MNU. Processo visível em Salvador/Bahia, onde “não temos dúvida de que foi da discussão político-cultural que se travou nos inícios dos anos 70 que saíram os quadros do MNU da Bahia”.<sup>372</sup> O inverso, discussões político-cultural criando condições para o florescimento cultural, também ocorreu, como veremos com a atuação em torno do MNU-PE na cidade do Recife.

Vale destacar, no que se refere à definição de cultura e sua articulação com o político, que o Movimento Negro da década de 1970 em muito se beneficiou das novas abordagens nas

<sup>370</sup> SILVA, Jônatas Conceição da. Histórias de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 282.

<sup>371</sup> MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Discutido e aprovado no III Congresso Nacional do MNU. Belo Horizonte, abr. 1982. Mimeografado.

<sup>372</sup> SILVA, Jônatas Conceição da. op. cit., p. 287.

áreas das ciências sociais e humanas, a história particularmente. Enfatizo o posicionamento de certa historiografia na defesa de se buscar compreender como sujeitos de sua própria história grupos até então silenciados, assim como a politização de ações que ulteriormente não compunham o quadro de objetos da história como as festas, as manifestações culturais e diversas práticas cotidianas.<sup>373</sup>

O processo não foi tranqüilo e suscitou além de fossos internos críticas externas ao caráter considerado excessivamente culturalista dos movimentos negros.<sup>374</sup> Conforme Andrews, “em sua orientação explicitamente política, o MNU teve como ponto de partida claro as organizações culturais das décadas de 1950 e 1970”,<sup>375</sup> ao mesmo tempo em que um dos fatores que contribuíram com a mobilização política que levou à fundação do MNU foi “uma sensação também crescente de que era improvável que uma abordagem exclusivamente ‘cultural’ produzisse melhoras imediatas em sua situação”.<sup>376</sup>

O fôlego e a expansão do MN nas décadas de 1980, 1990 e 2000, ao tempo que confirmam o crescimento quantitativo e qualitativo da luta contra o racismo no Brasil, consolidam para esse Movimento uma identidade cada dia mais plural, como vimos na abertura deste tópico.

## 2.2. 1978: fundação do MNU, um marco histórico

A conjuntura da década de 1970, como examinamos, foi marcada pela retomada do Movimento Negro que, pelo seu caráter de enfrentamento do mito da democracia racial, de valorização do universo cultural africano e afro-brasileiro e de articulação entre a luta contra o racismo com a necessidade de mudanças na estrutura política do país, realizou “um verdadeiro corte epistemológico”.<sup>377</sup> No lugar de posturas assimilacionistas, integracionistas, moderadas e de exaltação ao 13 de maio, os novos movimentos negros pautam suas atuações com discursos contundentes, de defesa da igualdade na diferença, denúncia sistemática do

<sup>373</sup> Conforme GOMES, Ângela de Castro. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Culturas Políticas*. Ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: MauNau, 2005, p. 21.

<sup>374</sup> Sobre o tema questão ver: HANCHARD, Michael. *Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/UCAM-Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001; BAIROS, Luiza. *Orfeu e Poder: Uma Perspectiva Afro-Americana sobre a Política Racial no Brasil*. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 17(1996), p. 173-186; HANCHARD, Michael. Resposta a Luiza Bairos. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 18( 1996), p. 227-234.

<sup>375</sup> ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998, p. 302.

<sup>376</sup> ANDREWS, George Reid, op.cit., p. 302.

<sup>377</sup> D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 153.

mito da democracia racial, exaltação dos heróis negros e do 20 de novembro, o Dia Nacional da Consciência Negra.<sup>378</sup> Essa efervescência não cabia nas pequenas reuniões e necessitava de um canal de difusão. Analisando o Movimento Negro paulistano, Cunha Júnior lembra que

O ano de 1978 é bem mais promissor em termos de movimentação de grupos. O movimento vem à rua pela primeira vez. Surge o MNU (Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial). Embora este não represente a totalidades dos grupos, havendo mesmo um equilíbrio numérico em termos de participantes e não participantes ele foi capaz de catalisar e fazer uma síntese de todo o discurso ensaiado no decorrer da década.<sup>379</sup>

Surgia, portanto, em São Paulo, o Movimento Negro Unificado/MNU,<sup>380</sup> uma organização que apesar de não aglutinar todas as tendências do Movimento Negro teve grande aceitação no ambiente do Movimento Negro, a despeito do predomínio que as questões políticas adquiriram na entidade.<sup>381</sup>

Diferente das instituições que o antecederam, o MNU surgiu em protesto contra dois atos explícitos de racismo: a morte do operário Robson Silveira da Luz e a expulsão pelo Clube de Regatas Tietê de quatro atletas que ali participavam de um jogo de voleibol.<sup>382</sup>

Sendo constituído por lideranças com diferentes orientações políticas, desde a sua fundação o MNU agrega um extenso leque de reivindicações. Já no ato de fundação, ocorrido nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo em 7 de julho de 1978, o Movimento recebeu moção de apoio de outros estados da federação numa prova da capacidade de articulação de seus pioneiros e do poder de agregação de sua proposta.

Sendo forte a participação de lideranças ligadas às organizações políticas de orientação marxista,<sup>383</sup> a ênfase ao enfrentamento racial no campo da luta política demarcou

<sup>378</sup> Essas e outras diferenciações estão sistematizadas em um “quadro comparativo da trajetória do movimento na República”, parte do artigo de DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Revista *Tempo*, Rio de Janeiro, v.12, n. 23 (jul/2007), p. 100-122, p. 117-119.

<sup>379</sup> CUNHA Júnior, Henrique. *Textos para o movimento negro*. São Paulo: EDICON, 1992, p. 35.

<sup>380</sup> A primeira denominação foi Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial; em seguida, Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial e, por fim, Movimento Negro Unificado.

<sup>381</sup> Nas resoluções do II Congresso Nacional do MNU, ocorrido em 1981, a entidade é assim caracterizada: “O MNU é um Movimento Político, que possui uma direção em diversos níveis, cuja atuação se fundamenta no método democrático, legitimado pela discussão com o conjunto dos militantes”. Apud MOURA, Clóvis. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed., 1983, p. 164.

<sup>382</sup> Os fatos aconteceram em São Paulo em abril e maio de 1978. Sobre os dois fatos: “Primeiro, em 28 de abril um jovem trabalhador negro, Robson Silveira da Luz, morreu sob custódia policial, aparentemente devido a torturas, após ter sido detido sem acusações durante vários dias. O segundo acontecimento, duas semanas mais tarde, foi a expulsão sumária de quatro jovens negros do Clube de Regatas Tietê, onde estavam jogando pela equipe de um time de vôlei”. ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998, p. 301.

definitivamente o MNU como uma nova forma de fazer política racial. Uma forma que, para além das denúncias contra o racismo e da busca de valorização das culturas africana e afro-brasileira, associa o combate ao racismo ao combate a todas as formas de opressão,<sup>384</sup> articulando, portanto, a luta contra o racismo à luta contra o capitalismo.<sup>385</sup> Como bem sintetizou Gonzalez à época: “Sendo contra ou a favor, não dá mais pra ignorar essa questão concreta, colocada pelo MNU: a articulação entre raça e classe.”<sup>386</sup>

Na *Carta de Princípios*, aprovada na Assembléia realizada em 9 de setembro de 1978, o MNU se diz convencido da existência da “marginalização racial, política, econômica, social e cultural do povo negro; [...] colonização, descaracterização, esmagamento e comercialização de nossa cultura e do mito da democracia racial”. Diante dessas constatações, os militantes declaravam:

Resolvemos juntar forças e lutar por: [...] defesa do povo negro em todos os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais através da conquista de: maiores oportunidades de emprego; melhor assistência à saúde, à educação e à habitação; reavaliação do papel do negro na história do Brasil; valorização da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção; extinção de todas as formas de perseguição, exploração, repressão e violência a que somos submetidos; liberdade de organização e de expressão do povo negro.<sup>387</sup>

A *Carta* continua considerando que a luta de libertação deve ter somente a direção dos negros; que almejam uma sociedade onde todos participem e que os negros não estão isolados do restante da sociedade brasileira. O MNU declara ser solidário a todas as lutas dos setores populares e à luta internacional contra o racismo. Finaliza conclamando “por uma autêntica democracia racial e pela libertação do povo negro!”

Percebemos, já neste primeiro manifesto, que a cultura surge como uma das preocupações da instituição. A *Carta* é um verdadeiro libelo contra a forma como a cultura negra é concebida pela sociedade brasileira e expõe a mudança de posicionamento em comparação com fases anteriores do Movimento Negro.

---

<sup>383</sup> Mais especificamente, a Convergência Socialista. Cf. DOMINGUES, op. cit. p. 113; PEREIRA; ALBERTI, op. cit., p. 149.

<sup>384</sup> Cf. ANDREWS, op. cit., p. 303; BARCELOS, op. cit., p. 199; DOMINGUES, op. cit., p. 115.

<sup>385</sup> O destaque aqui se refere à hegemonia que tal postura assumiu com o MNU e não pelo pioneirismo. Em outros momentos históricos, há referência de organizações negras que articulam a luta contra o racismo com a luta dos oprimidos em geral. No entanto, após a fundação do MNU e pela sua atuação, principalmente discursiva, tal postura ganha certa hegemonia dentro o Movimento Negro em geral.

<sup>386</sup> GONZALEZ, op. cit, p. 64.

<sup>387</sup> MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. 1978/1988. *10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: Confraria do Livro, 1988, p. 18.

No *Programa de Ação*, aprovado no III Congresso Nacional em 1982, cada tema ganha um espaço próprio. Na parte relativa à cultura negra, fica explícita a compreensão desta como uma recriação brasileira das culturas trazidas da África, ao tempo que as “comunidades que preservam tradições africanas e afro-brasileiras” são denominadas de “quilombos de ‘resistência cultural’”.<sup>388</sup>

No IX Congresso Nacional realizado em 1990, o MNU fez alterações no seu Estatuto. Na parte relativa à cultura, não há diferenças substanciais na definição do termo cultura, expresso no Programa de Ação de 1982, que já transcrevemos neste trabalho. Merece destaque o debate sobre o desnível cultural, pautado na analogia brancos/raça superior/cultura avançada e negros/raça inferior/cultura atrasada. A concepção de Resistência Cultural se mantém, além da crítica à vinculação exclusiva da cultura negra “...à culinária, ao lúdico e ao religioso. Além disto, só é absorvida, quando estes aspectos estão desvinculados da história de luta e opressão do negro, dentro e fora da África”.<sup>389</sup>

O texto elenca exemplos de manipulação política, principalmente nas adoções de símbolos da cultura negra como marca da cultura nacional. Se, por um lado, as acusações de ocultação da trajetória histórica dessas manifestações culturais, invariavelmente marcadas por todo tipo de perseguições e repressões, podem ser confirmadas ainda hoje pela forma como tais manifestações são representadas nos compêndios educacionais, nos meios de comunicação de massa e na sociedade como um todo, por outro lado, uma historiografia mais recente vem chamando atenção para o perigo de também nessas relações colocar a população negra na condição de passividade, acatando de forma inerte as investidas dos grupos no poder. Conforme essa abordagem, a resistência cultural foi empreendida em todas as manifestações culturais negras, inclusive naquelas eleitas como símbolo da nacionalidade brasileira, como é o caso do samba. É importante que se diga que os poucos bônus auferidos pela comunidade negra, principalmente a sobrevivência da prática cultural, não negam a existência do racismo neste processo nem os vultosos ganhos políticos, econômicos e simbólicos adquiridos pelos que detêm o poder.<sup>390</sup>

<sup>388</sup> MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Discutido e aprovado no III Congresso Nacional do MNU. Belo Horizonte, abr. 1982. Mimeografado.

<sup>389</sup> MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Discutido e aprovado no IX Congresso Nacional do MNU (realizado em Belo Horizonte em abril de 1990). Salvador, 1992. Mimeografado, p.15.

<sup>390</sup> Conforme Sodré: “Evidentemente, as culturas negras de um modo geral pagaram o seu preço em termos de descaracterização e expropriação de muitas formas originais, mas isto fazia parte das mutações no interior do grupo, dos acertos ou das negociações implícitas na luta pela continuidade simbólica na diáspora. Mas havia os ganhos ‘territoriais’, aproveitamentos de interstícios, configurados como lugares interacionais no espaço da sociedade branca e como possibilidades de atuação da força, do axé” (SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. A forma social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988, p. 142).

A hegemonia de militantes oriundos de organizações da esquerda resultou na mencionada articulação raça e classe, com supremacia da noção de raça como elemento explicativo da sociedade brasileira. Tal postura afastou a Entidade de uma efetiva prática com as linguagens artísticas apesar da veemente defesa da cultura enquanto espaço de resistência negra e, portanto, um importante instrumento de luta.<sup>391</sup> O debate, conforme já citado, girava em torno das seguintes classificações: de um lado, as organizações políticas que atuam prioritariamente no combate ao racismo e, mais especificamente, no enfrentamento às instituições (como Estado, Partido Político, Educação, Parlamento) por meio de palestras, passeatas, discursos, produção de textos, inclusive jornais. Do outro lado, tínhamos as organizações culturais que realizavam suas atividades por meio das diversas linguagens artísticas (dança, música, teatro, literatura, capoeira). De fato, tanto as organizações políticas utilizavam atividades culturais para mobilização, quanto as entidades culturais faziam discussão política. A questão da priorização de cada um dos enfoques foi motivo de muitos rachas no interior do MN em geral, e em particular alguns envolvendo o MNU, que sempre definiu o campo intitulado político como seu *locus* prioritário. As reivindicações no final do Programa de Ação de 1990 expressam a estratégia do MNU:

Desenvolver formas efetivas de atuação política no interior dos Blocos Afros, Escolas de Samba, Grupos de Capoeira, Dança e outras manifestações populares da Cultura Negra, na perspectiva de contribuir para um salto qualitativo do papel político e social desses grupos, tendo em vista a revisão da noção de CULTURA e seu alcance político, e o estabelecimento da autonomia e independência financeira.<sup>392</sup>

Portanto, na prática política cotidiana do MNU prevaleceu uma supervalorização da conexão raça/classe na superação do racismo, e uma conseqüente desvalorização das práticas culturais enquanto elemento transformador e não apenas mobilizador da comunidade negra.

Em todo o Brasil, o MNU vivenciou esse conflito. No Norte/Nordeste não foi diferente. Durante os 10 anos de realização do Encontro de Negros do Norte e Nordeste/ENNe, o MNU não conseguiu se firmar em nenhum dos estados para além dos dois representados desde o primeiro encontro (Pernambuco e Bahia), apesar de suas teses terem grande aceitação nas plenárias e entre os participantes. Nessas regiões, surgiram

---

<sup>391</sup> Cf. MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Discutido e aprovado no III Congresso Nacional do MNU. Belo Horizonte, abr. 1982. Mimeografado.

<sup>392</sup> MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Discutido e aprovado no IX Congresso Nacional do MNU (realizado em Belo Horizonte em abril de 1990). Salvador, 1992. Mimeografado, p.16.

entidades que tentaram aliar o político ao cultural, como a própria designação revela, a exemplo do Centro de Cultura Negra-CCN (São Luís/MA, 1979); Centro de Defesa do Negro do Pará-CEDENPA (Belém/PA, 1981); União dos Negros de Aracaju (Maceió/AL, 1986), que em 1993 passou a ser denominado – Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania - SACI, Associação Cultural Zumbi (Alagoas, 1979); Movimento Negro de João Pessoa (João Pessoa/PB, 1979) e outros. Alguns militantes de movimentos negros culturais revelam uma tensão com o MNU quando o assunto era a priorização do cultural. Luiz Alves Ferreira declara que “Nós recebemos críticas de algumas pessoas do MNU porque botamos o nome da entidade de Centro de Cultura Negra”; Antonio Carlos dos Santos lembra que “Essas pessoas [o pessoal do Movimento Negro] achavam que tinha que ser pelo político e não pelo cultural”.<sup>393</sup> Como veremos adiante, essa oposição não se constituiu em impedimento para diversas empresas do MNU na área cultural, seja na condição de promotor ou de parceiro em ações empreendidas por organizações culturais.

Os tópicos sobre educação são igualmente importantes, principalmente a reivindicação de uma revisão histórica, que dentre outros aspectos, passa pela exaltação das ações de resistência africana e afro-brasileira e seus líderes. O desvendar dessa história de luta tornou-se fonte de inspiração para as produções artísticas nas entidades culturais e fundamento para as análises sociais nas intervenções no campo político. No Programa de Ação de 1982, a parte relativa à educação inicia com uma epígrafe de Plínio Marcos: “Um povo que não possui história e não preserva suas tradições mais autênticas jamais será um povo livre”.<sup>394</sup> Com esse pensamento, defendia o MNU que a educação, enquanto instrumento de libertação, só poderia se efetivar quando os conteúdos relativos à história da África e à participação dos negros e índios na formação sociocultural brasileira recebessem igual tratamento destinado à história europeia. Dentre as reivindicações, consta:

... pela reavaliação do papel do negro na história do Brasil; pela participação dos negros na elaboração dos currículos escolares em todos os níveis e órgãos culturais; pela inclusão da disciplina história da África nos currículos

---

<sup>393</sup> Luiz Alves Ferreira (Luizão) é um dos fundadores do Centro de Cultura Negra do Maranhão e Antonio Carlos dos Santos (Vovô) é presidente do Bloco Afro Ilê Aiyê (Salvador-Bahia). Seus depoimentos constam do tópico “cultura e política” do livro: ABERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar A. (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007, p. 235 e 238. Vovô foi entrevistado em setembro de 2006 e Luizão, em setembro de 2004. Portanto, seus depoimentos desvelam embates ocorridos nos primórdios do MNU, mais especificamente início dos anos 80.

<sup>394</sup> Plínio Marcos (1935-1999), escritor, ator, dramaturgo. No sítio oficial, o trecho aparece da seguinte forma: “um povo que não ama e não preserva suas formas de expressão mais autênticas, jamais será um povo livre”. Fonte: <http://www.pliniomarcos.com/dados/origens.htm>. Acesso em 14/12/2007.

escolares; por um ensino voltado para os valores e interesses do povo negro e de todos os oprimidos.<sup>395</sup>

As alterações incorporadas no texto de 1990 têm como premissa que as proposições do MNU no campo educacional não podem se restringir a

...defender princípios gerais sobre o direito à educação e a defesa da cultura negra; formular sugestões curriculares que atendam às exigências educacionais da população negra; indicar a dívida dos poderes públicos com o povo negro. É PRECISO MUITO MAIS.<sup>396</sup>

A indicação do Programa de Ação era que o MNU investisse em experiências educacionais, compreendendo que o processo educativo não é responsabilidade exclusiva da escola-formal; também as organizações político-culturais negras devem fazer parte deste processo. Duas linhas de atuação no campo educacional são indicadas. “UMA que dê continuidade às pressões para a redefinição da escola, seus métodos e conteúdos; a OUTRA, prioritária, que busque construir uma proposta de EDUCAÇÃO AUTÔNOMA, sustentada pelo povo negro”.<sup>397</sup> Para o MNU, naquele momento, por meio dessas experiências, “Além desta descoberta de que É GENTE NA HISTÓRIA, o negro também pode perceber-se como AGENTE DA HISTÓRIA, com poder para intervir na realidade que o cerca”.<sup>398</sup>

Quando o MNU aprova este Programa de Ação, no seu IX Congresso Nacional em 1990, o acúmulo na área educacional já era significativo.<sup>399</sup> Segundo depoimento de Arany Santana, nos primórdios do MNU na Bahia as mulheres realizaram trabalho de alfabetização de adultos pelo método Paulo Freire. Em 1987, a disciplina *Estudos Africanos* foi implantada em sete escolas da rede pública estadual de Salvador. No centro da crítica do MNU, estava a forma estereotipada pela qual as pessoas e a cultura negra eram representadas na produção historiográfica brasileira.

O sistema de ensino brasileiro, desde a pré-escola à universidade, tem primado por ocultar ou distorcer o passado histórico e a cultura do povo negro, na África e aqui, bem como apresentar o negro de forma

<sup>395</sup> MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Discutido e aprovado no III Congresso Nacional do MNU. Belo Horizonte, abr. 1982. Mimeografado.

<sup>396</sup> Idem. *Programa de Ação*. Discutido e aprovado no IX Congresso Nacional do MNU (realizado em Belo Horizonte em abril de 1990). Salvador, 1992. Mimeografado, p. 12. Grifo original.

<sup>397</sup> Ibidem, p. 13. Grifo original.

<sup>398</sup> Ibidem, p. 13. Grifo original.

<sup>399</sup> Sobre essas experiências ver, dentre outras fontes, as publicações da *Coleção Educação para Todos* produzidas pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/SECAD do Ministério da Educação.

inferiorizada, como seja: bêbado, serviçal, exercendo papéis considerados inferiores na sociedade. (...) Há centenas de livros onde o negro não aparece e quando aparece em alguns livros é de forma negativa...<sup>400</sup>

A literatura sobre educação e racismo no Brasil revela que a representação denunciada na citação anterior impossibilita a elucidação da cultura negra em sua dinâmica, não revelando as subjetividades, os sistemas de valores, as religiosidades, suas alternativas nas áreas da política, da economia, da saúde, do prazer, da afetividade. São essas práticas inscritas nos corpos, na cotidianidade e nas práticas culturais afro-brasileiras que os movimentos negros, na condição de porta-vozes das populações afro-brasileiras, exigiam que fossem também escritas nos compêndios escolares, principalmente na disciplina de história. Daí as reivindicações por uma reavaliação do papel do negro na história do Brasil e pela inclusão da disciplina história da África nos currículos escolares, presentes nos textos do MNU, podem ser consideradas bandeiras de luta dos movimentos negros contemporâneos.<sup>401</sup>

Outro aspecto que destaco nos documentos do MNU é a denúncia do mito da democracia racial. Pois, esse enfrentamento marca a posição política dos movimentos negros surgidos a partir do final da década de 1970, não só do MNU. Sobre esse conjunto de entidades, afirma Luíza Bairros que há “setores do movimento que, denunciando a ideologia da democracia racial, responderam aos termos da equação cultura/política de uma perspectiva contrária aos interesses dominantes”.<sup>402</sup>

A denúncia ao mito da democracia racial é empreendida pelo Movimento Negro desde a década de 1930,<sup>403</sup> porém é na década de 1970 que ela se torna hegemônica no discurso anti-racista. Segundo d’Adesky,

O Movimento Negro contemporâneo, que surge nos anos 70, vai estruturar-se sobre premissas diferentes. Seu objetivo é subverter, de alto a baixo, a ideologia do branqueamento, desmascarando o mito da democracia racial e seu uso em proveito da classe dominante.<sup>404</sup>

<sup>400</sup> SILVA, Ana Célia da. “Estudos africanos nos currículos escolares”. In: MNU. 1978-1988. *10 anos de luta contra o racismo*. Salvador: s/editora, 1988, p. 49.

<sup>401</sup> Sobre a permanência da educação no rol das reivindicações do Movimento Negro brasileiro, ver: SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

<sup>402</sup> BAIROS, Luíza. Orfeu e Poder: Uma Perspectiva Afro-Americana sobre a Política Racial no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 17, 1996, p. 173-186, p. 177.

<sup>403</sup> ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998, p. 349.

<sup>404</sup> D’ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 153.

Nos documentos do MNU, já na Carta de Princípios de 1978, o mito da democracia racial é elencado ao lado de tantas outras mazelas que assolam a comunidade negra, como a discriminação racial, as péssimas condições de vida etc. No texto *Por uma autêntica democracia racial*, o mito da democracia racial figura entre as barreiras a serem enfrentadas pela comunidade negra, como “o mais duro processo racista que se tem notícia: o do racismo efetivado na prática, mas negado pelas Leis (ineficazes) e pela teoria mistificadora da democracia racial”.<sup>405</sup>

A dimensão que o combate ao mito da democracia racial adquire no discurso do MNU é proporcional ao reconhecimento que a instituição tem dos prejuízos causados pelo referido mito na construção da identidade cultural e racial da população negra no Brasil, constituindo, destarte, em importante obstáculo à mobilização política por direitos individuais e coletivos. Sobre o assunto, vale a pena recorrer às reflexões do antropólogo Kabengele Munanga:

O Mito da democracia racial, baseada na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a idéia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são “expropriadas”, “dominadas” e “convertidas” em símbolos nacionais pelas elites dirigentes.<sup>406</sup>

<sup>405</sup> MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Discutido e aprovado no III Congresso Nacional do MNU. Belo Horizonte, abr. 1982. Mimeografado.

<sup>406</sup> MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 89. Entendemos que a reflexão de Munanga sobre a não construção de uma identidade negra como um dos resultados da “conversão” de características culturais negras em símbolos nacionais não contradiz nossa defesa da elevação desses símbolos ao status de nacionais como uma vitória simbólica da comunidade negra. Ao contrário! Pois, ao concebemos como vitória enfatizamos o protagonismo negro neste processo, evidentemente interpelado por elementos da conjuntura como discorremos no capítulo 1. Diferente de uma participação ofusca e passiva, visualizamos uma comunidade negra em permanente negociação em busca de seus interesses. Difícil advogar, creio não ser esse nosso papel, se as estratégias geraram mais lucros que prejuízos. Nosso intuito é destacar que a população negra negociou com as armas que disponibilizava. Entendo que esse procedimento é semelhante à crítica ao mito da democracia racial no que se refere à necessidade de nomear, dentre a proposição sincrética da cultura nacional, as contribuições negras em sua historicidade. Isso não equivale a negar que as elites brancas no Brasil operaram, conforme reflexão de Luíza Bairos (op. cit., p. 175), uma “drenagem do conteúdo histórico e conservação apenas do mito, já desprovido de significado político concreto”. Também não significa que a comunidade negra assistiu inerte a este processo, muito menos que não possamos, em momentos históricos distintos, ressignificar nossas manifestações, nunca imune ao processo de circularidade e relações de poder com outros segmentos.

Denunciar a inexistência da democracia racial no Brasil significa enfrentar um discurso que, até a década de 1970, predominava nas análises sobre as hierarquias raciais e a presença negra no Brasil,

Em termos literários, desde os estudos pioneiros de Gilberto Freyre, no início dos anos trinta, seguidos por Donald Pierson, nos anos quarenta, até, pelos menos, os anos setenta, a pesquisa especializada de antropólogos e sociólogos, de um modo geral, reafirmou (e tranqüilizou), tanto os brasileiros quanto ao resto do mundo, o caráter relativamente harmônico de nosso padrão de relações raciais.<sup>407</sup>

Assim, ainda segundo Guimarães, nem a influência marxista alterou a ênfase da abordagem freyreana,

ao contrário, a insistência marxista no caráter ideológico das ‘raças’ e sua caracterização do racismo como um epifenômeno apenas emprestaram outra tonalidade ao ideal de ‘democracia racial’. Para ser mais preciso, transformaram a democracia racial num ideal a ser conquistado pelas lutas de classes.<sup>408</sup>

No entanto, a despeito da unanimidade dentre as elites políticas, econômicas e intelectuais brasileiras da defesa da existência de igualdade racial, o mito da democracia racial não resistiu à pressão pública empreendida pelos movimentos negros contemporâneos. Ao mesmo tempo, os resultados de pesquisas sobre as condições de vida da população negra, a permanência do padrão de violência racial e a manutenção do racismo no pós-abolição e, inclusive, dentre os poucos negros integrantes da classe média e alta, sinalizaram que tal paradigma estava em crise. Enfim, a exaltada harmonia racial brasileira, que Gilberto Freyre afirmava existir na relação casa grande/senzala, foi questionada também por outros segmentos, como por exemplo, o grupo financiado pelo UNESCO para pesquisar as relações raciais no Brasil, na década de 1950.<sup>409</sup>

A eleição dos três tópicos – cultura, educação e denúncia do mito da democracia racial – ocorreu não só por serem basilares no discurso do MNU, bem como por constituírem um ponto em comum com outras entidades. No entanto, apesar de ser necessário consideramos

---

<sup>407</sup> GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999, p. 37.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 58

<sup>409</sup> “O mito de que o país não é racista aparece enquanto elemento constitutivo de uma construção política mais abrangente e começa a ser desfeito, pelo menos no plano cognitivo, desde o estudo piloto da UNESCO, pioneiro em indicar o racismo ocultado sob o discurso da democracia racial” (COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 1, 2002, 35-61; p. 46).

que são textos datados, comprometidos com o seu tempo e que os documentos-guias nem sempre são seguidos, foi com esse discurso que o MNU se instalou em diversos estados da federação. Por outro lado, os fóruns internos, como as reuniões da Coordenação Executiva Nacional-CEN e os congressos, a publicação de um jornal de âmbito nacional e vários outros de âmbito estadual e o investimento na formação de quadros, bastante valorizado pelo MNU, garantia a circulação e atualização das proposições.

Na apresentação do livro 1978-1988, a preocupação com a formação de quadros e o papel desta na condução da luta anti-racismo é expresso:

Nesses 10 anos de existência do Movimento Negro Unificado, sempre foi uma preocupação da sua direção a questão da Formação de Quadros. Formar e informar o militante a respeito da História do negro no Brasil e na África foi, e é, imprescindível já que a Escola e toda a sociedade sempre fez a questão de ocultá-la. É a partir do conhecimento da luta de nossos antepassados para a libertação do povo negro e oprimido do Brasil que os militantes do MNU podem ter uma real definição da importância de se combater o racismo brasileiro em todas as suas frentes.<sup>410</sup>

Portanto, foi a esse discurso que parcela significativa da militância negra recifense aderiu em 1981. Por isso focamos as reflexões em torno da cultura, da educação e da denúncia do mito da democracia racial, pois estes temas estarão presentes nos enfrentamentos que a militância negra terá na sua inserção na cena carnavalesca.<sup>411</sup> Com respeito ao mito da democracia racial, Guimarães conclui que

É desse modo que a maioria dos intelectuais negros brasileiros entende a ‘democracia racial’ e faz da denúncia de sua crueldade (tal ideologia anestesia e aliena suas vítimas) o principal instrumento de mobilização política e de formação de uma identidade racial combativa.<sup>412</sup>

Portanto, com base nesta afirmação, o MNU-PE, organização que hegemonizou o debate racial na cidade durante toda a década de 1980, *fez a cabeça* de muita gente sobre a importância de articular cultura e política. O elemento diferenciador é que apesar do MNU

<sup>410</sup> MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. 1978/1988. *10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: Confraria do Livro, 1988, p. 6.

<sup>411</sup> Acreditamos que se a inserção ocorresse em outra área, a sindical, por exemplo, os destaques seriam outros. Esses tópicos são relevantes na construção da identidade cultural e no enfrentamento ao discurso da ausência do racismo e são massivamente explorados na cena carnavalesca. Letras das músicas, indumentárias, reflexões sobre a cultura brasileira, denúncia do racismo, exaltação dos heróis negros e das heroínas negras se alimentam dos elementos do universo artístico das culturas africanas e afro-brasileiras, amplamente valorizados e difundidos na atuação do MN nas três áreas destacadas.

<sup>412</sup> GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(2): 121-142, novembro de 2001, p. 137.

pernambucano ter vivido os conflitos *culturalistas* versus *políticos* já nos inícios dos anos 1980, a instituição envereda pela esfera cultural, realizando e participando de diversas ações.

O MNU-PE não foi a primeira organização negra do Recife a emergir no período da redemocratização do País. Portanto, a seguir, tratarei das primeiras movimentações, antes de trilhar a história do MNU-PE.

### **2.3. 1979: As primeiras movimentações negras no Recife**

Preliminarmente, registro que compactuo com o historiador Petrônio Domingues ao menos em dois aspectos de sua reflexão: sobre a existência de um número ainda tímido de pesquisas sobre o Movimento Negro durante o período republicano, e a centralidade nessas pesquisas das experiências ocorridas nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro.<sup>413</sup> Os últimos anos republicanos<sup>414</sup> foram menos pesquisados sobre a temática, assim como, em termos geográficos, para as regiões norte e nordeste há poucos estudos. É com o intuito de amenizar tal lacuna que a presente pesquisa centra-se nas experiências do Movimento Negro recifense a partir da década de 1980.

Desde logo é necessário considerar as dificuldades referentes às fontes documentais, pois o Movimento Negro, por diferentes motivos – o mais explícito deles, a falta de infraestrutura –, não dispõe de publicações arquivadas, sistematizadas e/ou registradas. Por esse motivo, garimpei dados em arquivos pessoais, matérias na imprensa comercial, na imprensa negra e realizei entrevistas com alguns dos pioneiros. Nesse contexto, o acesso que tive a duas dissertações<sup>415</sup> sobre as experiências dos movimentos negros recifenses foi de fundamental importância para localizar-me no universo empírico. Com esse “mapa”, pesquisei e obtive boa parte do acervo da imprensa negra, procedi à investigação nos jornais da imprensa local e entrevistei pessoas que participaram ativamente da sua fundação. Recorri, também, à minha própria experiência, tendo em vista que iniciei minha atuação no movimento negro recifense no final do ano de 1980. Assim como o material obtido mediante o trabalho de memória realizado com os meus entrevistados, também as minhas experiências deverão passar pelo

---

<sup>413</sup> DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Revista *Tempo*, Rio de Janeiro, v.12, n.23 (jul/2007), p. 100-122. Barcelos também destaca a centralidade da literatura para as experiências nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. BARCELOS, Luis Cláudio. Mobilização racial no Brasil: uma revisão crítica. *Afro Ásia*, Salvador, n.17(1996), p. 187-210.

<sup>414</sup> Segundo Domingues, a terceira fase cobre o período de 1978 a 2000 e a 4ª inicia-se no ano 2000 até os dias atuais.

<sup>415</sup> Silva (1994) e Sousa (1997) e a uma tese (SILVA, 2007).

crivo de uma reflexão informada por preocupações, hoje já bastante disseminadas, próprias àqueles trabalhos voltados à crítica da memória e ao seu uso como fonte da história.

As primeiras movimentações negras no Recife datam do ano de 1979. Segundo a enfermeira e escritora Inaldete Pinheiro de Andrade,<sup>416</sup> tudo começou com uma conversa entre ela e Sílvio Ferreira acerca de um documento (possivelmente um dos documentos básicos do MNU) que ambos tinham recebido de amigos que participaram de uma assembléia do Partido dos Trabalhadores em São Paulo, por onde o documento circulou.

Andrade e Ferreira se conheceram na seleção para o mestrado em Sociologia da UFPE. Únicos negros integrantes do grupo, logo se identificaram e iniciaram uma relação de amizade. Em julho de 1979, encontraram-se e agendaram a reunião que seria o marco para a rearticulação do Movimento Negro Pernambucano. A reunião aconteceu ainda no mês de julho na residência de Inaldete Andrade, tendo como pauta o documento que ambos receberam por ocasião da aludida assembléia do PT e contou com a presença de Irene Souza<sup>417</sup> e Tereza França.<sup>418</sup> Conforme M<sup>a</sup> de Fátima O. Batista, a partir de depoimento colhido com Sylvio Ferreira, o documento em tela foi a “Carta de Princípios do Congresso da Convergência Socialista realizado em São Paulo, em 1979”<sup>419</sup> e que “os primeiros encontros ocorreram no Bairro de Boa Viagem na casa de Sylvio Ferreira. Depois passou para o bairro da Boa Vista, na casa de Inaldete Pinheiro, porque é um bairro mais central”. Andrade já conhecia os debates sobre a questão racial, pois sempre adquiria o jornal *Versus Afro-Latino-América*,<sup>420</sup> no qual o jornalista Hamilton Cardoso<sup>421</sup> já assinava como integrante do MNU, além de constar uma coluna de Teresa Santos,<sup>422</sup> que enviava artigos de Guiné Bissau onde residia à época. Ferreira também acompanhava os debates via imprensas alternativa e

<sup>416</sup> Importante ativista do MN na cidade do Recife, desde a sua fundação até a presente data atuou/atua em diversas organizações. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, em 27 de outubro de 2007.

<sup>417</sup> Irene Souza era enfermeira, tendo sido amiga de faculdade de Inaldete Andrade.

<sup>418</sup> Educadora. Entrevista realizada em Vila Popular/Olinda, em 10 de novembro de 2007.

<sup>419</sup> BATISTA, Maria de Fátima Oliveira. *A emergência da Lei 10.639/03 e a educação das relações étnico-raciais em Pernambuco*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009, p. 37. Como alguns fundadores do MNU em São Paulo eram filiados à Convergência Socialista/CS, é provável que tenha sido a Carta de Princípios do MNU distribuído em assembléia/reunião da CS ou do PT.

<sup>420</sup> O nome do jornal era *Versus* e “Afro-latino-América” era um suplemento. Segundo o jornalista e um dos editores do jornal *Versus*, Omar L. de Barros Filho, “foi o jornalista e poeta Oswaldo de Camargo o responsável pela aproximação que resultou na edição de “Afro-Latino-América”, um suplemento que passou a fazer parte permanente do jornal e de sua história (BARROS FILHO, Omar L. *Versus, afro-latinoamérica. Um tributo a zulu nguxi (1953-1999)*. <http://www.observatoriodaimprensa.com.br>).

<sup>421</sup> Hamilton Cardoso (1953-1999), paulista, jornalista, fundador do MNU em São Paulo e autor de vários artigos publicados, coletâneas, no jornal *Versus* e outros periódicos. Hamilton era chamado por Omar L. Barros como Zulu Nguxi.

<sup>422</sup> Carioca, ativista do MN, carnavalesca, publicitária, atriz, autora, diretora de teatro e professora.

local.<sup>423</sup> A educadora Tereza França foi convidada por Sylvio e relatou que sua ligação com a identidade negra surgiu a partir de uma notícia que ouviu pela televisão sobre Ângela Davis<sup>424</sup> e pelas influências de artistas negras brasileiras, como Zezé Motta. Naquela primeira reunião, decidiram continuar a articulação e deliberaram que na reunião seguinte cada um deveria trazer, ao menos, um(a) convidado(a). Foi assim que nas reuniões posteriores participaram Jorge Moraes, Lúcia Crispiniano, Ferreira, Edvaldo Ramos e outros.

Entre os meses de julho a outubro de 1979, agregaram-se a esse grupo outras pessoas, o que exigiu que as reuniões se transferissem do apartamento de Inaldete para a sede do Diretório Central dos Estudantes da UFPE.<sup>425</sup> Dentre os debates, o grupo se defrontava com duas posições que definiriam a continuidade do trabalho: manter o grupo mais ou menos harmonizado às discussões sobre temas afro-brasileiros; ou tornar as reuniões de caráter público, despertando, em outros, a consciência racial. Vencendo a segunda opção, o grupo se lançou na programação do “Vinte de Novembro de 1979 – Dia Nacional da Consciência Negra”.<sup>426</sup>

Naquele ano a primeira página do “Caderno Viver” do *Diário de Pernambuco*/DP se intitulava “Intelectuais pernambucanos de cor reúnem-se no Dia da Consciência Negra”. Na introdução, a jornalista<sup>427</sup> remete a ação dos pernambucanos ao ato público realizado nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo em julho de 1977,<sup>428</sup> quando circulou



uma “carta-denúncia onde demonstravam as condições econômicas e sociais que caracterizam a vida do negro no Brasil”. Ainda segundo a matéria, o grupo era fruto da

<sup>423</sup> FERREIRA, Sylvio José B. R. *A questão racial negra em Pernambuco: a necessidade e os impasses de uma ação política organizada*. Trabalho apresentado no V Encontro Anual da ANPOCS. Friburgo, outubro/1981, p. 32. (datilografado), 1981, p. 23/4.

<sup>424</sup> Afro-americana, escritora, filósofa e professora universitária. Ativista dos direitos das mulheres e contra a discriminação social e racial nos Estados Unidos. Na década de 1960 integrou o movimento “Panteras Negras”, *Black Power*, partido comunista e outros. Atualmente leciona na Universidade da Califórnia/EUA.

<sup>425</sup> Situado na rua do Hospício, esquina com a avenida Conde da Boa Vista.

<sup>426</sup> Cf. FERREIRA, op. cit., p. 12-13.

<sup>427</sup> *Diário de Pernambuco*, Recife, 20 de novembro de 1979, “Caderno Viver”. Texto: Valdelusa d’Arce; Fotos: Arlindo Marinho.

<sup>428</sup> O evento nas escadarias do Teatro Municipal aconteceu no ano de 1978.

expansão da movimentação iniciada em São Paulo e, desde então, há dez semanas se reúne no Recife. Dentre os integrantes cita as seguintes pessoas: Sylvio José Ferreira, Jorge Morais, Inaldete Pinheiro de Andrade, Tereza França, Irene de Souza, Djalma Pereira, Fátima Silva, Antonio Paulo, Pedro Soares, Wilmar Ribeiro, Lúcia Macedo, Edvaldo Ramos, Agostinho Santos, Lúcia Crispiniano. Todos são presenças marcantes em muitos momentos do Movimento Negro recifense.

Os objetivos do grupo, segundo o periódico, eram

...dentre outros, reestudar a participação do negro na história brasileira e discutir a possibilidade de, etnicamente irmanados, efetivarem uma participação social e política na sociedade pernambucana e por tabela na sociedade brasileira, orientando suas ações para os irmãos de cor.

A programação da 1ª Semana da Consciência Negra, que aconteceu na sede do SESC/Santa Rita, contou com palestra, filme, música e dança. A matéria segue enfatizando a contradição entre a legislação anti-discriminação e as práticas cotidianas de racismo. A declaração que a jornalista publica do psicólogo Sylvio Ferreira é exatamente aquela que expressa, nesses novos sujeitos políticos, o desejo de apresentarem à sociedade suas representações sobre si e sobre a realidade que vivenciam e a que querem construir. Assim,

...o negro do começo do século para cá tem sido meramente um objeto de estudo, isto é, quando tem sido. Sendo assim, compreende-se que os negros de hoje em dia saiam às ruas e através de manifestações públicas denunciem a miserabilidade de suas condições de vida e mostrem que estão cansados de satisfazerem a curiosidade de intelectuais e estudiosos e que com essas manifestações estão reivindicando em verdade, e propondo, soluções próprias para seus problemas.<sup>429</sup>

*Insólita*, foi como Sylvio Ferreira qualificou a manchete do *Diário de Pernambuco*. Incomum que era o debate público da questão racial aquela época. Segundo Ferreira, o título sugerido para a matéria era “O despertar da Consciência Negra”, ideal para refletir “... o nosso espírito, filosofia e estado de ânimo naquele momento. Encontrávamo-nos cheios de ideais e cantávamos loas à descoberta da consciência da negritude”.<sup>430</sup> Ao não acatar a sugestão do grupo, a manchete do DP estabeleceu uma vinculação da militância à intelectualidade, que

<sup>429</sup> FERREIRA, Sylvio. *Diário de Pernambuco*, 20 de novembro de 1979.

<sup>430</sup> FERREIRA, Sylvio José B. R. *A questão racial negra em Pernambuco: a necessidade e os impasses de uma ação política organizada*. Trabalho apresentado no V Encontro Anual da ANPOCS. Friburgo, outubro/1981, p. 32. (datilografado).

acompanhou por muito tempo as representações sobre esse grupo e os demais formados a partir dele: o CECERNE, o MNR e o MNU-PE. Não tenho como afirmar quais as razões que levaram à identificação do grupo como intelectuais, porém arrisco algumas inferências. A programação da 1ª semana comemorativa ao Vinte de Novembro composta por palestras, exibição de filme acompanhada por debates e, no final, uma noite dedicada à cultura, sinalizou que o grupo não tinha na linguagem artística, a exemplo da dança, da música e/ou da capoeira seu meio central de comunicação. Outro dado foi a formação acadêmica dos dois entrevistados: ambos graduados pela UFPE: Jorge Morais em Biomedicina e Sylvio Ferreira em Psicologia, na época cursando a pós-graduação na UFPE, ambos com excelente oratória e consistente poder de argumentação. Jorge Morais era um grande conhecedor da cultura negra, principalmente dos aspectos religiosos. Juntamente com Edvaldo Ramos foi responsável pela edição das colunas “Umbanda e Movimento Negro” publicadas pelo *Diário da Noite* no período dezembro de 1979 a junho de 1980 e da edição do jornal *Angola - Nossa jornal de umbanda e candomblé*. Publicou em 1993 o livro *Obi. Oráculos e oferendas*.<sup>431</sup>

Acrescido à escolaridade, a dupla apontou a intenção do grupo em “re-analisar a participação do negro na história do Brasil”, e denunciou que a escravidão deixou os negros à míngua, para “tornaram-se proletários e subempregados, e dessa forma continuam escravizados a outro tipo de modo de produção, o capitalismo”.<sup>432</sup> Por meio dessas e de outras análises, a dupla externou a meta do grupo de luta para que o negro não fosse visto como um “mudo histórico”.<sup>433</sup> Portanto, libertar-se da mudez histórica era a proposta central do grupo e para isso os investimentos no campo teórico seriam inevitáveis.

Outras inferências podem ser realizadas, como a realização das reuniões em um espaço ligado às lutas político-sociais, O DCE da UFPE, localizado no centro do Recife e não em um subúrbio de maioria negra. E, ainda, quanto à composição do grupo, a maioria dos integrantes listados eram graduados ou estudantes universitários. No senso comum, principalmente em período de fim da ditadura militar, ocupar espaços de militância política e ser universitário eram prerrogativas de intelectuais, em sua maioria de classe média, outra representação ao qual o grupo foi vinculado.

A matéria do DP permite-nos refletir sobre algumas questões que norteiam os discursos do grupo pioneiro do MN recifense, mesmo considerando no texto jornalístico as subjetividades dos dois entrevistados e o poder dos meios de comunicação em construir

---

<sup>431</sup> BARBOSA, Jorge de Morais. *Obi. Oráculos e oferendas*. Recife: Realização: Djumbay – Organização pelo Desenvolvimento da Comunidade Negra, 1993.

<sup>432</sup> FERREIRA. *Diário de Pernambuco*, 20 de novembro de 1979.

<sup>433</sup> *Ibidem*.

representações, inclusive divergentes daquelas hipoteticamente comunicadas pela fonte primária.

A preocupação com a realização de estudos, pesquisas e *revisão histórica*, a relação entre cultura e política, a articulação da luta contra o racismo com a luta contra o capitalismo, a exaltação do 20 de Novembro em detrimento do 13 de Maio e a negação do mito da democracia racial se destacam no discurso do grupo. A matéria jornalística em pauta demonstra que, também aqui, a experiência quilombola, especificamente a palmarina, constituiu-se em mote tanto para a releitura histórica quanto como exemplo de resistência negra. Posicionamento visível pela escolha da temática da primeira palestra pública realizada por Sylvio Ferreira na programação da Semana da Consciência Negra, que foi intitulada “Zumbi, Palmares e guerra”, e pela estratégia para atingir a sua mais séria e importante proposta, conforme o *Diário*, que era a revisão da participação do negro na história brasileira. Para tal,

Como ponto de partida eles buscam nos **quilombos** – sociedades livres criadas dentro do Brasil Colonial que, chegavam, às vezes, a reunir 30 mil negros, índios e outros explorados – sobretudo o de Palmares, toda a verdade histórica de uma raça.<sup>434</sup>

Pela exposição ou pelo silêncio, questões que destacamos no perfil do Movimento Negro surgido no final da década de 1970 e da fundação do MNU aparecem como parte do universo discursivo dos militantes recifenses.

Cotejando as informações sobre esse primeiro momento do MN no Recife com outras fontes, percebe-se a vitalidade das questões iniciais e os desdobramentos das representações de intelectuais e classe média atribuídas ao grupo.

Um exemplo, entre outros, a dissertação *Com a palavra, o movimento negro: contestando o racismo e desmitificando a democracia racial*<sup>435</sup> abordou a luta contra o racismo no Recife no período de 1988 a 1995, portanto, praticamente dez anos após o reinício da mobilização negra na cidade. Para realizar a pesquisa, Sousa listou 25 grupos que atuavam no MN naquela época. Ela chegou a este número “através do contato com alguns militantes,

---

<sup>434</sup> *Diário de Pernambuco*, 20 de novembro de 1979. Grifo original. Há aqui, sem dúvida, certa representação de história que se pauta pela busca da “verdade” que estaria dada nos documentos e iluminada pela leitura própria de certas correntes de pensamento.

<sup>435</sup> SOUSA, Teresa Cristina Vital de. *Com a palavra, o movimento negro: contestando o racismo e desmitificando a democracia racial*. 1997. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1997.

em virtude da inexistência de um levantamento deste porte”.<sup>436</sup> Com objetivo de examinar as estratégias utilizadas pelos diferentes setores do MN no combate ao racismo na dinâmica da contradição racial, Sousa analisou a prática de 5 (cinco) grupos do MN. São eles: MNU-PE, Afoxé Alafin Oyó, Grupo Solano Trindade, Djumbay – Organização e Grupo Rap Faces do Subúrbio.

Para selecionar as organizações a compor o *corpus* da pesquisa, a autora utilizou os seguintes critérios: “a) Ter visibilidade na sociedade recifense; b) Realizar trabalhos de base, na perspectiva de negação do racismo ou resgate da identidade; c) Ser coordenado por afro-descendentes; d) Desenvolver trabalhos numa linha de formação”.

A pesquisa nos informa que o Recife vivenciou questões bastante semelhantes às aquelas enfrentadas pelas primeiras organizações do Movimento Negro, responsáveis pela rearticulação nacional do Movimento Negro. Percebo que já na indicação dos grupos a serem analisados a relação cultura e política se faz presente. Primeiro porque dois, dentre os 4 critérios utilizados, estão relacionados com a opção dos grupos de realizarem “trabalhos de base, na perspectiva de negação do racismo ou resgate da identidade” e “desenvolver trabalhos numa linha de formação”. Com tais critérios, justifica-se o enquadramento das instituições conforme sua atuação nas áreas de cultura, educação e política. Os dados desta parte da pesquisa evidenciam um Movimento que se reconhece como diversificado, por ser composto por grupos que atuam em diferentes áreas. O perfil dos entrevistados permite, dentre outras conjecturas possíveis, pensar a identificação realizada pelo *Diário de Pernambuco* quanto aos pioneiros da militância negra como ‘intelectuais’ e o enfrentamento do debate entre entidades culturalistas e entidades políticas. Pois, dos 5 (cinco) entrevistados, 3 têm 3º grau de escolaridade, um tem 1º grau e um tem 2º grau. Segundo Sousa, “Estes dados indicam uma tendência da liderança do Movimento Negro ser feita por militantes de nível superior”,<sup>437</sup> tal fato resultando em cisões ou aglutinações.

A relação entre cultura e política eclode por vários caminhos. Na relação dos 25 (vinte e cinco) grupos, elencados a partir de informações concedidas por militantes, constam 09 bandas afro; 4 afoxés; 01 grupo de cultura e educação popular; 01 balé ; 01 banda de reggae; 01 jornal; 01 grupo de pesquisa; 01 movimento político; 4 maracatus e 02 grupos de rap. Os grupos foram sistematizados de acordo com a sua caracterização, facilitando o acesso às representações dos militantes sobre quais tipos de organizações constituem o Movimento Negro recifense. Fica evidente que a heterogeneidade é a marca principal.

---

<sup>436</sup> SOUSA, op.cit., p. 15.

<sup>437</sup> Ibidem, p. 18.

Outro dado interessante é a inclusão de entidades carnavalescas, como os maracatus, os afoxés e os blocos afro como parte do Movimento Negro, uma vez que as informações de Souza provêm de informações dadas pelos próprios militantes. Visando atender seus objetivos, Sousa elaborou um quadro no qual as organizações foram alocadas a partir de suas áreas de atuação: cultura, educação e política. Desta forma foi elaborada a seguinte classificação. Realizam ações exclusivamente na área cultural: os afoxés e as bandas afro (exceção o Afoxé Ilê de Egbá e a Banda Raízes de Quilombo que também atuam na área educacional); todos os maracatus e os grupos de rap (exceção para o Faces do Subúrbio que também atua na área política). Não há nenhuma entidade que atue unicamente nas áreas da educação ou da política. Na interface educação e cultura, já citamos os dois grupos. Na articulação educação e política, temos o Djumbay e o Solano Trindade. Em cultura e política, atuam o afoxé Alafin Oyó e o grupo Faces do Subúrbio. Na articulação cultura, educação e política apenas o MNU atuaria, segundo Sousa.<sup>438</sup>

Ao abordar as finalidades dos grupos, Sousa confirma que todos têm o combate ao racismo como alvo principal<sup>439</sup> e quanto aos objetivos de cada um,

O MNU expressou, nos seus objetivos, essa ação direta de combate ao racismo. Os demais utilizaram a linguagem do resgate da cultura; suprir lacunas; servir de canal de interlocução; conscientizar o povo negro, que são [também] atividades de combate ao racismo.<sup>440</sup>

Todavia, a pesquisadora se mostrou preocupada com a condução dos trabalhos voltados aos aspectos culturais. Os grupos que fizeram tais opções precisam, segundo ela, “...resgatar a importância política do aspecto cultural para dificultar a má utilização da mídia do trabalho desenvolvido”.<sup>441</sup> Resta registrar que no quadro de dirigentes entrevistados, linguagens artísticas e religiosas foram responsáveis pela forma de acesso de 4 entrevistados, inclusive o representante do MNU. Só uma acessou a militância via formação política, a representante do Grupo Solano Trindade que ingressou na militância no ano de 1978, auge dos debates e da busca por informações e formação.

No tocante à educação, e aqui enfatizo o papel da revisão histórica no sentido de revelar o protagonismo negro na luta pela libertação e formas dignas de sobrevivência, a experiência palmarina continua ocupando lugar de destaque. Assim, “Todos os grupos

---

<sup>438</sup> SOUSA, op.cit. p. 159.

<sup>439</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>440</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>441</sup> Ibidem, p. 88.

relatam que espelham sua organização na prática de Zumbi dos Palmares”.<sup>442</sup> E no tocante às proposições,

Pelo menos três grupos apontaram ações na área de educação, que foi revelada como uma alternativa viável na superação do racismo. Os grupos vêem no ensino uma via eficiente, no que concerne à reprodução de um pensamento reelaborado em torno das ideologias que mistificam e criam estereótipos com o afro-descendente.<sup>443</sup>

Quanto ao enfrentamento à ideologia da democracia racial, a pesquisa não dedicou um tópico específico para a questão. A questão percorre todo o texto e sua centralidade está explícita no próprio título da dissertação. Sua existência figura como uma das grandes dificuldades a ser enfrentada. Após analisar os depoimentos que revelam dificuldades na aquisição de novos militantes, falta de articulação entre os grupos e o “perigo de não salientar-se o aspecto político da cultura, assim como o aspecto cultural da política”, Sousa conclui que “Na verdade, essa dificuldade de ampliação está ligada à própria essência da luta do MN, no combate ao racismo, que requer uma desmitificação da ideologia racial”.<sup>444</sup>

Se as questões analisadas por Sousa acerca da militância negra recifense no período de 1988 a 1995 sinalizam uma identificação na postura político-cultural de enfrentamento ao racismo e de valorização da identidade negra que nos remete aos marcos inaugurais do Movimento Negro no Brasil e no Recife, muitas são as especificidades que marcam a trajetória de cada processo. Voltemos aos primórdios da rearticulação negra na cidade do Recife e vejamos o que tal cenário pode nos ajudar na compreensão acerca do processo de construção do discurso do Movimento Negro e sua intervenção na sociedade recifense, particularmente no carnaval.

Nas reuniões do grupo responsável pela 1ª Semana da Consciência Negra e ao qual a matéria do *Diário de Pernambuco* se refere, os debates não eram tão afinados como sugere, compreensivamente, o texto jornalístico. Bastante heterogêneo em sua formação educacional, social e política, o grupo teve vários embates em torno da sua identidade. Nesse sentido, o eixo das discussões era a filiação ao MNU ou a constituição de um grupo local autônomo.<sup>445</sup> O grupo optou por uma entidade autônoma. Para tal, foi constituída uma comissão para

---

<sup>442</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>443</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>444</sup> Ibidem, 118. A pesquisa se utilizou do método de análise de conteúdo.

<sup>445</sup> Ferreira (op. cit.) inclui dentre as opções, a reativação do Centro de Cultura Afro-Brasileira/CCAB. Andrade (2008) discorda de que houve tal alternativa.

elaboração de um Estatuto.<sup>446</sup> A proposta apresentada foi para fundação do CECERNE – Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra. Segundo Ferreira, o estatuto do CECERNE era “um autêntico ‘saco de gatos’”.<sup>447</sup> Para ele, o objetivo de tamanho pluralismo era o desejo de atender diferentes anseios e, conseqüentemente, possibilitar maior adesão à Instituição. Desta forma,

Estaria a completar um ano hoje [ele escreve em 1981], portanto. Estaria, dizemos nós, porque as tensões fruto das contradições que já apresentamos, acrescidas de outras dificuldades mais que surgiram, findaram por dissolvê-la pouco tempo depois.<sup>448</sup>

As contradições apresentadas por Ferreira são muitas: antes das comemorações do Vinte de Novembro de 1979, foi a dúvida de manter as discussões fechadas ou abertas ao grande público; depois do Vinte de Novembro, foi quanto à identidade a ser assumida pelo grupo. Uma vez proposto o CECERNE, as contradições afloraram em torno de posições ideológicas:

Foi quando o grupo praticamente cindiu em dois blocos: o bloco dos ‘revolucionários das consciências’ – ou apologistas da filosofia da negritude acima de qualquer outra causa -, e o bloco dos simpatizantes da questão ‘classe social’ em função da qual achavam dever-se-ia procurar entender, no presente, o modelo racial brasileiro.<sup>449</sup>

Nesse contexto, Ferreira revela que além dos dois grupos, o “racha” envolveu outro segmento, tendo em vista “a obsessão que acometeu alguns membros do grupo em criar, a todo custo, um ‘movimento artístico’, ou mais precisamente um ‘movimento teatral’ no meio negro”.<sup>450</sup> Continuando com o rico e detalhado relato de Ferreira, resta claro que não havia divergências quanto à criação de um grupo de teatro, inclusive um dos artigos do estatuto proposto para o CECERNE previa “estimular o desenvolvimento das atividades artísticas nas suas diversas manifestações”.<sup>451</sup> O que ocorreu segundo o ‘cronista’ foi que

---

<sup>446</sup> Agradeço a Inaldete Pinheiro de Andrade a cessão de importantes documentos sobre a história dos primeiros anos da articulação negra no Recife, dentre eles, os textos propostos para o estatuto do CECERNE e para o estatuto do Movimento Negro do Recife.

<sup>447</sup> FERREIRA, op. cit., p.15.

<sup>448</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>449</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>450</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>451</sup> Ibidem, p. 17.

...algumas pessoas obsediadas pela idéia da criação de um ‘movimento teatral’ não viam nem encaravam as coisas sobre esse prisma, ou seja: o teatro como sendo um, dentro outros, instrumentos de conscientização racial. Queriam um teatro autônomo, ‘livre do jugo de qualquer Entidade’, independente.<sup>452</sup>

Entre essas e outras divergências, discutiam-se o estatuto e a diretoria provisória proposta. Conforme Inaldete Andrade,<sup>453</sup> tal estatuto não chegou a ser aprovado, nem a diretoria empossada.

No entanto, para além dessas divergências ocorreu um fato que contribuiu definitivamente para que as posições contrárias se revelassem, impossibilitando assim a continuidade do trabalho por esse “grupão” inicial: foi a vinda de Abdias do Nascimento<sup>454</sup> para o lançamento do Livro “O Quilombismo”. O fato ocorreu no período de 27 a 30 de maio de 1980 e foi organizado pelo CECERNE. Para Sylvio Ferreira, tal fato foi decisivo para o desenrolar do MN, a ponto de cinquenta por cento do seu trabalho apresentado na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/ANPOCS tratar deste episódio.<sup>455</sup> A presença de Abdias do Nascimento fez eclodir uma crise que, há muito, configurava-se, inclusive colocando em destaque divergências fundamentais na formação discursiva de cada segmento. Pois, se por um lado Ferreira e o grupo mais favorável ao CECERNE desejavam uma articulação entre raça e classe e um enfrentamento do capitalismo, era esse mesmo grupo que se filiava ao pensamento freyreano que, na compreensão do outro grupo, constituía-se na matriz da impossibilidade de construção de uma consciência racial, haja vista a negação feita por Gilberto Freyre da existência de conflitos raciais e racismo no Brasil. A posição de Ferreira é expressa na introdução do seu trabalho:

Objetivamos apenas abordar a questão das relações raciais entre brancos e negros no Brasil sob o prisma unicamente político. Até porque sob os vários outros aspectos a contribuição dada por Gilberto Freyre ao entendimento das relações raciais no Brasil, ainda se mostra ao nosso ver, méis(sic) do que válida, original, ímpar.<sup>456</sup>

---

<sup>452</sup> FERREIRA, op. cit., p.18.

<sup>453</sup> Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, em 27 de outubro de 2007.

<sup>454</sup> Paulista, artista plástico, escritor, poeta, dramaturgo, fundador em 1944 do Teatro Experimental do Negro/TEN.

<sup>455</sup> O trabalho de Sylvio Ferreira apresentado na ANPOCS será minha principal fonte para esse tópico. No entanto, informações colhidas na imprensa local e em algumas entrevistas também serão utilizadas.

<sup>456</sup> FERREIRA, op. cit., p. 1.

Não resta dúvida que feridas já existentes se acentuaram com esse evento. Os conflitos entre Abdias do Nascimento e Sylvio Ferreira eclodiram assim que o último apresentou a Abdias do Nascimento a sua proposta:

Como era inevitável, falamos em Gilberto Freyre, e fizemos-lhes ver que as teses de Gilberto sobre as relações raciais entre negros e brancos no Brasil continuavam sendo bem aceitas pela população pernambucana de um modo geral. Sugerimos que tivesse um pouco de cautela ao tratar da questão da negritude. Receávamos que a população negra e não negra, acostumada com a idéia da morenidade, viesse a ficar ofendida senão recusar de todo as idéias esposadas por Abdias do Nascimento em relação a negritude.<sup>457</sup>

Abdias não acatou a sugestão e, com sua costumeira contundência, fez as considerações que bem quis quanto à negritude, principalmente, à construção de um Estado Quilombista, uma das teses do livro lançado. O apoio de parte do grupo a que Abdias do Nascimento se pronunciava publicamente em oposição às teses freyreanas evidenciou a existência de duas posturas políticas em disputa.<sup>458</sup> Uma que aderiu ao pensamento de Gilberto Freyre, apesar de serem enfáticos na afirmação da existência do racismo no Brasil e de sua violência, outra que se estruturava, dentre outros pilares, na oposição ao pensamento freyreano no que se refere à defesa de relações harmoniosas entre negros e brancos no Brasil.<sup>459</sup> Esse evento, portanto, foi a gota d'água, responsável, nas palavras de Ferreira, pela criação de um *fosso* entre eles. O grupo cindiu. Em 05 de junho de 1980, o *Jornal do Commercio* publicou matéria com a seguinte manchete “Movimento negro em crise”. No primeiro parágrafo é apresentado o desfecho final do evento:

A visita ao Recife do líder negro Abdias do Nascimento – para lançar o livro “O Quilombismo”, na semana passada – provocou um ‘racha’ no movimento negro do Recife. Sílvio Ferreira, estudante de pós-graduação da Universidade Federal de Pernambuco, ex-dirigente do Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra do Recife, entregou o cargo, alegando incompatibilidade.<sup>460</sup>

<sup>457</sup> FERREIRA, op. cit., p.31. Em matéria assinada publicada no *Diário de Pernambuco* com título de “Gilberto Freyre”, Ferreira afirma que “As relações sociais na obra de Gilberto Freyre se evidenciam como um todo, se mostrando portanto ricas, profundas, dinâmicas”. O texto é sua contribuição ao debate na conferência proferida pelo Dr. Nelson Chaves – “Gilberto Freyre, Antropologia e Nutrição”. *Diário de Pernambuco*, 04 de junho de 1980.

<sup>458</sup> Conforme entrevista de Inaldete Andrade, muitos integrantes se colocaram contrários à análise de Sylvio Ferreira.

<sup>459</sup> Segundo Silva, o MNU-PE, formou-se a partir desse segundo grupo, “...o Movimento, aqui em Recife, procura desenvolver o seu trabalho em cima de um ponto que sintetiza todo o conteúdo dos documentos básicos: a ‘ideologia da democracia racial’” (SILVA, “Encontros e desencontros.”..., p. 60).

<sup>460</sup> *Jornal do Commercio*. Recife, 05 de junho de 1980, p.7 (seção: Saúde/Educação).



Desse fosso consolidaram-se dois grupos: uma parte efetivou o CECERNE e a outra fundou o Movimento Negro do Recife. Instituições que serão abordadas, em tópicos específicos.

Ainda no final de 1979 e início do ano de 1980, Jorge Moraes, que aderiu ao Movimento Negro do Recife, e Edvaldo Ramos, que se dedicou à reativação do Centro de Cultura Afro-Brasileira/CCAB, assinavam as colunas no *Diário da Noite*.

Um dos últimos jornais vespertinos a sair de circulação no Recife, o jornal *Diário da Noite*, integrava o Sistema Jornal do Commercio de Comunicação e circulou até o ano de 1985. Neste periódico, marcado por um jornalismo popular, Edvaldo Ramos e Jorge Moraes foram responsáveis pela redação de duas colunas: *Umbanda* e *Movimento Negro*. Sobre essa experiência do Movimento Negro, utilizo-me como fonte de pesquisa o jornal *Diário da Noite* no período de dezembro de 1979 a junho de 1980.<sup>461</sup>

O *Diário da Noite*, que tinha um forte apelo popular, mantinha uma coluna intitulada *Culto e Fé*, nela, algumas vezes, saía algo sobre as religiões afro-brasileiras com o sub-título *Umbanda*. Os textos nem sempre eram assinados, porém quando isso acontecia a autoria cabia a Edvaldo Ramos. O conteúdo versava sobre roteiro e relatos de atividades afro-religiosas e características de orixás. Na capa da edição do dia 11 de janeiro de 1980 foi publicada uma chamada sobre a festa de aniversário do babalorixá Raminho de Oxossi, relatada no interior do jornal. A partir do dia 17 de janeiro de 1980 a coluna passou a ser intitulada “Umbanda” e editada próxima à coluna *Culto e Fé*, sempre na página 4. No dia 19 de janeiro de 1980 começou a ser publicada a coluna “Movimento Negro”. Nesta primeira aparição, o texto compõe o Caderno *Jornal do Sábado* e transcreve dicas de leituras sugeridas pelo Movimento Negro do Rio de Janeiro; comunica a realização das reuniões do Movimento Negro recifense no DCE, na rua do Hospício, inclusive informa que lá “encontra todo mundo das lutas negras da cidade: terreiros, sambas etc”<sup>462</sup> e convoca o pessoal do Movimento Negro a enviar textos para a coluna. Esta primeira publicação não foi assinada. No dia 23 de janeiro de 1980, uma quarta-feira, a Coluna *Movimento Negro* foi publicada na página 4 no mesmo espaço da coluna *Umbanda*, que não foi publicada naquele dia.

Neste dia, a coluna traz a primeira parte de uma matéria sobre a Revolta dos Malês, ocorrida no século XIX na cidade de Salvador/Bahia. O texto é assinado por Jorge Moraes,

<sup>461</sup> A pesquisa foi realizado no acervo do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

<sup>462</sup> *Diário da Noite*. Recife, 19 de janeiro de 1980, p. 7.

que é “também radiologista e um estudioso das expressões culturais do negro, dentro e fora do Brasil. Participa, também, de trabalho de conscientização do Negro que vem sendo posto em prática no Recife”.<sup>463</sup> No dia 26 de janeiro, a coluna ganhou, juntamente com outras similares,<sup>464</sup> chamada na capa. A coluna, assinada por João Bosco, relata a história do Movimento Negro no Recife a começar pelo Centro de Cultura Afro-Brasileira, que segundo Bosco, “deixava de lado o problema político do homem de cor: sua discriminação e marginalização na sociedade brasileira”.<sup>465</sup> De acordo com este texto, o movimento contemporâneo é considerado o primeiro após o fechamento do CCAB pelo Estado Novo e “discutem os problemas do país: sua economia, arte e política e situam o negro dentro disso tudo”, sem contudo, “ir a reboque de partidos políticos”. O início desta reativação ocorreu, conforme Bosco, em setembro de 1979 quando Silvio Ferreira e dois companheiros começaram a fazer reunião em um apartamento. Daí, o Movimento ganhou as ruas em novembro com a realização de atividades em homenagem ao Dia Nacional da Consciência Negra no auditório do SESC. Depois das atividades de novembro, o Movimento passou a se reunir no DCE/UFPE e passou a discutir sua estruturação. O debate em torno do estatuto, que segundo Bosco,

...vai definir muitas coisas para o movimento: seu nome, sua linha de atuação, sede e tudo mais, visando o crescimento do movimento, fazendo com que ele seja a voz do negro, um movimento sem racismo (pessoas brancas participam também), mas consciente de que sua luta deve ser feita em favor dessa classe profundamente explorada na sociedade brasileira.<sup>466</sup>

Ao analisar o texto de Bosco percebemos que o momento era de grandes debates, daí o afloramento de tantos conflitos. Tive a oportunidade de acompanhar as reuniões finais acerca do estatuto para o CECERNE. Realmente, eram discussões bastante acaloradas e ricas. Foi minha primeira experiência com pessoas negras atuando politicamente. Mesmo considerando meus poucos 15 anos de idade, eu nunca tinha visto reunidos tantos negros universitários e profissionais liberais com discursos tão eloqüentes. Todos estavam fortemente munidos teoricamente para defender suas teses. Estou falando de reuniões compostas por Inaldete Pinheiro de Andrade, Silvio Ferreira, Prof. Hilton, Ferreirinha, Paulo

<sup>463</sup> *Diário da Noite*. Recife, 23 de janeiro de 1980, p. 4.

<sup>464</sup> O *Diário da Noite* também mantinha uma coluna intitulada “Mundo Guei”, que era publicada no Caderno de Sábado. Apesar de estar na capa, o destaque maior foi para o Movimento Negro.

<sup>465</sup> *Diário da Noite*. Recife, 26 de janeiro de 1980, p. 7.

<sup>466</sup> *Ibidem*, p. 7.

Viana, Jorge Morais, Wanda Chase, Margarida Barbosa, Laurinete Teles, Tereza França, Marco Pereira, Pedro Nepomuceno e muitos outros.

Neste mesmo período é importante relatar que no dia 30 de janeiro de 1980, mais uma vez no jornal *Diario da Noite*, a coluna *Movimento Negro* ocupou o espaço da coluna *Umbanda* e foi publicada na página 4. Com foto de Jorge Morais, foi a segunda parte sobre a Revolta dos Malês e visava “informar aos que desconhecem a efetiva participação do negro na nossa história”.<sup>467</sup>

A terceira parte desta matéria foi publicada no dia 31 de janeiro, também na página 4 com assinatura de Jorge Morais. Em fevereiro de 1980, esta coluna foi publicada durante quatro dias. O tom marcante foi a denúncia da existência de racismo no Brasil, a defesa da inexistência de raças inferiores e raças superiores, a crítica à inoperância da legislação frente os casos de racismo, e a luta e a poesia de Solano Trindade. Os textos foram assinados por João Bosco Veloso, Newton Freire-Maia e Edvaldo Ramos. No mês de março, essa mesma coluna foi divulgada cinco vezes versando sempre sobre questões relativas ao racismo no Brasil e às atividades do Movimento Negro no Recife, porém constata-se que nenhuma foi assinada. Este foi o último mês de publicação da coluna *Movimento Negro*, enquanto a coluna *Umbanda* continuou até junho de 1980.

Conforme o editorial do Jornal *Angola* n° 4 de abril de 1989, a experiência no *Diário da Noite* “durou pouco tempo. Quando mudou a direção do Jornal e saiu a excelente equipe que possibilitou esta abertura (Ivan Mauricio, Paulo Cunha, Pancho e outros) perdemos este espaço”.<sup>468</sup> Ainda conforme o *Angola*, a razão para a vida efêmera da coluna *Movimento Negro* está no preconceito, pois foram “... as forças declaradas do preconceito e do poder econômico, [que] fizeram parar logo nos seus primeiros anos de atividade”.<sup>469</sup>

A passagem pelo *Diário da Noite* foi a primeira experiência jornalística do Movimento Negro recifense por meio da ocupação de um espaço em um jornal de circulação comercial. Experiência determinante para que a dupla Jorge Morais e Edvaldo Ramos fundasse em 1981 o Jornal *Angola*.

Ao analisar os textos das duas colunas é possível perceber a valorização das religiões afro-brasileiras e outras questões que marcaram o processo de construção dos discursos do Movimento Negro recifense, como a ênfase na importância da formação teórica com a

<sup>467</sup> *Diario da Noite*. Recife, 30 de janeiro de 1980, p. 4.

<sup>468</sup> Jornal *Angola* n° 4 de abril de 1989, p. 1. Acompanhamos o expediente do *Diario da Noite* e verificamos que a partir do dia 15 de abril de 1980, Ivan Mauricio e Paulo Cunha não figuram como chefe de redação e secretário de redação, respectivamente.

<sup>469</sup> Jornal *Angola* n° 6 de junho de 1989.

indicação de leituras de textos sobre temas da história do negro, bem como o destaque para o desenvolvimento do Movimento Negro no Recife do início dos anos 80, que continuaremos acompanhando através da descrição das práticas das duas primeiras organizações.

#### 2.4. Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra/CECERNE



Como uma das alternativas de instituição a aglutinar os envolvidos com a retomada da luta anti-racismo em 1979, o CECERNE tinha o desafio de conciliar posições bastante díspares. Eis a razão, segundo Silvio Ferreira, para o estatuto proposto ser um “saco de gatos”. A proposta de logomarca<sup>470</sup> também reflete essa ideia de união, ao mesmo tempo que remete ao aperto de mão característico da comunicação entre negros.

O CECERNE não chegou a ter sua diretoria empossada nem seu estatuto aprovado e após o lançamento do livro do escritor Abdias do Nascimento, Silvio Ferreira, um dos seus pioneiros e idealizadores, se afastou, alegando a existência de um “fosso ideológico-racial entre nós e a Entidade”.<sup>471</sup> O fosso, de fato, ocorreu entre Ferreira e seus aliados e o grupo contrário à tese de Gilberto Freyre. Os aliados de Silvio Ferreira, principalmente o jornalista Paulo Viana, assumiram a condução do CECERNE. Foi por meio da pesquisa jornalística que acompanhamos a trajetória dessa Entidade até o ano de 1986. Apesar de desvinculado do CECERNE, Silvio Ferreira continua realizando palestras sobre a cultura negra,<sup>472</sup> sempre como professor e/ou psicólogo, sem qualquer vinculação institucional, exceções para a matéria do *Jornal do Commercio* de 13/05/1983,<sup>473</sup> na qual é citado como membro da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, e em matéria de 14 de fevereiro de 1986, quando o mesmo figura como Diretor do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da FUNDAJ.

Segundo o JC de 13/maio/1981, o CECERNE foi fundado em 20 de novembro de 1979,

...com a finalidade de preservar e valorizar os costumes e tradições da raça negra bem como estimular os estudos e as pesquisa concernentes à temática do negro e seus descendentes. São também objetivos do movimento: combater o racismo e o preconceito de cor onde quer que se façam presente ou manifestem em quaisquer circunstâncias; conscientizar racialmente o

<sup>470</sup> Acervo: Inaldete P. Andrade.

<sup>471</sup> FERREIRA, op. cit., p. 43.

<sup>472</sup> JC, 13/05/1981; 14/05/1981.

<sup>473</sup> JC, 13/05/1983 – Palestra realizada no Arquivo Público Estadual com o tema: “O negro no Brasil – de escravo a cidadão”.

negro a recuperar sua identidade étnica historicamente perdida; conscientizá-lo e a seus descendentes da secular situação de exploração econômica, política e social a qual se encontra historicamente subjugado e promover cursos, ciclos de palestras pesquisa e outras atividades de caráter interno, referentes à vida, hábitos e costumes da raça negra.<sup>474</sup>

Conforme pesquisa em dois jornais locais,<sup>475</sup> a sigla CECERNE continua a mesma, porém há mudança em seu significado. Antes era **Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra**; nas citações encontradas para os anos de 1984 e 1986, a instituição citada era **Centro de Cultura e Estudo da Raça Negra – CECERNE**. O que me leva a inferir que o grupo reforçou seus interesses de constituir uma organização negra na qual a *cultura* e o *estudo* fossem os eixos centrais. As atividades realizadas, ao menos aquelas publicadas na imprensa local, revelam essa opção. Em publicação de maio de 1984, o JC inicia desta forma uma matéria:

Entre as solenidades comemorativas ao 13 de maio está o ato que o Centro de Cultura e Estudo da Raça Negra – CECERNE fará em Suape, simbolizando o tombamento de um baobá – árvore símbolo da África – encontrado no perímetro do Complexo Industrial Portuário mandado preservar pelo diretor-presidente Eliezer Menezes. Em torno da árvore, o Teatro de Equipe do Recife encenará o auto do jornalista Paulo Viana ‘Banzo – a dor que mata o negro’.<sup>476</sup>

Observa-se que além do tombamento do Baobá, constava na programação deste evento visita ao Engenho Massangana,<sup>477</sup> onde conheceram a casa-grande e uma “autêntica senzala”, e sessão solene no Colégio Joaquim Cardoso, no bairro de Tejipió. Durante a visita ao Engenho Massangana foi representado um texto de Silvio Ferreira, “Evocações da Senzala”; Paulo Viana, então presidente do CECERNE, fez

a exaltação à ‘mãe preta’, procedendo ao lançamento da campanha em prol da ereção de um monumento votivo à negra que embalou e amamentou a geração branca dos séculos passados, dívida que a sociedade pernambucana tem a saldar para com a raça negra, e que agora passará a ser cobrada.<sup>478</sup>

---

<sup>474</sup> JC. 13 de maio de 1980.

<sup>475</sup> Os jornais pesquisados foram o *Jornal do Commercio* e o *Diário de Pernambuco*.

<sup>476</sup> JC 13/ 05/ 1984. Não tenho, até o momento, confirmação se esse tombamento se efetivou.

<sup>477</sup> Construído no século XIX, foi onde Joaquim Nabuco passou parte de sua infância. Localizado no município do Cabo de Santo Agostinho, abriga atualmente o Centro Cultural Engenho Massangana, ligado à FUNDAJ.

<sup>478</sup> JC. 13/05/84.

Em novembro de 1984, o CECERNE comemorou o Dia Nacional da Consciência Negra com uma palestra do pesquisador Clovis Melo sobre “Zumbi: o negro e a abolição”.<sup>479</sup> Em 12 de maio de 1985, o JC publicou que Ferreira realizou palestra no Museu da Abolição com o tema “O Negro após a Abolição: a década de 30 e as associações afro-brasileiras em Pernambuco”. Em 1986, a instituição participou das comemorações ao 13 de maio na cidade do Cabo, realizando a encenação do auto-dramático “Noite dos Tambores Silenciosos” escrito por Paulo Viana, idealizador de evento com nome homônimo, que acontece todas as segundas-feiras de carnaval do Recife no Pátio do Terço. A mesma matéria informa que a Secretaria Estadual de Educação realizou o “Projeto: Pernambucanos, vamos homenagear a abolição!”. Apesar de os textos jornalísticos serem enfáticos quanto ao caráter comemorativo das atividades, é possível garimpar falas que refletem a posição hegemônica dentre os movimentos negros da necessidade de fazer do 13 de maio uma data de reflexão. Em 1986, Silvio Ferreira, então diretor do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da FUNDAJ, “rejeita a comemoração desta data preferindo tomá-la como ponto de partida para uma reflexão crítica”.<sup>480</sup> Segundo pesquisas em jornais, no ano de 1986 foi encontrada a última referência ao CECERNE. Não posso afirmar que a instituição encerrou suas atividades naquele ano, porém não encontrei mais registros de suas atividades posteriores.

Entre os anos de 1980 até o ano de 1986 o CECERNE e o Movimento Negro do Recife/MNR atuaram simultaneamente, não sendo constatada a absorção de um pelo outro. Percebe-se, também, a identificação do CECERNE com uma luta contra o racismo que, apesar de negar o 13 de maio e exaltar Zumbi, se expressava de forma bastante tímida no que se refere à construção de um discurso de oposição radical ao mito da democracia racial.

## 2.5. Movimento Negro do Recife/MNR

O Movimento Negro do Recife/MNR aglutinou o grupo que Silvio Ferreira intitulou dos “‘revolucionários das consciências’ – ou apologistas da filosofia da negritude acima de qualquer outra causa”.<sup>481</sup> No texto proposto para o estatuto do MNR a data de fundação é 27 de julho de 1979, remetendo, portanto, às primeiras reuniões do primeiro grande grupo, diferente do que fez o CECERNE que reivindica dia 20 de novembro de 1979 como marco da sua fundação. No documento, as finalidades do MNR foram assim resumidas:

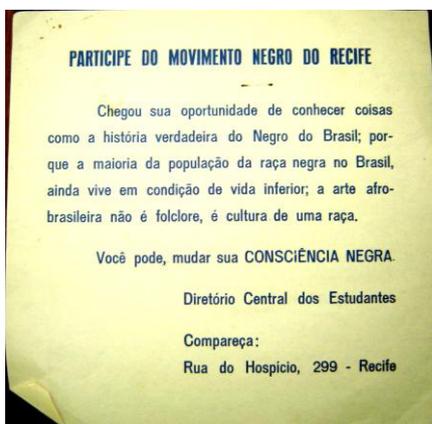
---

<sup>479</sup> JC, 22/11/1984.

<sup>480</sup> JC, 14.05.1986.

<sup>481</sup> FERREIRA, op. cit., p.16.

...combater o racismo onde se faça presente; apoiar a luta antirracista nos âmbitos nacional e internacional; mobilizar e organizar a comunidade negra para viabilizar a conquista de melhor espaço no contexto social, econômico e político; estudar e divulgar a história da raça negra; apoiar as entidades negras do Recife.<sup>482</sup>



A proposta de estatuto era de uma estrutura administrativa mais horizontal. O MNR seria coordenado por uma Comissão Administrativa composta por 4 pessoas, sendo 3 representantes das comissões de finanças, de secretaria, divulgação e documental, e um representante da comissão cultural e esportiva. O quarto membro seria eleito pelo grupo. A coordenação teria mandato de um ano. O texto também indica que o MNR “deverá manter um trabalho constante junto às comunidades, particularmente junto às comunidades negras”.<sup>483</sup>

Este estatuto não chegou a ser legalizado. Em entrevista, Inaldete Andrade afirmou que o descaso com a legalização de uma entidade local devia-se, dentre outras razões, ao fato de que o grupo que optou pela MNR nunca perdeu de vista a possibilidade de filiação ao MNU, uma das opções ventiladas após a realização da Semana da Consciência Negra em novembro de 1979. O MNR continuou suas reuniões do DCE/UFPE, com participação de novos membros. O panfleto<sup>484</sup> acima reproduzido, fixado em locais públicos, foi uma das estratégias utilizadas pelo grupo para conseguir novos adeptos, ao tempo que expunha os posicionamentos do grupo, dentre eles que “a arte afro-brasileira não é folclore, é cultura de uma raça”.

O MNR teve uma vida curta, menos de dois anos, mas realizou muitas atividades. Em maio de 1981, o MNR foi uma das instituições citadas como realizadoras das atividades no 13 de maio:

O 39<sup>o</sup><sup>485</sup> aniversário [da] abolição – lei denominada Áurea e sancionada pela Princesa Isabel, concedendo liberdade a todos os escravos existentes no Brasil em 13 de maio de 1888 – vai ser largamente festejada hoje. O Movimento Negro do Recife, O Grupo Ilê de África, a Fundação Joaquim

<sup>482</sup> Proposta de Estatuto do Movimento Negro do Recife, p. 1.

<sup>483</sup> Proposta de Estatuto do Movimento Negro do Recife, artigo 18.

<sup>484</sup> Eram distribuídos e afixados em locais específicos com a finalidade de convidar pessoas para participar das reuniões. Acervo pessoal: Inaldete P. Andrade.

<sup>485</sup> Houve um equívoco de digitação do jornal, em 1981, a lei Áurea completou 93 anos e não 39.

Nabuco e a Biblioteca Knopf organizaram palestras, espetáculo teatral, conferências e exposições especialmente para comemorar a data.

O Movimento Negro do Recife, entidade nascida em junho de 1979 com a finalidade de divulgar a cultura negra e de reivindicar seu espaço social, vem homenageando o fim da escravidão desde o começo da semana, através de palestrantes em grupos escolares da rede estadual. Hoje à noite, membros do Movimento visitam a Escola Rotary e o Sindicato dos Trabalhadores do Porto, no alto José do Pinho, para explicar que a Abolição não foi um simples ato de benemerência do poder imperial e dos abolicionistas, mas uma vitória de um grande movimento popular que tem seus[as] origens mais remotas [nos] quilombos e revoltosos africanos.<sup>486</sup>

No continuar desta matéria, segue a informação de que o MNR agrega em torno de 30 pessoas, que se reúne aos sábados no DCE e continuará sua programação com palestras em colégios nos bairros do Recife.

Além da programação para o 13 de maio, o Movimento Negro do Recife realizou no ano de 1981 duas importantes articulações. A primeira foi com a Escola de Samba Limonil, que naquele ano trouxe como tema-enredo “Exaltação aos orixás”, e a segunda, o I Encontro de Negros do Norte e Nordeste.

A associação com a Escola de Samba Limonil foi a segunda inserção do Movimento Negro (pós-abertura política) no carnaval do Recife.<sup>487</sup> Na época, Edvaldo Ramos, um dos integrantes do primeiro grupo que não ficou nem no CECERNE nem no MNR, era presidente da União das Escolas de Samba de Pernambuco e foi o responsável pela indicação do tema para a Limonil.<sup>488</sup> O MNR foi convidado para participar de reuniões na sede da Escola, na época localizada no bairro da Imbiribeira,<sup>489</sup> e Jorge Morais, integrante do MNR, que já tinha articulação com o mundo da religião afro-brasileira, foi o responsável pela pesquisa que subsidiou o samba-enredo e todo o desfile da escola.<sup>490</sup>

O samba-enredo da Escola de Samba Limonil, este ano, é baseado em pesquisas de Jorge de Morais, tema de Edvaldo Ramos, composição de

<sup>486</sup> *Jornal do Commercio*. Recife, 13/05/81.

<sup>487</sup> A primeira foi quando a Escola de Samba Galeria do Ritmo homenageou o poeta Solano Trindade no carnaval de 1979 e solicitou a Vicente Lima, um dos fundadores da Frente Negra Pernambucana e do Centro de Cultura Afro-Brasileira/CCAB para escrever o texto-guia do desfile. Conforme a coluna “Movimento Negro” do *Diário da Noite* de 25 de fevereiro de 1980, Jomard Muniz de Brito fez a análise do “ensaio ‘Solano Trindade, sua luta e sua poesia’ do escritor J. V. Rodrigues Lima (Vicente Lima), quando da homenagem prestada pela escola de samba do povo do Morro da Conceição ao Poeta do Povo, em fevereiro do ano passado”. BRITO, Jomard Muniz de. “*Quando a poesia é mais forte do que o poder*”. Recife: 18 de fevereiro de 1979 (datilografado). Acervo Inaldete P. Andrade.

<sup>488</sup> JC, 11/02/81.

<sup>489</sup> Inaldete Pinheiro, em entrevista concedida, confirma o convite feito ao MNR e que ela e outros membros da instituição participaram de reuniões na Limonil.

<sup>490</sup> JC, 11/02/81.

Hosanah Baiano e Rosano Carvalho, interpretação (defendendo o concurso) Belo Xis, puxador Boneco de Mola, cavaco, Nado e cuíca Wilson. Coral: Sandro, Vado, Elias, Naurinha, Guino, Janete e Lili e, bateria do conjunto de Samba de Limonil.<sup>491</sup>

Ao observar os nomes das pessoas envolvidas, o carnaval de 1981 da Limonil pode ser compreendido como exemplo de um diálogo entre o Movimento Negro e o universo carnavalesco. Pois, se por um lado, Edvaldo Ramos e Jorge Morais<sup>492</sup> tinham intensa participação no Movimento Negro, por outro, Hosanah Baiano, Rosano Carvalho, Belo Xis e Boneco de Mola são pessoas de alto reconhecimento no mundo do samba pernambucano.

A continuação dessa matéria e as demais publicadas sobre a Limonil<sup>493</sup> contribuem para o esclarecimento sobre como se desenvolveu o processo de apropriação pela Escola de Samba Limonil do universo discursivo do Movimento Negro recifense, por meio da pesquisa realizada por Jorge Morais, e como o MN estava conectado com o universo carnavalesco, apropriando-se por sua vez daquele espaço como mais um lugar de fala da instituição. Essa apropriação leva em conta que as formações discursivas estão marcadas pelas ideologias, sendo essas determinantes na construção dos sentidos. Daí, a importância de se destacar a singularidade presente na pesquisa de Jorge Morais. Pois, os sentidos não estão “... na essência das palavras, mas na discursividade, isto é, na maneira como, no discurso, a ideologia produz seus efeitos, materializando-se nele”.<sup>494</sup>

Numa análise do texto jornalístico, que certamente se apoiou na pesquisa apresentada oralmente ou por escrito pelos membros da Limonil, é nítida a presença de terminologia própria ao MN. Assim temos o uso do termo “afro-brasileiro” em detrimento de ‘moreno’ e outros correlatos pertinentes a outras formações discursivas; as denominações orixás, inkices e voduns para identificar as divindades das religiões afro-brasileiras sinalizam a valorização da diversidade inerente ao continente africano e suas religiões, como um contraponto ao termo “santo” usualmente utilizado. Além das denominações das divindades nas diferentes nações (Nagô, Angola, Jeje), a pesquisa localiza a morada de alguns orixás no continente africano. Com essas informações, podia a Escola de Samba Limonil desenvolver seu sambanredo enaltecendo a cultura afro-brasileira, não só nos aspectos religiosos.

---

<sup>491</sup> JC 11/02/81.

<sup>492</sup> (1951-2005). Biomédico, escritor, vinculado ao terreiro Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, Bahia e ao terreiro de Raminho de Oxossi, em Olinda. Autor do livro “Obi. Oráculos e Oferendas”, publicado em 1993 no Recife.

<sup>493</sup> JC 13 e 28/02/81

<sup>494</sup> ORLANDI. Eni P. *Análise de discurso*. Princípios & procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2005, p. 43.

Não quero com isso afirmar que os termos ou informações ali presentes eram desconhecidos dos demais pesquisadores pernambucanos, apenas ressalto que a valorização desses aspectos atende ao objetivo de praticamente todos os movimentos negros: valorizar a cultura afro-brasileira em sua diversidade, com ênfase na positivação dos aspectos religiosos e na realização de estudos sobre a riqueza das culturas africana e afro-brasileira.

A outra grande articulação do Movimento Negro do Recife/MNR no ano de 1981 foi a realização do I Encontro de Negros do Nordeste e Nordeste/ENNNNe. A proposta para a realização do I ENNNNe foi primeiramente apresentada e aprovada em uma reunião do MNR. Proposta apresentada por Inaldete Pinheiro, Irene Souza e Marco Antonio P. da Silva, integrantes do MNR, em uma

reunião de militantes negros do Norte e Nordeste presentes na 33ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizada em 1981, em Salvador, Bahia. O Encontro foi realizado no Recife no período de 5 a 7 de setembro de 1981 no mesmo local que o MNR se reunia todos os sábados, Diretório



Plenária do I ENNNNe, Recife, Set/1981

Central dos Estudantes da UFPE (auditório) e teve como tema central “Ampliação e Unificação da Luta do Negro do Norte e Nordeste e Forma de Atuação Junto à Comunidade”.<sup>495</sup>

O 1º ENNNNe, promovido pelo Movimento Negro do Recife, contou com a participação de 12 organizações de sete estados das duas regiões.<sup>496</sup> O Encontro se desenvolveu em dois momentos: questões internas (relativas à organização das entidades, a relação do MN com a questão partidária e a realização do 2º ENNNNe) e questões externas (com a contribuição da comunidade em geral). Nos debates externos, discutiram-se “resistência cultural, dia nacional da consciência negra, violência policial, mulher negra, homossexuais negros e Conselho Geral Memorial Zumbi e Parque Histórico Nacional”.

<sup>495</sup> Relatório Final do I Encontro de Negros do Norte e Nordeste. Acervo Inaldete P. Andrade.

<sup>496</sup> Pará: Centro de Defesa do Negro do Pará; Maranhão: Centro de Cultura Negra do Maranhão; Ceará: Grupo Negro do Ceará (em organização); Paraíba: Movimento Negro de João Pessoa; Pernambuco: Movimento Negro do Recife; Alagoas: Associação Cultural Zumbi; Bahia: Movimento Negro Unificado, Adé Dudu, Malê Debalê, Ilê Aiyê, Arupemba.

As temáticas, e mais ainda as resoluções, mostram um Movimento com objetivos de intervenção no campo político, via a construção de um programa mínimo a ser apresentado aos candidatos e indicação de apoio somente a candidaturas de oposição, comprometidas com o programa mínimo “e se possível a candidatos extraídos do seio da própria comunidade negra e de entidades representativas”. Nas resoluções acerca do item *atuação*, foi delineado um guia da atuação do MN não só no Norte e Nordeste. Eis as deliberações:

Dirigir a atuação dos movimentos e entidades para as comunidades mais carentes; Identificar as lutas dos militantes dos movimentos negros nos sindicatos, associações, escolas, etc, com debates e outras atividades culturais; Manter ação política mais definida das entidades culturais que desenvolvem trabalho junto à comunidade; Formar como meta prioritária o trabalho com as crianças; Utilizar todos os recursos visuais para divulgação dos valores da cultura negra, através de indumentária, adesivos, cartazes, etc; Sugerir às entidades culturais a formação de grupos para discussão das questões políticas.

Verifica-se que foram e são essas temáticas e deliberações elementos norteadores dos discursos do Movimento Negro, que são constantemente revisados, ressignificados e aprofundados. Mas, com as devidas atualizações, o Movimento Negro chega ao século XXI com um Movimento de Mulheres Negras fortalecido, com núcleos de homossexuais, com os terreiros realizando projetos sociais, com um vasto currículo de órgãos e ações na área sindical e educacional, com a estética afro-brasileira totalmente difundida, apesar de que nem sempre respeitada, e com uma nítida articulação entre cultura e política. Daí a importância de fóruns regionais, como o Encontro de Negro do Norte e Nordeste, em suas dez edições. Representaram momentos de sistematizações de proposições que definiram a identidade do Movimento Negro e dos seus discursos.

## **2.6. Movimento Negro Unificado- Pernambuco (MNU-PE )**

Se o 1º ENNNe foi uma promoção do MNR, no segundo Encontro, realizado em João Pessoa/Paraíba em setembro de 1982, o estado de Pernambuco já foi representado pelo MNU-PE.<sup>497</sup> O que ocorreu foi a adesão do MNR à proposta programática do MNU, tornando-se uma de suas células, o MNU-PE. Tal transição não implicou em grandes rupturas e/ou rachas internos, pois já era grande a afinidade entre a proposta do MNR e a do MNU.

---

<sup>497</sup> Conforme Adelaide Maria de Lima, o MNU-PE surge em janeiro de 1981. NEGRITUDE. Boletim do Movimento Negro Unificado/PE. Recife, Ano I, nº 1, outubro/novembro de 1986, p. 3.

Ao se incorporar ao MNU, o grupo assumia os documentos básicos do MNU (Estatuto, Programa de Ação e Carta de Princípios) como diretrizes para a condução da luta contra o racismo no Recife.

O MNU-PE continuou se reunindo no DCE da UFPE, garantindo, portanto, aquele espaço e sua reunião como ponto de encontro de todos interessados em saber ou participar de algo referente à cultura negra. Conforme Silva,

É justamente nesse ‘abrir espaço’ que se encontra a força do discurso do MNU-Recife, tornando-o dentro da cidade o ponto referencial para as universidades, escolas, televisões, rádios e jornais, quando querem discutir, debater, ouvir opiniões a respeito da luta negra.<sup>498</sup>

Portanto, será como um discurso referencial da luta negra no Recife que o MNU-PE será abordado nesta pesquisa, principalmente em relação ao trato com o universo cultural. Neste sentido, focaremos as reflexões em torno dos debates e as ações efetivadas no campo cultural. A finalidade é compreender o processo que levou o MN, capitaneado no Recife por muito tempo pelo MNU-PE, a adentrar a cena carnavalesca.

No currículo do MNU e do grupo-origem do MNU-PE, o MNR, a relação entre cultura e política sempre esteve presente, sendo motivo de algumas críticas endereçadas ao MNU-PE. A relação entre cultura e política aparece na pesquisa de Silva em vários momentos, quase sempre de maneira conflituosa. A começar pela motivação que chamou a atenção da pesquisadora para a temática: o trânsito de um grupo de pessoas negras com uma estética afro-brasileira, algo incomum para o Recife do final da década de 1980. Na seleção da instituição a ser pesquisada, Silva já se deparou com a questão. Conforme a autora,

Verifiquei que tanto esse Afoxé [Alafin Oyó] quanto o Balé da Cultura de Recife deixavam transparecer que o lado cultural tinha mais relevância, tanto no discurso como na prática. Por outro lado, os dados preliminares sobre o MNU permitiram-se ver que o seu direcionamento diferenciava muito dos grupos citados. A cultura era importante, porém não definia as diretrizes que o Movimento deveria seguir.<sup>499</sup>

---

<sup>498</sup> SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994, p. 84 Este livro é fruto de pesquisa realizada no biênio 1988/89, portanto, há 22 anos atrás. É a única fonte que conheço sobre a trajetória histórica do MNU no Recife. Há outras pesquisas sobre a militância negra que abordam a participação do MNU-PE, sem, contudo, deter-se no movimento como tal.

<sup>499</sup> SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. 1994, op. cit., p. 22.

A distinção acima se torna problemática para a instituição quando manifesta, por parte de alguns de seus membros ou por discursos externos, uma ideia de hierarquia na qual a atuação política é considerada mais qualificada para o enfrentamento ao racismo.

Esta tensão refletia o momento de transição pelo qual passava os movimentos sociais, depois da retomada na década de 1970. Sobre esse cenário, Martin-Barbero nos informa que

Diante das propostas que orientaram o pensamento e a ação das esquerdas até meados dos anos 1970 – organização excludente do proletariado, a política como totalização, a denúncia sobre o engodo parlamentar burguês –, começa a se formar nos últimos anos um outro projeto, estreitamente relacionado com a *redescoberta do popular*, ou seja, com o novo sentido que essa noção hoje adquire: revalorização das articulações e mediações da sociedade civil, sentido social dos conflitos para além de sua formulação e síntese política, reconhecimento de experiências coletivas não enquadradas nas formas partidárias. O que se encontra em processo de mudança, hoje é a própria concepção que se tinha dos *sujeitos políticos*.<sup>500</sup>

O MNU, que como já vimos, estava afinado com as reviravoltas no campo das humanidades, particularmente o historiográfico, e fazia parte desse conjunto de novos sujeitos políticos que retomam a mobilização social no Brasil pós abertura política, vivenciou o dilema de se afirmar como movimento político, portanto, com seu foco voltado para o enfrentamento neste campo e ao mesmo tempo para consolidar sua trajetória enquanto movimento específico, no qual a valorização dos referenciais culturais se mostrou fundamental no processo organizativo e nas intervenções sociais.

No Recife não foi diferente. Daí, as contradições identificadas por Silva entre as orientações dos documentos básicos e as queixas dos envolvidos pela não valorização dos aspectos culturais.

A questão que se colocava era a de como enfrentar as relações assimétricas de poder e seus efeitos na constituição e manutenção de um quadro de desigualdade, no qual a categoria raça pressiona todos os índices sociais da população negra para situações de exclusão e/ou marginalização social, com um instrumento, que é a cultura, concebido como habilitado exclusivamente para a leitura da dimensão simbólica dessa dominação. Ou seja, admitia-se que com a cultura era possível reforçar a auto-estima, valorizar as artes africanas e afro-brasileiras, respeitar as religiões, se apropriar da estética etc. Porém, como enfrentar o

---

<sup>500</sup> MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008, p. 286. (1ª edição 1987).

desemprego, a desigualdade de escolaridade e renda, o não acesso às profissões consideradas de poder e prestígio etc., exclusivamente com a reflexão/prática voltada à cultura?

A hegemonia das concepções marxistas, dominantes nos movimentos sociais, que na grande maioria estavam vinculados às esquerdas, o sucesso dessas correntes políticas na condução da luta contra o regime militar, materializado nas ações do novo sindicalismo e na emergência do pluripartidarismo, com destaque para a fundação do PT em 1978 e, no campo interno, o predomínio de militantes oriundos das esquerdas nas fileiras do MNU, foram elementos que asseguraram para este Movimento um predomínio do posicionamento político que nem sempre encontrou plena ressonância nos estados-membros. O grupo que aderiu ao MNU no Recife em 1982, considerado pelos opositores internos como ‘revolucionários’, não possuía na época nenhum filiado ligado a um partido político e/ou sindicato.<sup>501</sup> Seus membros tampouco eram oriundos de organizações culturais. Em um ponto, Silvio Ferreira estava certo, era “o bloco dos ‘revolucionários das consciências’ – ou apologistas da filosofia da negritude acima de qualquer outra causa”.

Tal constatação não significa a inexistência de grupos mais identificados com o caminho mais cultural e/ou mais político. Os depoimentos coletados por Silva em 1988 que o digam. Pela voz de Mauro, um militante, o posicionamento político e o papel do MNU-PE são destacados: “...O cultural tem que existir porque é uma forma de resistência, é um trabalho muito mais fácil. Mas o trabalho do MNU é sedimentado em reflexão em discurso político mesmo”.<sup>502</sup> Elisângela, também militante, se queixa da pouca atenção dirigida à religião. Em seu depoimento declarou que “No MNU-Recife, as pessoas não se ligam na religião afro. Acho que deveria ser um princípio do Movimento procurar a religião dos ancestrais”.<sup>503</sup> Se entre os próprios militantes havia divergências quanto à relação que a instituição fazia desta interface cultura/política, com os agentes externos ao Movimento não era diferente. Não há pesquisa sobre a história de organizações do Movimento Negro recifense que nos forneça subsídios quanto à posição dos integrantes de outros movimentos acerca do MNU-PE, porém alguns depoimentos colhidos por Silva demonstram que havia quase um consenso no que se refere ao caráter intelectual e excessivamente político do MNU-PE. Para uma simpatizante<sup>504</sup> entrevistada por Silva, do “jeito que o Movimento se reúne para discutir sobre a questão negra, nunca o Movimento vai se aproximar do povo e este dele, porque o povo não está

<sup>501</sup> Eu própria testemunhei essa situação, como integrante desse primeiro grupo.

<sup>502</sup> Apud SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994, p. 79. Todos os nomes são fictícios.

<sup>503</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>504</sup> O MNU-PE tinha dois tipos de integrantes: os militantes e os simpatizantes, estes com laços mais fluidos com o Movimento.

preparado para entender a linguagem do Movimento”.<sup>505</sup> Essa pecha de intelectual, adjetivo atribuído aos militantes em 1979 pelo *Diário de Pernambuco*, continua atuando e demarcando as fronteiras entre grupos que atuam com cultura e com o povão e grupos intelectuais que atuam com política e se restringem a reuniões com pequeno número de pessoas. Como se queixou Paulo Ramos, ex-militante, “O negro não está nas salas, o negro não está nas discussões de alto nível. O negro está exatamente na periferia, inconsciente, alienado”.<sup>506</sup> Era tão recorrente essa questão que o Jornal do MNU-PE, *Negritude*, ao entrevistar Adelaide Maria de Lima, então integrante da Comissão Executiva Nacional/CEN, indagou:

**Negritude:** Algumas pessoas dizem que o MNU é formado por um grupo de negros intelectuais e burgueses. O que você diz disso?

**Adelaide Lima:** As pessoas às vezes acham que burgueses são os que fizeram um curso universitário, mas no nosso movimento não são todos que tem nível superior ou que tem bons empregos. E, afinal, ter um emprego razoável não é ser burguês e muito menos intelectual. O que as pessoas devem ver é que qualquer movimento tem à frente alguém, e esse alguém pode ser uma pessoa de nível universitário ou não.<sup>507</sup>

Diante dessas encruzilhadas, o MNU-PE experimentou um pouco de tudo. Manteve-se fiel à sua identidade enquanto movimento político e fez das reuniões e dos múltiplos debates o canal de aprofundamento e difusão de suas posições políticas. Efetivamente não se estruturou em nenhum partido e/ou órgão de classe, apesar de um de seus militantes, Marco Antonio Pereira da Silva, ter assumido o cargo de presidente do Sindicato dos Bancários de Pernambuco. Quanto ao chamado “trabalho de base”, apesar de muitas tentativas,<sup>508</sup> só em 1993 foi estruturado o primeiro Núcleo de Base, o Malcolm X, instalado no bairro de Paratibe/Arthur Lundgren I na cidade do Paulista, Região Metropolitana do Recife.<sup>509</sup> O Malcolm X estava ligado ao Grupo de Trabalho/GT Cultura. Na época, o MNU-PE possuía três GTs/: Mulher, Cultura e Educação.

Essa marca de organização intelectualizada e distante do povão não impediu os vários gestos na direção de ações na área cultural. Registrar essas iniciativas é objetivo deste tópico,

<sup>505</sup> Apud SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994, p. 85.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>507</sup> NEGRITUDE. Boletim do Movimento Negro Unificado/PE. Recife, Ano I, nº 1, outubro/novembro de 1986, p. 3.

<sup>508</sup> A mais frutífera ocorreu na comunidade da Mangabeira (Rua do Rio), onde o MNU-PE realizou diversas atividades e instalou, por um tempo, sua sede provisória no Círculo de Trabalhadores Cristãos.

<sup>509</sup> Fonte: *MNU. Mantendo a militância informada*. Julho/1993 Era um informativo de uma página produzida pela Coordenação de Comunicação e Imprensa cujo conteúdo era a agenda das atividades para cada mês. Circulava internamente. Arquivo: Martha Rosa.

sem desconsiderar os conflitos vivenciados, porém ressaltando os passos dados no sentido de construir um caminho próprio que articulasse política e cultura.

O processo de formação de quadros do MNU-PE era realizado de forma assistemática. Tanto eram marcadas datas e temas específicos a serem estudados como parte da formação de quadros, quanto a formação era empreendida individualmente por meio da participação nas atividades, leitura de bibliografias comentadas informalmente ou que circulavam no meio e/ou na escrita de textos para os manifestos do MNU-PE. Neste processo, o MNU se valia muito de textos encaminhados pela Coordenação Executiva Nacional e da bibliografia sobre o tema. Poucos foram os textos produzidos sobre temas específicos com fins de subsidiar momentos de formação. Diante desta situação, foi preciso garimpar nos textos de circulação interna e externa as ideias do MNU-PE acerca de temas específicos. No que se refere à temática da cultura, não identificamos muitos materiais. Mas, o GT Malcolm X, que tinha um grupo de dança afro, fez circular, em setembro de 1993, um texto no qual convocava pessoas para participarem das suas atividades respondendo a indagações sobre os objetivos do MNU e das transformações ocorridas na luta anti-racista. Dentre as transformações, consta que

...a criação dos NÚCLEOS DE BAIRO que servem como braço do MNU para chegarmos ao nosso maior objetivo que é o auto-reconhecimento dos nossos valores, como a danças dos negros, hoje chamadas por nós de danças afro-brasileiras. Que por sua vez abrange a maioria das danças existentes no Brasil, como exemplos de danças afro-nordestina temos: o côco, o frevo, o maracatu, o maculelê, o samba e a ciranda entre outras centenas de danças do nordeste do Brasil.<sup>510</sup>

Apesar de não ser um documento para formação, o texto-convite expressa uma concepção do MNU-PE acerca da cultura pernambucana e foi um mote na intervenção do Movimento Negro Recifense na área cultural: a nomeação de ritmos identificados como populares como danças afro-pernambucanas. Aliás, Recife é bastante rico em grupos de danças afro, como se pode observar no elenco de grupos aqui lembrados: BACNARE – Balé de Arte Negra do Recife, coordenador por Ubiracy Ferreira; Balé de Cultura Negra, coordenado por Zumbi Bahia, grupos de dança afro do Daruê Malungo, Centro de Formação Maria da Conceição e o Kebiosô, fruto de um curso de dança do Afoxé Alafin Oyó que seguiu

---

<sup>510</sup> Fonte: *Fazendo cultura, vivendo liberdade: grupo de dança afro Malcolm X*. Texto do Núcleo de Base Malcolm X do MNU/PE divulgado em setembro de 1993. Além do texto acima, o Malcolm X distribuiu um folder com as seguintes informações: quem foi Malcolm X, os objetivos, as atividades e os contatos do Núcleo. Grifo original. Acervo: Martha Rosa.

caminho próprio. Além dos mais recentes, como o Magê Molê de Olinda e as alas de dança dos afoxés.

É amplo o acervo de textos do MNU, formado em geral por panfletos e manifestos. No entanto, a maioria trata de datas relativas a eventos importantes da agenda negra: 20 de Novembro e toda a história de Zumbi e do quilombo dos Palmares; o 13 de Maio e a denúncia ao mito da democracia racial, e o 21 de Março – Dia Internacional de Luta Contra o Racismo. Há também os que fazem reflexões sobre temas contingenciais, como eleições e o plebiscito.<sup>511</sup> Uns divulgam campanhas, a exemplo da campanha *Reaja à Violência Racial*; outros abordam temas como violência policial, comunidades quilombolas, educação e racismo, mulher negra, dia do trabalhador.

Mas sobre cultura propriamente dita, apenas identifiquei reflexões do MNU-PE no seu jornal, o *Negritude*. Além das matérias referentes ao carnaval, o jornal traz matérias sobre vários aspectos do universo cultural. No nº 2, a matéria *O racismo na Nova República* aborda a política do presidente José Sarney que “resolveu investir contra o maior pólo de resistência sócio/cultural da comunidade afro-brasileira: **O Candomblé**”.<sup>512</sup> Para um movimento que se afirma sistematicamente como político, eleger a religião, no caso o candomblé, como *o maior pólo de resistência sócio/cultural*, é uma indicação do lugar que a cultura pode ocupar na prática política. Um comportamento que se alinha com a reflexão de Martín-Barbero sobre o papel da cultura na percepção de conflitos sociais, formação de novos sujeitos e formas de rebeldia e resistência.<sup>513</sup> Já a matéria *Moda e costume afro-brasileiro* refere-se à imposição de padrões europeus no vestuário dos brasileiros, inclusive sem questionar a adequação ao nosso clima. O texto chama atenção para os limites impostos aos negros na escolha das cores ao vestir e no vivenciar de uma estética mais próxima aos referenciais culturais afro-brasileiros.

As cores fortes, que alguns acham berrantes, são as que estão diretamente ligadas à cultura do negro. Infelizmente, muitos negros têm vergonha de usar estas cores, porque ‘chamam a atenção’. (...) Felizmente ainda existem mulheres negras que usam suas roupas multi-coloridas.<sup>514</sup>

---

<sup>511</sup> *Monarquia parlamentar ou República*, realizado em 21 de abril de 1993.

<sup>512</sup> NEGRITUDE. Boletim do Movimento Negro Unificado/PE. Recife, Ano II, nº2, fevereiro/março/abril de 1987, p. 2. Grifo original.

<sup>513</sup> MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008, p. 287. 1ª edição 1987.

<sup>514</sup> NEGRITUDE. Boletim do Movimento Negro Unificado/PE. Recife, Ano II, nº3, maio/junho/julho de 1987, p. 3.

Certamente foi uma dessas mulheres, ou um grupo delas, que chamou a atenção da professora Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva, impulsionando-a a realizar pesquisa sobre o MNU-PE, conforme a mesma relata.<sup>515</sup> A professora Nilma L. Gomes reflete sobre a complexidade da introdução das questões relativas à beleza e à estética no processo de construção da identidade, e a necessidade de se libertar da concepção que vê no debate sobre a beleza o perigo da despolitização da luta anti-racista. Conforme Gomes, “Para avançarmos nessa discussão, é importante ponderar que, para o negro, o estético é indissociável do político”.<sup>516</sup> Ainda sobre estética, na edição especial de maio de 1988, o *Negritude* publicou uma matéria sobre a participação de negras nos concursos de *miss* e os casos de racismo sofridos por duas delas, Daiane Nunes, *miss* Brasil de 1986, e Ana Maria Guimarães, *miss* Pernambuco de 1988. Para o MNU, “o que motivou essas reações [de racismo] da *miss* Ceará e da platéia pernambucana? O racismo”.<sup>517</sup>

Muitos são os relatos dos militantes e/ou de pessoas próximas sobre o impacto de presenciarem negros, principalmente em conjunto, trajando roupas coloridas, cabelos trançados, rastas ou com turbantes e alguns adornos.<sup>518</sup> Em dissertação sobre o impacto da identidade étnico-racial das professoras no enfrentamento do racismo no espaço escolar na cidade do Recife, Claudilene Silva elenca a estética como um dos aspectos significativos da presença das mulheres negras no magistério. Conforme a autora,

O ingresso das mulheres negras no magistério levou-as ao afastamento de sua identidade étnico-racial. Sendo este um espaço predominantemente branco, algumas dessas mulheres foram levadas a adequar-se conforme os padrões de cultura, estética e comportamento dos brancos, para serem aceitas nesse espaço.<sup>519</sup>

<sup>515</sup> SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994, p. 21.

<sup>516</sup> GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 130. Sobre o tema ver também: SANTOS, Jocélio Teles dos. *O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos*. Estudos Afro-Asiáticos, nº 38, Rio de Janeiro: dez 2000. Disponível em [www.scielo.br](http://www.scielo.br)

<sup>517</sup> NEGRITUDE. Boletim do Movimento Negro Unificado/PE. Recife, Ano III, nº 5, maio de 1988, p. 8.

<sup>518</sup> Lembro de um dia que saímos para dançar na Casa da Cultura, no centro do Recife, e o cantor da banda agradeceu a presença dos “baianos”. A mensagem era que no Recife não há negros, ou pelos menos, que se comportem esteticamente como tal. Se isso ocorre, devem ser turistas. Felizmente algumas pesquisas estão quebrando essa invisibilidade e revelando o peso da imposição de uma estética eurocêntrica no processo identitário da pessoa negra.

<sup>519</sup> SILVA, Claudilene Maria da. *Professoras negras: construindo identidades e práticas de enfrentamento do racismo no espaço escolar*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009, p. 130.

A adoção da estética afro no trabalho, assim como no cotidiano, como faziam os membros do MNU-PE, será uma postura adotada por todos os movimentos negros e concebida como ação política.

Manifestações culturais afro-brasileiras, como a capoeira e o rap,<sup>520</sup> também foram motivos de matérias no *Negritude*. O que fica nítido nesses textos é a valorização das manifestações culturais afro-brasileiras e uma ação intencional de realocá-las no universo histórico, político e simbólico da população negra como expressões da rebeldia negra.

Além do jornal *Negritude*, outros boletins da imprensa negra recifense circulavam nas tardes de sábados no DCE/UFPE. Incorporo esses jornais neste tópico sobre o MNU-PE por localizar neles uma identidade quanto aos discursos que veiculavam. Identidade não com o MNU-PE especificamente, identidade entre si. De forma alguma, crédito ao MNU-PE o surgimento ou a empresa desses jornais. Quero apenas localizá-los no trânsito de ideias e proposições que foram os encontros nas tardes de sábados no DCE/UFPE nas décadas de 1980 e 1990. Como leitora e editora desta imprensa, por lá vi circular o *Angola*, o *Negritude*, *O NegrAção*, o *Omnira* e o *Djumbay*.

Não pensamos o MNU-PE como o centro da militância negra recifense, porém os registros nos conduzem a acreditar que por suas reuniões ou em torno delas muito se pode enxergar acerca da luta anti-racista na cidade do Recife nas duas últimas décadas do século XX.

Um conjunto de 5 (cinco) publicações compõe a imprensa negra recifense contemporânea. São jornais vinculados aos movimentos negros e constituem-se em importante fonte acerca da atuação do Movimento Negro/MN na cidade do Recife no período de 1981 a 2007. Nos seus textos é possível perceber linhas de atuações, temáticas, atividades, alianças, dificuldades, posicionamentos frente à conjuntura nacional e internacional e, principalmente, estratégias empreendidas pela comunidade negra recifense no enfrentamento ao racismo.

No início da década de 1980, quando a imprensa ainda não se constituía como expressão da militância negra na cidade do Recife, o jornal *Angola* – do Centro de Cultura Afro-Brasileira – já expressava um segmento específico desta militância: a militância que tem como foco as questões vinculadas ao universo religioso de origem africana e afro-brasileira,

---

<sup>520</sup> *Capoeira. Um pedaço de sua história*. NEGRITUDE. Boletim do Movimento Negro Unificado/PE. Recife, Ano II, nº 4, novembro/dezembro de 1987, p. 3 e *Rap – ritmo e poesia*. NEGRITUDE. Boletim do Movimento Negro Unificado/PE. Recife, nº 8, novembro/dezembro de 1994, p. 4.

daí o sub-título do jornal “*nosso jornal de umbanda e candomblé*”.<sup>521</sup> Os artigos do *Angola* descrevem características de orixás, histórias de terreiros do Recife e outras questões, sempre relativas ao universo religioso. As notas informativas tratavam majoritariamente de atividades religiosas, contudo, eventos dos movimentos negros eram também divulgados.

O *Negritude*, do Movimento Negro Unificado de Pernambuco/MNU-PE, expressava a posição da instituição no enfrentamento ao racismo, principalmente no campo das ideias. A crítica à existência de harmonia nas relações raciais, eixo do pensamento freyreano, foi uma constante no jornal, não se admitindo o 13 de maio como marco final das condições de vida impostas à população negra no período escravista. Conforme a matéria “13 de maio: dia da traição”,

Nós do MNU não vemos qualquer motivo para comemorações neste dia(...). O MNU foi buscar nos nossos antepassados exemplos de luta contra a escravidão e opressão. E foi nos Quilombos, ao contrário do que continuam nos “ensinando” os atuais senhores de engenho, que encontramos a nossa referência de luta.<sup>522</sup>

Se o 13 de Maio representava o “dia da traição” ou a “falsa abolição”,<sup>523</sup> o 20 de Novembro sistematicamente era afirmado como a data símbolo da resistência, de acordo com o texto acima transcrito. O *Negritude*, como os demais periódicos, faziam um trabalho pedagógico ao buscar divulgar personagens tidos como heróis e heroínas da luta nacional e internacional contra o racismo. No n° 5, edição especial de maio/1988, a capa é dedicada a Zumbi e as páginas centrais trazem matéria intitulada “Heróis da resistência”, composta por pequenas biografias de oito personalidades.

Tal qual os heróis negros, outros conteúdos elencados no *Negritude*, como já frisamos, compõem e alimentam o universo discursivo e político do Movimento Negro em geral. A África e suas histórias nos chegavam mediante convites para reuniões do Comitê anti-Apartheid (n°1), referência a um ano de morte de Samora Machel (n°2), visita do bispo sul-africano Desmond Tutu ao Recife (n°3), matérias sobre a guerra na Somália (n°6), o massacre em Shaperville, África do Sul (n°7), e outros. A matéria sobre a guerra da Somália exemplifica a tônica das referências ao continente africano. Buscava-se ressaltar a importância da ancestralidade africana ao mesmo tempo em que se buscava combater a

<sup>521</sup> Seus editores, Edvaldo Ramos e Jorge Moraes, os mesmos que atuaram no *Diário da Noite*, no ano de 1989, concomitantemente à edição do *Angola*, assinavam a coluna “Orixás. Coisas de Umbanda e Candomblé” publicadas todas as sextas-feiras no jornal *Folha de Pernambuco*.

<sup>522</sup> Matéria de capa do n.3: Maio\junho\julho de 1987.

<sup>523</sup> Essa expressão aparece no Editorial do n. 1. O título da matéria de capa do n. 4, novembro\dezembro de 1987, é: “somos contra a falsa abolição”.

atitude dos meios de comunicação em associar a África exclusivamente a mazelas. No n° 6, a matéria de Josafá Mota, militante do MNU/PE, sintetiza esse pensamento:

Imprensa esta [imprensa ocidental] que sempre esteve atenta para mostrar esse lado negativo do continente africano, sempre disposto a mostra que é o negro (no caso o governante) que mata seus iguais e não mais os europeus, pois já “não estão” mais nos países por eles colonizados. Veja estas semelhanças: na década de 60, quando se falava em fome, logo apareciam cenas de Biafra; na década de 70, foi a vez da Eritreia; na década de 80, Moçambique e Etiópia; agora na década de 90, é a vez da Somália. A televisão ocidental mostra os efeitos, mas, maliciosa, esconde as causas que levaram esses países a tamanha tragédia.

É possível concluir que o *Negritude* era um propagador do pensamento do MNU-PE, em meio ao (quase) total silenciamento da voz negra na imprensa local. O *Negritude*, como enfatizou o editorial do n° 6, “...não é apenas o Boletim do MNU. Ele é de todos os negros que estão irmanados na luta por uma sociedade onde Racismo seja coisa do passado”. Apesar desse posicionamento, todos os jornais representam a política dos seus promotores. A pauta do *Negritude* evidenciava a agenda de atividades, temáticas e análises conjunturais nas quais o MNU-PE estava envolvido. Foi assim no acompanhamento dos Encontros de Negros do Norte e Nordeste; da articulação com as comunidades remanescentes de quilombos, Conceição das Crioulas e Castainho; da atuação junto ao Maracatu Leão Coroado; da participação no Afoxé Alafin Oyó; dos eventos nacionais do MNU, como o Seminário Nacional de Planejamento realizado na cidade de Olinda, em abril de 1989.

A história do próprio MNU também foi enfatizada, como parte da luta contemporânea contra o racismo. Nesse sentido, o jornal publicou entrevistas com os integrantes da CEN – Comissão Executiva Nacional, Marcos Pereira e Adelaide Mota, ambos do MNU-PE (n° 1); artigo “*História do MNU*” (n° 1); artigo “*MNU – 15 anos: análise e perspectivas*” (n° 6).

A conjuntura nacional e internacional estava sempre na pauta, na perspectiva da articulação com o racismo. Foi assim nas matérias sobre a Assembleia Constituinte e “o racismo na Nova República” (n° 1); a violência policial cotidiana; a luta de classes; a questão de gênero e outros temas conjunturais.

A partir de 1993, o Grupo de Trabalho Mulher do MNU-PE, o *Omnira*, passou a editar seu próprio boletim com nome homônimo. As matérias do Boletim *Omnira* versavam sobre temas relacionados à mulher negra, destacando que a luta contra o racismo teve (e tem) nas mulheres negras importantes protagonistas. Os nomes de lideranças eram substantivados possibilitando que todas pudessem (e possam) vir a ser uma delas.

Quantas Luiza Mahin (Revolta dos Malês), Aqualtune e Dandara (Quilombo dos Palmares), Zeferina, Anastácia não se curvaram, nem calaram diante de um branco, e tantas outras que estão vivas na nossa história, como exemplos de luta do povo negro.<sup>524</sup>

Buscava-se estimular a auto-estima das leitoras (e leitores), incentivando-lhes a “acreditar no seu potencial de poder transformar esta sociedade racista, [que] é fazer jus a luta das negras guerreiras do nosso passado tão presente nos nossos dias”.<sup>525</sup> Por suas páginas é possível observar como o Movimento Negro deu início a uma reflexão sobre gênero, ajudando a construir grupos de mulheres cujo intuito era analisar as relações raciais sob o ponto de vista feminino. O *Omnira* é a voz feminina negra em alto e bom tom na história do MN no Recife, com importante missão de ressaltar as personagens e as cenas desse enredo que articula racismo e sexismo.

O *NegrAção* é o boletim do Afoxé Alafin Oyó e cumpriu a agenda discursiva do MN, a despeito de ser parte de uma instituição carnavalesca. Destarte, a linha que distingue as entidades culturais das entidades políticas é muito tênue, sendo a trajetória das instituições composta por um rol de ações e posicionamentos que transitam do cultural ao político, tecendo um universo discursivo marcado pelo enfrentamento ao racismo e oposição ao mito da democracia racial.

O informativo *Djumbay* era uma produção da Djumbay – Organização pelo Desenvolvimento da Comunidade Negra – é o jornal negro com maior número de edições na Região Metropolitana do Recife. Ao todo foram vinte e seis edições, com onze editoriais grafadas em *Yorubá*, em oito páginas, nas primeiras edições, e dezesseis páginas nas últimas edições. O *Djumbay* publicava entrevistas, artigos, um dicionário yorubá, indicações de leituras e muitos informes sobre a programação dos movimentos negros da Cidade.

Portanto, a imprensa negra recifense do século XX expressava discursos que integram um campo de discussão que aglutina diferentes segmentos do Movimento Negro. Discursos marcados pela valorização do universo cultural e religioso africano e afro-brasileiro, exaltação de heróis e heroínas negras, oposição ao mito da democracia racial, identidade com o continente africano, uso de signos estéticos e culturais africanos e afro-brasileiros como marcas identitárias, ênfase à necessidade do protagonismo negro visando desmontar o racismo, atuação em diversas frentes, sendo a impressão de jornais negros uma delas, pois como frisou o *Angola* “nós mesmos é que temos que resolver nossos problemas”. (n° 7, 1989).

---

<sup>524</sup> Boletim *Omnira*. n° 5, p. 1.

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 1.

Esse chamamento para a luta já estava presente no jornal pioneiro da imprensa negra recifense, “*O HOMEM: Realidade Constitucional ou Dissolução Social*”, que em sua edição inaugural, lançada no Recife em 13 de janeiro de 1876, clamava: “Há tempo de calar e há tempo de falar. O tempo de calar passou, começou o tempo de falar”.<sup>526</sup>

Enfim, como uma prática discursiva, as páginas desses jornais são reveladoras de processos tecidos pela militância negra, primordiais à construção de significados, percepções e representações acerca da identidade negra e da luta contra o racismo.<sup>527</sup>

Com os discursos veiculados em seus jornais e em meio a um universo político e discursivo convergente, o MNU-PE dialogará com a sociedade pernambucana, incluso outros segmentos da comunidade negra. Para os fins da presente pesquisa, captaremos os diálogos mais próximos da área cultural por meio das ações desenvolvidas neste campo.

Mais uma vez, é importante frisar que, apesar do predomínio do interesse pelo campo político em detrimento do cultural, o MNU-PE tem um vasto currículo de ações desenvolvidas no âmbito cultural. Reafirmo que acompanhar essa trajetória é uma estratégia para compreender a inserção do Movimento Negro recifense no carnaval.

Na programação da Semana da Consciência Negra<sup>528</sup> proposta pelo MNU-PE quase sempre constava a participação nas festividades do 20 de Novembro realizada na Serra da Barriga.<sup>529</sup> A visita à Serra foi uma das atividades acompanhada pela



Integrantes do MNU-PE em União dos Palmares/ Serra da Barriga, Nov, 1982

pesquisadora Maria A. Silva durante sua pesquisa sobre o MNU-PE. Conforme suas observações,

<sup>526</sup> Apud PINTO, Ana Flávia Magalhães. *De pela escura e tinta preta - a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006, p. 86.

<sup>527</sup> Sobre essa temática ver: SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

<sup>528</sup> Apesar de cada organização fazer sua própria agenda para a Semana da Consciência Negra, sempre havia atividades realizadas conjuntamente.

<sup>529</sup> A Serra da Barriga, local da capital do quilombo dos Palmares, pertence ao município de União de Palmares/Alagoas a 225 Km do Recife.

A Serra da Barriga em Alagoas constitui-se num dos patrimônios mais representativos da luta dos negros – Quilombo de Palmares – onde todos os anos é reverenciado Zumbi. Sendo assim o MNU-Recife procura, quando possível, levar principalmente os novatos para lá, como forma de fortalecer e introjetar mais rapidamente o discurso de conscientização. Movimentos e Entidades Negras de todo país e, às vezes, estrangeiras, como o do Balé do Senegal, encontram-se na Serra da Barriga, onde é manifestada toda a riqueza cultural negra, além de discursos ardorosos para a continuidade da luta negra.<sup>530</sup>

Aliás, a centralidade da experiência palmarina no discurso do MN contemporâneo já foi destacado. Nossa ênfase é sempre incluir essa referência a Zumbi como parte da chamada “reavaliação da participação do negro na história do Brasil”, da qual resulta a difusão de diversas experiências de ações de rebeldias negras. Certamente, Palmares foi a que mereceu mais atenção. A Semana da Consciência Negra, inclusive, foi a primeira ação pública do MN no Recife pós abertura política, considerada a principal atividade da agenda dos movimentos negros. O MNU-PE distribuía nos eventos da Semana um texto que relata a história de Palmares em sua relação com a luta cotidiana da população negra. A programação constava de exibição de filmes, debates, palestras, ato político-cultural, oficinas e era encerrada com a realização da Noite do Cafuné.



Maracatu Leão Coroado na XIII Noite do Cafuné, Olinda, 4 de Dez, 1994.

Promovida pelo MNU-PE, a Noite do Cafuné contava com a presença de vários grupos musicais responsáveis por apresentar manifestações culturais negras: escolas de samba, maracatus, grupos de coco, afoxés e blocos afro, enfim, um verdadeiro caleidoscópio<sup>531</sup> da cultura

negra. O estudo dos registros de 13 edições da Noite do Cafuné permitiu que observássemos a presença nesse evento do Maracatu Leão Coroado, da Escola de Samba Gigantes do Samba,

<sup>530</sup> SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994, p. 28i.

<sup>531</sup> Conforme descrição de Mônica Oliveira, ativista negra que atuou no MNU-PE, no Afoxé Alafin Oyó e em outras organizações. Para ela, a Noite do Cafuné era um “...caleidoscópio de gente com roupa afro, com penteado afro, o som, os tambores.(...) Tudo isso meio que me engolfou”. IROCO. *A árvore sagrada*. Documentário produzido pelo Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da Prefeitura da Cidade do Recife. 2008.

do Afoxé Alafin Oyó, do Sr. Luis Calixto do coco de Arcoverde (na XIII em 1994) e tantos outros grupos negros.

Além da Noite do Cafuné, o MNU-PE participou da organização de diversas ações nas quais podemos localizar os rastros do envolvimento da entidade com o universo cultural. A



Realizado em 1986.

abertura da programação da Semana do ano de 1986 foi com o Show de Ívano e Valdir (depois Valdir Afonjah) no auditório do DCE/UFPE.

O Encontro de Norte e Nordeste contou com a presença de delegados de Pernambuco, a maioria do MNU, que coordenou a realização do primeiro e do oitavo Encontros, além de compor a Comissão Organizadora do II Encontro realizado em João Pessoa/Paraíba, em 1982. Os membros da Comissão de cada cidade recepcionavam os integrantes da cidade vizinha, pois as reuniões organizadoras aconteciam em João Pessoa e no Recife. No VI Encontro, realizado em maio de 1986 em Aracaju/Sergipe, conforme o relatório, cinco instituições representaram PE: MNU-PE, Comitê de Negros da Periferia, Balé de Arte Negra Primitiva Quilombo Axé, Afoxé Alafin Oyó, Fundação Afro-Brasileira (FUNDABRAS).<sup>532</sup> O VIII Encontro de Negros do Norte-Nordeste foi organizado pelo MNU-PE e pela Escola Maria da Conceição. O evento foi realizado na Universidade Federal Rural de Pernambuco no período de 29 a 31 de julho de 1988 e contou, conforme relatório final, com 330 pessoas inscritas, além de outros que participaram sem efetivar a inscrição no evento. Em média, 30% dos inscritos eram de Pernambuco, e dentre esses, vinte pessoas registraram seu vínculo com o MNU-PE.<sup>533</sup> Foi também de iniciativa do MNU-PE o lançamento de uma grife específica para moda afro, a *Negritude Consciente*. A grife produzia camisetas, bonés, roupas femininas e masculinas e moda praia.<sup>534</sup>

<sup>532</sup> Relatório Final do IV ENNNe, p.2. Dois delegados de PE integravam a Comissão responsável pela elaboração do Relatório Final: Murilo da Costa Sellassié (FUNDABRAS) e Marcos Antonio Pereira da Silva (MNU-PE). Em pequeno histórico sobre as organizações que participaram do Encontro, sobre a FUNDABRAS há as seguintes informações: "Fundado em 1980, no Rio de Janeiro, transferida para Pernambuco em 09/85. Formulou o Projeto de Seminário sobre o estudo do negro em Pernambuco (p. 14 Acervo: Martha Rosa).

<sup>533</sup> Relatório Final do VIII Encontro de Negros do Norte e Nordeste. Impresso pela Companhia Editora de Pernambuco/CEPE.

<sup>534</sup> *Diário de Pernambuco*. Recife, 8 de julho de 1994, capa e p. B-7.

Ao conceber as reuniões do MNU-PE nas tardes dos sábados no DCE da UFPE como um contra-espço negro,<sup>535</sup> é possível pensá-las não como pertinente a uma única organização, o MNU-PE, mas como um ponto de referência do Movimento Negro recifense. Sobre o fluxo de pessoas que ingressam e evadem do MNU-PE, M<sup>a</sup> Auxiliadora G. da Silva conclui que,

Às vezes, acontece aparecerem para encontrar amigos, uma vez que o «espço» onde o MNU-Recife desenvolve suas atividades, torna-se «central» – isto é fácil de ser localizado por estar no centro da cidade – é considerado por todos que o frequentam, como o ponto estratégico de concentração de negros nessa capital.<sup>536</sup>



Militantes do Movimento Negro Unificado de Pernambuco festejam 16 anos de fundação com o lançamento da primeira etiqueta afro do País – a Negritude Consciente. Modelo (foto) veste uma amarração em viscose estampada. Página B-7

Um espço por onde transitavam ideias e propostas de ações de combate ao racismo na cidade do Recife nas duas últimas décadas do século XX. Naquelas reuniões era comum pessoas de outros movimentos participarem para divulgar atividades de seu grupo, outros vinham para encontrar amigos e/ou ficar a par das novidades. Mesmo não interferindo nas decisões dos rumos do MNU-PE, essas pessoas compunham o cenário de seus encontros semanais que estavam para além do espço da sala destinada para as reuniões. A ante-sala, os bares mais próximos, o corredor eram igualmente espços de articulações. Às vezes era possível ir à reunião, sem entrar na sala de reunião.

Nesse contra-espço, onde a negritude imperava, muitos planos foram traçados. Alguns foram efetivados, outros continuam no desejo. Não quero negar a existência de divergências entre as posições do MNU e de outros movimentos negros da cidade, apenas reafirmo que as atividades culturais se constituíam em parcerias que selavam, também, laços políticos. Não podemos imaginar pessoas ou grupos se agrupando em torno de uma ação sem qualquer identificação entre si e entre seus propósitos. Nesses momentos, foi se tecendo o perfil político-cultural do Movimento Negro recifense. Se na prática uns são mais políticos, outros mais voltados ao universo cultural, a uni-los há uma formação discursiva que os impele

<sup>535</sup> “Igualmente coincidente é o fenômeno de um ‘contra-espço’ negro, ou seja, a idéia de um território simbólico onde ex-escravos e seus filhos se reúnem, ao abrigo das repressões, das recriminações ou de olhares perturbadores. O contra-espço é um lugar de não-poder branco, mas que admite o contato, o acerto, desde que não implicasse alguma forma de poder direto sobre a comunidade negra” (SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. A forma social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 141).

<sup>536</sup> SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994, p. 83.

a enfrentar a sociedade recifense com discursos semelhantes. Uma análise das trajetórias e das letras das músicas dos afoxés que adentraram o carnaval recifense configura-se como uma amostra da vitalidade dessa formação discursiva. É o que se verá no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 3. CARNAVAL E MILITÂNCIA NEGRA: NO PASSO DOS AFOXÉS

### 3.1. Cultura negra, carnaval e anti-racismo

A cultura negra brasileira é composta por uma diversidade que nem sempre os estudos acadêmicos e os meios de comunicação revelam. Provocar a invisibilidade da diversidade das culturas africanas e suas descendências, em todo mundo, tem sido uma prática eficaz e atual do racismo.

Diante deste fato, o que dizer sobre a cultura negra recifense? A diversidade está plenamente ligada à cidade do Recife que tem a sua história marcada pela presença do porto, espaço singular para realização de trocas, de encontros e de idas e vindas. Esta característica está registrada no documento Foral de Olinda de 12 de março de 1537, onde a cidade é chamada de Recife dos navios.<sup>537</sup> Voltada principalmente para o porto e suas funções, a cidade viveu nesta condição até o ano de 1630, quando os holandeses invadiram a capitania de Pernambuco, incendiando sua capital, Olinda, e se instalaram no vilarejo do Recife. É com a ocupação holandesa<sup>538</sup> que a cidade adquire um perfil urbano: pontes, sobrados com mais de um andar, mirantes, sinagogas, armazéns e a construção de prédios para as funções públicas, como cadeia, palácio do governo e alfândega. Apesar de apresentar um traçado urbano e moderno e ser a capital do Estado a partir do ano de 1827, a ligação do Recife com o porto e suas funções de trocas comerciais e culturais, fez da cidade espaço de moradia, trabalho e lazer para toda a população.

A população negra ocupou praticamente todos os cantos do Recife. Estiveram presentes nos sobrados, nas cozinhas, no comércio, nas ruas com seu comércio ambulante, nas igrejas, nos terreiros de candomblé, nas lutas políticas, nas festas, inclusive as carnavalescas. Como trabalhadores e trabalhadoras exerceram, principalmente, as funções consideradas “ofensivas” para os chamados “homens bons”. No entanto, a população africana escravizada não produziu unicamente bens materiais, como o açúcar. Produziu e reelaborou práticas culturais que estão, até hoje, presentes na vida social brasileira.

No final do século XVIII a Ordem Régia nº 18 registrava a presença da religião afro-brasileira na cidade;<sup>539</sup> já em 1876 era publicado um jornal abolicionista intitulado *O*

---

<sup>537</sup> BERNARDES, Denis. *Recife, o caranguejo e o viaduto*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1996, p.13.

<sup>538</sup> Ocupação holandesa em Pernambuco: 1630/1654.

<sup>539</sup> Conforme o demonstrou MELLO, J. A. Gonsalves. “Um governador colonial e as seitas africanas”. In: SILVA, Leonardo Dantas (org.) *Estudos sobre a escravidão negra 1* – Recife: Massangana, 1988.

*Homem*;<sup>540</sup> a Nação Elefante, primeiro maracatu de baque virado, foi fundado em 1800;<sup>541</sup> no ano de 1654 surge a Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antonio do Recife,<sup>542</sup> e, é no final do XIX que trabalhadores assalariados e informais fundavam os clubes pedestres, agremiações de frevo ligadas às camadas populares.<sup>543</sup> Esse breve painel dá testemunho de que é no entrecruzamento entre práticas culturais da população negra com o carnaval e com os movimentos negros anti-racistas – que constitui o objeto desta tese – tendo a cidade do Recife como palco, que os diversos setores da população afro-brasileira elaboram seus discursos, vivem suas representações do real e constroem suas práticas políticas em um processo de circularidade horizontal no qual ideias, sentidos e discursos transitam, constituindo-se em cimento para tessitura da intervenção político-cultural do Movimento Negro recifense.

Olhar para as práticas protagonizadas por essa gente, longe de ser uma postura simplista de “voltar-se para o próprio umbigo”, significa compreender os processos que resultaram em práticas intituladas pela historiografia mais recente de resistência cultural negra. Em linhas gerais, são pesquisas que apresentam a população negra escravizada e livre a partir de suas estratégias de negociação para aquisição e/ou manutenção de seus direitos.

Nosso objetivo é voltar um pouco a fita e acompanhar os debates internos que construíram discursivamente tais estratégias. Neste sentido, tanto as práticas compreendidas como culturais, mais especificamente aquelas que se utilizam das linguagens artísticas, quanto as práticas nomeadas como políticas, mais especificamente aquelas caracterizadas pela elaboração de discursos teóricos orais ou escritos, constituem-se práticas discursivas na medida em que ambas produzem representações que expressam, por meio de linguagens diferentes, o discurso anti-racista do Movimento Negro/MN.

Ao salientar as tramas entre o carnaval e o Movimento Negro no Recife, o presente estudo destaca a inserção das práticas culturais e políticas dos movimentos negros recifenses – aqui concebidas como práticas discursivas<sup>544</sup> – no universo carnavalesco no período de 1979 a 1995. Tramas, práticas discursivas, representações, apropriações, discursos, identidades,

<sup>540</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães. *De pela escura e tinta preta - a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH, UnB, Brasília, 2006, p. 86.

<sup>541</sup> PEIXE, C. Guerra. *Maracatus do Recife*. São Paulo: Irmãos Vitale; Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980, p. 35.

<sup>542</sup> CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de D. Antonio*. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife 1848-1872. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005, p. 62.

<sup>543</sup> ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. Festas públicas e carnavais. O negro e a cultura popular em Pernambuco. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; CABRAL, Otávio; ARAÚJO, Zezito (org.). *O negro e a construção do carnaval no nordeste*. Maceió: EDUFAL, 2003, p. 41.

<sup>544</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 28. Reafirmando, é este autor que define as “**práticas discursivas** como produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, daí o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação”.

movimentos negros e outros plurais que nos remetem ao universo teórico-metodológico da História Cultural. Tecer um trabalho considerando essas pluralidades significa romper com a ideia da sociedade como um conjunto de “sistemas coerentes”<sup>545</sup> e conceber a cultura como “...uma proliferação de invenções em espaços circunscritos”,<sup>546</sup> circunscritos pelo tempo, pelos lugares, pelas regras, mas também, pelas diferentes circunstâncias que o instruem, enfim, pela historicidade.

É sobre este aspecto que direcionaremos nossa análise salientando o processo de construção e difusão do universo discursivo dos movimentos negros recifenses, particularmente a veiculação desses discursos no cenário carnavalesco. Neste sentido, nos voltamos para a atuação das primeiras organizações do Movimento Negro recifense a partir de 1979,<sup>547</sup> seus vínculos com o universo cultural e mais especificamente o carnavalesco, e para a eclosão dos afoxés na cena carnavalesca recifense.

Analisaremos a interdiscursividade<sup>548</sup> entre os discursos anti-racismo que circulavam no MN e as trajetórias políticas e os enunciados das letras das músicas dos afoxés atuantes no carnaval do Recife de 1979 a 1995. Se, como disse Michel de Certeau, a “cultura no plural exige incessantemente uma luta”,<sup>549</sup> os movimentos negros adentraram o carnaval levando para o reinado de Momo suas bandeiras políticas, fazendo dos passos e do ritmo do ijexá conectores, amplificadores e difusores de discursos que reivindicam respeito e valorização aos referenciais culturais africanos e afro-brasileiros. Desta maneira, a atuação desses movimentos fortaleceu no campo cultural a luta pela erradicação do racismo e de todas as formas de opressões, que historicamente negam à população negra os direitos e as condições para participar de forma igualitária da vida econômica, política, cultural e social brasileira.

Assim, procuraremos investigar na atuação dos afoxés e nos seus respectivos universos musicais os sentidos que ganham nessas práticas os sinais que testemunham a forma como se deu essa encruzilhada de interesses: a assunção de indumentárias e outros signos da estética afro, a celebração dos orixás, as bandeiras do anti-racismo, a valorização das rebeldias coletivas e dos heróis e heroínas negras; a ancestralidade africana, a África hoje,

---

<sup>545</sup> CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 18.

<sup>546</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>547</sup> Não pretendemos, como bem advertiu Foucault, remeter o discurso à sua origem, antes, localizar no contexto do final da década de 1970 e início da de 1980, uma conjunção de acontecimentos que nos permite compreender os afoxés e os blocos afro no Recife como parte das estratégias políticas e discursivas do Movimento Negro. “Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem: é preciso tratá-lo no jogo de sua instância” (FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 28).

<sup>548</sup> Cf. ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso*. Princípios & procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2005. p. 31.

<sup>549</sup> CERTEAU, Michel de. *Op cit.*, p. 242.

os desafios contemporâneos da população negra e a denúncia ao mito da democracia racial, o 20 de novembro e Zumbi dos Palmares, a denúncia do racismo no Brasil e outros elementos vinculados ao âmbito discursivo do MN.

Podemos constatar entre estas manifestações de africanização do carnaval recifense e o processo de retomada do MN, no início da década de 1980, elos de proximidade e distanciamento, marcados por uma seqüência de circularidade de sentidos atribuídos no processo de construção das identidades negras no Recife. Sentidos estes que penetram o carnaval por diversos caminhos, mas certamente, têm no afoxé seu carro-chefe. A proximidade desta prática cultural com a trajetória da luta anti-racismo no Recife nos leva a considerar o afoxé como prática discursiva do MN, configurando-se como porta voz das bandeiras políticas do anti-racismo. Essa análise fundamenta-se a partir das seguintes noções: práticas discursivas, compreendidas como ordenadoras de atos políticos, sociais e culturais, em conformidade com o pensamento de Chartier; luta simbólica, como apresentada por Bourdieu, o qual nos ajuda na alocação da inserção destas práticas culturais como instâncias das lutas pelo poder; circularidade horizontal, noção esta tomada de Rachel Soihet, que a construiu sob a inspiração de Bakhtin, e que se refere ao entrelaçamento de “elementos de grupos analogamente situados na estrutura social”, uma vez que os grupos populares são diversos em termos culturais; e da compreensão de Certeau de que há “negritude apenas a partir do momento em que há um sujeito novo da história, isto é, quando homens optam pelo desafio de existir”.<sup>550</sup>

Esta tese, como já foi explicitado antes, tem como hipótese que a referida reafricanização na cena cultural recifense, em particular a carnavalesca, só foi possível porque um grupo de homens e mulheres optou por aceitar o desafio de existir enquanto negros e negras, pautando suas atuações políticas e sociais nos valores culturais construídos cotidianamente enquanto afro-brasileiros e afro-brasileiras que vivem culturas marcadas por circularidades intragrupal e extragrupal, assim como pelo racismo. São as vozes negras que construíram esse processo que pretendemos ouvir. Não desconsideramos que os movimentos negros realizam suas atividades a partir de diálogos com diversos segmentos da sociedade recifense e com esses mantêm relações de trocas que devem ser lidas a partir da noção de circularidade cultural. Porém, nosso foco serão as trocas estabelecidas entre os sujeitos que construíram o MN, investigação essa orientada pelo arcabouço teórico metodológico da história cultural.

---

<sup>550</sup> CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 154.

É neste sentido que a proposição de Roger Chartier sobre o que vem a ser o objetivo de uma História Cultural pode mostrar um caminho possível na tarefa de construir essa nossa narrativa. Como lembra o autor,

A história cultural, tal como a entendemos, tem, por principal objeto, identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real.<sup>551</sup>

São essas *classificações, divisões e delimitações*, esquemas intelectuais com os quais as pessoas organizam e apreendem o mundo social, expressos por meio de discursos que estão totalmente ligados ao lugar social de cada grupo, que se constituem em estratégias e práticas de intervenções no jogo social.<sup>552</sup>

Os grupos sociais tentam impor suas representações para definir o que é real<sup>553</sup>, em detrimento de outras representações que entram em concorrência com as suas. Nessa luta, algumas representações perdem forças e tornam-se invisíveis. É o que, em geral, acontece com as representações dos diferentes segmentos que compõem a população negra brasileira. Tal invisibilidade é resultado das lutas travadas no cenário social.

No Brasil, este cenário sinaliza a existência de uma hegemonia das diferentes representações tecidas pelos grupos sociais identificados com a formação discursiva nacional-popular, da qual a teoria da democracia racial é parte. Essa hegemonia tem garantido a crença de que as representações construídas por esses grupos seriam o próprio real, e não a significação que se lhes foi atribuída. Essa naturalização dificulta o acolhimento da pluralidade cultural e o desenvolvimento da sociedade brasileira a partir desta perspectiva.

Na luta para garantir autoridade para suas representações, o Movimento Negro buscará demarcar uma identidade afro-brasileira e contemporânea para as manifestações culturais e ocupar diferentes instâncias da vida social, dentre elas o campo cultural e mais especificamente o carnaval. O samba, o maracatu e o frevo<sup>554</sup> são defendidos, por conseqüente, como expressões culturais negras e não expressões populares.

<sup>551</sup> CHARTIER. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 17.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>553</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. O que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996.

<sup>554</sup> “Denominado passo, essa dança de jogo de braços e pernas, inventiva e popular, nos é apresentada, principalmente, como legado da capoeira” (LELIS, Carmem. *Dossiê de Candidatura do Frevo a Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil*. Recife: Prefeitura do Recife/IPHAN, 2006, p. 30).

Este processo não se limitou às expressões locais, outras manifestações afro-brasileiras e afro-diaspóricas foram convidadas a “enegrecer” a cidade. É o caso da importação do afoxé<sup>555</sup> e do samba-reggae baianos e do reggae jamaicano.

Essa estratégia de identificar racialmente as manifestações culturais carnavalescas e de se colocar no campo discursivo vai de encontro à estratégia de interdições dos discursos que, segundo Foucault, organizam-se da seguinte maneira: “tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala”.<sup>556</sup> Estratégia efetivada por meio da exposição pública de um tema considerado tabu (o racismo); por meio de uma fala não privilegiada (a dos negros) e numa circunstância considerada de plena harmonia racial (o carnaval). Por essa estratégia, o Movimento Negro foi – e é – criticado por expor um problema, o racismo, considerado inexistente no Brasil.<sup>557</sup>

Pensar a atuação do MN recifense de identificar como negras algumas manifestações culturais pernambucanas como uma resposta a essa prática de interdição discursiva, equivale a pensar a postura do MN, ao interferir no carnaval recifense, como uma fala racialmente identificada. Um discurso que, professado por negros, não silencia acerca da condição de exclusão social, econômica, política e educacional que o racismo impõe à população negra.<sup>558</sup>

---

<sup>555</sup> Neste estudo não abordaremos a origem do afoxé enquanto manifestação cultural, debate que passa pela alegada origem baiana, ou quanto aos desdobramentos dos grupos negros do século XIX, ou sua origem comum aos maracatus, pois ambos descendem das coroações dos reis do Congo. Para efeito desta pesquisa, centrada nas trocas entre os grupos negros no final do século XX, partiremos da premissa de que foi a partir de trocas com as experiências dos afoxés baianos, em alta a partir da década de 1970 (Gandhi, Badauê, Kori Efan, entre outros) que os militantes recifenses dialogaram. Foi em um processo de apropriação da experiência baiana, e evidente incorporação de elementos locais, como o forte vínculo com a militância do Movimento Negro e a incorporação de rei e rainha, que ocorreu o primeiro afoxé e a prática dos afoxés foi sendo introduzida no carnaval do Recife. Apesar das tantas estratégias utilizadas pelos militantes do MN para legitimar a existência do afoxé em Pernambuco, acreditamos que sua imposição dá-se via ação política, pautada em um discurso de afirmação da identidade racial e na luta por espaço político no campo cultural. Por essa estratégia, todas as manifestações negras são valorizadas e sua apropriação é livre, independente das diferenças entre local de origem da manifestação cultural e a dos seus praticantes. O mesmo ocorreu com o samba-reggae e o reggae, que não têm nenhum “irmão de origem” em solo pernambucano. Sobre afoxés ver: LODY, Raul Giovanni. *Afoxé*. Cadernos de folclore. Rio de Janeiro: Funarte, 1976; CARNEIRO, Edison. *Folgedos Tradicionais*. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982. A respeito dos debates sobre essas origens pernambucanas ver LIMA, Ivaldo Marciano de F. *Identidade negra no Recife: maracatus e afoxés*. Recife: Edições Bagaço, 2009.

<sup>556</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1982, p. 9.

<sup>557</sup> “Essa pauta concreta e popular do anti-racismo é repelida por muitos brasileiros de boa fé, nacionalistas de diversas extrações políticas, que acreditam no anti-racismo oficial e mitológico do Brasil. Os brasileiros são muito susceptíveis ao que chamam de ‘racismo invertido’ das organizações negras, ou ao que chamam de ‘importação de categorias e sentimentos estrangeiros’. De fato, nada fere mais a alma nacional, nada contraria mais o profundo ideal de assimilação que o cultivo das diferenças” (GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999, p. 58).

<sup>558</sup> Neste aspecto, ressalta Certeau: “Seja qual for a historiografia ou etnografia, permanece sempre o sintoma ou a bandeira do meio que a elabora. Isso até mesmo nos seus métodos técnicos. (...) Desse modo, não é possível a um movimento minoritário se apoiar [exclusivamente] em uma reivindicação política. É preciso que ele mude também a cultura” (CERTEAU, Michel de. Op cit., p. 157).

Ao elaborar um discurso para sua atuação no campo cultural pautado na identificação racial das manifestações culturais e de seus produtores, articulando esse pertencimento racial às análises sobre o racismo e seus impactos para a população negra brasileira, o MN expressa suas representações acerca das relações raciais no Brasil e sobre o processo de construção da identidade negra no Recife. Desta forma delinea as ancoragens nas quais seus esquemas intelectuais são configurados.

São, portanto, esses ‘*esquemas intelectuais*’, a matriz dos discursos que articulam representações, práticas político-culturais e construção de identidades, como bem alerta Chartier:

O que leva seguidamente a considerar estas representações como as matrizes de discursos e de práticas diferenciadas – ‘mesmo as representações colectivas mais elevadas só têm uma existência, isto é, só o são verdadeiramente a partir do momento em que comandam actos’ – que têm por objectivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades – tanto a dos outros como a sua.<sup>559</sup>

Identificar a “constelação de referências”<sup>560</sup> do Movimento Negro nas trajetórias e no repertório musical dos afoxés é ir ao encontro de práticas discursivas e processos de construção de identidades de segmentos sociais que, com suas subjetividades, constroem o Recife-carnaval, o Recife-sonho, o Recife-economia, o Recife-política e tantas outras máscaras de uma cidade que se orgulha de sua diversidade.

Por meio dos discursos do MN é possível somar às leituras sobre a cidade do Recife e de seu carnaval a voz da população negra em luta por igualdade. É como parte da luta política que o MN se insere no carnaval,<sup>561</sup> acreditando que o que está em jogo no movimento de inserção cultural é o mesmo que está em jogo na procura por uma inserção política e/ou econômica, como bem enfatiza Hunt:

As relações econômicas e sociais não são anteriores às culturais, nem as determinam; elas próprias são campos de prática cultural e produção cultural

<sup>559</sup> CHARTIER. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, p. 18.

<sup>560</sup> “O desígnio que um grupo elabora traduz-se imediatamente por uma constelação de referências. Elas podem existir apenas para ele, não ser reconhecidas exteriormente, nem por isso são menos reais e indispensáveis para que haja comunicação. (...) Os pontos de referência organizam iniciativas. Um mapa permite viagens. Representações aceitas inauguram uma nova credibilidade, ao mesmo que a exprimem” (CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papyrus, 1995, p. 34).

<sup>561</sup> Entrevista Marco Antonio Pereira: “...quando a gente fez a discussão para formação de um afoxé, foi exatamente tentando garantir a intervenção do MN na questão cultural”.

– o que não pode ser dedutivamente explicado por referência a uma dimensão extracultural da experiência.<sup>562</sup>

Estava evidente para o MN que o campo carnavalesco era um espaço de poder a ser almejado. Com essa abordagem, o MN, e no Recife mais especificamente o MNU-PE, trouxe seu discurso também para o carnaval, diferenciando-se dos demais discursos presentes no carnaval, por negar a miscigenação como sintoma da ausência do racismo no Brasil e por se identificar racialmente.

Ao abordar o interesse dos letrados pela cultura popular e como eles operaram um “esquecimento” sobre a origem violenta do processo que transformou a cultura popular em objeto de estudo, Michel de Certeau chama a atenção para o aspecto político dessas questões trazidas à tona via a noção foucaultiana de interdição do discurso. Para Certeau,

...é preciso responder: de onde se fala? O que se pode dizer? Mas também, enfim: de onde falamos nós? O problema torna-se, por conseguinte, imediatamente político, uma vez que coloca em causa a função social – isto é, antes de mais nada repressiva – da cultura erudita.<sup>563</sup>

A explicitação da vinculação das representações a um lugar social específico nos afasta das abordagens que negam o jogo das diferenças e exaltam o “*mito da igualdade*”, visão ainda hegemônica no Brasil. Ao mesmo tempo, tal explicitação firma nosso diálogo com autores e noções que nos possibilitam refletir sobre como as diferenças raciais operam nos processos constitutivos dos discursos presentes nos objetos simbólicos e nas práticas culturais dos movimentos negros recifenses.

Em meio a esses diálogos teóricos, a primeira noção que nos chega é a de discurso, na dimensão operada por Bourdieu, na medida em que, na perspectiva desse autor,

...os discursos não são apenas (a não ser excepcionalmente) signos destinados a serem compreendidos, decifrados; são também *signos de riqueza* a serem avaliados, apreciados, e *signos de autoridade* a serem acreditados e obedecidos.<sup>564</sup>

<sup>562</sup> HUNT, Lynn. História, cultura e texto. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 9.

<sup>563</sup> CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 80. Paul Ricoeur também fala da violência da origem. O autor enfatiza a relação da história com a violência, à medida que “todo ato fundador é um ato violento” (RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 92).

<sup>564</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 53.

Assim, baseando-nos em Orlandi, para quem um discurso é fruto de um jogo entre língua e ideologia, ambos falíveis, e que “o sujeito, ao significar, se significa”,<sup>565</sup> compreende-se que o MN ao construir seus discursos tece sentidos para si e para os outros discursos, num processo de adesão e repulsa aos discursos já consolidados. Neste sentido, as primeiras organizações negras recifenses aderem aos discursos anti-racistas em circulação no Brasil do final dos anos 70 e início dos anos 80 e são seguidas pelas organizações posteriores, como os afoxés e os blocos afro.<sup>566</sup> Tanto o MNU-PE quanto os afoxés rejeitam os discursos dos defensores da ideologia da democracia racial. Essa circularidade de sentidos entre os movimentos negros recifenses, perceptível nos discursos presentes nos documentos e jornais do MNU-PE, na prática político-cultural e no repertório dos afoxés ocorre porque, conforme lembra a historiadora Eleonora Z. C. Brito, “...toda representação incorpora-se ao social pela identificação com o um ‘já-dito’, um ‘já-pensável’, que lhe servirá de matriz de sentido e a legitimará”.<sup>567</sup>

Sendo o discurso, “palavra em movimento”,<sup>568</sup> o seu estudo se distingue da lingüística e da gramática exatamente por conceber nele os efeitos das condições extralingüísticas. Para Bourdieu,<sup>569</sup> essas *exterioridades* são as *condições sociais*, enquanto Orlandi remete tal mecanismo também à *história*.<sup>570</sup> Desta forma, as relações discursivas são relações de dominação nas quais, como lembra Bourdieu, “toda dominação simbólica supõe, por parte daqueles que sofrem seu impacto, uma forma de cumplicidade que não é submissão passiva a uma coerção externa nem livre adesão a valores”.<sup>571</sup> Em conformidade com essa perspectiva, uma historiografia mais recente sobre o escravismo e o pós-escravismo já confirmou que lutando frontalmente ou negociando, não há falta de intencionalidade nas ações da população negra brasileira. Assim, é preciso conceber que nos seus objetos simbólicos e nas suas práticas culturais há sentidos que são construídos a partir de uma rede de significados que se contrapõe aos estereótipos que identifica os negros, a partir do período escravista, como vítimas passivas do sistema econômico e social e inertes às transformações históricas. Para o historiador João José Reis, “a nova historiografia sugere um escravo mais ativo, apesar da

<sup>565</sup> ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso*. Princípios & procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2005, p. 37.

<sup>566</sup> Isso para o caso do Recife, onde os afoxés e os blocos afro surgem após a fundação de outras instituições, a exemplo do MNU-PE. Nesta tese, não abordaremos os blocos afro, apesar de os mesmos estabelecerem com o universo discursivo do MN relação de circularidade horizontal idêntica às vivenciadas pelos afoxés.

<sup>567</sup> BRITO, Eleonora Zicari Costa. *História, historiografia e representações*. In: KUYUMJIAN, Márcia; MELLO Thereza Negrão de (orgs.). *Os espaços da história cultural*. Brasília: Paralelo 15, 2008.

<sup>568</sup> ORLANDI, *op. cit.*, p. 15

<sup>569</sup> BOURDIEU, *op. cit.*

<sup>570</sup> ORLANDI, *op. cit.*

<sup>571</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 37.

escravidão, da mesma forma que a sociologia recente descobre um negro mais ativo, apesar da opressão racial”.<sup>572</sup>

A História Cultural, a partir de sua proximidade com a antropologia, não só fez uma revisão da noção de cultura, como articulou essa noção a outras igualmente importantes para o fazer de uma história cultural, a exemplo das noções de “‘linguagem’ (ou comunicação), ‘representações’, e de ‘práticas’”.<sup>573</sup> Em vista disso,

Trabalhando sobre as lutas de representações, cujo objetivo é a ordenação da própria estrutura social, a história cultural afasta-se sem dúvida de uma dependência demasiado estrita em relação a uma história social fadada apenas ao estudo das lutas econômicas, mas também faz retorno útil sobre o social, já que dedica atenção às estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ‘ser-percebido’ constitutivo de sua identidade.<sup>574</sup>

Segundo Barros, as práticas são os “modos de fazer” e as representações “os modos de ver”, de maneira que “tanto os objetos culturais seriam produzidos ‘entre práticas e representações’, como os sujeitos produtores e receptores de cultura circulariam entre estes dois pólos”.<sup>575</sup> Assim, a noção de práticas culturais abarca as ações humanas que envolvem tanto o produtor da ação, quanto o receptor. Ambos, ao expressarem suas interpretações constroem as práticas culturais. Essa reciprocidade é que faz Chartier ressaltar o potencial das representações de apresentarem as intenções dos sujeitos e seus lugares sociais. Assim, as representações “à revelia, dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostaria que fosse”.<sup>576</sup>

É neste sentido que buscamos compreender como os discursos tecidos pelos movimentos negros do Recife atuaram no processo de construção identitária do grupo e de suas manifestações culturais carnavalescas, compreendendo que neste processo são constantes as ressignificações, próprias das apropriações feitas em épocas específicas e por grupos determinados. Portanto, o uso da noção de apropriação neste trabalho tem por objetivo

<sup>572</sup> REIS, João José. Aprender a raça. *Veja*, São Paulo, edição especial: 25 anos: reflexões para o futuro, 1993, p. 189-195, p. 195.

<sup>573</sup> BARROS, José D’Assunção. *O campo da história*. Especialidades e abordagens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 59.

<sup>574</sup> CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 73.

<sup>575</sup> BARROS, *op. cit.*, p. 83.

<sup>576</sup> CHARTIER. *Entre práticas*. p. 19.

garantir que os sentidos sejam apreendidos em seus contextos de produção, em meio aos interesses dos sujeitos envolvidos, afinal, para Chartier, fazer uma história cultural implica em

Dar assim atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, sustentam as operações de construção do sentido (...) é reconhecer, contra a antiga história intelectual, que nem as inteligências nem as idéias são desencarnadas e, contra os pensamentos do universal, que as categorias dadas como invariantes, quer sejam filosóficas ou fenomenológicas, devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas.<sup>577</sup>

Por conseqüência, identidades, discursos e representações se entrecruzam numa relação de reciprocidade que envolve sujeito, sentido e história, na medida em que “os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar”.<sup>578</sup>

A estratégia do Movimento Negro recifense de se confrontar, no cenário carnavalesco, com os discursos capitaneados pelas formações discursivas calcadas na tese da ausência de conflitos raciais no Brasil, evidencia que “os atores sociais não são, de modo algum, vítimas dos valores que praticam, eles os jogam, os vivem no jogo”.<sup>579</sup>

Neste sentido, as abordagens de Chartier e outros autores da História Cultural sobre práticas culturais associadas às práticas políticas são referências importantes para compreender as ações do Movimento Negro recifense na cena carnavalesca, particularmente a introdução de seu universo discursivo por meio dos afoxés, num movimento cujo objetivo parece ter sido o de consolidar a autoridade para o seu discurso e legitimidade para o seu projeto político. Como afirma o autor:

as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.<sup>580</sup>

Assim, o estudo das *percepções do social* dos atores aqui privilegiados visa compreender como segmentos da comunidade negra ativista constroem suas *estratégias e*

<sup>577</sup> CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*. A história entre certezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 68.

<sup>578</sup> WOORWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000, p.17.

<sup>579</sup> MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p. 14.

<sup>580</sup> CHARTIER. *História Cultural ... Op cit.*, p. 17.

*práticas políticas* na luta pela imposição de seus discursos no campo do carnaval. O enfoque nesses atores sociais se justifica por suas atuações se constituírem, em si, uma verdadeira intersecção de áreas das quais a população negra nunca se afastou: o carnaval e os movimentos anti-racistas. Logo, são como espaços discursivos que os afoxés e seus respectivos repertórios musicais serão trabalhados nesta pesquisa, à medida que são tomados como portadores de sentidos e ordenadores de práticas.

### 3.2. “Um movimento no passo do Ijéxa”<sup>581</sup>

A retomada do Movimento Negro no final da década de 70 e início dos anos 80 colocou em destaque as reivindicações políticas pelo fim do racismo, assim como as manifestações culturais negras começaram a ganhar espaço na mídia. A Bahia explodia com o Ilê Aiyê, o Olodum e outros blocos de samba-reggae<sup>582</sup> e a retomada dos afoxés.<sup>583</sup>

O reggae se consolidava como mais um ritmo negro, tendo no cantor Gilberto Gil seu grande embaixador nacional.<sup>584</sup>

De acordo com o antropólogo Carlos B. R. da Silva, o reggae explodiu em São Luis do Maranhão em meados dos anos 70. Discorrendo sobre sua dissertação, Silva afirma que

...interpretei as relações político-sociais estabelecidas através do reggae em São Luís, como um elemento significativo no processo de afirmação de negritude e de identificação étnica, envolvendo amplos segmentos da juventude maranhense, até então ‘escondidos’ na periferia negra e pobre da cidade.<sup>585</sup>

Na cidade de Salvador, desde o final dos anos 70 começaram a ser criados espaços de difusão do reggae, como o Bar do Reggae fundado em 1978 no Pelourinho.<sup>586</sup> Em 11 de maio de 1982 – um ano após a morte do rei do reggae, Bob Marley –, o Movimento Negro baiano,

<sup>581</sup> Trecho da letra da música *Rei Alafin*. Autoria: Maria das Neves Maranhão e Lepê Correia. A canção faz parte do repertório do Afoxé Alafin Oyó e não foi gravada em CD.

<sup>582</sup> Ver: GUERREIRO, Goli. Um mapa em preto e branco da música na Bahia – Territorialização e mestiçagem no meio musical de Salvador (1987/1997). In: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio (org.). *Ritmos em trânsito*. Sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: SP, Editora Dynamis, 1998.

<sup>583</sup> Sobre o assunto ver: RISERIO, Antonio. *Carnaval Ijéxa* – notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano. Salvador: Corrupio, 1981; MORALES, Anamaria. O afoxé Filhos de Gandhi pede paz. In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

<sup>584</sup> Cf. PINHO, Osmundo de A. “The song of freedom”: notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais. In: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio (org.). *Ritmos em trânsito*. Sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: SP, Editora Dynamis, 1998.p. 182.

<sup>585</sup> SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. *Ritmos da identidade*. Mestiçagens e sincretismos na cultura do Maranhão. São Luís: SEIR/FAPEMA/EDUFMA, 2007, p. 31.

<sup>586</sup> PINHO, op. cit., p. 182.

representado pelos blocos afro Malê Debalê, Muzenza e pelo MNU-Bahia promoveram o evento intitulado *Tributo A Bob Marley*. O folder deste evento expõe motivos para os negros baianos realizarem esta homenagem:

Por estas e outras razões homenageamos BOB MARLEY, na certeza de que a escravidão de ontem, a pobreza em que a maioria de nós vivemos hoje, não apagaram a nossa resistência. Os exemplos estão aí: os blocos negros, os afoxés, as recriações do ritmo ijexá, são algumas das tantas provas de que a cultura está indissolivelmente ligada à luta dos negros de todo mundo por libertação.<sup>587</sup>

No Recife, o reggae também ganha espaço. A turnê de Jimmy Cliff em parceria com Gilberto Gil incluiu cinco cidades, dentre elas, o Recife. O Jornal *Diario da Noite* publicado em maio de 1980, delineia aquele momento:

Peter Tosh no Festival de Jazz de São Paulo, Bob Marley vendendo montanhas de discos, fazendo mil cabeças. Agora, Jimmy Cliff em turnê brasileira.(...) O Brasil parece estar agora descobrindo a 'reggas'.(sic)<sup>588</sup>

As décadas de 80 e 90 assistiram a consolidação de artistas como Ívano e Valdir Afonjá, que têm no reggae o ritmo guia dos seus trabalhos, apesar de transitarem por outros ritmos afros. Marcelo Santana, Brasáfrica, Favela Reggae também despontaram com o reggae, dentre outros. Entre os eventos de reggae realizados na cidade, o *Festival da Celebração* merece destaque pelo significativo número de bandas e participações de muitos artistas recifenses. Realizado no Estádio de Esportes Geraldão em 5 de agosto de 1995, o evento reuniu 12 bandas e contou com aproximadamente 6 mil pessoas.<sup>589</sup> Muitos outros shows de reggae ocorreram, no entanto, sempre com artistas nacionais ou internacionais e algumas bandas locais fazendo apenas a abertura das grandes atrações.

Em meio a toda essa efervescência cultural em torno da cultura negra, que envolve também o afoxé e o samba-reggae, o Recife iniciou a década de 80 tentando fazer ajustes na política cultural, principalmente na implementação do carnaval. Os debates em torno das mudanças eram impulsionados pela retomada das glórias dos antigos carnavais, que significava, dentre outras medidas, garantir maior participação popular no carnaval de rua.

<sup>587</sup> Folder. Acervo: Martha Rosa

<sup>588</sup> *Diario da Noite*. Recife, 21 de maio de 1980. Título da matéria: Gil & Cliff. A união pela música.

<sup>589</sup> Jornal *Djumbay*. nº 22. Agosto de 1995. Encarte especial. O Festival foi realizado pela *África Produções*.

Com esta meta, o carnaval do Recife dos anos de 1980, 1984 e 1990<sup>590</sup> foi intitulado pela Prefeitura do Recife como *carnaval participação*. Mesmo o carnaval do ano de 1986, que homenageou o compositor João Santiago, não deixou de trazer o aposto relativo à ideia da participação popular, sendo intitulado carnaval *João Santiago, O carnaval do povo*. Artur Malheiros,<sup>591</sup> lembrando os debates que antecederam o carnaval de 1980, afirma que essa reivindicação por maior participação popular era antiga, pois nos anos anteriores,

... uma parte da programação dos festejos era dedicada ao que se chamava de ‘carnaval-espetáculo’, ficando a outra parte para o que se entendia devesse ser o ‘carnaval-participação’ que, na opinião de alguns, era muito limitada, carecendo de que, para ela, se voltassem todas as atenções como meio de restabelecer os ‘velhos carnavais pernambucanos’. No carnaval de 1980, parece que a vontade desses adeptos do ‘carnaval-participação’ prevalecerá apenas não se sabendo que resultado dará essa festa sem passarela, sem desfile para turistas, sem competição entre as agremiações...<sup>592</sup>

O objetivo central era devolver ao carnaval da cidade as glórias e os brilhos de tempos remotos. Daí a busca pelo apoio da população que, na época, debandava-se para o carnaval de Olinda.<sup>593</sup> O fim das passarelas, a estreia da Frevioca (uma espécie de bonde aberto que percorria várias ruas da capital na semana pré-carnavalesca, trazendo músicos que compunham uma orquestra que tocava frevo, fazendo com que muitos populares a seguisse “fazendo o passo”), apresentações de agremiações carnavalescas nos subúrbios e a realização de festivais de frevo foram algumas das estratégias utilizadas pela Prefeitura para atrair o público às ruas do Recife no período carnavalesco.

Segundo Leonardo Silva, presidente da Fundação de Cultura da Cidade do Recife (1979-1983), órgão responsável pela realização do carnaval: “o carnaval deste ano [1980] deverá ter o mínimo de organização com o máximo de animação”.<sup>594</sup> Tais mudanças ganharam adeptos e críticos de todos os lados, gerando posições diversas. Porém, uma questão que causou polêmicas em todos os anos foi a possibilidade da não instalação da

<sup>590</sup> *Diário de Pernambuco*. 25 de janeiro de 1990. Título da matéria: Fundação sem saída para problema da passarela.

<sup>591</sup> Artur Malheiros integrou, em anos anteriores, a Comissão Promotora do Carnaval/CPC.

<sup>592</sup> *Jornal do Commercio*. 10 de janeiro de 1980.

<sup>593</sup> “Enquanto o carnaval de rua morre no Recife, na velha cidade de Olinda, a folia pega fogo. Ali a animação é tão grande quanto a multidão que enche suas ladeiras e ruas estreitas, tornando difícil o acesso à cidade em qualquer espécie de veículo”. *Jornal do Commercio*. 16 de fevereiro de 1980.

<sup>594</sup> *Jornal do Commercio*. 23 de janeiro de 1980.

passarela para os desfiles das agremiações.<sup>595</sup> Essa possibilidade, que impactava diretamente nas escolas de samba, fazia reviver ano a ano a Batalha *frevo-samba*.<sup>596</sup> O debate ganha tanto espaço na mídia que todos querem participar. A opinião a seguir vem de um leitor do *Jornal do Commercio*. Em carta enviada ao periódico, o leitor expressa seu cansaço com a polêmica que em 1980 estava longe de ter um fim:

Dessa ‘guerra’ cheia de marchas e contra-marchas entre a Prefeitura do Recife e as Escolas de Samba, briga que já torna enfadonha e cômica, tudo por conta da extinção, nesse carnaval, do chamado carnaval-espetáculo (abolição da passarela, palanques oficiais e arquibancada), conclui-se o seguinte: há vaidades tolas, preconceitos descabidos e muita idiotice em jogo.<sup>597</sup>

Juntamente com a polêmica em torno das passarelas vinha o debate sobre o estrangeirismo do samba. Revelador neste debate é o tom destoante da rejeição ao samba, se comparado ao discurso da diversidade que impera na identificação do carnaval recifense.<sup>598</sup> Tal diversidade é exaltada, por exemplo, por Katarina Real que realizou durante os anos de 1961-1966 pesquisa sobre o carnaval do Recife e duvidou “...que qualquer outro carnaval brasileiro ou deste hemisfério tenha tão grande variedade de grupos”.<sup>599</sup> Essa pluralidade não impediu uma longevidade no que diz respeito ao estranhamento para com o samba que, ainda na década de 1980, tinha nas identidades carioca e brasileira a justificativa para o seu não enquadramento como parte da *pernambucanidade*. Era um estrangeiro, ilegítimo no carnaval local. Esse discurso era alimentado de várias maneiras, inclusive na convocação para a folia, como registrado pela nota do jornalista Boudoux, publicada no *Jornal do Commercio* de 1º/fev/1980:

... a realidade é que o Carnaval chegou e, mesmo quem não é folião, sente-se na obrigação de ir a um salão frevar. Frevar para mostrar que é pernambucano, sambando algumas vezes para mostrar que é brasileiro.

A relação com o Rio de Janeiro também se mantém. Na década de 1960, a expressão utilizada no artigo de Gilberto Freyre ao se referir à presença do samba no carnaval do Recife

<sup>595</sup> “Carnaval sem passarela faz frevo sorrir e samba chorar” é o título de uma manchete publicada no *Jornal do Commercio* de 25 de janeiro de 1990.

<sup>596</sup> REAL, Katarina. *O Folclore no Carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990, p. 133.

<sup>597</sup> *Jornal do Commercio*, mural do leitor, 23/jan/1980.

<sup>598</sup> Na segunda matéria intitulada *Carnaval (80)II*, Artur Malheiros assim se referiu ao carnaval do Recife: “O mais rico de ritmos de todo o Brasil”. *Jornal do Commercio*, 11 de janeiro de 1980.

<sup>599</sup> REAL, *op. cit.*, p.133.

foi “sub-carioca”; duas décadas depois, em 1986, um dirigente da escola de samba Birinaite, em depoimento ao *Diário de Pernambuco*, expressa sua opinião para a descaracterização do carnaval do Recife, afirmando que

Um dos principais motivos da diminuição da animação do carnaval do Recife foi a ‘carioquização’ de nossa folia, em decorrência da instalação das passarelas. É importante compreender que o pernambucano gosta de brincar, não de apreciar desfiles carnavalescos, como acontece no Rio de Janeiro.<sup>600</sup>

Portanto, as polêmicas em torno da presença das passarelas no carnaval demonstram que a *Batalha Frevo-Samba* ainda estava viva.

Os discursos acerca da presença do samba revelam que o pluralismo cultural, exaltado como marca *sui generis* do carnaval do Recife, tem seus limites quando vê sinais de ameaça às marcas agregadoras que conformam a identidade hegemônica do carnaval da cidade enquanto um carnaval plural, mas que tem no frevo seu maior símbolo. Por ocasião do lançamento do primeiro disco com os sambas-enredos das escolas de samba do primeiro grupo, Carlos Gilberto, então presidente da Escola Império do Samba, afirma:

Nesses locais [sedes dos clubes de frevo], durante o ano, só tocam discoteca, iê-iê-ie, nada mais. Mas, quando chega a época carnavalesca, só querem falar em frevo, como se o samba fosse música estrangeira.(...) Não somos contra o frevo. Devemos valorizá-lo por ser a autêntica música pernambucana. Agora, o que não admitimos é que o samba seja menosprezado.<sup>601</sup>

Apesar das Escolas de Samba serem parte do carnaval da cidade desde os anos de 1930, em um momento considerado de “decadência do carnaval”,<sup>602</sup> a estratégia imediata foi a valorização do frevo, tido como representante “natural” da identidade carnavalesca recifense, e restrições à presença do samba, ressaltando seu caráter nacional e não-pernambucano. Esse mecanismo reflete a forma como a ideologia da mestiçagem se faz presente na esfera cultural:

---

<sup>600</sup> *Diário de Pernambuco*. Recife, 14 de janeiro de 1986. Título da matéria: Folia em Boa Viagem é a melhor. Tércio Donato, dirigente da Escola de Samba Birinaite Classe A.

<sup>601</sup> *Jornal do Commercio*, 10 de janeiro de 1980. Título da matéria: *Escolas mostrarão samba-enredo*.

<sup>602</sup> “Apontado, durante muito tempo, como o melhor do Brasil, o carnaval do Recife perdeu, nos últimos anos, essa classificação para as cidades de Olinda e Salvador, que fazem um carnaval sem passarelas, palanques e cordões de isolamento, para que o povo possa livremente cair na folia” (*Jornal do Commercio*, 17 de fevereiro de 1980). Em 14 de fevereiro de 1980, a manchete era a seguinte: “nosso carnaval não atrai turistas”. Tratava-se da existência de vagas, nas vésperas do carnaval, nos hotéis recifenses.

Em sua face cultural, tal ideologia [da mestiçagem] procura disciplinar a heterogeneidade existente, selecionando, através da ação discursiva e política sistemática, aquelas manifestações que conformam a identidade nacional, restringindo-se as expressões divergentes, daí seu traço heterofóbico.<sup>603</sup>

Conseqüentemente, ao “disciplinar a heterogeneidade existente”, a cena carnavalesca recifense apresenta seu *traço heterofóbico* e identifica quais as *manifestações que conformam a identidade* pernambucana e quais as *expressões divergentes*, portanto, que devem ser banidas. O frevo, por excelência, é a manifestação que marca a identidade do carnaval do Recife, apesar de que a partir da década de 1930/1940 o maracatu-nação alcança esse *status*, daí ser possível a construção do poeta: “Assisti em Pernambuco à festa do frevo e do maracatu”.<sup>604</sup> No entanto, outras manifestações compõem o tão propalado carnaval plural do Recife e mesmo duvidando da existência de outro lugar no hemisfério com tanta diversidade e exaltando a capacidade de absorver outras manifestações, Katarina Real não deixou de se surpreender com a introdução dos afoxés.

Foi, com certa surpresa, que fui informada, neste 1989, da entrada dos afoxês baianos no carnaval do Recife. Não tive a oportunidade de pesquisá-los, mas soube, através de vários dos seus líderes, que os afoxês vêm surgindo das novas organizações em prol duma ‘negritude’ brasileira, como a Associação da Raça Negra do Recife e o Conselho de Entidades Negras de Pernambuco.<sup>605</sup>

A constatação de Real ocorreu por ocasião de pesquisa de campo realizada durante o carnaval de 1988/89 para efeito de atualização da pesquisa realizada no período de 1961-1966. A expressão “africanização” para definir o que vinha ocorrendo no carnaval do Recife é utilizada pela antropóloga Katarina Real ao perceber “...a expressiva adição dos afoxês baianos” ao carnaval de Recife.<sup>606</sup> No entanto, Real fez questão de enfatizar que os afoxés são apenas um dos elementos que motivou o fenômeno por ela intitulado de *onda de africanização*.

Estudando todo o panorama dos grupos considerados nas páginas anteriores, acho que se destaca uma crescente onda de africanização no carnaval

<sup>603</sup> COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 1, 2002, p. 44.

<sup>604</sup> *Aquarela Brasileira*, composição de Silas de Oliveira para o samba-enredo da Escola de Samba Império Serrano (RJ) do ano de 1964.

<sup>605</sup> REAL, Katarina. *O Folclore no Carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990, p 200.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 201.

popular desde os anos 60. Não é somente a nova presença dos afoxês, já bastante africanizados, que vai contribuindo para essa onda. Nem é a quase constante glorificação das religiões afro-brasileiras pelas escolas de samba. Nota-se esta onda em vários tipos de agremiações onde os elementos africanos eram sempre quase invisíveis, ou pelo menos disfarçados, no passado. Notei, com certa surpresa, a presença do orixá Omulú nas apresentações do clube VASSOURINHAS e do Caboclinho TUPÁ por exemplo. Outros grupos, como a Nação ALMIRANTE DO FORTE, que sempre cantavam suas loas em português desfilaram cantando em língua nagô. Alguns dos Bois desfilaram com orquestra tocando em ritmo de maracatu de baque virado. E eu poderia citar vários outros exemplos.<sup>607</sup>

Orixás e outros signos das religiões de matrizes africanas nas escolas de samba, nos clubes de frevo, nos caboclinhos e maracatus de baque virado cantado em nagô, fenômenos que apesar de serem concebidos por Real como parte da onda de africanização e estarem presentes no carnaval do Recife desde o momento da pesquisa original, publicada em 1967, não levaram aquela pesquisadora a identificar a africanização naquele período.

Afinal o que caracteriza um processo de africanização ou reafricanização, como preferem alguns? Por exclusão, não são os elementos citados por Real nem a significativa participação da população negra nos festejos carnavalescos que, mesmo sob todos os tipos de objeções, dele nunca se afastou e atuou de diferentes formas. Para o carnavalesco Edvaldo Ramos,<sup>608</sup> no Recife a relação da comunidade negra com o carnaval vai além da composição racial dos integrantes das agremiações carnavalescas.

Os clubes de carnaval daqui do Recife, a grande maioria, era moldada exatamente no nosso grupo, na nossa etnia, na negrada. Tanto é assim que, pra você ter uma idéia, no [Clube] Lenhadores, houve uma época em que dificilmente você encontrava uma pessoa que não fosse negra. A Frente Negra Pernambucana, com Zé Vicente e Solano Trindade, fez reuniões na sede dos Lenhadores na Rua da Glória. Nas [Clube] Pás tem muitas pessoas antigas como Chocolate, e eles eram negros, esqueço o nome do homem, a gente chamava “cara de ralo”. A grande maioria éramos nós.<sup>609</sup>

<sup>607</sup> REAL, *op. cit.*, p.202.

<sup>608</sup> Edvaldo Ramos. Advogado, procurador público do INSS, sócio benemérito de algumas agremiações carnavalescas do Recife, editor do *Jornal Angola*, editor da coluna “Umbanda” no *Jornal Diário da Noite*, ex-presidente da União das Escolas de Samba de Pernambuco, ex- presidente do Conselho Municipal de Cultura, colaborador da *Noite dos Tambores Silenciosos*, juntamente com Paulo Viana. Atualmente é coordenador do *Baile Perfumado*. Entrevista realizada em 22 de outubro de 2007.

<sup>609</sup> Ainda sobre essa relação, segundo Edvaldo Ramos: “Ressalte-se que o Clube Lenhadores foi palco da Fundação do Centro de Cultura Afro-Brasileira no ano de 1936 numa iniciativa do poeta Solano Trindade e José Vicente Lima e Barros, o mulato (Miguel Barros)” (*Jornal Angola*. Nosso jornal de umbanda e candomblé. Recife, maio de 1989, ano VIII, nº 5, p. 4).

Mesmo destacando o amplo leque que caracteriza a onda de africanização do carnaval do Recife, foi com a chegada dos afoxés e seus vínculos às “... novas organizações em prol duma ‘negritude’ brasileira”, que a antropóloga Katarina Real constatou que o carnaval da cidade estaria se africanizando. Oito anos antes da atualização da pesquisa de Real, em 1981, Antonio Risério fez a mesma constatação para o carnaval de Salvador. Porém, Risério intitula o fenômeno como de “reafricanização”. O prefixo ‘re’ indica que o fenômeno tratado não é pioneiro, ele já ocorreu em tempos passados. Risério nos remete à africanização ocorrida no carnaval baiano dos últimos anos do século XIX, momento auge dos clubes africanos.<sup>610</sup> Já o antropólogo Jeferson Bacelar ao usar o termo reafrikanização se refere ao período “...a partir da década de 1930, [quando] ocorreu um processo de revalorização da cultura africana na Bahia...”<sup>611</sup> e, continua Bacelar, “uma vanguarda intelectual – despontando Edson Carneiro, Artur Ramos e Jorge Amado – deu início a um discurso laudatório da contribuição africana na formação da cultura baiana”.<sup>612</sup> Com esses marcos, Bacelar intitula o processo ocorrido a partir de meados da década de 1970, com o advento do Ilê Aiyê, de moderno processo de reafrikanização, inclusive creditando à fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia/CEAO (em 1959) e aos elementos que o tornaram viável esta nova (re)africanização.<sup>613</sup> A existência de outros grupos negros em atuação na década de 1970, além do Ilê Aiyê, se constitui igualmente em base para a nova reafrikanização, uma vez que “.. já começava a se delinear na mente das pessoas a necessidade de se organizar um movimento negro político, reivindicativo e de oposição na Bahia, o ‘paraíso da democracia racial’”.<sup>614</sup>

É a reafrikanização um processo que nos remete a distintos momentos de africanização, o que torna necessárias as advertências ao uso do termo, como fez Antonio Risério, ao explicar que

Não é este [reafricanização] o melhor termo para definir o processo que descrevo. E tudo por causa do prefixo latino “re”, com seu sentido de repetição, regressão, movimento para trás. O que há é outra coisa. Os pretos se tornam mais pretos, digamos assim; se interessam cada vez mais pelas coisas da África e da negritude. Mas vivem, intensa e essencialmente, o presente, jogando aberto para o futuro.<sup>615</sup>

<sup>610</sup> RISÉRIO, Antonio. *Carnaval ijexá*. Notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano. Salvador: Corrupio, 1981, p. 17.

<sup>611</sup> BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 128.

<sup>612</sup> *ibidem*, p. 129.

<sup>613</sup> Cf., BACELAR, Jeferson, *op. cit.*, p. 125/136.

<sup>614</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>615</sup> RISÉRIO, *op. cit.*, p. 13.

*Organizações em prol duma 'negritude' brasileira ou movimento negro político* ou interesses *pelos coisas da África e da negritude*, o certo é que o carnaval fica mais africanizado ou reafrikanizado quando a negritude entra em ação. O termo negritude é aqui utilizado para identificar a assunção de signos e símbolos das culturas africanas e afro-brasileiras pela população negra como alicerce para intervenções nos campos político, econômico, social e cultural. Marca uma posição enquanto sujeito político na luta por direitos individuais e coletivos. O historiador Petrônio Domingues nos fornece a dimensão desta noção:

De toda sorte, o conceito de negritude popularizou-se no país com o tempo, ampliando seu raio de inserção social e adquirindo novos significados. A partir do final da década de 1970, negritude tornou-se sinônimo do processo mais amplo de tomada de consciência racial do negro brasileiro. No terreno cultural, a negritude se expressava pela valorização dos símbolos culturais de origem negra, destacando-se o samba, a capoeira, os grupos de afoxé. No plano religioso, negritude significava assumir as religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé. Na esfera política, negritude se definia pelo engajamento na luta anti-racista, organizada pelas centenas de entidades do movimento negro.<sup>616</sup>

Na Bahia, apesar da reafrikanização ter iniciado na metade da década de 70, o

Processo que se tornou visível demais, que se impôs a todos, em 1980, quando novos afoxés e os chamados blocos afrobrasileiros (gênero estético-carnavalesco inaugurado por um bloco de jovens negros do Curuzu, Liberdade: o Ilê aiyê) ocuparam definitivamente o espaço carnavalesco de Salvador fazendo lembrar uma antiga afirmação de Nina Rodrigues, de que 'a festa brasileira é ocasião de verdadeiras práticas africanas'.<sup>617</sup>

Pesquisas sobre a reafrikanização do carnaval baiano a partir da década de 1970 não a dissociam do nível de articulação político-social da população negra. Desta forma, "... a passagem da maré vazante à maré cheia afro-carnavalesca é inseparável do ativamento da transa social dos pretos baianos".<sup>618</sup> Em estudos sobre os blocos afro baianos, a antropóloga Goli Guerreiro afirma que, "Nos anos 80, a produção musical, associada a uma estética afro,

---

<sup>616</sup> DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*. Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005, p. 36. Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel> acesso em 04 de abril de 2010.

<sup>617</sup> RISÉRIO, op. cit., p.16.

<sup>618</sup> Ibidem, p.18.

tornou-se uma forma de militância que buscava um padrão de negritude que fosse uma referência para o grande contingente negro de Salvador”.<sup>619</sup>

A relação com militância negra também foi destacada por Osmundo Pinho em estudo sobre a expansão do reggae em Salvador.

Inicialmente, a benção era um evento que atraía principalmente militantes e artistas *negros*. Estes parecem ter se encantado com um bar no Centro Histórico que só tocava *reggae*, a música negra contestatória de repercussão internacional.<sup>620</sup>

Muitos foram os caminhos trilhados a partir do binômio carnaval/militância negra, Santana destaca a singularidade do Bloco Olodum, que a despeito de assumir diferentes identidades, manteve a bandeira contra o racismo hasteada. Assim,

Contudo, o concebemos enquanto uma instituição que sintetiza, de maneira peculiar, diferentes temporalidades, perspectivas institucionais, em que a dimensão lucrativa, de mercado (Bloco Olodum) e a não-lucrativa (Fundação Olodum), o singulariza no universo das ONGs brasileiras, devido a sua atuação na produção cultural carnavalesca vinculada a uma ancestralidade negra, reeaborada e reapropriada de maneira dinâmica, propulsora da criação de novos signos identitários, tanto a nível local, tendo como referência o Maciel/Pelourinho, quanto a nível nacional e internacional, através da musicalidade, da festividade, da prazerosidade e da luta contra o racismo, pelos direitos humanos, entre outras.<sup>621</sup>

No Recife, a negritude entrou no carnaval via os afoxés no início da década de 1980 e totalmente vinculados aos movimentos negros. Estamos, portanto, tratando de um processo que está intrinsecamente ligado a uma afirmação identitária que faz com que a manifestação cultural articule expressão artística, reivindicação política e uma postura de busca de mudança na sociedade, ou seja, uma atitude política. E como as lutas políticas implicam em luta por conquista do poder, os confrontos lhes são inerentes.

Conforme Real, “Há alguns que criticam a presença dos afoxés no carnaval pernambucano, considerando-os como “intrusos da Bahia”, um exemplo de “baianização” de nossa festa tradicional”. E indaga, “Por que não dar as boas-vindas ao afoxé baiano?” A

<sup>619</sup> GUERREIRO, Goli. *A trama dos tambores*. A música afro-pop de Salvador. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 26.

<sup>620</sup> PINHO, Osmundo de A. “The song of freedom”: notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais. In: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio. *Ritmos em trânsito*. Sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: SP, Editora Dynamis, 1998.p. 183. (grifos originais).

<sup>621</sup> SANTANA, Moisés de Melo. *Olodum: carnavalizando a educação*. Curricularidade em ritmo de samba-reggae. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós- em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000, p.188.

absorção com tranquilidade de outras manifestações, em detrimento da vigilância para com o samba e as manifestações baianas é um sinal que essas expressões são consideradas divergentes pela ideologia da mestiçagem, fazendo com que seu traço heterofóbico seja acionado imediatamente. Se o vínculo do samba com a cultura negra não foi motivo, resguardando os contextos de cada um, de identificar sua chegada no Recife como momento de ‘africanização’, com os afoxés foi impossível não ver tal vínculo. Ora, intuito desta pesquisa, mais uma vez aqui lembrado, é exatamente compreender como diferentes setores do Movimento Negro recifense, num processo de circularidade horizontal, contribuíram para essa africanização, que por meios dos afoxés revelam as tantas negritudes na cidade do Recife. Negritudes que os repertórios dos grupos de afoxés fazem questão de exaltar, a exemplo da música *Rei Alafin* da qual extraímos o título para este tópico.

Quem vem descendo e subindo a ladeira  
 É o Alafin Oyó  
 Com todo seu brilho, beleza e sua força  
 É o alafin Oyó  
 Não fique aí parado  
 Negro vem dançar  
 Vamos fazer um movimento  
 No passo do ijexá  
 Xangô nos deu o seu axé  
 Para nosso povo reinar  
 Na luta por liberdade  
 Força negra não morre jamais  
 Somos jovens mas tão forte  
 Quanto os nossos ancestrais.<sup>622</sup>

### 3.3. Os pioneiros: *Ilê de África* e *Axé Nagô*

Em entrevista concedida ao *Negritude*, Boletim Informativo do MNU-PE, o militante Jorge Morais relata a ordem de fundação dos primeiros afoxés do Recife: “O primeiro foi *Ilê de África*, o segundo foi *Axé Nagô*, o terceiro foi o *Ara Odé*, e o *Afoxé Alafin Oyó* é o quarto a ser fundado em Pernambuco”.<sup>623</sup> Seguiremos este cortejo, pois não há porque duvidar de Jorge Morais, um militante envolvido nesse quarteto original. A primeira aparição de afoxé em Pernambuco aconteceu no carnaval de 1982 e para sua efetivação contribuiu além da conjuntura político-social de muita mobilidade dos movimentos sociais, inclusive no campo

<sup>622</sup> *Rei Alafin*. Autoria: Maria das Neves Maranhão e Lepê Correia.

<sup>623</sup> *Negritude*. Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado/PE. Ano II, nº 2, Fevereiro/março/abril de 1987, p. 3.

cultural, a confluência de pessoas que já realizavam atividades com a cultura negra de forma dispersa. Os sujeitos e suas experiências foram fundamentais para o sucesso desta iniciativa. Neste sentido, a matéria publicada no *Diário de Pernambuco*/DP, de 05 de janeiro de 1982, é reveladora desde a manchete, “Ilê de África, a novidade”, marcando o pioneirismo do grupo e, no corpo do texto, nomeando seus componentes.

O afoxé Ilê de África, que terá a frente o mestre de capoeira Zumbi da Bahia, do Balé Primitivo de Artes Negras. (...) A idéia da criação de um afoxé surgiu, primeiro, do Balé de Artes Negras. “

[Palavras de Zumbi] “De imediato, o teatrólogo João Baptista Ferreira e o professor e dançarino Ubiracy Ferreira apoiaram e a coisa começou a crescer. (...) O figurino será de Petrúcio de Nazareno e algumas alas já estão definidas, como a do Balé de Artes Negras, do Babalorixá Tatá Raminho e do Movimento Negro Unificado.”<sup>624</sup>

Um olhar sob o campo de atuação de algumas pessoas envolvidas na efetivação do *Ilê de África*, citadas na matéria e em outras fontes, nos fornece um ‘mapa’ dos discursos que circulam na militância negra da época e do afoxé Ilê de África como resultado dessa multiplicidade de discursos, a começar pela coordenação de Zumbi Bahia, um mestre de capoeira baiano que chegou ao Recife no final do ano de 1979. De acordo com entrevista realizada com Zumbi Bahia, “Neste espaço de tempo [1979-1984] foram realizados vários batizados e mudanças de graduação, atingindo mais de 500 capoeiristas, considerando o envolvimento de outros mestres: Pirajá, Paulo, Mulatinho, Lázaro e outros”.<sup>625</sup>

Mas Zumbi Bahia não limitava sua atuação ao Recife nem à capoeira. O *Jornal do Capoeira*, em entrevista com o Mestre Zunga, da Paraíba, revela o papel de Zumbi Bahia para a capoeira também naquele estado. Vejamos o diálogo:

**JOC** - Menino quem foi teu mestre?

**Mestre Zunga** - Eu tenho minha referência, meu primeiro mestre como Zumbi Bahia, porque foi ele quem trouxe, até o primeiro evento de cordas. Nós conseguimos que o Zumbi viesse para cá para fazer o primeiro evento de capoeira e para fazer o exame de cordas. Foi o grupo de capoeira Afro Nagô o primeiro a promover evento de capoeira aqui. Zumbi ainda vive, graças a Deus, e ele está aí com vida e saúde. Quando Zumbi foi embora daqui, andamos procurando ele em Pernambuco, e encontramos. Fizemos contato como ele, que já fazia trabalho de Danças Afros, Balé Primitivo de Pernambuco e Cultura Afro-brasileiras. E nós tivemos que sair um pouco da

<sup>624</sup> *Diário de Pernambuco*, 05 de janeiro de 1982. Ilê de África consta da programação do carnaval de Olinda para o sábado. Cf. *Jornal do Commercio*. Recife, 12 de fevereiro de 1982. Título da matéria: Olindatur divulga programa de desfile.

<sup>625</sup> Adalberto Conceição da Silva (Zumbi Bahia) reside atualmente em São Luís/Maranhão. A entrevista foi realizada via correio eletrônico e respondida em 1º de março de 2010.

rotina da Paraíba e procurar outros mestres, porque o Zumbi já estava com outro trabalho, em outra estrada.<sup>626</sup>

Nas estradas de Zumbi de Bahia, houve também uma experiência no carnaval, antes do *Ilê de África*. Foi um bloco composto por capoeiras, o “Capoeira em folia”, que desfilou no carnaval do Recife de 1980.<sup>627</sup> Sobre essa experiência, Zumbi Bahia relata que

Foi uma das formas de divulgar a capoeira por um olhar positivo e fazer-se notável uma arte que até então só tinha como referência histórica a capoeira que era praticada na Bahia. A capoeira e outras manifestações da cultura negra em Recife, naquela época, eram carregadas de preconceito.<sup>628</sup>

Já com essa experiência carnavalesca, no ano de 1982, Zumbi Bahia funda o Balé Primitivo de Arte Negra e, com as parcerias, coloca o afoxé Ilê de África nas ruas de Olinda, sendo um dos responsáveis pela introdução desta prática em Pernambuco. É o próprio Zumbi Bahia que historia o processo que levou ao *Ilê de África* ao carnaval de Olinda e o papel fundamental que as parcerias tiveram nesse empreendimento cultural.

Estava aplicando um curso de dança afro-brasileira, aos domingos pela manhã, no ginásio de esporte do SESC, (...) fui estimulado e acatei a sugestão de João Baptista Ferreira um ex-integrante do grupo de cultura popular fundado por Solano Trindade em São Paulo, em montar um afoxé, que seria como culminância do referido curso e, por isto, só houve uma edição.

(...) assim fui fazer contato com o terreiro do Tata Raminho de Oxóssi, (...) que logo de pronto acatou a idéia. No curso tínhamos alguns ativistas do MNU-PE e quando souberam da intenção, outros compareceram nos ensaios que aconteciam aos domingos pela manhã, no ginásio de esporte do SESC em Recife, mas o desfile seria somente em Olinda (...). Muita gente já tinha conhecimento dos afoxés da Bahia e quando surgiu a idéia da montagem, então se mostraram interessados: João Baptista Ferreira, Thelma Chase, Lepê Correia, Jorge Morais, Ubiracy Ferreira, Dito de Oxossi, prof<sup>o</sup> Socorro [Socorro Malta], Lucia Crispiniano, Rosalva Paixão e tantos outros.

No relato acima, Zumbi Bahia amplia a relação de pessoas envolvidas, já expostas por ele no *Diário de Pernambuco* em janeiro de 1980. Essa ampliação pode se tornar ainda maior

<sup>626</sup> *Jornal do Capoeira*. João Pessoa, Paraíba. 29 de abril de 2006. Edição 71 – de 30/abril a 06/Maio de 2006. Acesso em 02 de março de 2010. Disponível em <http://www.capoeira.jex.com.br/cronicas/capoeira+afro+nago+1>. Segundo Zumbi Bahia, no período de 1977-1978 ele realizou cursos de capoeira em João Pessoa (no SESC e na UFPB). E foi lá que ele decidiu vir para o Recife, atendendo a um convite de Antonio Nóbrega para ministrar aulas de capoeira.

<sup>627</sup> *Jornal do Commercio*. 03 fevereiro de 1980. *Diario da Noite*. 14 de fevereiro de 1980. Título da matéria: Cante com capoeiras.

<sup>628</sup> Zumbi Bahia. Entrevista foi realizada via correio eletrônico em 1º de março de 2010.

ao considerar que o primeiro afoxé desfilou com aproximadamente 50 pessoas, cada uma com sua rede de relações. Para nosso estudo, é interessante situar essas pessoas no âmbito da luta contra o racismo e/ou valorização da cultura afro-brasileira no Recife e localizar a introdução do afoxé no Recife como uma prática que refletiu a multiplicidade de discursos que compunham o Movimento Negro recifense. São exatamente essas trocas entre diferentes setores da população negra recifense que nos possibilitam situar os discursos do MN e os enunciados das músicas dos afoxés como parte da mesma constelação de referências, construídas através de um processo de circularidade horizontal. São como partes desse círculo e dessas circularidades que as trajetórias das pessoas e seus testemunhos serão aqui destacados. Pois, no contra-espço negro do *Ilê de África* não só as ideias circularam. Os depoimentos revelam que houve, igualmente, trocas no campo das práticas. A circularidade horizontal se efetivou por meio de um processo de apropriações mútuas das ideias e das formas de atuação das pessoas e grupos envolvidos.

Outro importante agenciador da cultura negra no Recife e integrante do grupo que fundou o *Afoxé Ilê de África*, já citado, foi o professor Ubiracy Ferreira,<sup>629</sup> coreográfico, dançarino e fundador do BACNARE – Balé de Arte Negra do Recife. Ferreira nasceu no município de Bezerros/Pernambuco em uma família ligada ao candomblé, presenciando o processo de repressão aos terreiros. Desde a sua chegada ao Recife esteve envolvido com o candomblé, maracatu, pastoril e outras manifestações da cultura negra. Participou juntamente com o jornalista Paulo Viana da organização da *Noite dos Tambores Silenciosos* na década de 70. Ferreira foi enfático: “*O primeiro afoxé em Pernambuco, eu fiz na Escola Técnica Federal/ETFPE na década de 1970*”,<sup>630</sup> se referindo a uma apresentação de afoxé para um grupo de estudantes baianos durante a realização de uma feira cultural realizada na ETFEPE, da qual ele era professor, no ano de 1972 aproximadamente. Após essa iniciativa, continua Ubiracy Ferreira,

Ele [João Ferreira] disse assim: “Tu já fizeste um afoxé, por que não continuar?”. Aí eu disse na hora: “Então, *bora*, João!”. (...) Aí foi quando a gente começou a ensaiar esse afoxé no Vasco da Gama e depois, como foi crescendo muito, a gente começou a ensaiar em Olinda.<sup>631</sup>

Seu depoimento não poderia ser mais explícito: “O pai daquilo [o afoxé Ilê de África]

<sup>629</sup> Atualmente além de coordenar o BACNARE, é responsável pelo Maracatu Sol Nascente, organiza cursos para jovens e mantém um pastoril.

<sup>630</sup> Ubiracy Ferreira. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, no dia 07 de novembro de 2007.

<sup>631</sup> Idem.

foi Ubiracy Ferreira, João Ferreira, Paulo Santório e Zumbi Bahia ...”.<sup>632</sup>

A participação do babalorixá Raminho de Oxossi é uma parte importante do círculo, pois todas as vertentes envolvidas concordavam em uma questão: o afoxé só sai com um babalorixá responsável pelos rituais religiosos. A procura por Raminho não foi à toa. Raminho foi iniciado nas casas das intitulada *tias do Terço*,<sup>633</sup> mais especificamente por Sinhá e Iaiá. As tias do terço, como são conhecidas, eram zeladoras religiosas e, como Badia, com grande inserção no mundo carnavalesco. O babalorixá Raminho de Oxossi, que era cunhado de Badia, nos declarou que a residência das tias era uma “casa de festa”. Foram também essas mulheres as iniciadoras do ritual hoje intitulado *Noite dos Tambores Silenciosos*. Por ter se iniciado com essas africanas e descendentes de africanas, Raminho decidiu continuar a fazer suas obrigações religiosas com africanas/africanos, mesmo após a morte delas. Isso o levou três vezes ao continente africano para realizar as obrigações de 30, 40 e 50 anos de santo.<sup>634</sup> Além dessa trajetória, Raminho tinha relações de amizade e religiosa com pessoas ligadas ao Movimento Negro local. Era pai de santo de Jorge Moraes, integrante do primeiro grupo negro em 1979; amigo de Edvaldo Ramos,<sup>635</sup> editor do *Jornal Angola*; pai de santo e padrinho de Dito D’Oxossi, também envolvido na militância negra. Lembramos que o calendário de festas públicas (toques) da casa de Raminho integrava a parte de informes das reuniões do MNR e do MNU-PE. Havia sempre alguém que convidava o grupo para os toques. Em minha juventude, foi na casa de Raminho que assisti minhas primeiras festas para os orixás e os mestres, pois é famosa a festa do mestre *Viramundo* realizada sempre no mês de agosto no terreiro do babalorixá Raminho.

No depoimento do babalorixá Raminho de Oxossi, a participação de Zumbi Bahia é destacada. Foi ele que foi ao terreiro, convidá-lo para integrar o afoxé. Raminho relatou este primeiro diálogo. Zumbi Bahia chegou ao terreiro e disse:

Raminho, eu queria que tu fosse o presidente de um afoxé que a gente vai botar aqui. Porque só pode ser um pai de santo. Eu disse: eu não quero me meter nisso não. Primeiro porque não tenho tempo e outro que não posso.

<sup>632</sup> Idem.

<sup>633</sup> Tias do Terço é como é denominada uma família de quatro mulheres moradores do Pátio do Terço, localizado no bairro de São José no Recife. Eugênia Duarte Rodrigues, Viviane Rodrigues Braga (*Sinhá ou Ná*), Emília (*Iaiá*) e Maria de Lourdes Silva (*Badia*). Eugênia era nigeriana e mãe de Sinhá e Iaiá. Sobre as tias do Terço ver: ALMEIDA, Magdalena. Novas dimensões para a história do Recife. Arrecifes. *Revista do Conselho Municipal de Cultural*. Ano 30, nº 10, dezembro de 2005, p. 25-29.

<sup>634</sup> Todas as pessoas iniciadas na religião dos orixás devem reafirmar seus votos religiosos periodicamente, realizando oferendas para os orixás (também chamadas de obrigações).

<sup>635</sup> Foi de Raminho as previsões dos orixás para o ano de 1980 publicada no *Jornal Diário da Noite* de 04 de janeiro de 1980. A capa do número 1 do *Jornal Angola* é também ocupada por Raminho de Oxossi. Edvaldo Ramos era o editor, nos dois casos.

Sou muito ocupado. (...) [Mesmo assim] assinei para ser presidente do Afoxé.<sup>636</sup>

Outra personagem sempre citado na criação do *Ile de Africa* foi o MNU-PE. O MNU-PE esteve envolvido em todas as etapas, principalmente aquelas relacionadas à constituição da identidade política que o afoxé iria levar para as ruas. Daí ser recorrente a afirmação como a do escritor Farias, para o qual

Em Pernambuco, o afoxé ressurgiu com o Movimento Negro Unificado no final da década de 70, como uma das formas de se fazer chegar à maioria da população, o debate sobre consciência negra e liberdade, através da música.<sup>637</sup>

Como já nos referimos, no início da década de 1980 – época da fundação do *Ile de África* -, ainda estavam muito vivos os debates entre *culturalistas* e *políticos* no interior do MN. As investidas do MNU-PE no campo da cultura e a compreensão que as organizações que se expressam pelas linguagens artísticas também faziam política, ainda não estavam suficientemente consolidadas, fazendo com que no Recife a representação hegemônica era que existia uma entidade negra política, o MNU-PE, e as organizações culturais e/ou educacionais. Isso fazia com que o título de *Movimento Negro* geralmente fosse atribuído exclusivamente ao MNU-PE. Faço essa ressalva porque é ao MNU-PE que as pessoas se referem quando tratam da atuação do Movimento ou Movimento Negro na década de 1980 no Recife, fato observado nas entrevistas realizadas durante esta pesquisa.

A participação do MNU-PE foi registrada por todos os entrevistados e revela que o grupo teve papel importante na constituição do *Ilê de África*, apesar de alguns, inclusive ex-militantes do MNU-PE,<sup>638</sup> enfatizarem que não foi daquele grupo a iniciativa para formar o primeiro afoxé em Pernambuco.

Marco Antonio Pereira da Silva, que chegou ao Movimento Negro logo após as primeiras reuniões, participou de todos os debates que envolveram a trajetória da constituição da identidade política do MN no Recife, tendo assumido cargo de direção em muitas ocasiões,

<sup>636</sup> Raminho de Oxossi. Entrevista realizada no Terreiro de Raminho, na Vila Popular/Olinda, em 09 de novembro de 2009. Cf. *Diário de Pernambuco* “O padrinho do bloco é o pai-de-santo ‘Tata Raminho’, de Vila Popular, que participará do desfile juntamente com todos os que freqüentam o seu terreiro”. *Diário de Pernambuco*, 20 de janeiro de 1982. Título da matéria: Carnaval de Olinda terá bloco africano neste ano.

<sup>637</sup> FARIAS, Pedro Américo de. “AFOXÉS”. In: BORBA, Alfredo *et alli.* (orgs.). *Brincantes*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2000, p. 81.

<sup>638</sup> Essa, por exemplo, é a opinião dos seguintes ex-militantes por mim entrevistadas. Sidney Felipe Gomes, Tereza França. Externo ao MNU-PE, Ubiracy Ferreira é enfático nesta afirmação.

é taxativo ao afirmar que a iniciativa para fundar um afoxé no Recife foi do MNR, que em reunião entendeu pela importância desta iniciativa.

A história [da fundação do Ilê de África] é que foi discutida dentro do próprio MN, o MNR, a possibilidade e a necessidade de a gente reforçar mais as matrizes culturais negras, e reforçar inclusive laços com outros estados, incluindo a Bahia e simplesmente organizar um afoxé em Recife.<sup>639</sup>

O babalorixá Dito D'Oxossi, filho de santo e afilhado do babalorixá Raminho de Oxossi, acompanhou todo o processo da fundação do Ilê de África, que para ele é parte de uma conjuntura de muita mobilização política, dinâmica que os demais entrevistados confirmam. De acordo com Dito D'Oxossi,

A gente tinha uma forte militância. E a proposta do primeiro afoxé em Pernambuco foi em cima dessa história. É quando se criou o primeiro afoxé em Pernambuco. (...) Começou essa proposta através de um grupo de dança que pertencia a Ubiracy e Zumbi Bahia, que eram sócios os dois. E tinha uma peça chamada afoxé. Aí surgiu a idéia de um afoxé.(...) Como eles faziam um laboratório de dança e percussão religiosa no terreiro de Raminho...<sup>640</sup>

A narrativa de Dito D'Oxossi é confirmada na entrevista realizada com o cantor do afoxé *Ara Odé*, Roberto Santos, que no final de 1979 e início de 1980 foi convidado por Zumbi Bahia para participar do *Balé Primitivo de Arte Negra*, que estava montando o espetáculo de dança intitulado *Ânsia de Liberdade*. Este espetáculo era composto por 12 quadros, cada um representando uma manifestação da cultura negra. O quadro que representava o afoxé era intitulado de *Ilê de África*. Para Roberto Santos, “esse quadro Ilê de África que não tinha nenhuma intenção de no futuro virar ou ser criado através dele um afoxé, ou fundado o primeiro afoxé de Pernambuco, tornou-se o próprio”.<sup>641</sup>

Impossível ter o depoimento de todos os citados, quiçá todos os envolvidos na coordenação do *Ilê de África*. Mas, atentos à noção de circularidade horizontal, impossível não destacar um nome citado por todos: João Baptista Ferreira, ou Ferreirinha para alguns. João Baptista Ferreira, em conformidade com a militante Inaldete Pinheiro, foi o primeiro a recitar poemas de Solano Trindade nas primeiras reuniões do MN no Recife. Pelo depoimento de Zumbi Bahia, ele integrou grupo cultural fundado pelo poeta Solano Trindade na cidade de

<sup>639</sup> Marco Antonio Pereira da Silva. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

<sup>640</sup> Dito D'Oxossi. Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

<sup>641</sup> Roberto Santos. Entrevista realizada em Olinda, em 27 de fevereiro de 2010.

São Paulo. Inaldete Pinheiro “acredita que ele desfilava no afoxé *Filhos de Gandhi* na Bahia. Ele viajava muito, mas sempre que estava no Recife participava das reuniões do MNR e MNU-PE no DCE”.<sup>642</sup> A referência que todos fazem a Ferreirinha como pessoa importante no estímulo e na proposição inicial para fundar o afoxé, reforça nossa tese do papel da circularidade horizontal e da introdução da prática do afoxé em PE como fruto de confluências de sentidos acerca da negritude vigentes em diferentes grupos da cidade. Diferente de Zumbi Bahia e Ubiracy Ferreira, que nunca integraram o quadro do MNU-PE, Ferreirinha participava das reuniões sistematicamente, inclusive de eventos em outros estados, como foi o caso de sua ida juntamente com MNU-PE para a Serra da Barriga/Alagoas em novembro de 1990, aproximadamente.

Pelo trânsito de Ferreirinha pelos distintos grupos e pela referência ao seu nome nas entrevistas realizadas, é possível inferir que o mesmo teve importante papel nas comunicações, estimulando simultaneamente a proposta de fundação de um afoxé nos diálogos com Zumbi Bahia, Ubiracy Ferreira e nas reuniões do MNU-PE e com outros espaços da militância negra. Neste sentido, foi fundamental o compartilhamento das aspirações de realizar uma ação política e cultural.

O papel das trocas, inclusive envolvendo a relação MNU e outras entidades no que se refere à produção de discursos similares, foi identificado pela antropóloga Guerreiro para a realidade de Salvador. A pesquisadora afirma que,

Aliado ao comportamento manifesto, a produção de discurso anti-racista expressa sobretudo nas letras das canções mas não apenas, já que uma parcela dessas pessoas pertencia ao Movimento Negro Unificado – MNU (e a outros movimentos negros), buscando um posicionamento equilibrado para o grande contingente negro de Salvador.<sup>643</sup>

No conjunto das pessoas envolvidas na fundação do *Afoxé Ilê de África*, destaca-se também o militante Jorge Morais pela sua capacidade de transitar em diversas instâncias da militância negra. Como por exemplo: filho de Santo de Raminho de Oxossi, editor do *Jornal Angola*, redator da coluna *Movimento Negro* do jornal vespertino *Diário da Noite*, integrante do MNR e do MNU-PE, criador da logomarca (um Oxé de Xangô) utilizada pela ala do MNU no desfile do *Ilê de África*, intitulada *Ala de Xangô*, visto que de acordo com o babalorixá

<sup>642</sup> Inaldete Andrade. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, em 27 de outubro de 2007.

<sup>643</sup> GUERREIRO, Goli. Um mapa em preto e branco da música na Bahia – territorialização e mestiçagem no meio musical de Salvador (1987/1997). In SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio. *Ritmos em trânsito*. Sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Editora Dynamis, 1998, p. 98.

Dito D'Oxossi "A única ala que veio com roupa foi a ala de Xangô, que era a ala do MNU. Ala de Xangô Alafin. Xangô rei. Que foi comandada por Jorge Morais".<sup>644</sup>

O destaque concedido nesta tese às trajetórias políticas dos integrantes dos afoxés alinha-se à perspectiva de situar esses sujeitos como produtores de discursos construídos a partir de seus universos simbólicos. Vale destacar que a existência de aproximadamente 30 grupos de afoxés na cidade do Recife no carnaval do ano de 2010 é fruto de empreendimentos de homens e mulheres negras, tendo como *lócus* de ancoragens os dilemas, os conflitos, os sonhos e as experiências vivenciados em torno do ideário político-cultural do Movimento Negro contemporâneo. O foco nessas pessoas, em suas movimentações e pluralidades, se contrapõe à postura corrente na historiografia de negação das pessoas e das vivências negras como produtoras de bens culturais relevantes. Em pesquisa sobre a participação das mulheres negras no samba, a pesquisadora Jurema Werneck percebe essa estratégia:

Este apagamento da presença negra na história e na música popular do Brasil responde a um processo de produção identitária da população branca brasileira, bem como legítima suas estratégias de apropriação cultural. Ou seja, estas estratégias, que comumente têm sido definidas por estudiosos brancos como mestiçagem, antropofagia ou o que seja, permitem a este segmento a degustação, e mesmo um completo percurso criativo ao longo dos diferentes elementos da cultura negra, sem requisitar a presença de seus criadores. Pelo contrário, oferecem a vantagem de legitimar a exclusão que se realiza em diferentes níveis da vida social, o que com certeza refere-se também à esfera das artes.<sup>645</sup>

Foi, portanto, o afoxé Ilê de África uma obra construída a muitas mãos. Uma empresa que em si fala da circularidade de sentidos entre diferentes segmentos da comunidade negra. Todos foram importantes. Uiracy Ferreira e Zumbi Bahia fizeram um excelente trabalho no campo artístico, envolvendo músicas, danças e indumentárias. Raminho de Oxossi, além de abrir as portas do seu terreiro, foi responsável pela parte religiosa do cortejo. Ao MNU-PE, coube a tarefa de buscar aglutinar outras pessoas para desfilar no afoxé, participar de todo processo organizativo juntamente com os demais segmentos envolvidos e manter viva a chama da militância político-cultural.

A conjuntura do início da década de 1980, de grande efervescência das lutas sociais, fez com que todos empreendessem esforços para que o afoxé fosse caracterizado como uma

<sup>644</sup> Dito D'Oxossi. Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

<sup>645</sup> WENERCK, Jurema Pinto. *O samba segundo as ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*. 2007. Tese (Doutoramento em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007, p. 44.

ação política, ou seja, como prática discursiva na acepção de discurso como prática no jogo das forças político-sociais.

Na verdade, quando se diz “prática discursiva” em vez de “discurso”, efetua-se um ato de posicionamento teórico: sublinha-se obrigatoriamente que se considera o discurso como uma forma de ação sobre o mundo produzida fundamentalmente nas relações de força sociais.<sup>646</sup>

O *Ilê de África*, como pioneiro, cumpriu o papel de deixar rastros e estímulos para outras investidas. Desfilou um único ano, 1982, quando também participou da *Noite dos Tambores Silenciosos*.

Este ano, a Noite dos Tambores Silenciosos contará, também, com a participação do Afouché “Ilê de África”, agremiação de gente de cor recentemente criada nesta capital pelo “Mestre” Zumbi Bahia e que faz a sua estréia em nosso carnaval e se propôs juntar-se aos maracatus na noite mística da segunda-feira de carnaval e prantear a memória dos antepassados africanos que foram mortos durante a escravidão – o maior genocídio que a História da Humanidade registra.<sup>647</sup>

A identificação como “agremiação de gente de cor”, que parece anacrônica para um discurso construído nos anos 80 do século XX, pode ser lida como uma representação do afoxé como uma prática ligada ao Movimento Negro, que é formado por pessoas negras. Tal vínculo é reforçado pela justificativa apresentada por Zumbi Bahia para participar da Noite: “...esta é também uma forma de protesto com a situação do maracatu, outra tradição da cultura negra e que vem morrendo a cada ano”.<sup>648</sup>

O repertório musical do *Ilê de África* não nega suas origens entrecruzadas, entre reivindicações políticas, exaltação à cultura e à religiosidade.

A letra da música abaixo é como uma apresentação do afoxé, em seu primeiro ano na avenida.

Eu esse ano vou sair de afoxé  
 Eu vou pra rua mostrar o valor  
 Que preto tem  
 Cabelo trançado e roupa africana  
 Argola na orelha tudo bem  
 Minha preta dançando  
 Cantando em nagô, para você entender

<sup>646</sup> CHARAUDEUA, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise de discurso*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 396.

<sup>647</sup> *Diário de Pernambuco*, 21 de janeiro de 1982. Título da matéria: Maracatus lembram o cativoiro.

<sup>648</sup> *Jornal do Commercio*, 17 de fevereiro de 1982. Título da matéria: Afoxé se exhibe no sábado.

Esta música contribuía para fortalecer nos componentes do afoxé a percepção de que naquele ano estava fazendo algo diferente: vou sair de afoxé! Isto é distinto de sair de frevo, de maracatu, de samba, caboclinhos e quaisquer outras manifestações. Sair de afoxé é sair para *mostrar o valor que o preto tem*. E com tal missão, a estética precisa ser outra. Neste caso, saio com tranças e roupas africanas. Totalmente diferente dos trajes a Luís XV tão presentes em outras categorias do carnaval recifense. A última estrofe recoloca o adjetivo ‘minha preta’ em um lugar de afetividade. Essa construção é parte da ressignificação feita pelos movimentos negros de alguns termos antes utilizados para desqualificar a população: negro, preto. Só positivando esses termos, seria possível cantar ‘minha preta’, sem o preconceito do racismo nem as marcas do machismo, para qual *minha preta* dificilmente refere-se à mulher amada e respeitada

A auto-estima, preocupação central nas ações do MN, é o tema da música abaixo.

Gingando e tocando atabaque no asfalto lá vem  
 É o Ylê de África, tem, tem, tem,  
 Tem preto adoidado e muita preta também  
 Venha e cante comigo, mas só cante em nagô  
 E não tenha preconceito dê valor a essa cor  
 Lêlêlê, lêlêlêô, dê valor a essa cor.<sup>649</sup>

A valorização da estética negra em contraposição ao processo de embranquecimento, materializado principalmente na negação do cabelo pixaim, foi cantado, como nunca, nas ruas da histórica cidade de Olinda.

Cabelo alisado, Cabelo alisado  
 Processo de embranquecimento  
 É a beleza do branco  
 Meu cabelo é pixaim  
 De identidade Mali  
 Me escravizastes, me acorrentastes  
 Embranqueceste até a minha mente  
 Agora que quer de mim? Agora que quer de mim?<sup>650</sup>

O *Ilê de África* e seu repertório é parte da conjuntura político-cultural da década de 1980, que extrapola as ações do MN e os limites da cidade do Recife. Como parte do

<sup>649</sup> Composição de autoria de Zumbi Bahia.

<sup>650</sup> Conforme depoimento de Dito D’Oxossi. Zumbi Bahia o presenteou com essa música que foi cantada pela primeira vez no Alafin Oyó no tempo de Jorge Morais (1986-1988), portanto, quatro anos após o *Ilê de África*, no mínimo. Ainda para Dito, essa música também inspirou a realização da Noite do Cabelo Pixaim, realizada pelo Afoxé Alafin Oyó desde o ano 1989. Dito D’Oxossi. Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

momento de retomada da luta contra o racismo, a experiência da introdução do afoxé em Pernambuco exemplifica as trocas entre os diferentes segmentos que faziam o então Movimento Negro recifense e uma de suas estratégias, daí o afoxé se constituir como uma prática discursiva do MN na medida em que expressa, por meio de linguagens artísticas (dança, música e estética), dos enunciados de seu repertório musical ou da sua trajetória enquanto movimento político-cultural, as bandeiras políticas do Movimento Negro.

O *Ilê de África* foi muito importante para a consolidação do afoxé em Pernambuco, inclusive legando para as próximas investidas as experiências da ação conjunta e da relevância do afoxé como uma prática discursiva do Movimento Negro na cena carnavalesca. Foi a partir do *Ilê de África* que a ideia de fazer afoxé tomou corpo em vários espaços.

O segundo afoxé criado no Recife foi o Axé Nagô. O Axé Nagô só desfilou um ano e não deixou muitos rastros na memória dos seus contemporâneos. Sobre ele, Marco Antonio relatou que “não lembra como foi esse processo de transição *Ilê de África/Axé Nagô*”. Para Dito D’Oxossi,

Quando se extinguiu a questão da história do *Ilê de África* (...) se criou o Axé Nagô, que foi em 1982, eu estava em Salvador. Quando eu cheguei (...) fui no meio. Mas não participei da construção do Axé Nagô, que foi pelo MNU. Jorge Moraes estava envolvido.<sup>651</sup>

Diferente da experiência no *Ilê de África*, onde ocupava o lugar de uma ala, o MNU-PE assumiu o comando do Axé Nagô, evidenciando ainda mais os laços entre o afoxé e a luta contra o racismo. Em 16 de janeiro de 1983, o *Diário de Pernambuco* anunciava o lançamento pelo MNU-PE do *Afoxé Axé Nagô* no Centro de Arte Popular de Olinda, mesmo local dos ensaios do extinto *Ilê de África*. Logo, o *Axé Nagô* herdou os referenciais do seu antecessor, apesar de não ter a mesma composição. Na matéria do *Diário de Pernambuco*,

A proposta do MNU, não é só dançar, é utilizá-lo como também outras manifestações, como instrumento de conscientização da raça negra. Proposta essa que desenvolveu ano passado em um Afoxé de Olinda, quando aquele movimento político saiu com a ala de Xangô.<sup>652</sup>

Durante nossa pesquisa localizamos outra chamada, no mesmo periódico, para a saída do *Afoxé Axé Nagô*. Nesta nota, o *Diário de Pernambuco* informa que

<sup>651</sup> Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

<sup>652</sup> *Diário de Pernambuco*, 16 de janeiro de 1983. Título da matéria: Afoxé lançado hoje em Olinda.

...estão convidados negros, índios, brancos, homens, mulheres, homossexuais, crianças e “velhos”. Mesmo porque o MNU é contra todo e qualquer tipo de preconceito. (...) As inscrições podem ser feitas com Jorge Moraes, Cilmara Oliveira e Adelaide de Lima, militantes do MNU.<sup>653</sup>

Como já relatei, as lembranças sobre o *Axé Nagô* são mais escassas. A militante e educadora Tereza França, que na época estava casada com Jorge Moraes, lembra que a indumentária do Afoxé foi uma túnica tingida em branco e vermelho e foi costurada na sua casa. O afoxé desfilou um único ano pelas ladeiras de Olinda e seu repertório, segundo Roberto Santos, é composto por duas composições.

A primeira música é de autoria do militante e compositor Lepê Correia, e reúne duas personalidades que marcam a trajetória do Movimento negro, principalmente no Recife: Zumbi e o orixá Xangô. Zumbi, líder dos Palmares, legou a data de seu assassinato como razão para a instituição do 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra. Xangô, orixá relacionado à justiça e à força, é um dos orixás ao qual o MN se reporta nos seus discursos por justiça para a população negra. O MNU-PE já utilizou a louvação a xangô, *kawo kabecile*, como palavra de ordem na cidade do Recife na década de 1990. E não por acaso, os dois afoxés no qual o MNU-PE teve plena participação, *Axé Nagô* e o *Alafin Oyó*, são dedicados a Xangô, assim como a ala do MNU-PE no *Afoxé Ilê de África* foi intitulada ‘ala de Xangô’, como lembrado antes.

A composição de Lepê Correia traduz a proposta do *Afoxé Axé Nagô*, à maneira que foi divulgada no *Diário de Pernambuco*: ser um “instrumento de conscientização da raça negra”.<sup>654</sup>

Natividade negra, fortaleza de Xangô  
 É negritude, é a vida.  
 Negra vida, Axé nagô.  
 Força negra reunida, obá Zumbi quem mandou.  
 É negritude, é a vida.  
 Negra vida. Axé nagô.  
 Axé, Axé nagô (bis).<sup>655</sup>

A segunda música de autoria do compositor Jorge Riba é uma saudação ao orixá Xangô e seus termos são quase todos em yorubá.

<sup>653</sup> *Diário de Pernambuco*, 28 de janeiro de 1983. Título da matéria: Axé Nagô.

<sup>654</sup> *Diário de Pernambuco*, 16 de janeiro de 1983. Título da matéria: Afoxé lançado hoje em Olinda.

<sup>655</sup> Autoria: Lepê Correia.

Axe OYÁ<sup>656</sup> axé obá Kosso<sup>657</sup>  
 Axé baba, afoxé axé nagô<sup>658</sup>

O afoxé *Axé Nagô*, apesar de não ter na sua composição a diversidade que teve o Ilê de África, aglutinou outros segmentos para além do MNU-PE. Roberto Santos e Dito D'Oxossi, que não integravam o quadro do MNU-PE, declararam que desfilaram no Axé Nagô. São exatamente essas trocas entre diferentes setores da comunidade negra recifense que nos possibilitam situar os enunciados das músicas do afoxé como discursos do MN, portanto, partes da mesma constelação de sentidos.

Com foco nessa circularidade de sentidos, podemos deixar de lado as polêmicas em torno da paternidade da ideia original, para focar na consolidação do afoxé em Pernambuco como uma prática discursiva do MN. Se as representações comandam atos e as apropriações são sempre uma ressignificação, a implantação da prática do afoxé na cidade foi fruto das representações tecidas pelos diversos segmentos do MN acerca dos elementos a serem destacados no processo de construção da identidade negra e da luta contra o racismo na cidade do Recife. O resultado dessas trocas foi a criação de muitos outros afoxés. Reiteramos que o número de participantes está muito além dos citados neste trabalho. Todos tiveram importante participação e suas trajetórias ulteriores o comprovam. Muitos integrantes dos pioneiros *Ilê de África* e *Axé Nagô* foram responsáveis por outras iniciativas congêneres, como o caso de Rosalva Paixão que fundou o afoxé *Odolu Panda*, Jorge Morais, fundador do *Alafin Oyó*, Dito D'Oxossi, fundador do *Ilê de Egbá* e tantos outros nomes que integram o quadro de sócio fundador e/ou de associados de afoxés de Pernambuco.

### **3.4. Os mais antigos em atuação: Ará Odé, Alafin Oyó, Ilê de Egbá, Obá Ayrá e Oxum Pandá**

O terceiro afoxé fundado em Pernambuco foi o *Ara Odé*. Ará significa povo e Ode é um dos nomes do orixá Oxossi. Assim, o *Afoxé Ara Odé* é o afoxé dedicado a Oxossi, fundado pelo babalorixá Raminho de Oxossi e seus filhos e filhas de santo em 1982.<sup>659</sup> Mas, não só eles estavam e estão nas fileiras do *Ara Ode* nos desfiles carnavalescos. A maioria dos

<sup>656</sup> Orixá Oyá primeira mulher de Xangô.

<sup>657</sup> Rei da cidade de kossô.

<sup>658</sup> Autoria: Jorge Riba.

<sup>659</sup> Não localizamos nos jornais nem nas entrevistas dados sobre desfile do *Afoxé Ara Odé* nos carnavais de 1982 e 1983, ano de desfile do *Axé Nagô*. No *Jornal do Commercio* de 03 de março de 1984, o *Ara Odé* consta na programação do carnaval de Olinda. Título da matéria: *Som, cor e movimento na coreografia de 150 agremiações*.

integrantes dos dois primeiros afoxés (*Axé Nagô* e *Ilê de África*), inclusive os membros do MNU-PE, desfilou no *Ara Odé*. Para o babalorixá Dito D’Oxossi, após a extinção do *Axé Nagô*, “... se criou a proposta de retomar o *Ilê de África*. Mas não seria o *Ilê de África*. Ai, porque não o *Ara Odé*?”<sup>660</sup> Sobre sua fundação, relata Raminho de Oxossi:

Eu já estava com o nome da dança. Ai Jorge de Moraes e os meninos arrumaram (...) e disse vamos botar o segundo ano. (...) Vamos registrar com o nome de Oxossi. *Afoxé Ara Odé*. Pronto, fundamos.<sup>661</sup>

Se o *Axé Nagô* foi uma iniciativa da ala de Xangô do *Ilê de África*, formada pelos membros do MNU-PE, o *Ara Odé* foi uma iniciativa da ala de Oxossi, formada pelos filhos de santo de Raminho de Oxossi. Importante destacar que no carnaval, tanto o povo de Raminho desfilou no *Axé Nagô*, como o pessoal do MNU-PE desfilou no *Ara Odé*.

Sobre a relação dos afoxés com a religião, Raminho de Oxossi reafirmou a exigência de rituais para a saída do afoxé, quando é realizado o padê para Exu<sup>662</sup> e o babalotin<sup>663</sup> do afoxé recebe oferenda. Quando sondado quanto à repercussão dessa relação no repertório do afoxé, Raminho de Oxossi enfatiza que “No meu [afoxé] não tem toada de santo. Toada de santo se canta no candomblé”.<sup>664</sup> Conforme Raminho, “as músicas da gente tudo é assim. (...) É negro subindo ladeira, negro sei lá o quê, negro do cabelo pixaim... Tudo é coisa de preto, mas que não vai orixá no meio”,<sup>665</sup> e fez referências a duas músicas, uma que saúda o orixá Odé e outra que exalta a luta por liberdade.

Ê ode ode ô  
me dá teu axé, que eu te dou Axoxô<sup>666</sup>  
Ê Ê Ê Ê Ê na maxamba<sup>667</sup> vou colher milho e coco  
Vou fazer INJE<sup>668</sup>  
Na subida da ladeira vou cantando, vou com fé  
Na descida, eu não caio sou do povo de ode  
Ê ode ode Ô.<sup>669</sup>

<sup>660</sup> Dito D’Oxossi. Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

<sup>661</sup> Raminho de Oxossi. Entrevista realizada na Vila Popular/Olinda, em 10 de novembro de 2009.

<sup>662</sup> Padê é uma oferenda (um prato feito a base de farinha, azeite de dendê etc) para o orixá Exu. Realizada antes de todas as atividades litúrgicas nos terreiros e, nos afoxés, antes do desfile do carnaval.

<sup>663</sup> Escultura feita em madeira simbolizando m “totem [que] representava o poder do grupo e a segurança religiosa de que os orixás estavam atuando através do Axé colocado no Babalotin” (LODY, Raul G. *Afoxé. Cadernos de Folclore* n° 7. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1976, p. 10).

<sup>664</sup> Como toada de santo entenda-se músicas que fazem parte dos rituais litúrgicos do candomblé, para alguns “músicas de fundamento”. O que não quer dizer que o nome do orixá não possa estar presente em canções elaboradas pelos compositores do grupo.

<sup>665</sup> Raminho de Oxossi. Entrevista realizada na Vila Popular/Olinda, em 10 de novembro de 2009.

<sup>666</sup> comida feita à base de milho e coco para o orixá Ode.

<sup>667</sup> hortas comunitárias em Moçambique.

<sup>668</sup> comida; o que se come em Ioruba.

Negro que tu tem na cabeça  
 Negro o que tu tem nos braços e nas pernas  
 negro o que tu tem no peito  
 Desejo de libertação  
 Negro clama liberdade.<sup>670</sup>

O repertório do Ara Odé e a relação de músicas cantadas nos desfiles carnavalescos e nos shows é bem mais vasto, no entanto, o destaque feito pelo babalorixá Raminho de Oxossi sobre a importância de cantar temas da negritude encontra total acolhida nas músicas por ele lembradas.

A primeira música citada traz alguns elementos bastante enfatizados pela militância negra: a valorização aos orixás, o uso de termos em línguas africanas e a aproximação da realidade local com signos da cultura africana. Afinal, os afoxés desfilam pelas ladeiras da cidade de Olinda. Nesta música, o processo de feitura da comida para o orixá Ode é relatado desde a colheita dos ingredientes. Ao mesmo tempo, é nas ladeiras (de Olinda) que o povo de *Ode* desfila com fé. A prática de fazer uso de termos em língua africana pode ser observada em diversos momentos, a começar pelo momento de batizar os grupos. Exceção deve ser feita aos primeiros grupos da militância negra, que se auto-intitularam de CECERNE, MNR E MNU e CCAB.<sup>671</sup> Já com a imprensa negra recifense, dos cinco títulos pesquisados, dois são africanos (*Omnira* e *Djumbay*).<sup>672</sup> O Jornal *Djumbay* traz todas as suas editoriais grafadas em yorubá. No entanto, com os afoxés, desde o primeiro em 1982, a grande maioria carrega no seu nome de batismo algum termo de língua africana. Essa prática foi tão cultivada dentro da militância negra no Recife, como em outras cidades, quando a maioria dos militantes batizou seus filhos e filhas com nomes de origem africana. Para o grupo Quilombhoje Literatura,

Esse processo de retomada dos nomes é altamente positivo. A África é uma das fontes da cultura brasileira. Muitos hábitos, comportamentos, expressões artísticas e elementos de linguagem que hoje fazem parte do cotidiano deste país originaram-se no continente africano. Recuperar os nomes é afirmar a importância da cultura afro.<sup>673</sup>

<sup>669</sup> Autor: Jorge Riba. Agradeço ao compositor Jorge Riba o envio da letra, acompanhado da tradução.

<sup>670</sup> Autoria: Zumbi Bahia.

<sup>671</sup> Apenas recordando, Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra/CECERNE; Movimento Negro do Recife/MNR e Centro de Cultura Afro-Brasileira/CCAB.

<sup>672</sup> Significa ACONTECIMENTO. Idioma: Crioulo. País: Guiné-Bissau. Fonte. Coletânea *Djumbay*. Agosto/setembro de 1993. Conforme Lepê Correia, “ÔMNIRA significa Liberdade, é palavra Yorubá. Língua kwa, falada pelo povo Yorubá, na Nigéria Ocidental, e no Benin.” Lepê Correia é mestrando em lingüística pela Universidade Federal da Paraíba, poeta, compositor, comunicólogo. Consulta realizada via internet em setembro/2010.

<sup>673</sup> QUILOMBHOJE Literatura (org.). *Nomes afros e seus significados*. Para os seus filhos. Para o seu dia-a-dia. São Paulo/SP: Quilombhoje Literatura, 2009, p. 5.

Essa mesma prática será utilizada pelos compositores dos afoxés. A letra do compositor Jorge Riba para o *Afoxé Ara Odé* é um exemplo.

Na segunda música, que não é do *Ara Odé*, o desejo de liberdade toma o negro da cabeça aos pés, como não poderia deixar de ser. Uma vez que é marca nos discursos dos movimentos negros a afirmação da importância da luta pela liberdade negada mesmo após a assinatura da lei Áurea. Essa música lembrada por Raminho do Oxossi como parte do repertório do *Ara Odé* aborda um dos temas centrais do universo discursivo do MN: a liberdade.

O *Ara Odé*, por três anos, foi o único afoxé em Pernambuco e agregou a militância da cidade. Após esse período, ocorreu uma cisão e um grupo mais ligado ao MNU-PE saiu para fundar outro afoxé. Numa demonstração de que os laços não foram totalmente rompidos, Raminho de Oxossi foi convidado para ser padrinho da nova agremiação.<sup>674</sup>

Foi a partir do *Alafin Oyó*, o quarto afoxé a ser fundado em Pernambuco, que a relação com a luta contra o racismo torna-se ainda mais forte e visível. Além de compor a diretoria, muitos militantes do MNU-PE são sócios fundadores do *Alafin Oyó*. Esse trânsito de sentidos presentes nos discursos dos movimentos negros e nas músicas dos afoxés é, também, fruto desses trânsitos das pessoas e evidencia uma identidade na concepção acerca das relações raciais e da luta contra o racismo no Brasil, a despeito da existência de divergências quanto ao formato na efetivação dessa luta anti-racista.

O Afoxé *Alafin Oyó* foi fundado em março de 1986, após a realização de muitas reuniões envolvendo principalmente integrantes do MNU-PE. Em depoimento no documentário *Iroco*, Rivaldo Pessoa faz a contabilidade: “99,9% dos membros do *Alafin Oyó* eram do Movimento Negro”.<sup>675</sup> Essa alta incidência de pessoas oriundas do MN no *Afoxé Alafin Oyó* desde a sua fundação fará de sua trajetória um exemplo ímpar no Recife de circularidade horizontal entre representações tecidas nos fóruns do MN e vivenciadas e anunciadas por uma agremiação cultural em sua prática político-cultural, não só no período carnavalesco. Dito D’Oxossi, ao falar sobre a singularidade do *Alafin Oyó*, é bastante revelador:

Naquela época, os únicos afoxés em atividade o ano todo com o processo de militância era o *Alafin* e o *Ilê de Egbá*. O *Alafin* tinha uma questão política.

<sup>674</sup> Vejamos o relato desse encontro feito por Raminho: “Aí eles fundaram o Alafin(...) - Raminho a gente vai botar o Alafin.-Eu disse, pode botar. -Você é padrinho. -Eu disse, tá certo”. Raminho de Oxossi. Entrevista realizada no Terreiro de Raminho, na Vila Popular/Olinda, em 10 de novembro de 2009.

<sup>675</sup> *IROCO*. A árvore sagrada. Documentário produzido pelo Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da Prefeitura da. 2008.

Que você pegou. Você foi presidente do *Alafin*, você sabe muito bem disso.<sup>676</sup> Começou uma construção política de reivindicações político-sociais do povo negro. E o *Ilê de Egbá* tinha a importância de fazer a reivindicação política-religiosa.<sup>677</sup>

A trajetória do *Alafin Oyó* confirma o desejo da militância negra do Recife que, de acordo com o militante Marco Pereira, queria fazer “um afoxé diferente”. Neste contexto, o *Alafin Oyó* é o afoxé que em seu cotidiano, mais do que qualquer outro, tem relações de circularidade de ideias, posturas políticas, discursos... enfim, confluência com outras experiências do MN recifense e, mais especificamente, com o MNU-PE.<sup>678</sup> Seu quadro de associados, ao menos nos primeiros anos, é composto majoritariamente por militantes e ex-militantes do MNU-PE. Essas trocas estão presentes desde os documentos mais antigos, como o estatuto, até os mais recentes, como o blog do *Alafin Oyó*. O estatuto do *Alafin*, apesar de não ter explícito o combate ao racismo como uma de suas metas, o Artigo 2º elenca como objetivos da instituição:

a) louvar através de música, dança, cântico e ritual a religião e a cultura-africana no Brasil; b) divulgar para a sociedade em geral e a comunidade afro-brasileira, em particular, a importância de toda essa tradição que nos foi legada por nossos ancestrais africanos; c) promover atividades filantrópicas, educacionais e culturais.<sup>679</sup>

Pela exposição dos objetivos, o *Afoxé Alafin Oyó* se propõe a através de linguagens artísticas e culturais (música, dança, cântico e ritual) “louvar” “divulgar” e “promover” ações de valorização da cultura negra. Como no MNU, a cultura é um “instrumento de luta no processo de libertação de nosso País”.<sup>680</sup> Essa maneira do *Alafin Oyó* compreender os objetivos de um afoxé ainda hoje é reiterada. Em texto intitulado “o que é afoxé?” divulgado

<sup>676</sup> Dito D’Oxossi. Cidade do Recife Refere-se ao período de 1988 a 1991 quando exerci a presidência do Afoxé Alafin Oyó.

<sup>677</sup> Dito D’Oxossi. Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

<sup>678</sup> Sobre as imbricações entre o então intitulado Movimento Negro e as organizações culturais soteropolitanas, transcrevo trecho de entrevista realizada por Moisés Santana em sua pesquisa já citada. “As pessoas que tavam nas reuniões, que participavam, à noite tavam lá também (referindo-se aos ensaios) (...) É quando os militantes vão conhecer os blocos afro, a realidade, o que funciona, o que cantavam. Aí, surge a idéia de politizar, digamos assim, as organizações negras, as manifestações.” Nelson Mendes apud SANTANA, op. cit. p. 86.

<sup>679</sup> Estatuto da Associação Recreativa Carnavalesca Afoxé Alafin Oyó.

<sup>680</sup> Diz o Programa de Ação do MNU de 1982, no item Cultura Negra: “Frente a esse modo de desvalorização e esmagamento de nossa cultura, cabe ao MNU orientar respostas nesse processo, incentivando os trabalhos de valorização da Cultura Negra, criando formas para defendê-la, preservá-la, dinamizá-la (sic) e desenvolvê-la enquanto instrumento de luta no processo de libertação de nosso País”.

no blog do *Alafin Oyó*, essa manifestação cultural é caracterizada por uma junção que envolve cultura, conscientização negra da sociedade e religião.

Contudo, o Afoxé em PE é um bem cultural que possui como principais funções o vivenciar e preservar a Cultura Negra, como uma forma de possibilidade de conscientização negra da sociedade. Todavia, esse tipo de Cortejo possui um forte vínculo com o Candomblé; não compreendendo apenas o cultural, mas a junção entre Arte e Religiosidade.<sup>681</sup>

Durante nossa pesquisa, pode-se observar que os estatutos das agremiações carnavalescas, inclusos dos afoxés pesquisados, têm um formato geral e que suas indicações nem sempre são respeitadas pela diretoria e pelo conjunto de associados. Isso porque em muitas instituições, principalmente as carnavalescas, o estatuto é uma peça exclusivamente legal a ser utilizada nas transações financeiras e jurídicas, decorrente dos contratos para efetivação de projetos, apresentações musicais e desfiles carnavalescos. Apesar dessa importância legal, algumas agremiações carnavalescas levam alguns anos para se regularizarem juridicamente, pois concebem o estatuto como uma formalidade, isso porque em muitos municípios, como o Recife, até recentemente, a subvenção para o carnaval é destinada a um órgão representativo das manifestações carnavalescas, que repassa os recursos para as suas filiadas. Nesses casos, o estatuto não guia o cotidiano do grupo, mas apenas o representa legalmente. No Afoxé Alafin Oyó não foi esse o procedimento. O estatuto é uma peça política, com a função de orientar os posicionamentos políticos do Afoxé e dos seus associados.<sup>682</sup> Para isso contribuiu o perfil do quadro de associados do Alafin, formado por pessoas com experiências coletivas nas quais a prática democrática era exercida em todas as instâncias. Não podemos esquecer que muitos dos fundadores do Alafin participaram, no início de 1980, dos debates em torno do Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra/CECERNE e das divergências quanto ao estatuto apresentado para sua efetivação, que não foi aprovado pela maioria e envolveram-se na construção coletiva de uma proposta de estatuto para o Movimento Negro do Recife/MNR, que não chegou a ser registrado, uma vez que aderiu à proposta do MNU e a todos seus documentos orientadores. Para este grupo, enfim, um estatuto é muito mais que uma peça legal. Tal postura já se expressa na

---

<sup>681</sup> Fonte: [alafinoyo.blogspot..](http://alafinoyo.blogspot..) Texto: O que é afoxé?, postado em junho de 2009.

<sup>682</sup> O capítulo III do estatuto, que trata da forma de administração do Afoxé, no artigo 9º descreve as instâncias diretivas. São elas: Diretoria, Conselho Fiscal e Assembléia Geral. O referido estatuto expressa que a diretoria e o conselho fiscal são eleitos “pelo conjunto dos sócios em dia com as obrigações sociais, para mandato de 02 (dois) anos” e a “A Assembléia Geral é o órgão supremo de deliberação da Associação e será composta por todos os sócios”.

prematuridade com a qual o grupo tratou a elaboração do estatuto. O babalorixá e presidente-fundador do afoxé *Ilê de Egbá* relata que, em 1985, Jorge Morais lhe comunicou sobre as articulações para fundação do *Alafin Oyó*, ao mesmo tempo em que nos informa o papel que cumpriu no *Alafin Oyó* um grupo com pessoas já sintonizadas com os afoxés e com outras questões da negritude.

... eles lá [do *Alafin Oyó*] já tinham um processo político já organizado (...) de que tinha essa questão chamada organização jurídica. E eu, não. Eu tinha que educar meu povo para poder ir a rua. E tudo era eu. Desde ensinar a tocar, ensinar a ter um processo de comportamento com que é afoxé, e tinha uma discriminação muito grande dentro da minha comunidade.<sup>683</sup>

Dito D'Oxossi avalia que o grupo que fundou o *Alafin* deu início à agremiação informado sobre o que é um afoxé e organizando-o juridicamente. Mesmo concebendo a heterogeneidade do corpo de associados, predominaram os anseios democráticos e em muitos momentos o estatuto do *Alafin* foi referenciado. A começar pelo cumprimento da indicação de processo eleitoral para compor a diretoria. A realização de eleições e a sucessão de presidentes é um testemunho do respeito ao referido artigo estatutário. Além de uma eleição em 1988, com o término do mandato do primeiro presidente, o *Alafin Oyó* instaurou uma Junta Administrativa após o afastamento da presidenta eleita em 1988, Lúcia Crispiniano. A referida Junta<sup>684</sup> comandou o *Alafin* por um ano e convocou eleições, conforme reza o estatuto.

Nesta eleição, concorreram duas chapas: a chapa 1 (Consciência e Participação) e a chapa 2 (*Alafin é pra lutar*). O plano de ação da chapa 2, além de uma apresentação, colocava em tópicos as preocupações e propostas do grupo para os campos: cultural-educacional, religioso e político. No tópico referente ao campo cultural-educacional, o *Alafin Oyó* é identificado como uma “entidade negra”, que articula cultura, educação e comprometimento racial, e não uma entidade cultural e/ou carnavalesca. Destaca o Plano:

Em virtude do pouco conhecimento cultural e educacional imposto pelo sistema ao nosso povo, nós, enquanto entidade negra, comprometida com a nossa raça, sentimos a necessidade de ampliar o nível cultural através do resgate da nossa história no que diz respeito à dança, capoeira, escola comunitária, etc levando a visão de educação libertadora, como também na formação de educadores nas nossas áreas de atuação.<sup>685</sup>

<sup>683</sup> Dito D'Oxossi. Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

<sup>684</sup> Integrantes da Junta Administrativa: Martha Rosa F. Queiroz, Rui Barbosa Monteiro, Gilson Francisco Pereira, José Carlos da Silva, Dilma Maria Souza e Silva, Moisés Cosmo Santana e Ailton dos Prazeres.

<sup>685</sup> Plano de ação da Chapa 2 – “*Alafin é pra Lutar*”. Acervo: Martha Rosa.

Desse processo eleitoral, logrou-se vitoriosa a chapa 1, encabeçada pela militante do MNU-PE que integrou a junta governativa. O grupo que era formado majoritariamente por mulheres militantes e ex-militantes do MNU-PE dirigiu o Alafin por dois anos, de 1989 a 1991.<sup>686</sup> Nesta gestão, o Jornal do Alafin – o *NegrAção*, que foi lançado na gestão de Lúcia Crispiniano teve continuidade além de outras ações nas quais fica evidente o vínculo com a ideia do afoxé e, por extensão, da cultura, como instrumento de formação política. Esse trânsito de sentidos nos chega via relato de Mônica Oliveira que integrou, na prática, a diretoria do Afoxé Alafin Oyó no biênio 1989/91.

A gente levava muito a sério a concepção de cultura como resistência e como canal de politização. Então, para nós o afoxé era esse espaço das pessoas descobrirem sua negritude, valorizarem sua negritude e converterem isso em atitude.<sup>687</sup>

Foi com essa postura que a equipe investiu em atividades no sentido de concretizar o afoxé *Alafin Oyó* enquanto uma instituição que articula cultura e política, ou como diria a filósofa Leila Gonzales: “efetuar um trabalho cultural numa perspectiva política”.<sup>688</sup>

Neste período, o afoxé acompanhou e participou da agenda do Movimento Negro local, nacional e internacional. Dentre as tantas festas realizadas, uma se intitulou “Não deixe sua cor passar em branco. A festa”, em referência à campanha homônima realizada por



diversas organizações sociais em função do Censo de 1991.<sup>689</sup> Evidente que outras forças políticas disputavam poder dentro do *Alafin Oyó*, para além do MNU-PE. Foi o caso de um grupo político intitulado GARRA/Grupo de Resistência, que tinha dentre seus quadros pessoas vinculadas ao PC do B e outro grupo que assinava como



<sup>686</sup> Composição da Chapa 1: Presidente: Martha Rosa F. Queiroz ; Vice-Presidente: Inaldete Pinheiro de Andrade; 1º Secretária: Alzenide Prazeres Simões; 2º Secretária: Augusta Olimpia de Barros ; 1º Tesoureiro: Márcia Diniz Guimarães; 2º Tesoureira: Roseane A. Pessoa. Conselho Fiscal: Olívia de A. Pessoa, Antonio José A. da Silva, Clesinton J. Genesio de Almeida.

<sup>687</sup> Mônica Oliveira. *IROCO. A árvore sagrada*. Documentário produzido pelo Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da Prefeitura da Cidade do Recife. 2008.

<sup>688</sup> GONZALEZ, Leila. “Movimento Negro na Última Década”. In: GONZALEZ, Leila; HASENBALG, Carlos (orgs.). *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 198, p. 27.

<sup>689</sup> Cartaz da Campanha: disponível em biblioteca.ibge.gov.br/cartazes Cartaz do Alafin. Acervo: Martha Rosa.

“Tendência afro-bolches”, dentre outros. O último grupo tinha no seu quadro pessoas vinculadas à Convergência Socialista, na época uma tendência do Partido dos Trabalhadores, e lançaram panfleto aos associados propondo que na assembléia realizada para escolha do tema do carnaval de 1991 do afoxé *Alafin Oyó*

...nós os associados devemos participar dessa importante discussão, nós os afro-bolches estamos, democraticamente, propondo que o tema seja: ‘O POVO DE BAGDÁ VENCERÁ’. Defendemos este tema porque lutamos contra o apartheid na África do Sul, no Brasil e no mundo.<sup>690</sup>

A proposta não saiu vitoriosa, uma vez que o tema do carnaval do afoxé *Alafin Oyó* de 1991 foi *Solano Trindade: militância afro-pernambucana*. O folder com o regulamento do III Festival de Música *Alafin Oyó*, realizado no Centro de Arte Popular no dia 30 de dezembro de 1990, informa que “Com este tema, o AFOXÉ ALAFIN OYÓ pretende contribuir com o avanço da consciência crítica da comunidade negra, no sentido de afirmá-la enquanto uma organização política desta comunidade”.<sup>691</sup>

*Grupo de resistência, afro-bolches, militância afro-pernambucana* eram discursos que circulam no MN recifense naquela época e que encontram no afoxé *Alafin Oyó* solo fértil para expressarem suas representações sobre as condições de vida da população negra e as formas de enfrentar o racismo.

Essa pluralidade interna de representações revela outras formações discursivas com as quais os discursos que circulam no MN dialogam. Neste caso em particular, a vinculação de pessoas dos dois primeiros grupos ao PC do B e à Convergência Socialista, respectivamente, trouxe para o afoxé questionamentos até então estranhos ao ambiente das agremiações carnavalescas, mesmo as mais democráticas, a exemplo dos conflitos no Oriente Médio.

Apesar das dificuldades enfrentadas por aquela diretoria, não podemos desconsiderar que a própria eleição pelos associados de um grupo político com vínculos tão fortes com o MNU-PE, assim como a publicidade de outras tendências políticas no interior da agremiação, só foram possíveis por ser o Afoxé *Alafin Oyó* uma agremiação carnavalesca que se identifica

<sup>690</sup> Panfleto “O Povo de Bagdá vencerá”. Acervo: Martha Rosa. Grifo original.

<sup>691</sup> III Festival de Música *Alafin Oyó*. Acervo: Martha Rosa. Grifo original. Esse posicionamento é transmitido em diversos depoimentos dos integrantes do Afoxé *Alafin Oyó* aos meios de comunicação. Ver também as matérias: “Em Olinda, a resistência cultural tem um nome: afoxé *Alafin Oyó*”. *Diário de Pernambuco* de 24 de fevereiro de 1990, caderno Viver (capa); “Afoxé, um jeito alegre de contar o drama do negro”. *Diário de Pernambuco* de 29 de janeiro de 1990; “*Alafin Oyó* realiza prévia”, *Diário de Pernambuco* de 23 de janeiro de 1991; “*Alafin* revive em Olinda sons e ritmos da África”, *Jornal do Commercio*. Recife, 26 de janeiro de 1990.

desde sua fundação como um movimento negro que atua também no campo das manifestações culturais.

A forma como o MNU-PE atua na cultura e sua participação no afoxé Alafin Oyó são exemplos que demonstram como o MNU-PE teve desde os primórdios uma prática política de inserção nesta área, mesmo que a dimensão dessa atuação não fosse explicitada nos discursos de seus integrantes. Marco Pereira deixa evidente a preocupação do MNU em não ser confundido com uma entidade cultural.

O MNR e depois o MNU, a gente sempre se colocou e se auto-definiu como uma organização de massa. Não exatamente uma organização partidária, mas uma organização de massa, que tem naturalmente se debruçado sobre a questão cultural, como matriz de identificação dos afro-brasileiros e afro-brasileiras. Mas a gente não queria se transformar numa entidade cultural, numa associação cultural.<sup>692</sup>

Ao analisar esses fatos verificamos que, por caminhos próprios, o MNU em Pernambuco nunca se afastou das atividades voltadas ao âmbito cultural. E, mesmo com todas as reservas para não restringir suas práticas a essa dimensão, a trajetória do MNU-PE evidencia que a organização sempre esteve vinculada a práticas culturais, além daquelas voltadas à ação política propriamente dita.<sup>693</sup>

Neste sentido, é possível relativizar tanto a representação do MNU-PE como uma organização exclusivamente política, quanto aquelas, materializadas em críticas, que afirmam o não-vínculo da instituição às manifestações culturais negras. O depoimento do militante Júnior Afro permite-nos localizar um dos pontos em que se apoiavam as críticas dirigidas ao MNU por supostamente não se voltar para a dimensão cultural, e acompanhar como o MNU-PE enfrentou internamente esse debate.

O Movimento [o MNU-PE] não reconhecia a cultura como um movimento político. Mas fazia! Fazia como um método para chegar na ação política. Quando a gente, por exemplo, fazia a Noite do Cafuné era tão pensando na ação política que a gente acabava trazendo as atrações que a gente desejava, sem pensar no público. Mas de outro lado, é exatamente assim que se faz cultura. Você faz cultura pelo desejo de fazer, de realizar, de se encontrar, de festejar. E isso também é um movimento político. Uma coisa não está

<sup>692</sup> Depoimentos de Marco Antonio Pereira. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

<sup>693</sup> Faço um trocadilho com o presidente do Ilê Aiyê, Vovo, que afirmou que aquele bloco estava “..fazendo política, além de cultura”. SILVA, Jônatas Conceição da. “Histórias de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia”. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 279.

separada da outra. Aí o modelo de ação cultural já tava, na minha avaliação, sendo gestado ali. Onde eu venho com a minha forma de pensar a tradição cultural e organizo uma festa. Porque a gente não chamou o Balé Popular para fazer uma festa? Porque eles tinham lá uma dança do maracatu, por exemplo. Mas a gente preferia chamar o Elefante [Maracatu Elefante] (...), a coisa se acabando (...) É assim que a atividade cultural existe. Porque você está realizando para algumas pessoas serem felizes.<sup>694</sup>

Ainda descrevendo o desenvolvimento do Afoxé Alafin Oyó, após o cumprimento do mandato de dois anos, a diretoria convocou eleições e não apresentou candidatura. O certame aconteceu em 28 de abril de 1991 com uma única chapa. Sem alternativas políticas dentro do *Alafin Oyó*, o MNU-PE divulgou aos associados uma carta de apoio à diretoria que findava o mandato afirmando que a mesma

...não limitou-se a Administrar o Alafin Oyó. Ao contrário, organizou Debates e Seminários, pôs na rua o jornal NEGRAÇÃO, sempre na perspectiva de informar, conscientizar, proporcionar uma base política para os associados. Esse esforço não foi compreendido totalmente pelo corpo de associados, porém o exemplo fica.<sup>695</sup>

Além do documento público, os integrantes do MNU anularam seus votos escrevendo na cédula eleitoral a palavra “Xangô”. A chapa inscrita assumiu o comando do afoxé Alafin Oyó, apesar de ter recebido menos votos que “Xangô”. A dinâmica política no Alafin continuou, apesar das interrupções em ações consideradas de formação política,<sup>696</sup> como os seminários, debates e edição do *Jornal Negração*.

O presidente da nova diretoria, Brivaldo José de Souza, sócio-fundador e na época vocalista do Alafin Oyó, só fez um carnaval do Alafin (o de 1992).<sup>697</sup> Conforme Brivaldo, após a sua renúncia, o vice-presidente, Rogério F. da Silva, assumiu juntamente com os demais membros da diretoria, principalmente Dilma Maria Souza Silva, Maria Elizabeth Santiago de Oliveira (Beth de Oxum) e Clesinton J. Genesio de Almeida.

Esse grupo não conseguiu concluir o mandato e foi substituído por uma Junta Governativa, aprovada em Assembléia e comandada por Rivaldo Pessoa. Foi essa Junta que convocou eleições para 30 de março de 1994, confirmando Rivaldo Pessoa como presidente.

<sup>694</sup> Depoimento de Júnior Afro. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife no dia 12 de março de 2010.

<sup>695</sup> Carta aberta do Movimento Negro Unificado à comunidade negra. Recife. 28.04.91. Acervo: Martha Rosa. Grifo original.

<sup>696</sup> Se tomarmos por base o documento *Carta aberto do Movimento Negro Unificado à comunidade negra do MNU-PE* acima transcrito.

<sup>697</sup> Brivaldo Souza. Entrevista realizada em Olinda em 06 de maio de 2010.

Este ficou no comando do Alafin de 1993 a 1998,<sup>698</sup> quando entregou o cargo, sendo substituído pelo atual presidente, Fabiano Santos.

É a partir da posse de Fabiano Santos que a vida político-cultural do Alafin Oyó volta a caminhar em mares mais calmos, sendo a entidade hoje, um Ponto de Cultura<sup>699</sup> do Ministério da Cultura/MinC e com outras ações político-culturais, como o investimento na fundação da União dos Afoxés de Pernambuco/UAPE, cujo presidente é Fabiano Santos.

Essa trajetória político-cultural do afoxé Alafin, marcada por vínculos com outros movimentos negros e especialmente com o MNU-PE, possibilitou uma atuação que transita entre o cultural e o político, pois um não está dissociado do outro. O mesmo podemos afirmar do MNU-PE, uma vez que tem sua trajetória igualmente marcada pela imbricação político-cultural. Desta forma, a militância negra recifense vivenciou de forma bastante peculiar a polarização cultural *versus* política.

Assinala-se que essa não foi a conclusão a que chega Armando Almeida ao analisar o processo de reafrikanização vivenciado na cidade de Salvador nos inícios dos anos 70 com o advento dos blocos afro. De acordo com este pesquisador, era nítida a diferença entre a atuação do MNU e a dos blocos afro, isto porque

O chamado movimento negro, por sua vez, costuma se destacar, sobretudo, por uma atuação no terreno clássico da política: a dos direitos civis e socioeconômicos. (...). A ação que marca os blocos afro, por seu turno, não segue, como se vê, este rumo, ela transita marcadamente no campo cultural.<sup>700</sup>

Apesar de confirmar a existência dos conflitos entre os distintos grupos da militância negra baiana, o antropólogo Jeferson Bacelar relativiza as polaridades ocorridas a partir da década de 1980, chegando a um diferente diagnóstico da situação.

---

<sup>698</sup> Considerando que o nosso objetivo é acompanhar a circularidade de sentidos entre os discursos anti-racistas do MNU-PE e aqueles produzidos nos afoxés recifenses por meio da análise de suas trajetórias políticas, principalmente na articulação política/cultura, e por suas representações expressas nos discursos veiculados pelos dirigentes em entrevistas, panfletos, jornais das instituições, assim como no repertório musical, o acompanhamento do Alafin Oyó no período de coordenação de Maria Elizabeth Santiago de Oliveira (Beth de Oxum) e Rivaldo Pessoa fica prejudicado por dificuldades no acesso à documentação interna, em virtude de extravio de parte da documentação do Alafin Oyó ocorrida em função de constantes mudanças de endereços e outros incidentes. Quanto à gestão de Fabiano Santos, não vamos nos aprofundar por extrapolar o marco temporal de nossa abordagem, que finda no ano de 1995.

<sup>699</sup> “São entidades reconhecidas e apoiadas financeira e institucionalmente pelo Ministro da Cultura que desenvolvem ações de impacto sócio-cultural em suas comunidades”. Fonte: <http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/>

<sup>700</sup> ALMEIDA, Armando. A “reafrikanização” recente da Bahia enquanto uma ação anti-racista. Trabalho apresentado no IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Realizado no período de 28 a 30 de maio de 2008 na Faculdade de Comunicação/UFBA. Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14421.pdf> acesso em 27 de janeiro de 2009.

Inicialmente, os militantes negros “políticos” tinham uma posição crítica em relação aos “culturalistas”, sobretudo aos blocos afro e ao povo-de-santo, no entanto, na década de 1980 progressos consideráveis foram realizados para a superação das cisões. Houve uma compreensão e talvez um certo pragmatismo de que pela cultura também se pode fazer política.<sup>701</sup>

O que se verifica pela análise do repertório musical do Afoxé Alafin Oyó segue o mesmo caminho (político-cultural), sendo suas canções verdadeiros manifestos anti-racismo.

Ao longo de sua trajetória, o Alafin já realizou cinco festivais de música.<sup>702</sup> Do primeiro festival, não foi possível localizar registros. Exceção a uma brochura com músicas que, conforme o atual presidente, Fabiano Santos, participaram do primeiro festival. São músicas bastante conhecidas no meio dos afoxés pernambucanos e com forte apelo político, além de muita exaltação da negritude e louvação aos orixás.

Quanto à discografia, o Afoxé Alafin Oyó não tem ainda disco próprio. Participou da coletânea *Afoxés de Pernambuco*, gravado no Recife em março de 2002. A coletânea possui 12 faixas e envolve três afoxés, cada um com 4 faixas. Uma das letras do afoxé Alafin Oyó, *Tempos passados*,<sup>703</sup> diz: “Eu vim da África/ Eu sou nagô/ Sou de origem negra/ Sou filho de Alafin Oyó”.

A letra opera uma síntese identitária, ser filho de Alafin é ser da África, de origem nagô e de origem negra. Desta forma a ancestralidade africana ganha uma atualidade semelhante à operada pelo MNU-PE ao noticiar a morte de Samora Machel e se solidarizar com o povo moçambicano, mesmo considerando que o líder era pouco conhecido da população brasileira, tendo em vista a pouca circulação de informação sobre o continente africano disponibilizado pelos meios de comunicação brasileira naquela época. Na ocasião, o Jornal do MNU-PE publicou que “O Movimento Negro Unificado está solidário como povo moçambicano neste momento de dor irreparável”.<sup>704</sup>

Como um hino do Alafin, a música *Ase de fala* sentencia, na contramão das produções televisiva e cinematográfica da época, sobre o período escravocrata, uma incompatibilidade entre o corpo negro e a escravidão: “Meu corpo não nasceu para a senzala/ Sou filho de Alafin Oyó, Sango/ A liberdade é meu ase de fala/ Kao kabisile, kaô”.<sup>705</sup> Como parte da coletânea atribuída ao 1º festival de música do Alafin, existe a letra *13 de maio* que poderia ter saído das

<sup>701</sup> BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 200, p. 138.

<sup>702</sup> O último (o quinto) aconteceu em 17 de outubro de 2009 na sede da Escola de Samba Preto Velho, Olinda. Fonte: <http://alafinoyo.blogspot.com>

<sup>703</sup> Autoria: Rogério F. Silva.

<sup>704</sup> *NEGRITUDE*. Boletim do MNU-PE. Ano II, nº 2, Fevereiro/mar/abril de 1987, p. 2.

<sup>705</sup> Autoria: Lepê Correia.

páginas dos textos do MNU-PE: “Neste 13 de maio todos irmãos se juntarão/ Não para comemorar uma falsa abolição/ No Alafin todos negros gritarão um grito de revolta contra o racismo, a fome e a opressão”.<sup>706</sup> O jornal *Negritude*, do MNU-PE, traz as seguintes manchetes nos números 3 e 4, respectivamente: “13 de maio: dia da traição” e “Somos contra a falsa abolição”. Como já afirmamos, não abordamos neste trabalho a inserção dos blocos afro no Recife, porém é impossível não trazer um outro hino da militância negra recifense.

Irmão-irmão assumo sua raça, assumo sua cor  
Essa beleza negra olorum quem criou  
Vem pro Quilombo-Axé cantar em nagô  
Todos unidos num só pensamento  
Defendendo as origens nesse carnaval  
Nesse palco colossal pra denunciar o racismo  
E contra o apartheid brasileiro  
**Treze de maio não é dia negro** – bis  
Quilombo-Axé kolofé, kolofé olorum

A música é de autoria de Zumbi Bahia e foi feita para o Bloco Quilombo Axé, apesar de fazer parte do repertório de praticamente todos os grupos negros do Recife. Diria que há aí um dialogismo incontestável.

Certamente, as experiências do Alafin Oyó, acompanhada por diferentes segmentos do Movimento Negro local, serviram para reflexão de outros grupos. Por muito tempo, os ensaios do Alafin Oyó funcionaram como um *contra-espço negro* no sentido de aglutinar pessoas interessadas na cultura negra. A música *Vai domingo* marca o ponto de encontro: “vai domingo, pra o afoxé amor/ Vai lá, que eu também vou/ Vai domingo pra ao afoxé amor Vai lá pra O Alafin Oyó”.<sup>707</sup>

O roteiro negro da cidade nas décadas de 1980 e 1990 era no sábado à tarde, com a reunião do MNU-PE e domingo, com o ensaio do Alafin Oyó.<sup>708</sup> Ambas as instituições se beneficiaram por estar em locais de fácil acesso e terem em seus quadros pessoas com forte trânsito na cultura negra. Essa referência do Alafin Oyó foi identificada tanto por seus integrantes quanto por membros de outros grupos que afirmam terem se aproximado da

<sup>706</sup> Autoria. Lúcia Crispiniano.

<sup>707</sup> Autoria: Ívano. II Festival de Música do Alafin Oyó. 1990.

<sup>708</sup> “Muitas das minhas entrevistas com as pessoas do MNU foram realizadas durante os ensaios do Afoxé aos domingos” (SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Arqueologia da memória: resgate da mãe África*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007, p. 137.

militância negra a partir dos ensaios do afoxé Alafin Oyó.<sup>709</sup> O babalorixá Genivaldo Barbosa nos relata que para ele “a referência era do Alafin. E a maior parte do Alafin era do MN”.<sup>710</sup> Na reportagem *Alafin Oyó. Raça resistência*, o *Jornal de Commercio* afirma: “Para se ter uma ideia da influência do Alafin Oyó, basta dizer que grupos pernambucanos como o Oxum Pandá, Axé da Lua, Reflexo da África e Olodum Pandá saíram de suas fileiras”.<sup>711</sup> Se seus integrantes não eram sócios, seguiam o Alafin onde ele estivesse, tanto nas Domingueiras como nos cortejos do carnaval.

Não percebemos uma relação de influência, no sentido unilateral, até porque não temos nenhum outro afoxé com uma experiência política semelhante ao Alafin Oyó. A relação, até onde se pode investigar, é de trocas mútuas. Sobre isso, também a experiência do afoxé Ilê de Egbá dá testemunho.

Fundado no mesmo ano que o Alafin, os laços entre os dois afoxés vão para além do aspecto geracional. O babalorixá Dito D’Oxossi, fundador do Afoxé Ilê de Egbá, compõe o grupo de pessoas que no início da década de 1980 integrou os primeiros afoxés e lembra, em depoimento a mim concedido, que participou dos primeiros passos do Movimento Negro no Recife.

A história religiosa de Dito D’Oxossi explica a militância político-religiosa do Ilê de Egbá. Dito foi iniciado no candomblé aos 10 anos de idade no terreiro do babalorixá Raminho de Oxossi, assim como seus pais carnavais também foram zeladores de religião de matriz africana. Foi deste universo fortemente marcado pelas vivências religiosas que surgiu o afoxé Ilê de Egbá. No entanto, o trânsito de Dito D’Oxossi pela militância negra fez com que o afoxé Ilê de Egbá estivesse presente nas atividades do Movimento Negro.

O Afoxé Ilê de Egbá foi o primeiro a ser fundado na cidade do Recife, pois os anteriores eram todos da cidade de Olinda. Sediado no bairro Alto José do Pinho, o Ilê de Egbá também teve seus momentos de atuação em Olinda. No período de 1997 a 2001, o Ilê de Egbá realizou seus ensaios na Colônia de Pescadores Z4, localizada no centro de Olinda. Tal confluência se deu porque Olinda teve uma melhor aceitação dos afoxés, enquanto Recife só os absolveu quando estes já eram presença consolidada na vizinha Olinda e na Noite dos Tambores Silenciosos. Sobre essa lenta adesão do Recife aos afoxés, a resposta de Edmar Lopes, presidente da Federação Carnavalesca de Pernambuco/FCP, sobre a existência ou não

---

<sup>709</sup> Esse foi o caso do depoimento de Júnior Afro, que antes de atuar no MNU-PE participava dos ensaios do Alafin, e de Genivaldo Barbosa, que antes de fundar o afoxé Oxum Pandá atuou no Alafin Oyó, dentre outros.

<sup>710</sup> Genivaldo Barbosa. Entrevista realizada no Barro/Recife, em 24 de outubro de 2009.

<sup>711</sup> *Jornal do Commercio*. 15 de novembro de 2000. Título da matéria: *Raça e Resistência*. Disponível em: [http://www2.uol.com.br/JC/\\_2000/1511/cc1511\\_1.htm](http://www2.uol.com.br/JC/_2000/1511/cc1511_1.htm)

da briga frevo-samba é ilustrativa, ao menos, da estranheza em relação aos afoxés em Pernambuco. Conforme Lopes, em discurso que data de 1987, “Atualmente **até** o afoxé tem espaço na folia pernambucana...”.<sup>712</sup> Essa declaração do presidente da FCP deu-se seis anos após a fundação do primeiro afoxé em Pernambuco e um ano apenas da fundação do primeiro afoxé na capital pernambucana, o Ilê de Egbá.

Mas, o processo foi lento. Em 1990, em matéria sobre os preparativos para o carnaval, o *Diário de Pernambuco* mostrou a mesma estranheza para com a presença dos afoxés: “A passarela da Dantas Barreto acolherá clubes de frevo, blocos, caboclinhos, maracatus, ursos, bois e **até** afoxés”.<sup>713</sup> A matéria continua nos informando que “...o Recife também está aberto para o novo. Além da estreia dos afoxés na passarela, as escolas de samba ocuparão mais tempo no desfile da Capital do Frevo”.<sup>714</sup>

Não temos informação de como se deu a estreia de 1990, porém, em 1993, não se viu, na passarela, a força dos afoxés. Em matéria publicada no *Jornal Djumbay* sobre a avaliação do carnaval de 1993, ficamos sabendo que naquele “ano, a FESAPE – Federação das Escolas de Samba de PE, abriu espaço na terça-feira de carnaval para o desfile de afoxés. Só o Ará Odé apareceu...”.<sup>715</sup> A passarela da Dantas Barreto é o espaço oficial do desfile das agremiações carnavalescas recifenses, sendo opcional o convite a agremiações de outros municípios, como o Afoxé Ara Odé que é de Olinda. Não sendo uma categoria que participa do desfile oficial, aos afoxés é facultativo o desfile na Dantas Barreto, desta forma, as agremiações estão livres para decidirem o percurso dos seus desfiles.

Não há uma regra geral para todos, geralmente os afoxés realizam um desfile na sua comunidade, um desfile em Olinda, um desfile no centro do Recife (não necessariamente na Dantas Barreto) e alguns participam do Arrastão Gamga Zumba que é realizado na quarta-feira de cinzas em Olinda e é uma iniciativa dos movimentos negros, especialmente o MNU-PE. A matéria abaixo<sup>716</sup> traça um perfil do Ilê de Egbá, no que se refere à sua vinculação com o universo religioso, carnavalesco e social do Recife.

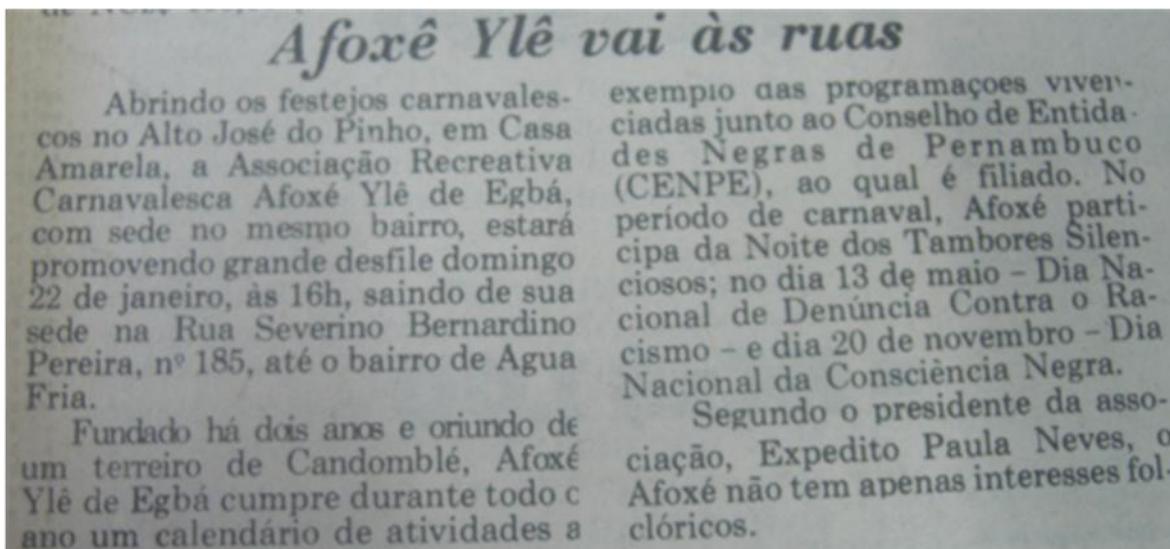
<sup>712</sup> *Diário de Pernambuco* de 25 de fevereiro de 1987. Título da matéria: Samba x Frevo esta briga existe? Grifo nosso.

<sup>713</sup> *Diário de Pernambuco* de 30 de janeiro de 1990. Título da matéria: Recife revitaliza Carnaval com base na tradição. Grifo nosso

<sup>714</sup> *Diário de Pernambuco* de 30 de janeiro de 1990. Título da matéria: Recife revitaliza Carnaval com base na tradição.

<sup>715</sup> *Djumbay*. Nº 7, janeiro, fevereiro de 1993, p. 5.

<sup>716</sup> *Diário de Pernambuco* de 20 de janeiro de 1989. Expedito Paula Neves (Dito D’Oxossi).



*Diário de Pernambuco. 20 de janeiro de 1989.*

A preocupação em distinguir a atuação dos afoxés de uma prática folclórica é um forte elo a ligá-los aos movimentos negros, particularmente o MNU-PE, mas também a outras organizações não-carnavalescas. A atuação dos afoxés, como o Ilê de Egbá, nas atividades de denúncia ao mito do 13 de maio e de exaltação ao 20 de novembro, consolidou os processos discursivos tecidos pelo conjunto do MN e resultou na identificação dos grupos que se organizam em torno da valorização da cultura afro-brasileira e do combate ao racismo como um movimento negro.

Mas nem sempre foi assim: no início da década de 1980, entidades consideradas culturais raras vezes se identificavam como um movimento negro. No Recife essa identificação foi resultado de um longo processo, e fruto dos diálogos que estamos acompanhando ao longo deste texto entre pessoas, grupos e representações de diferentes grupos. A constituição de fórum para ação conjunta é parte desse processo.

Na década de 1980, as agremiações culturais fundaram o CENPE – Conselho de Entidades Negras de Pernambuco. Naquela época, o MNU-PE ficou de fora, pois não se encaixava como uma entidade cultural. De acordo com a divulgação das atividades realizadas pelo CENPE no 13 de maio de 1988, participaram do evento, e do Conselho, as seguintes organizações: “Grupo Cênico Liberdade; Afoxé Ilê de Egbá, Afoxé Odolunpandá, Maracatu Leão Coroado, Maracatu Cruzeiro do Forte, Grupo afro-axé afoxé,<sup>717</sup> e o Balé de Arte Negra de Pernambuco”.<sup>718</sup> A matéria também nos informa que

<sup>717</sup> O nome do grupo é Grupo Afro-Axé.

<sup>718</sup> *Diário de Pernambuco* de 15 de maio de 1988.

‘O Conselho é formado por entidades que trabalham em cima da cultura e da resistência da origem negra’, explicou Telma Shaisi ao informar que o MNU realiza um mesmo trabalho, embora voltado para outro ângulo da questão racial.<sup>719</sup>

O CENPE sinaliza a capacidade de organização das entidades culturais e a necessidade de um canal de expressão que necessariamente não passasse pelo crivo do MNU-PE.

Assim, verifica-se que diretamente o MNU-PE não teve nenhuma participação no evento, muito embora isso não signifique a ausência de circularidade de sentidos entre os dois campos da militância. Quando falamos de constelação de sentidos e trocas mútuas nos referimos a um universo de representações acerca das relações raciais e da luta anti-racista que extrapola o campo do MNU-PE, apesar deste último ter tornado hegemônica, por muito tempo, a representação do discurso político-racial no Recife.

Vale ainda destacar o tipo de grupo que se auto-identificou como ‘entidades negras’ ao aderir ao CENPE: dois maracatus de baque virado, um grupo teatral, um grupo de dança e um grupo musical (samba-reggae). Essa composição precisa ser contextualizada: 1988, ano de muita efervescência do Movimento Negro em função do centenário da Lei Áurea; o *boom* dos blocos afro baianos<sup>720</sup> e sua repercussão no Recife, a consolidação dos afoxés e a dinâmica de trocas no Movimento Negro do Recife, que à época já tinha acumulado experiência suficiente para enveredar pela construção de um organismo voltado exclusivamente para os grupos culturais e estes se auto-identificarem como entidades negras, ou seja, um movimento negro. O discurso do CENPE de recusa ao 13 de maio é mais um sinal que os *culturalistas* e os *políticos* têm muita identidade no campo das representações. Conforme a militante Telma Chase na matéria acima citada, “13 de maio é dia da princesa Isabel, e não nosso”. Naquele mesmo ano, 1988, o Ilê de Egbá lança a música *Filhos da Terra*.<sup>721</sup>

É  
 Quem somos nós  
 Negro  
 Filho da terra  
 Gente África. Ô ô...Ô ô  
 Canto África. Ô ô...Ô ô  
 Grito África. Ô ô...Ô ô

<sup>719</sup> *Diário de Pernambuco* de 15 de maio de 1988. O depoimento transcrito é de Telma Chase, ex-militante do MNU-PE.

<sup>720</sup> Segundo Goli Guerreiro foi em 1987 com a música Faraó do Olodum que os blocos de Salvador ganham a mídia nacional (GUERREIRO, Goli. *A trama dos tambores*. A música afro-pop de Salvador. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 24).

<sup>721</sup> Letra e música: Bento de Ogun e Dito D’Oxossi.

Canto África. Ô ô...Ô ô  
 Keto, gege, angola e nagô  
 Liberdade se toma  
 Não se recebe  
 Eu canto África  
 Keto,gege, angola e nagô  
 As escolas têm negado  
 Nossa história (bis)  
 Somos pobres almas  
 Da violência policial  
 É  
 Quem somos nós  
 Negro.

Denúncia do mito do 13 de maio, da negação da história dos negros pelo sistema educacional brasileiro e do racismo corporificado na violência policial, presentes igualmente na música do Ilê de Egbá e no repertório político do MN.

Além de ser o primeiro afoxé do Recife, o Ilê de Egbá sentiu o peso de ter como sede do afoxé e das atividades sociais um terreiro de candomblé. Dito D'Oxossi declarou que no início a comunidade não aceitou de forma tranqüila a presença de uma manifestação cultural tão vinculada a um terreiro “de candomblé, revelando traços do racismo e da intolerância religiosa. Foi dessa realidade que surgiu a música *Descendo o morro*”.<sup>722</sup>

Não  
 Não adianta impedir  
 Eu estou aqui para mostrar  
 Brilho e beleza á á  
 Do Ylê de Egbá á á á  
 Descendo a ladeira do morro eu  
 Com orgulho e satisfação eu  
 Sem discriminação  
 Tocando o seu atabaque  
 O seu xequerê  
 Repica agogô.<sup>723</sup>

Apesar de raízes fincadas no Alto José do Pinho, o Ilê de Egbá não restringiu sua atuação àquele bairro. Além de realizar ensaios em espaços diversos, como a Colônia Z4 em Olinda, o Armazém 14 no Recife, o Clube da Mangabeira e festas no Centro de Arte Popular de Olinda, no Clube Bonsucesso, no bairro de Casa Amarela continuou a participar das atividades do MN, realizar atividades sócio-educativas com jovens e crianças na sua sede e

<sup>722</sup> Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

<sup>723</sup> Letra e música: Dito D'Oxossi.

manter uma banda para show, o grupo Batucajé.<sup>724</sup> Essas atividades consolidaram o trabalho do Afoxé Ilê de Egbá, que ganhou o respeito da sua comunidade e adjacências, localidades pertencentes ao bairro de Casa Amarela, verdadeiro celeiro de manifestações culturais do Recife.

A atuação do Ilê de Egbá no CENPE alimentava seus elos com a militância que no ano de 1988 vivia momentos de intensa mobilização. No entanto, a experiência do CENPE só com entidades culturais não teve longevidade, e sua atuação ocorreu até as atividades do dia 20 de novembro de 1989.

A desarticulação do CENPE não significou uma desmobilização das entidades culturais. Outros afoxés surgiram e os três mais antigos, o Ara Odé, o Alafin Oyó e o Ilê de Egbá continuaram atuando com discursos semelhantes, qual seja, o afoxé como um espaço para valorização da cultura negra e combate ao racismo.

Na década de 90, no que se refere aos afoxés e sua dinâmica na cidade do Recife, o cenário não foi de grande crescimento quantitativo. Apenas 4 afoxés foram fundados nesta década: Oba Ayra (1990), Oxum Panda (1995), Timbaganju (1998) e o Afoxé Filhos de Xangô (1999). Destes quatro afoxés, tive a oportunidade de entrevistar e analisar o repertório musical de três: Oba Ayra, Oxum Panda, o afoxé Filhos de Xangô.

Estes afoxés surgem em outra conjuntura e isso certamente definirá suas trajetórias políticas e seu repertório discursivo. No lugar das lembranças e seqüelas de 21 anos de ditadura militar e grande invisibilidade do debate sobre o racismo no Brasil, o País vivia o resultado da promulgação da Constituinte Cidadã de 1988, que absorveu muitas reivindicações dos movimentos sociais. O Movimento Negro emplacou duas grandes vitórias: o racismo foi considerado crime imprescritível e inafiançável e as terras quilombolas tornaram-se passíveis de titulação. No campo interno, o MN consolidava sua vocação para a atuação especializada, com os resultados dos grupos que articularam o recorte racial a outras

---

<sup>724</sup>Sobre o Ilê de Egbá, ver a matéria “Uma noite no Quilombo com o Ylê de Egbá” no Jornal *Djumbay*, nº22, p. 3. Agosto de 1995. Em outro número deste mesmo periódico, informa-se a realização de um curso de alabês mirim/adulto na sede do Ilê de Egbá. Cf. *Jornal Djumbay*, nº 8, Março/abril de 1993, p. 4. Alabês equivale ao tocador/percussionista. Ver também: SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Arqueologia da memória: resgate da mãe África*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007. Na dissertação de Cristina Sousa, citada por nós no primeiro capítulo deste trabalho, o Afoxé Ilê de Egbá foi identificado como uma instituição que atua nas áreas da cultura e da educação. SOUSA, Teresa Cristina Vital de. *Com a palavra, o movimento negro: contestando o racismo e desmitificando a democracia racial*. 1997. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1997, p. 159. Desde o mês de junho de 2009, o Afoxé Ilê de Egbá é um *Ponto de Cultura* do Ministério da Cultura e integra a União dos Afoxés de Pernambuco.

identidades, a exemplo dos grupos de mulheres, das instituições representativas dos quilombolas, dos grupos de educadores, dos sindicalistas, entre outros.

A experiência dos organismos locais voltados para a cultura afro-brasileira, como as Coordenadorias do Negro, em nível municipal e estadual, e a consolidação de um órgão federal para tratar da cultura afro-brasileira, a Fundação Cultural Palmares, fundada em 1988, foram fundamentais para que o MN entrasse na década de 1990 interpelando o Estado sobre seu papel na manutenção das desigualdades raciais e propondo o debate sobre as políticas de ação afirmativa.

Na área cultural, as organizações também buscavam seus próprios caminhos. No Recife, os afoxés reforçaram os elos com os terreiros de candomblés.<sup>725</sup> Foi assim que em suas trajetórias políticas exercitaram seus anseios político-sociais por meio da realização de trabalhos comunitários. Não deixaram de participar dos fóruns do MN local e nacional, porém nenhum deles experimentou internamente processos de embates políticos referentes à sucessão dos dirigentes, haja vista que todos eles são vinculados a um terreiro de candomblé, sendo invariavelmente, o babalorixá ou a yalorixá o presidente vitalício do grupo. Em alguns casos, como o Ara Odé, o babalorixá transfere para um dos filhos ou filhas de santo a presidência civil do grupo.

Esse movimento em direção ao candomblé resulta das trocas entre os diferentes grupos do MN. Num processo de circularidade horizontal, a busca pela valorização da religião de matriz africana em suas distintas vertentes e a luta contra a intolerância religiosa, que eram reivindicações políticas para a maioria dos militantes da década de 1970 e 1980, muitos deles não-iniciados religiosamente tornam-se importantes tópicos da plataforma política do MN na década de 1990, e para isso muito contribuíram as trocas com a nova geração de militantes, particularmente os envolvidos nos novos afoxés, quase todos iniciados no candomblé.

A Entidade Cultural Afoxé Obá Ayrá foi fundada em 10 de maio de 1990 no bairro de Vasco da Gama, Recife. Com exceção do Afoxé Filhos de Xangô, que é da cidade do Paulista, todos os demais afoxés criados na década de 90 são do Recife, situação diferente daquela ocorrida na década de 1980, na qual Olinda era o território dos afoxés. O Obá Ayrá surgiu do terreiro de mãe Biga (Abigail Vieira da Silva) e a auto-identificação como entidade cultural ocorreu porque mãe Biga sempre realizou trabalhos sociais na comunidade e o afoxé foi fundado com esse espírito de ação social-comunitária. Mãe Biga foi presidente da

---

<sup>725</sup> O afoxé Oxum Panda está vinculada ao *Centro Espírita Rainha Yemanjá*, que tem como zelador o babalorixá e presidente do Afoxé, Genivaldo Barbosa. O Afoxé Obá Ayrá foi fundado pela yalorixá Abigail Silva (mãe Biga) do *Ilê Axé Oiá Egun*. O afoxé Filhos de Xangô nasceu no *Ilê de Xangô*, situado no bairro de Jardim Paulista Baixo/Paulista. O babalorixá José Carlos de Sousa é o responsável pelo terreiro.

Associação das Mães do Vasco da Gama, sendo a sede desta instituição no seu terreiro. Para a atual presidente, uma das razões para a fundação do afoxé foi “trabalhar com os adolescentes da comunidade”.<sup>726</sup> O Obá Ayrá não tem cd gravado e a presidente gentilmente nos cedeu a pasta com o repertório musical utilizado pelo afoxé. Dentre as composições próprias do grupo, há aquelas que saúdam o orixá patrono, Xangô Ayrá, como esta:

Abram alas prá eu passar. Ao povo negro. Afoxé obá ayrá.  
O povo keto vem para lhe apresentar essa cultura de origem ijexá.  
Cantam e dançam sob os olhos de Xangô, que é o rei de obá e do fogo é o senhor. Abram alas senhor e sinhá.<sup>727</sup>

Nesse repertório identifica-se, também, um discurso-manifesto: “Se você discrimina a minha raça e a minha cor. Sei que sou negrão. Vim mostrar o meu valor”.<sup>728</sup>

No entanto, como é comum nos afoxés, também são executadas composições de outros grupos. Gostaria de destacar a inclusão no repertório do Obá Ayrá de uma composição da década de 1980, *Gaiola não é prisão pra negro*, grande sucesso maranhense e que chega ao Recife por meio das trocas entre os militantes nos Encontros de Negros do Norte e Nordeste: “Gaiola não é prisão pra negro/ prende segredos, mas não pode nos prender/ que bandeira é aquela?/ é Luther King, é Zumbi, Nelson Mandela”.<sup>729</sup> No conjunto de composições apropriadas pelo Obá Ayrá do repertório dos afoxés e dos blocos afro, a música maranhense pode ter sido pinçada certamente nas participações da mãe Binga e sua filha, hoje presidente do Obá Ayrá, nos ensaios do Grupo Afro Axé e do Afoxé Oxum Panda, uma vez que dentre os fundadores do Obá Ayrá, todos filhos carnais e religiosos de mãe Binga, nenhum teve experiência nas atividades do Movimento Negro regional, como era o Encontro de Negros do Norte e Nordeste/ENNe.<sup>730</sup>

O Obá Ayrá, apesar de fundado em 1990, por muito tempo focou sua atuação no bairro Vasco da Gama, na zona norte do Recife. Um militante com grande trânsito na cultura negra da cidade, Júnior Afro, relatou que tomou conhecimento do Obá Ayrá em 2001, no

<sup>726</sup> Rizolene Gonçalves, filha biológica de Mãe Biga e atual presidenta do Obá Ayrá. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, em 10 de novembro de 2009.

<sup>727</sup> Música: *Abram alas*. Autoria: Binha

<sup>728</sup> Música: *Nossa cultura*. Autoria: Binha

<sup>729</sup> Letra e música: José Henrique Pinheiro Silva (Escrete) e Joãozinho Ribeiro.

<sup>730</sup> Em depoimento para essa pesquisa, Brivaldo J. de Souza, ex-vocalista do Afoxé Alafin Oyó, nos relatou que atuou um tempo no Afoxé Obá Ayrá e que difundiu lá muitas canções do seu repertório no Alafin Oyó, dentre elas a canção maranhense.

momento da realização da pesquisa para a exposição realizada pelo Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da Prefeitura da Cidade do Recife/PCR sobre os afoxés.<sup>731</sup>

Dois anos após a fundação do Obá Ayrá e depois da desativação das entidades culturais em torno do CENPE, foi a vez do Fórum de Entidades Negras de Pernambuco/FENEPE, que incorporou diversas organizações do MN pernambucano, sem restrições. Apesar de buscar integrar o maior número possível de organizações, constatamos que esses espaços coletivos nem sempre congregam a maioria. O Obá Ayrá e outros grupos não fizeram parte do grupo fundador da FENEPE,<sup>732</sup> que foi formada a partir das articulações em torno da programação para o 20 de novembro do ano de 1992.

Dentre outras missões, esses fóruns coletivos se constituem espaços para exposição dos discursos de cada entidade, constituição e fortalecimento dos pontos convergentes entre esses discursos. Num processo de trocas, o corpo coletivo se apresenta à sociedade com um discurso que representa proposições com as quais todos estão de acordo. Daí a eclosão desses fóruns em conjunturas de convergência de proposição, como o 20 de novembro. O FENEPE resultou da transformação de uma articulação para realização do Dia Nacional da Consciência Negra em um fórum de discussão permanente. Segundo o Jornal *Djumbay*, o FENEPE foi formado pelas seguintes organizações:

O Jornal *Djumbay*, o MNU-PE, o INTECAB (Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira), o Centro Solano Trindade, o Centro de Cultura Afro Camarás, o Centro de Formação do Educador Popular Maria da Conceição, o Centro de Mulheres do Cabo, o Grupo de Estudos Consciência Negra, a Comissão de Defesa do Negro da Câmara dos Vereadores, os Afoxés Alafin Oyó e Ylê de Egbá; o Grupo Cultural Aganju, a Banda Agbá Imalê, o Salão Afro Baloguns e a estilista Jôsy Canuto, fundaram o FENEPE – Fórum de Entidades Negras de Pernambuco, iniciativa histórica para o avanço da caminhada dos negros e negras afro-pernambucanos.<sup>733</sup>

Em dissertação sobre o MN recifense, cujo recorte temporal remete ao período de 1988 a 1995, Cristina Sousa analisa a atuação do FENEPE nos seguintes termos:

Criado no intuito de articular os diversos grupos, ainda não atingiu este objetivo e tem se colocado como mais um grupo, não conseguido ser uma

<sup>731</sup>Cf. Júnior Afro. Entrevista realizada na Boa Vista no dia 12 de março de 2010.

<sup>732</sup> Conforme relação publicada no *Djumbay*, N°6, novembro/dezembro de 1992, p. 3.

<sup>733</sup> Jornal *Djumbay*. N°6, novembro/dezembro de 1992, p. 3.

articulação dos integrantes do Movimento Negro no Recife e Área Metropolitana.<sup>734</sup>

Representando um conjunto de movimentos negros ou se constituindo na prática como um grupo do MN, o FENEPE “levou para o Pátio do Terço – Recife, o Projeto Kizomba Njinga-Zumbi, no dia 28/julho/95, para comemorar o 87º aniversário de nascimento do poeta negro pernambucano Solano Trindade”.<sup>735</sup> Não conseguimos documentação sobre a atuação do FENEPE após o ano de 1995, porém um registro nos leva a concluir que o mesmo – assim como outros espaços de articulação – não conseguiu manter os grupos agregados após o auge das comemorações dos 300 anos de Zumbi. É o próprio Jornal *Djumbay*, que, em 1996, lista o projeto “Njinga-Zumbi, agora como ‘Um Exercício de cidadania com Identidade Racial’”,<sup>736</sup> como uma das ações a ser desenvolvida pela Djumbay no campo da educação. Assim, o projeto apresentado pelo FENEPE em 1995, um ano depois passa a ser conduzido pela Djumbay.

Neste mesmo período no Recife, em 1995, foi fundado no bairro do Barro o afoxé Oxum Panda. Diferente do Obá Ayrá, o babalorixá e fundador do Oxum Panda, Genivaldo Barbosa, desfilava no Alafin desde 1987, e foi lá que ele aprendeu tudo sobre afoxé. É na sua representação sobre o significado de um afoxé que fica nítida sua participação e identificação com alguns dos discursos que circulavam pelos ensaios do Alafin Oyó.

Por que eu fiz um afoxé? Primeiro, porque eu já tinha a experiência do Alafin. Eu gostava muito. Foi bom para mim. Porque é uma coisa que hoje em dia muito afoxé (...) não sabe o que é o afoxé! Acha que afoxé é pegar seus filhos de santo (...) e lá tocar e ganhar o dinheiro da prefeitura. Não é isso! Afoxé é militância, afoxé é trabalhar o ano todinho, afoxé é denunciar, afoxé é lutar contra o racismo, afoxé é você pegar gente de fora.<sup>737</sup> Na minha casa, filho de santo que sai no afoxé eu só tenho três. O restante tudo é de fora.<sup>738</sup>

Mas as convergências não são as únicas vias que levam às trocas. Conforme Genivaldo, “Naquela época o MNU tinha opinião que o branco não devia trabalhar com cultura negra”, posição que ele “era totalmente contrário”. Nosso interesse neste trabalho é

<sup>734</sup> SOUSA, Teresa Cristina Vital de. *Com a palavra, o movimento negro: contestando o racismo e desmitificando a democracia racial*. 1997. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1997, p. 122.

<sup>735</sup> Jornal *Djumbay*, nº 22, p.3.

<sup>736</sup> *Jornal Djumbay*, nº23, Ano IV, 1996, p. 10.

<sup>737</sup> Gente de fora do terreiro.

<sup>738</sup> Genivaldo Barbosa. Entrevista realizada no Terreiro do entrevistado, no Barro/Recife, em 24 de outubro de 2009.

compreender como as representações transitam no Movimento Negro recifense, do qual os afoxés fazem parte, produzindo discursos e práticas político-culturais a partir da sua circularidade e das apropriações, que necessariamente não significam total aceitação ou rejeição. O depoimento de Genivaldo Barbosa nos ajuda neste processo. Apesar de divergir do MNU no que se refere à participação de pessoas brancas na cultura negra, destaco, conforme Barbosa, no Oxum Panda só pessoas negras desfilam vestidas de orixás. “Meu afoxé foi o primeiro a colocar orixá vestido. Foi criticado. Mas tinha uma exigência minha: que todas aquelas pessoas que dançassem com a roupa de um orixá tinham que ser negros. Depois, eu tirei. Deixei só Oxum”.<sup>739</sup>

Mas as exigências do babalorixá, e suas afinidades ao discurso do MN, não param por aí. Ele foi enfático ao discordar de alguns afoxés que constroem o repertório musical quase que totalmente com músicas de fundamento para os orixás.

Antigamente a gente tinha o xiré, mas tinha nossas músicas que falam do dia-a-dia, falam da opressão do negro. Falam do que o negro passa. Hoje em dia não tem mais isso. Hoje em dia é um toque.<sup>740</sup>

Isso não significa que os orixás não sejam referenciados, e mesmo reverenciados, no repertório do Oxum Panda. Ao contrário, o cd *Brilho do Sol* traz várias composições voltadas para a saudação aos orixás, sua beleza e força. Para ficar apenas num exemplo:

Iluminou, o mundo iluminou.  
Quando os filhos de Oxum com seu brilho ofuscou  
e o clarão da liberdade o mundo iluminou. Mas que povo é esse que vem  
kizombar?  
São os negros lindos do Oxum Panda.<sup>741</sup>

Em conformidade com as informações do cantor e compositor Jorge Riba, o cd *Brilho do Sol* foi gravado ao vivo em São Paulo em 2003, quando o afoxé fazia turnê naquela cidade. As composições do Oxum Panda são de sua autoria e de Claudete Ribeiro, ambos ex-integrantes do Afoxé Alafin Oyó, sendo ela por muito tempo vocalista daquele grupo. O cd

<sup>739</sup> Genivaldo Barbosa. Entrevista realizada no Barro/Recife, em 24 de outubro de 2009.

<sup>740</sup> Idem. “Toque” equivale à festa pública realizada para os orixás, quando há um repertório específico. Ser um *toque* significa quando o repertório religioso é predominante.

<sup>741</sup> Música: Que povo é esse. Autoria: Claudete Ribeiro. CD *Brilho do Sol*.

teve como vocalistas Jorge Riba e Maria Helena, que integraram como percussionistas o Afoxé Ilê de Egbá, e que em 2004 ela fundou o Afoxé Oyá Alaxé.<sup>742</sup>

Pode-se compreender a predominância de músicas do repertório religioso, produzidas a partir dele como parte da circularidade de sentidos, que a partir da década de 1990 viu fortalecidas dentre os afoxés de Pernambuco as representações tecidas nos terreiros de candomblés, agora veiculadas pelos seus afoxés. Os afoxés fundados até a década de 1980 mesclavam, na composição de seus quadros, pessoas oriundas dos movimentos negros que se auto-intitulavam agentes políticos, e de pessoas oriundas do candomblé, de forma equitativa ou com prevalência dos primeiros. A partir da década de 1990, todos os afoxés são oriundos de terreiros de candomblés e formados por um grupo de pessoas cuja experiência com os debates em torno da militância negra não predominava. Os diálogos com a luta anti-racismo permanecem, porém, o universo simbólico dos orixás e seus signos, mais presentes no cotidiano dos integrantes, são materializados no repertório musical que mescla bandeiras políticas com saudações aos orixás e músicas sacras.<sup>743</sup>

Vale destacar que na presente pesquisa a queixa por uma maior presença de temas reivindicativos partiu dos três babalorixás entrevistados, que dirigem os afoxés mais antigos (Ara Odé, Ilê de Egbá e Oxum Panda) e que são contrários aos excessos de simbologia religiosa no repertório musical e ao foco unicamente na participação carnavalesca. Para Raminho de Oxossi, “eles [afoxés mais recentes] cantam tudo que é de santo. Eu não concordo, porque toada de santo se canta no candomblé, não na rua”.<sup>744</sup> Para o presidente do Ilê de Egbá, Dito D’Oxossi: “Hoje a questão é mais sobre questão do carnaval. Essencialmente uma questão de carnaval. Uma política de mostrar plumas e paetês”.<sup>745</sup> Conforme Genivaldo Barbosa, do Afoxé Oxum Panda: “O afoxé em si, ele agora, ele procura mostrar só a casa de candomblé (...) Esqueceu a militância, esqueceu o principal”.<sup>746</sup> Como se

<sup>742</sup> Afoxé Oyá Alaxé foi fundado em 10 de abril de 2004. Ligado ao Ilê Obá Aganju Okoloyá, que tem Mãe Amara como zeladora. Maria Helena Mendes Sampaio é filha biológica de Mãe Amara, mãe pequena do terreiro, vocalista e coordenadora do Afoxé.

<sup>743</sup> Mesmo não sendo parte do nosso universo de pesquisas, trago como exemplo a discografia de dois afoxés fundados em 2004: O Omô Nilê Ogunjá e o Oyá Alaxê. O CD Raiz de Kêto, do Ogunjá, tem 11 faixas. Dessas, quatro são dedicadas exclusivamente aos orixás, enquanto 6 articulam orixá e resistência negra. No CD do Oyá Alaxé, são 11 músicas só para os orixás e 4 articulam orixá e resistência negra. Como já frisamos, localizamos, também, nesses novos formatos, canais de diálogos dos afoxés com outras organizações do Movimento Negro. Sendo a intolerância religiosa ainda muito forte, exaltar os orixás publicamente é uma forma de resistência cultural e tendo a maioria desses novos grupos ações sociais voltadas à valorização da cultura afro-brasileira. Resta declarar que tenho consciência do quão difícil e abstrato é fazer essas classificações, sempre passíveis de outras leituras.

<sup>744</sup> Raminho de Oxossi. Entrevista realizada na Vila Popular/Olinda, em 10 de novembro de 2009.

<sup>745</sup> Dito D’Oxossi. Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

<sup>746</sup> Genivaldo Barbosa. Entrevista realizada no Barro/Recife, em 24 de outubro de 2009.

vê, são reivindicações que poderiam estar nas bocas dos militantes e ex-militantes do MNU-PE.

São situações que nos fazem novamente trazer à tona a noção de circularidade horizontal,<sup>747</sup> quando segmentos distintos de um grupo considerado homogêneo – os negros – tecem suas práticas de intervenção social a partir das mútuas apropriações que fazem dos diferentes universos simbólicos que o compõem. Para a militante Alzenide Simões, o contato com o *candomblé* era uma carência de alguns militantes do MNU-PE, daí ser esse um dos motivos que levaram o grupo a se voltar para o *afoxé*.

Nós estávamos no MNU, Movimento Negro Unificado, no ano de 87, 88 e a gente sentia um desejo muito grande de também tá envolvida dentro do *afoxé*. E também, o *Alafin Oyó* era para a gente um referencial de *candomblé* que a gente precisava encontrar.<sup>748</sup>

Portanto, não só os *candomblecistas* estavam imbuídos do desejo de reforçar os laços com a religião a partir do *afoxé*. O depoimento acima exemplifica como o MNU-PE reorientou sua atuação a partir da maior proximidade com os grupos culturais e religiosos, bem como nos fornece pistas para compreender como se deu esse reforço ao entrelaçamento religioso/político em detrimento do cultural/político da década anterior.<sup>749</sup>

Pensar a participação do Movimento Negro no carnaval recifense, a partir da década de 1980, por meio da noção de representação, visa pensar essa participação enquanto uma “luta entre classificações”, no sentido de “... lutas pelo monopólio do poder de fazer ver e de fazer crer, de fazer conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por essa via, de fazer e desfazer os grupos”.<sup>750</sup>

As práticas discursivas dos movimentos negros no carnaval do Recife dirigem suas críticas às representações em torno da identidade nacional, fundadas no mito da democracia racial. Essa postura que identifica o MN contemporâneo é parte do texto de abertura do Programa de ação MNU-Nacional, “Por uma autêntica democracia racial”, lançado no seu ato inaugural, em 1978:

<sup>747</sup> SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso*. Estudos sobre o carnaval carioca, da Belle Époque ao tempo de Vargas. Uberlândia: EDUFU, 2008, p. 237.

<sup>748</sup> IROCO. *A árvore sagrada*. Documentário produzido pelo Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da Prefeitura da Cidade do Recife, 2008.

<sup>749</sup> É importante afirmar que os demais *afoxés* fundados na década de 1990, a exemplo do *Timbaganju* (1998) e do *Filhos de Xangô* (1999) não foram incluídos neste estudo, apesar de terem muitas identidades com os grupos aqui analisados. No que diz respeito ao *Timbaganju*, isso ocorreu porque seu fundador e peça-chave nesta circularidade, Rivaldo Pessoa, sócio-fundador também do *afoxé Alafin Oyó*, está fora do país. Quanto ao *Afoxé Filhos de Xangô*, fundado por um grupo de amigos, dentre eles um ex-integrante do *Alafin Oyó*, situado na cidade do Paulista, fugia da demarcação espacial de pesquisa, restrita as cidades do Recife e de Olinda.

<sup>750</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p.108.

Desde ‘pequeninho’, fomos acostumados e nos acostumamos com a idéia de que, no Brasil, ‘não há racismo’, ‘não há preconceito de cor’ e que vivemos numa ‘harmonia de raças’ – a oferecer iguais oportunidades a negros e brancos, na ‘democracia racial’.<sup>751</sup>

A hegemonia do discurso da ideologia da mestiçagem possibilita a este um poder simbólico que o qualifica como “discurso competente”, garantindo a imposição de uma visão de mundo em detrimento de outras. Segundo Bourdieu, “os locutores desprovidos de competência legítima se encontram, de fato, excluídos dos universos sociais onde ela é exigida ou, então, vêem-se condenados ao silêncio”.<sup>752</sup>

Foi desse lugar – da ilegitimidade e do silêncio – que o MNU-PE se retirou ao adentrar a arena carnavalesca com uma fala que buscou no universo simbólico afro-brasileiro, na luta contra o escravismo e o racismo, e na trajetória histórica em comum, traços para a afirmação de uma identidade negra, que expressasse as representações tecidas pela população negra.

Essa fala negra que invadiu o carnaval do Recife, na década de 1980, tinha Zumbi como herói e a ânsia de se posicionar politicamente por meio de uma identidade racial que, reconhecendo a pluralidade cultural do povo brasileiro, não negasse as particularidades históricas e sociais contemporâneas de cada segmento racial.

Neste processo de afirmação da voz negra na cena política brasileira, que tem no combate à representação da inexistência do racismo seu principal alvo, as instituições do Movimento Negro buscaram reconstruir um sujeito negro com identidade e referências culturais próprias. Os movimentos negros procuraram evidenciar a existência de ações de combate ao racismo que testemunhavam que tais sujeitos não foram espectadores de um processo econômico, político, social que os desumanizavam e os exploravam ao limite. Evidenciou-se que escravos e egressos da escravidão reagiram ao escravismo e ao racismo e que a suposta democracia racial no Brasil era um mito que precisava ser denunciado.

Essa afirmação ia de encontro à hegemonia discursiva que atingia a maioria dos setores da sociedade brasileira, para a qual a defesa da imagem de um país sem racismo era vista como uma verdade absoluta e expressava a especificidade brasileira diante das demais nações. Assim,

O mito da democracia racial pode, então, ser usado com base na justificação de que a igualdade ou desigualdade de direitos independem da cor, na

<sup>751</sup> MNU. *Programa de Ação*. 1982.

<sup>752</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 42.

inexistência de discriminação racial no país, nas relações de tratamento entre brancos e negros e convivência em espaços diversos, na identificação de que as elites brasileiras são mestiças, na mestiçagem como uma causa da democracia racial ou como o que indica a identidade nacional, ou mesmo por uma outra variação: o nosso racismo é diferente de outros racismos.<sup>753</sup>

Todas essas estratégias estavam imbuídas da certeza de que só seriam vitoriosas a partir da consolidação de uma identidade negra pautada nos pressupostos de luta política definidos pelas organizações negras e da quebra da hegemonia do mito da democracia racial. Sem pessoas auto identificadas como negras e sem um discurso que se contraponha à crença de que, no Brasil, não existe racismo, o Movimento Negro não conseguiria estabelecer-se enquanto sujeito autônomo na cena política brasileira.

A busca, pois, por uma identidade racial que satisfizesse a missão política<sup>754</sup> do enfrentamento do racismo e da construção de uma representação autônoma é antiga dentre os movimentos negros. E, neste caminhar, as práticas culturais exerceram importante papel, pois foi a partir dessas que muitas organizações negras se apresentaram à sociedade para exigir o fim do racismo. Uma vez organizadas para o lazer, algumas organizações recreativas ampliaram seu leque de atuação, incluindo publicações de jornais e ações educativas. Neste sentido, ao historiar a trajetória do Movimento Negro, no século XX, em pesquisa acerca do papel central da educação dentre as preocupações do Movimento Negro brasileiro, desde o período escravista, Santos conclui que

mesmo sendo a esfera do trabalho de vital importância para os afro-brasileiros, ao que tudo indica foi nas áreas de lazer e recreação que apareceram as primeiras formas de luta dos pretos e pardos contra a discriminação racial no pós-abolição.<sup>755</sup>

Não podemos perder de vista a dinâmica das relações sociais, traço visível nas transformações ocorridas nessas manifestações nos últimos anos. No entanto, considerando que “o discurso como uma construção social é, portanto, percebido como uma forma de ação

<sup>753</sup> SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder*. A disputa simbólica da herança negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005, p. 19.

<sup>754</sup> “Apenas para os afro-brasileiros, para aqueles que se chamam a si mesmos de ‘negros’, o anti-racismo deve significar, antes de tudo, a admissão de sua ‘raça’, isto é, a percepção racializada de si mesmo e do outro. Trata-se da reconstrução da negritude a partir da rica herança africana – a cultura afro-brasileira do candomblé, da capoeira, dos afoxés, etc. -, mas também da apropriação do legado cultural e político do “Atlântico negro” – isto é, do Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, da renascença cultural caribenha, da luta contra o apartheid na África do Sul etc”.. (GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999, p. 58).

<sup>755</sup> SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007, p. 67.

no mundo”,<sup>756</sup> a introdução do afoxé no Recife como uma prática discursiva que refletiu a multiplicidade de discursos que compunham o Movimento Negro Recifense é parte da história de combate ao racismo empreendida pela população negra na cidade do Recife, mais especificamente na cena carnavalesca.

---

<sup>756</sup> MOITA LOPES, Luiz Paulo da. *Identidades fragmentadas: a construção de raça, gênero e sexualidade em sala de aula*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002, p. 31.

## CAPÍTULO 4. MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO E MARACATU LEÃO COROADO

### 4.1. Duas gerações de negritudes

A população afro-brasileira esteve por muito tempo presente na historiografia apenas como peça na engrenagem econômica do escravismo moderno. Ao longo desta pesquisa elencamos exemplos de novas inclusões, livres das amarras do escravismo. Destacamos as estratégias dos movimentos negros recifenses para dar visibilidade aos seus discursos e identificamos que, como objeto de suas próprias narrativas ou de narrativas alheias, a população negra fez sua história e adentrou a historiografia a partir de enfoques os mais variados. Foucault nos auxiliou a entender os mecanismos de interdição dos discursos elaborados pelos grupos subalternizados,<sup>757</sup> o que permite dimensionar o esforço de que se revestiu tal empreendimento de visibilidade.

No que se refere ao objeto desta pesquisa, cujo foco dirige-se às relações do MN com a área cultural e, mais especificamente, a carnavalesca, identificamos alguns caminhos trilhados pelo MNU-PE. Apesar de termos privilegiado a atuação junto aos afoxés, foi possível identificar uma intensa mobilização do MNU-PE no campo cultural. Na cena carnavalesca, o MNU-PE participou de afoxés; da Noite dos Tambores Silenciosos; formou uma ala na Escola de Samba Estudantes de São José, quando o então militante do MNU-PE, Arnaldo Vicente da Silva (Vicente Saberé) compunha a diretoria daquela Escola de Samba, e colocou por dois anos consecutivos um bloco afro no carnaval, o *Bloco Afro Arrastão Zumbi*.<sup>758</sup>

Se a inserção no campo discursivo e a apropriação dos ritmos do ijexá e do samba-reggae para a participação do carnaval tiveram como pano de fundo a oposição ao 13 de maio e ao mito da democracia racial, bem como a valorização da ancestralidade africana, a valorização da auto-estima e o enfrentamento do racismo em múltiplas frentes, na aliança com uma instituição centenária, foram necessárias outras âncoras para estabelecer a parceria. Refiro-me à parceria entre o MNU-PE e o *Maracatu Nação Leão Coroado*. A distância temporal entre os momentos de formação de cada uma das instituições, aproximadamente 100

<sup>757</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

<sup>758</sup> O Bloco Afro Arrastão Zumbi foi fundado pelo MNU-PE e desfilou nos carnavais de 1993 e 1994, sempre ao ritmo do samba-reggae. O percurso era do Largo da Bomba do Hemetério ao Alto do Pascoal. A percussão ficou por conta da banda afro Ilê Ogã (de Caetés, município de Paulista, Região Metropolitana do Recife) e banda afro Brilho da Raça (do Alto do Pascoal, na zona norte recifense).

anos,<sup>759</sup> é o suficiente para pensarmos a amplitude das ancoragens que deram sustentação às ações desenvolvidas. Portanto, trataremos do diálogo de negritudes de gerações muitos diferentes, tarefa possível pelas possibilidades teórico-metodológicas operantes na historiografia a partir dos anos 70 do século passado. Cabe, aqui, uma breve incursão nesse terreno, de forma a introduzir esse nosso último capítulo, que privilegia as entrevistas e as lembranças pessoais como documentos que permitirão a aproximação com as problemáticas aqui levantadas.

As últimas décadas do século XX foram marcadas por profunda reviravolta no campo historiográfico. Foi nesse ambiente que se consolidou uma *nova história*, que para seus apresentadores traz como novidade o fato de

...estar ligada a três processos: *novos problemas* colocam em causa a própria história; *novas abordagens*, modificam, enriquecem, subvertem os setores tradicionais da história; *novos objetos*, enfim, aparecem no campo epistemológico da história.<sup>760</sup>

Ocorre, ainda conforme os autores, uma “...dilatação do campo da história”<sup>761</sup> operacionalizada de forma não ortodoxa, pois apesar das dívidas dos novos historiadores com os expoentes dos *Annales* “.. não há aqui qualquer ortodoxia, mesmo aquela mais aberta”.<sup>762</sup> As mudanças não cessaram e a renovação da *nova história* ocasionou uma pulverização das modalidades historiográficas, identificadas pelos “seus objetos preferenciais, seus aportes teóricos, seus métodos, suas fontes privilegiadas”,<sup>763</sup> tendo algumas dessas modalidades demarcadores igualmente flexíveis.

Ao abordar uma dessas modalidades, a História Cultural, Peter Burke afirma que a mesma só “pode ser definida em termos de nossa própria história”.<sup>764</sup> Para este autor, a situação não muda quando pensamos sobre a diversidade temática e metodológica dos historiadores culturais, de modo que “o melhor a fazer talvez seja o autor partilhar as dificuldades com o leitor no decorrer das narrativas”.<sup>765</sup> No entanto, diante deste quadro difuso, Burke apresenta um ponto em comum: “O terreno comum dos historiadores culturais

<sup>759</sup> O MNU é uma instituição da década de 70 do século XX e o Maracatu Leão Coroado é da década de 60 do século XIX.

<sup>760</sup> GOFF, Jacques Le; NORA, Pierre. Apresentação. In: GOFF, Jacques Le; NORA, Pierre. *História. Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 12.

<sup>761</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>762</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>763</sup> BARROS, José D’Assunção. *O Campo da história: especialidades e abordagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 8.

<sup>764</sup> BURKE, Peter. *Variadas de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.13.

<sup>765</sup> *Ibidem*, p.15.

pode ser descrito como a preocupação com o simbólico e suas interpretações”.<sup>766</sup> Em outro texto, afirma que, para a nova história, “uma definição categórica não é fácil; o movimento está unido apenas naquilo a que se opõe...”.<sup>767</sup>

Neste caminho, para Pesavento, quando se fala em Nova História Cultural, afasta-se das ideias que tomam a cultura como mero reflexo da infra-estrutura; como manifestação superior do espírito humano, que opõe cultura erudita à cultura popular ou, ainda, que compreende a cultura como deleite e fruição do espírito, como na concepção da *belle époque*.<sup>768</sup>

Ainda como parte deste cenário, conforme Revel, foi a partir de experiências como a história da vida cotidiana na Alemanha; o encontro da História com a Antropologia; a “antropologia interpretativa” e “descrição densa” de Clifford Geertz; a “reflexão crítica sobre a concepção e os métodos da história social esboçada pelos *Annales* nos últimos anos”<sup>769</sup> e com fortes vínculos com a *Nova História Cultural*, que a micro-história se consolidou como “uma prática historiográfica em que suas referências teóricas são variadas e, em certo sentido, ecléticas,”<sup>770</sup> contribuindo para desbancar a hegemonia das macro-abordagens funcionalista e marxista. Apesar de identificar o período como uma “anarquia epistemológica”, Jacques Revel enfatiza que o período foi bem mais diverso do que nosso olhar retrospectivo pode captar. No entanto, em meio a programas tão diferentes,

Elas [as abordagens] compartilham, ainda assim, um certo número de traços característicos. Todas guardam uma distância crítica em relação à abordagem macrossocial que, sob modalidades diversas e muitas vezes tacitamente, por muito tempo dominou a pesquisa em história e em ciências sociais; **todos se esforçam para dar à experiência dos atores sociais** (o ‘cotidiano’ dos historiadores alemães, o ‘vivido’ de seus homólogos italianos) **uma significação e uma importância** frente ao jogo das estruturas e à eficácia dos processos sociais maciços, anônimos, inconscientes, que por muito tempo pareceram ser os únicos a chamar a atenção dos pesquisadores.<sup>771</sup>

<sup>766</sup> BURKE, op. cit., p.10

<sup>767</sup> BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p.10

<sup>768</sup> Cf. PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p.14.

<sup>769</sup> REVEL, Jacques. Apresentação. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.10.

<sup>770</sup> LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 133. Jacques Revel esposa posição idêntica: para esse autor, a micro-história “não constitui um corpo de proposições unificadas, nem uma escola, menos ainda uma disciplina autônoma, como muitas vezes se quis crer” (REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.16).

<sup>771</sup> REVEL, Jacques. Apresentação. In: REVEL, op cit., p.10. (grifos meus).

Portanto, em oposição às “entidades sociais” da história social herdeira dos *Annales*, nas quais os sujeitos são diluídos no coletivo e, portanto, anônimos, a abordagem micro-histórica opera uma alteração na escala de observação e foca seu olhar nas particularidades, contradições e alteridades dos atores sociais em suas singularidades. Isto não significa que a micro-história apresente uma visão fragmentada e descolada de um plano social mais abrangente. O que ela apresenta é uma visão diferente na medida em que as todas as macrocategorias, inclusive aquelas da história social, a exemplo dos excluídos, são abandonadas. Neste sentido,

... colocar o problema nesses termos significa recusar pensá-lo em termo simples, de força/fraqueza, autoridade/resistência, centro/periferia, e deslocar a análise para os fenômenos de **circulação, de negociação, de apropriação** em todos os níveis.<sup>772</sup>

Circulação, negociação, apropriação e as relações dessas práticas com o poder: noções correntes na história cultural e da qual fizemos uso ao longo dos capítulos anteriores, e que voltam neste capítulo como parte do debate que envolve o solapamento dos grandes sistemas de análise, e a entrada em cena do indivíduo e dos grupos sociais, agora na perspectiva da “dupla mudança”, ou seja, quando os sujeitos excluídos são incluídos não só em sua coletividade e dimensão econômica e/ou política, mas também em suas subjetividades.<sup>773</sup>

Não por acaso, como afirma Loriga,

A redescoberta da biografia remete a experiências no campo da história atentas ao ‘cotidiano’, a ‘subjetividades outras’: por exemplo, a história oral, os estudos sobre a cultura popular e a história das mulheres. O desejo de estender o campo da história, de trazer para o primeiro plano os excluídos da memória, reabriu o debate sobre o valor do método biográfico.<sup>774</sup>

O mesmo cenário fez eclodir modalidades historiográficas que partem dos pressupostos de que as singularidades do cotidiano<sup>775</sup> devem ser concebidas como capazes de gerar conhecimento sobre uma dada realidade. Mesmo concebendo, como bem enfatizou Paul Ricoeur, que “a idéia chave ligada à idéia de variação de escalas é que não são os mesmos encadeamentos que são visíveis quando mudamos de escala, mas conexões que passaram

<sup>772</sup> REVEL, Jacques. op cit., p.30. (grifos meus).

<sup>773</sup> Cf. LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, op. cit., p. 226.

<sup>774</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>775</sup> Cotidiano que atende a qualquer chamado: espaço de disputa de poder (P. Vayne); palco de grandes decisões (Lefebvre) ou um conjunto de “pequenas nada” que, segundo Mafessoli, são responsáveis pelas permanências e transformações do complexo da trama social.

despercebidas na escala macro-histórica,<sup>776</sup> as críticas dirigidas à micro-abordagem, inclusive à biografia, e suas subjetividades<sup>777</sup> gravitam em torno da sua capacidade de “articular de maneira rigorosa a relação entre a experiência singular e a ação coletiva”.<sup>778</sup>

Com isso muda, também, a concepção sobre a escrita histórica. Ela deixa de ser concebida apenas como um relato racional, linear e imparcial e ganha um lugar no palco das lutas pelo poder que constitui o campo historiográfico. Neste sentido, por meio da biografia, o historiador G. Levi destaca questões pertinentes àquele momento ao afirmar que

Ao meu ver, a maioria das questões metodológicas da historiografia contemporânea diz respeito à biografia, sobretudo as relações com as ciências sociais, os problemas das escalas de análise e das relações entre regras e práticas, bem como aqueles, mais complexos, referentes aos limites da liberdade e da racionalidades humanas.

Um primeiro aspecto significativo refere-se às relações entre história e narrativa.<sup>779</sup>

Questiona-se, enfim, a racionalidade das narrativas historiográficas, uma vez que as trajetórias individuais, desde o romance moderno, têm se revelado como um mar de fragmentações. Manter essas inconstâncias, fugindo, portanto, da tentação de enquadrar as biografias em sequências racionais e lineares, e estabelecer o diálogo com o contexto da qual o indivíduo faz parte é o grande desafio, que para Bourdieu significa não “conformar-se com uma ilusão retórica”.<sup>780</sup>

Portanto, como discurso, a história em suas narrativas organiza o passado sem, contudo, se confundir com ele.<sup>781</sup> Essa distinção entre história e passado, conforme Jenkins,

<sup>776</sup> RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007, p.221.

<sup>777</sup> Inclusive as subjetividades dos historiadores, pois toda “esta geração de historiadores reivindica fortemente o direito de fazer coincidir suas preocupações, suas angústias, seus centros de interesse pessoal e o campo de sua pesquisa”. CAIRE- JABINET, Marie-Paule. *Introdução à historiografia*. Bauru/SP, EDUSC, 2003, p. 137.

<sup>778</sup> REVEL, Jacques. Apresentação. In REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.11. Loriga traz a preocupação de Jacques Le Goff da biografia se tornar um texto/narrativa “...incapaz de mostrar a significação histórica real de uma vida individual”. apud LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 226.

<sup>779</sup> LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2001, p. 168.

<sup>780</sup> Vale a pena trazer o trecho ampliado. Diz Bourdieu: “Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma seqüência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar”. BOURDIEU, Pierre. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2001, p. 185.

<sup>781</sup> “Isto porque o mesmo objeto de investigação pode ser interpretado diferentemente por diferentes práticas discursivas (uma paisagem pode ser lida/interpretada diferentemente por geógrafos, sociólogos, historiadores, artistas, economistas et. al.), ao mesmo tempo que, em cada uma dessas práticas, há diferentes leituras

ajuda-nos a pensar a distinção entre o vivido e o narrado.<sup>782</sup> Uma vez que a história não é o passado e sim fragmentos recolhidos pelos historiadores a partir de suas escolhas teórico-metodológicas, essas em si já marcadas pelas idiossincrasias do historiador e suas múltiplas subjetividades em interação com relações de poder marcadas pelo seu tempo e espaço, o narrado e o acontecido também são distintos. Como diz Certeau,

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. (...) É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam.<sup>783</sup>

Desta forma, como discursos marcados por posições ideológicas vinculadas aos interesses de grupos, as narrativas históricas timidamente têm mostrado seu perfil multifacetado. Essa exposição de plurais é uma resposta à perda de hegemonia das abordagens “anglocêntricas, eurocêntricas, etnocêntricas, logocêntricas, sexistas” e só aconteceram quando as “grandes narrativas estruturadoras (metafísicas) que deram significado(s) à evolução ocidental perderam a vitalidade”.<sup>784</sup> Tais questões são importantes para compreendermos porque alguns grupos sociais estiveram por tanto tempo ausentes da historiografia.<sup>785</sup> Suas experiências não interessavam aos historiadores e os primeiros a demonstrar interesse focaram seus estudos nos aspectos político-econômicos e na coletividade.

Esse foi o caso dos primeiros estudos sobre a insurgência escrava no Brasil, publicados com mais intensidade a partir da década de 1970. No entanto, logo em seguida percebeu-se que o quilombo não foi a única saída encontrada pelo escravizado para se livrar das correntes do escravismo. Mesmo dentre aqueles que fugiam, nem todos buscavam refúgio

interpretativas no tempo e no espaço. No que diz respeito à história, a historiografia mostra isso muito bem” (JENKINS, Keith. *A história repensada*. São Paulo: Contexto, 2001, p. 24).

<sup>782</sup> Para Certeau, “Efetivamente, destacando-se do trabalho do cotidiano, das eventualidades, dos conflitos, das combinações de microdecisões que caracterizam a pesquisa concreta, o discurso se situa fora da experiência que lhe confere crédito; ele se dissocia do *tempo que passa*, esquece o escoamento dos trabalhos e dos dias, para fornecer ‘modelos’ no quadro ‘fictício’ do *tempo passado*” (CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 95. grifos originais).

<sup>783</sup> CERTEAU, op cit., p. 66.

<sup>784</sup> JENKINS, Keith, op cit., 94. Para Jenkins as mudanças são resultados do pós-modernismo e sua erradicação dos centros e das metanarrativas. Outros autores, já citados nesta tese, reconhecem essas mudanças sem necessariamente vinculá-las ao advento do pós-modernismo. Localizam as mudanças ocorridas no campo historiográfico a partir da década de 1970/80.

<sup>785</sup> Como indagou o historiador Eduardo Silva: “Como explicar, por exemplo, que os afro-descendentes (uma das maiores populações negras do mundo) ocupem um espaço tão limitado na História do Brasil? Será que não precisamos de uma ‘política afirmativa’ ao menos no campo simbólico da historiografia?”. SILVA, Eduardo. O negro e a conquista da abolição. In: FONSECA, Denise Pini Rosalem. *Resistência e inclusão* (org.). Rio de Janeiro: PUC-RJ: Consulado Geral dos Estados Unidos, 2003, p.53.

nos quilombos. Ingresso em outras fazendas, se fazer passar por livre nos centros urbanos onde a circulação de negros de ganho era grande, era uma alternativa dos fugitivos. Rebeliões, abortos, enfim, os escravizados empreenderam outras ações além das fugas e dos quilombos. Nessas pesquisas, houve também uma mudança na escala de observação que ao tomar o cotidiano dos escravizados na perspectiva micro, também o tomou em suas individualidades. Portanto, as rebeldias negras, suas individualidades e subjetividades chegaram às prateleiras das livrarias e desvendaram uma diversidade da escravidão em total desacordo com a imagem polarizada do senhor *versus* escravizado. Escravizados proprietários de bens; escravizados empreendendo processos na justiça; escravizados barganhando suas condições; escravizados constituindo famílias... enfim, desnuda-se uma população escravizada totalmente heterogênea e com interesses diversos, tecendo os caminhos para a liberdade em meio à “negociação” e ao “conflito”.<sup>786</sup>

Outro dado é que, enquanto identidade coletiva, os grupos subalternizados, a exemplo da população negra brasileira, não ocuparam lugar na corporação profissional dos historiadores.

Mas o fato é que emerge, desse cenário descentralizado, novos sujeitos sociais que ocupam as narrativas históricas com suas trajetórias coletivas e individuais, inclusive, em alguns casos como escritores das próprias narrativas. São mulheres, negros, indígenas e outros sujeitos outrora apagados que participam da historiografia, ora cedendo suas experiências e memórias, ora fazendo delas matéria-prima para uma escrita própria. Ao abordar a historiografia brasileira sobre escravidão e relações sociais no Brasil no período de 1970 a 1990, o historiador João José Reis conclui que

...o Brasil não sairá do atoleiro da monocultura racial na educação enquanto não difundir os estudos afro-brasileiros (ou o nome que se queira dar) em

---

<sup>786</sup> Os termos encontram-se presentes no título do livro de João J. Reis e Eduardo Silva que tão bem aborda essa questão. REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Para a cidade do Recife ver: CARVALHO, Marcus J.M. De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850. *Revista Afro-Asia*, nº 29/30. Salvador, 2003, p. 41-78; SILVA, Luiz Geraldo Santos da. Canoeiros do Recife: história, cultura e imaginário (1777-1850) In: MALERBA, Jurandir (org.). *A velha história*. Texto, método e historiografia. Campinas, SP: Papyrus, 1996, p. 94; CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de D. Antonio*. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife 1848-1872. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005, p. 40/42; MAIA, Clarissa Nunes. Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco (1850-1888). *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*. UFPE, CFCH/programa Pós-Graduação em História, nº 16, 1996; SILVA, Wellington B. da. O gato e o rato: polícia versus escravos no Recife do século XIX (1840-1850). *Clio - Revista de Pesquisa Histórica* (PPGH/UFPE), nº 18, 1999; SILVA, Maciel Henrique. Delindra Maria de Pinho: uma preta forra de honra no Recife da primeira metade do séc. XIX. *Afro-Ásia*, 32 (2005), 219-240. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais – FFCH/UFBA.

escolas e universidades. Mas que tudo, enquanto continuar isolando o negro da produção do conhecimento sobre si próprio.<sup>787</sup>

Ao tomarmos como objeto do nosso estudo neste quarto capítulo uma aliança entre dois segmentos da população negra recifense, apropriamo-nos da “...dilatação do campo da história”.<sup>788</sup> Pois, além de incluir na historiografia uma população (melhor, uma parcela dela) outrora apagada, realiza-se esse objetivo concebendo-a em suas subjetividades, heterogeneidade, dinâmica político-social e atenta ao fato de que minha participação pessoal na experiência narrada não só não deverá comprometer a narrativa, como poderá contribuir para que ela se construa.

Para isso, atenção especial será dada aos diálogos com textos e autores que abordam a distinção entre o acontecido e o narrado. Nossa fonte principal serão depoimentos<sup>789</sup> de pessoas envolvidas no processo, trabalhados sem que se perca de vista que a memória é seletiva e que ela “nunca poderá ser um mero registro, pois é uma representação afectiva, ou melhor, uma re-presentificação, feita a partir do presente e dentro da tensão tridimensional do tempo.”<sup>790</sup> São, portanto, esses depoimentos-narrativas que, consciente ou inconscientemente, domesticam o passado, eliminando suas incongruências e preenchendo as lacunas dos esquecimento.<sup>791</sup>

É a partir dessas reflexões que buscaremos compreender o desenrolar de uma aliança entre o MNU-PE e o *Maracatu Nação Leão Coroado* nos carnavais de 1986 e 1987.

---

<sup>787</sup> REIS, João José. *Aprender a raça*. Veja, São Paulo, edição especial: 25 anos: reflexões para o futuro, 1993, p. 195.

<sup>788</sup> GOFF, Jacques Le; NORA, Pierre. Apresentação. In: GOFF, Jacques Le; NORA, Pierre. *História. Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 13.

<sup>789</sup> Com adverte Catroga: “...também a convocação do testemunho memorial – por exemplo, objectivado na chamada História Oral – exige todas as cautelas heurísticas e hermenêuticas, pois, quando ele é arquivado, deixa de funcionar, na sua verdadeira acepção, como uma recordação, isto é, como algo que se mantém vivo; adquire, ao contrário, o estatuto de *traço* ou de documento, seja seus suportes registro sonoro e fílmico, ou a própria escrita” (CATROGA, Fernando. Memória e história. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001, p. 57).

<sup>790</sup> CATROGA, Fernando. Memória e história. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001, p.46.

<sup>791</sup> Cf. CATROGA, op..cit. p. 46 e 55; LORIGA, op. cit. p. 247.

## 4.2. Luís de França e o *Maracatu Nação Leão Coroado*

No capítulo 1 tecemos comentários sobre a presença dos maracatus nação no carnaval do Recife.<sup>792</sup> Restou-nos neste capítulo apresentar o parceiro do MNU no carnaval de 1986 e 1987, o *Maracatu Nação Leão Coroado*.

Fundado em 1863, o Leão Coroado é uma das mais antigas agremiações carnavalescas em atuação em Pernambuco. Como dizia Luís de França, “Os Maracatus, Leão Coroado foi o fundador do carnaval de Pernambuco, o Maracatu Elefante foi o fundador do carnaval de Pernambuco”.<sup>793</sup> O velho líder assumiu o comando do



Foto: Pío Figueiroa

Sr. Luis de França

maracatu desde a década de 1950, sendo o mesmo uma herança de seus avós. Em entrevista concedida à Casa do Carnaval,<sup>794</sup> Luís de França afirma que “maracatu é uma coisa de deixa do africano”.<sup>795</sup> Seria, portanto, o Leão Coroado uma herança que o seu avô africano teria lhe deixado, uma vez que seu avô, fundador do maracatu, “...era africano. Já meu pai não era. Era filho de africano, de forma que minha avó também era africana”.<sup>796</sup> Nesta mesma entrevista, afirma que à época do seu nascimento o maracatu estava com o pai dele. Em seguida à morte do seu genitor, o maracatu ficou sob o comando de um amigo do seu pai, José Luiz da Costa e sua esposa, Martinha,<sup>797</sup> e deles passou para as mãos de Luis de França.

Sobre essa genealogia, vejamos o que dizem as pesquisas de Ivaldo Lima:

Luiz de França afirmava que havia recebido o maracatu de seu pai, Laureano Manoel dos Santos, mas até o presente momento não encontrei nenhum documento que confirme esta versão. Entretanto, no prontuário do DOPS, em 1941, há o registro de vários associados com o sobrenome “França”, que

<sup>792</sup> pg. 72-76

<sup>793</sup> Luis de Carnaval. Entrevista concedida à Casa do Carnaval, p. 5 a entrevista foi transcrita.

<sup>794</sup> Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural, conhecido como Casa do Carnaval, é um órgão vinculado à coordenação da Gerência de Preservação do Patrimônio Cultural Imaterial que compõe a Diretoria de Preservação do Patrimônio Cultural da Secretaria de Cultura da Cidade do Recife. <http://www.recife.pe.gov.br> A entrevista foi realizada por Carmen Lelis e Paula Lira em 11/01/1994 e 19/01/1995. As referências a essa entrevista têm a transcrição realizada pela casa do carnaval como fonte e será assim identificada. Entrevista Sr. Luis de França – Casa do Carnaval. O texto da transcrição informa que “Procurou-se manter a fidelidade lingüística do depoente”.

<sup>795</sup> Entrevista Sr. Luis de França – Casa do Carnaval. p. 5

<sup>796</sup> Idem, p. 5.

<sup>797</sup> Ao realizar a pesquisa no Leão Coroado entre 1949-50, Guerra-Peixe apresenta nomes de alguns reis e rainhas a partir das indicações dos participantes do maracatu na época, como por exemplo o casal José Luís e Martinha Maria da Conceição (PEIXE, César Guerra. *Maracatus do Recife*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980, p. 81).

podem indicar estar o Leão Coroado sob o controle desta família há algum tempo.<sup>798</sup>

Mesmo com lacunas, a história do Leão Coroado e a história de vida de Luis de França se encontram, formando quase uma única trajetória. Os dois ocuparam praticamente os mesmos espaços territoriais na cidade. Luis de França nasceu no bairro do Recife, morou no bairro de São José e, como boêmio que era, frequentava clubes carnavalescos em toda cidade. No universo da religião afro-brasileira, conheceu as tias do Pátio do Terço no bairro de São José, e tia Inez, a fundadora do Sítio de Pai Adão, no bairro de Água Fria.<sup>799</sup> A partir do ano de 1918, Luís de França foi morar no Córrego do Cotó,<sup>800</sup> situado no bairro de Bomba do Hemetério. Este foi o logradouro da sede do Leão Coroado até a morte do Sr. Luis em 1997. A ocupação territorial do Leão Coroado foi igualmente dinâmica e convergente com as andanças de Luís de França, pois antes de se instalar no Córrego do Cotó, teve sede nos bairros da Boa Vista, Santo Amaro e Afogados.<sup>801</sup>

A demarcação espacial ocupada pelo Leão Coroado e seu líder é notadamente voltada aos bairros periféricos, habitados majoritariamente pela população negra e pobre da cidade.<sup>802</sup> Portanto, se a representação dos maracatus-nação como reminiscência africana no carnaval pernambucano, conforme abordamos no capítulo 1, pode cogitar uma ligação distante no tempo, própria de uma tradição que se reinventa, a identificação sócio-racial e religiosa com a cultura afro-brasileira era, ainda, um forte indício na década de 1980, tal como foi duas décadas antes. A antropóloga Katarina Real registrou da seguinte forma esses elos na década de 1960:

Outras características especiais desses grupos veremos na descrição da sua apresentação carnavalesca, mas aqui vamos ajuntar mais duas características de natureza sociológica, que são de fundamental importância nos maracatus-nações:

<sup>798</sup> LIMA, Ivaldo Marciano de F. *Identidade negra no Recife: maracatus e afoxés*. Recife: Edições Bagaço, 2009, p. 60. No rodapé o autor cita sua fonte. “Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano –APEJE, Fundo Secretaria de Segurança Pública, DOPS, Prontuário 529, Maracatu Mixto Leão Coroado”.

<sup>799</sup> Ignez Joaquina da Costa, Tia Inez, foi a fundadora do terreiro mais antigo em funcionamento no Recife, conhecido como Sítio de Pai Adão, fundado em 1875.

<sup>800</sup> Entrevista Sr. Luis de França – Casa do Carnaval, p. 71.

<sup>801</sup> LIMA, Ivaldo M. de F. *Identidade negra no Recife: maracatus e afoxés*. Recife: Edições Bagaço, 2009, p. 59. PEIXE, César Guerra. *Maracatus do Recife*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980, p. 81 e 83.

<sup>802</sup> Sobre as disparidades entre o IDH dos bairros do Recife, ver: o *Atlas de Desenvolvimento Humano no Recife 2005*. Disponível em: <http://www.recife.pe.gov.br/pr/secplanejamento/pnud2006/> Quanto a uma identificação social, é preciso destacar que os integrantes do MNU-PE em meados de 1980 residiam em bairros periféricos da Região Metropolitana do Recife, ou seja, compartilhavam realidade semelhante à vivenciada pelos moradores do Córrego do Cotó, bairro que acolhia o *Leão Coroado*.

4- Há uma preferência pelas pessoas de cor preta – e não podendo ter todas as figuras desta cor, é essencial que pelo menos a “Rainha” seja preta. O “Rei” pode ser mais claro, e geralmente o é.

5 – As nações tendem para uma ligação mais ou menos estreita com os cultos de Xangô (candomblé) da cidade, especialmente os de influência nagô.<sup>803</sup>

Esses traços sociológicos – usando um termo de Real - foram ressignificados ao longo dos tempos, de forma que tanto a predominância de pessoas negras quanto a ligação com a religião afro-brasileira ganharam outros contornos. Mas esse é apenas um dos aspectos que sinaliza a dinamicidade presente nos maracatus, a despeito das tentativas dos folcloristas em enclausurá-los em marcas imutáveis. A longevidade do *Leão Coroado* e sua interação com outros maracatus nos fornecem importantes pistas dessa dinâmica. Sua relação com o maracatu mais antigo, o *Maracatu Elefante*,<sup>804</sup> tem múltiplos meandros. A começar pelo ícone das duas agremiações, Dona Santa, que primeiro foi rainha do Leão Coroado, e só depois foi coroada no Elefante. Com essa transferência da rainha, houve também a migração de alguns componentes que decidiram acompanhar a líder. Laços que também enveredavam para o campo religioso, uma vez que Dona Santa foi madrinha de santo de Luiz de França. Essas relações também ocorreram entre o *Leão Coroado* e os maracatus nação *Cambinda Velha* e *Estrela Brilhante*. Conforme Guerra-Peixe,

O mesmo podemos repetir com referência ao Coroado e Estrela Brilhante, pela procedência de pelo menos alguns batuqueiros. Notamos também que entre o Coroado e o extinto Cambinda Velha haveria algum laço bem sério, pois não fosse isso não se justificaria a transferência da calunga Dona Clara – que era do Cambinda Velha – para o Coroado – onde hoje se encontra, embora não saia à rua.<sup>805</sup>

Portanto, ao interagir com o *Leão Coroado*, estava o MNU-PE a dialogar com um dos grupos mais representativos desta categoria carnavalesca. A tenacidade do *Leão Coroado*, que chegou à década de 1980 sem nunca ter saído de cena, e a liderança de Seu Luis de França

<sup>803</sup> REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990, p. 62/63.

<sup>804</sup> Maracatu Nação Elefante foi fundado em 1800. O Elefante teve como rainha Maria Júlia do Nascimento, conhecida como Dona Santa, legendária figura do carnaval recifense. Dona Santa reinou praticamente toda sua vida. Aos 18 anos assumiu o trono no maracatu Leão Coroado. Depois, saiu do Leão Coroado e foi para o Maracatu Elefante, acompanhando o marido que foi ser rei neste maracatu. Mas, só em 1947 Dona Santa foi coroada no Elefante, tendo reinado até sua morte em 1962. Após essa data, o maracatu Elefante foi doado ao Museu da Fundação Joaquim Nabuco, ficando lá até o ano de 1986 quando volta aos desfiles carnavalescos (PEIXE, C. Guerra. *Maracatus do Recife*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980, p. 33-45. BENJAMIN, Roberto. Dona Santa e Luiz de França: gente dos maracatus. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Artes do corpo*, São Paulo, Selo Negro Edições, 2004, p. 61-66).

<sup>805</sup> PEIXE, C. Guerra, *op. cit.* p. 88.

influenciaram bastante a escolha desta agremiação pelo MNU-PE. Apesar da repressão, descasos dos órgãos públicos e racismo, o *Leão Coroado* atravessou um século de carnaval. Como escreveu Leonardo Dantas Silva,

Em que pesem as críticas e perseguições, a manifestações dos negros africanos chegou aos nossos dias com o baque virado dos bombos, cortejos grandiosos de reis e rainhas desfilando solenemente nas ruas do Recife, nos meses que antecedem o nosso carnaval, na expressão eloqüente do nosso maracatu.<sup>806</sup>

Mas nem a bravura nem os anos de vida do *Leão Coroado* foram suficientes para agraciá-lo com o apoio dos poderes públicos. A luta por uma sede própria para o maracatu, reivindicada aos quatros cantos pelo Sr. Luis de Franca é um exemplo.

Paralelamente a esses fatos não existe o menor respeito, do poder público, para com as nações seculares, a exemplo do Maracatu Nação do *Leão Coroado* que, em 1982, recebeu um terreno no Arruda, doado pela Empresa de Urbanização do Recife –URB, e nunca tomou posse daquele patrimônio: mudou a administração, vieram outros diretores URB, seguiram-se de outros prefeitos, o terreno continua da mesma pessoa que já recebeu o valor da desapropriação da própria Prefeitura da Cidade do Recife (!) e o velho Luiz de França, atual responsável pela Nação do *Leão Coroado*, vê cada dia mais longe o seu eterno sonho de uma sede própria.<sup>807</sup>

Os elementos aqui pinçados da história do *Leão Coroado* e do seu líder apresentam trajetórias marcadas por repressões, manutenção da religião dos orixás, ocupação territorial diferenciada entre ricos e pobres, negros e brancos, descaso público com manifestações culturais negras e resistência de setores da população negra ao manter vivos referenciais culturais reelaborados no Brasil por africanos e seus descendentes, elementos presentes em uma instituição fundada em 1863 e que compõem o universo discursivo de outra instituição, esta fundada em 1978.

A avaliação do MNU-PE publicada em seu boletim de 1987 expressa como as demandas do *Leão Coroado* e as bandeiras políticas do MNU-PE se mesclam. O recorte da fala do líder maracatuzeiro destaca, neste momento, a valorização do candomblé e das heranças africanas.

<sup>806</sup> SILVA, Leonardo Dantas. Maracatu: da coroação dos reis do Congo ao carnaval. Artigo publicado no *Diario de Pernambuco* em 12 de fevereiro de 1988.

<sup>807</sup> SILVA, Leonardo Dantas. A presença da África em nosso carnaval: maracatu. Artigo publicado no *Diario de Pernambuco* em 13 de fevereiro de 1988.

Uma questão grave é o preconceito que sofrem os maracatus. Algumas pessoas pensam que maracatu “é coisa para velhos”. Outras confundem esta brincadeira com o Candomblé. No entanto, é bom lembrar que os velhos que hoje desfilam sempre participaram e, atualmente, os jovens não assumem qualquer compromisso com os maracatus por causa da deturpação feita pela sociedade racista nas questões referentes à cultura negra. “Candomblé é religião do africano, enquanto o maracatu é brincadeira, também de africano, para o carnaval”, ensina “seu” Luís.<sup>808</sup>

A ocorrência de confluência em algumas representações fez com que instituições de gerações diferentes se encontrassem, tendo o carnaval como campo de atuação. Essa mescla já havia sido sentida pelo poeta Solano Trindade, uma referência para a militância negra pernambucana. Escreveu o poeta:

Quero no Maracatu gemer  
O meu sofrer secular  
É um lamento bonito  
Que vai do infinito  
Ao calunga de Iemanjá

Eu não quero envelhecer  
Eu não quero escravidão  
Quero juventude e liberdade  
Quero maracatucá<sup>809</sup>

Essa conjugação de maracatu com liberdade e a leitura feita pelo MNU-PE da trajetória do Leão Coroado como espaço de resistência cultural pode nos ajudar na compreensão da escolha de um maracatu nação como *locus* para sua atuação nos carnavais de 1986 e 1987.

### 4.3. Chegou a vez do Maracatu

Apesar da trajetória gloriosa do Leão Coroado, a eleição do maracatu pelo MNU-PE como espaço de combate ao racismo só aconteceu após as primeiras investidas nos afoxés. Assim, até meados da década de 1980 as bandeiras do Movimento Negro recifense, a exemplo do reforço à auto-estima, da exaltação dos heróis e heroínas negras, da valorização da África,

<sup>808</sup> *Negritude* – Boletim do MNU-PE. Ano II, nº 2, fevereiro/março/abril de 1987, p. 1. Título da matéria: *O Leão Coroado e a resistência negra*.

<sup>809</sup> TRINDADE, Solano. *Cantares ao meu povo*. São Paulo: Editora brasiliense, 1981, p.87. Título do poema: “Quero maracatucar”. Solano Trindade nasceu em 1908 no bairro de São José no Recife e morreu em 1974. Seus poemas e sua militância foram marcados pela valorização da cultura negra. Sobre o poeta ver: SOUZA, Florentina. Solano Trindade e a produção literária afro-brasileira. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, 31 (2004), 277-293.

da luta contra o racismo e difusão das experiências libertárias da população negra na história do Brasil, foram conduzidas na cena carnavalesca apenas pelos afoxés. É nesse sentido que ao se referir aos afoxés, Lindivaldo Júnior enfatiza que a “africanidade e a relação com as religiões de matriz africana que aparecem subliminarmente no Maracatu Nação são explícitas nos grupos de Afoxé”.<sup>810</sup> Dentre os tantos sinais que diferenciam afoxé e maracatu, Lindivaldo Júnior destacou uma maior exposição da africanidade e da religiosidade nos afoxés.

As relações das manifestações culturais com as religiões afro-brasileiras enquanto expressão de uma resistência cultural, tanto na manutenção dessas manifestações, quanto pela sobrevivência das próprias religiões, têm inúmeros exemplos na historiografia. No entanto, o termo *africanidade* exige um detalhamento, haja vista que o mesmo pode nos remeter a universos discursivos distintos. O texto de Lindivaldo Júnior confirma que o mesmo converge com a significação dada pela professora Petronilha Silva ao termo.

Ao dizer africanidades brasileiras estamos nos referindo às raízes da cultura brasileira que têm origem africana. Dizendo de outra forma, estamos, de um lado, nos referindo aos modos de ser, de viver, de organizar suas lutas, próprios dos negros brasileiros, e de outro lado, às marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia-a-dia.<sup>811</sup>

A reflexão de Lindivaldo Júnior informa-nos que a sua ideia de *africanidade* pode também ser lida por meio da noção de *negritude*, conforme utilizada pelos movimentos negros a partir da década de 1970 e transcrita anteriormente.<sup>812</sup> Pois, se a africanidade destaca as distintas formas como os negros vivem e se organizam, a negritude dá ênfase à “tomada de consciência racial do negro brasileiro”. Luís de França e seu maracatu eram a própria materialização de uma forma como a população negra brasileira se organizava, mas sua africanidade não implica um envolvimento com a luta anti-racista, pelo menos na perspectiva vigente no final do século XX.

<sup>810</sup> LINDIVALDO JÚNIOR. “Introdução”. In: SILVA, Claudilene. *Recife nação africana*. Catálogo da cultura afro-brasileira. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Núcleo da Cultura Afro-Brasileira, 2008, p.17.

<sup>811</sup> GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz. “Aprendizagem e ensino das africanidades brasileiras”. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2000, 151.

<sup>812</sup> Página 172. Conforme DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações* - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005. Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel>

Como já vimos, lutar contra o racismo a partir da década de 1970 era sinônimo de oposição à glorificação do 13 de maio de 1888 e da Princesa Isabel, como a redentora. A africanidade do Sr. Luiz de França, líder do maracatu *Leão Coroado*, era outra. Como a *negritude* dos anos 1980, essa africanidade valorizava os símbolos culturais negros e o candomblé, porém não negava o papel redentor da Princesa Isabel. Uma das tantas africanidades surgidas a partir das leituras específicas do abolicionismo. Neste caso, referimo-nos aos distintos abolicionismos na medida em que concebemos que esse termo é “empregado para identificar um conjunto de ideias e medidas, tendo por objetivo a extinção do regime da escravidão”.<sup>813</sup> A africanidade do Sr. Luis de França dialogou com um abolicionismo que rendia homenagens à Princesa Isabel, atribuindo-lhe exclusivamente a responsabilidade pela abolição da escravatura. Essa postura é bastante corrente nas instituições negras do século XIX. Sendo o maracatu *Leão Coroado* de 1863 e Sr. Luis de França de 1900, as lembranças do 13 de maio de 1888 como marco divisor entre a escravidão e a liberdade estavam muito fortes.

O testemunho de uma ex-escrava é bastante ilustrativo na medida em que expressa a mesma gratidão para com a Lei Áurea relatada pelo líder do maracatu em questão. Ao ser questionada sobre as comemorações do dia 13 de maio de 1888 assim recordou:

Ui! Ai! pó... eu tava com dezoito anos cumé que eu não ia se lembrá. Já tinha passado tudo na vida. Porque hoje tudo, vigário, que existe, é porque a pessoa qué! Tudo, tudo na vida, vá se vive isso, nã'é? Mais aquele tempo era porque era obrigado.

(...)

Aí, quando gritô a liberdade...ah! meu Deus!, como a negrada gritava, como a negrada cantava!, como a negrada dançava baile, caxambu, caqueretê, mazuca, baile, esse... jogue... e cantava, eu ainda me lembro!<sup>814</sup>

O líder do maracatu era tributário dessa ideia. Nas suas falas não se percebe nenhuma alusão aos quilombos ou a quaisquer outras referências que pudessem conduzi-lo a outra perspectiva histórica. O que significa que, construídas a partir do presente, essas africanidades elegem diferentes traços do passado a resgatar.<sup>815</sup> No entanto, essa contradição entre as

<sup>813</sup> AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 17

<sup>814</sup> Depoimento da ex-escrava Maria Benedita da Rocha, conhecida como Maria Chatinha concedida ao Pe. Luciano Penido em 1981 no morro do Salgueiro, Rio de Janeiro. In: MAESTRI Filho, Mário José. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988, p. 50 e 51.

<sup>815</sup> “Recordar é, por isso e sempre, uma operação de resgate (Ricoeur)” (CATROGA, Fernando. *Memória e história*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001, p.53).

africanidades de Seu Luiz e a do MNU não impediu que o grupo buscasse uma aproximação com o maracatu *Leão Coroado*.

Conforme o historiador Catroga, “...toda retrospectiva é uma *protensão*”,<sup>816</sup> alertando para que não “se confunda a convocação do passado com atitudes passadistas ou nostálgicas”.<sup>817</sup> Ao convocar o passado, a memória o faz de forma a construir uma identidade individual e/ou coletiva. Os hiatos são apagados (esquecidos) e delinea-se uma identificação a partir dos traços resgatados pela memória. “Daí a estreita relação entre *memória, identidade, filiação e distinção*. Sem aquela, estas nunca existirão”.<sup>818</sup>

Como visto, no processo de constituição de grupos voltados para a construção de uma identidade negra vinculada aos ideais da negritude contemporânea, as/os militantes pernambucanas/os buscaram resgatar ações nomeadamente de combate ao racismo desenvolvidas pela população afro-pernambucana, o que no limite representava um rompimento com o discurso que vincula o 13 de maio de 1888 ao fim do racismo. A estratégia foi ressaltar a origem pernambucana de Palmares e se voltar para as manifestações culturais. O texto de Lindivaldo Júnior, ex-militante do MNU-PE, é bastante elucidativo:

Nossa referência histórica, como berço de lutas libertárias, faz com que pernambucanos e pernambucanas não abram mão de registrar que o Quilombo dos Palmares, experiência mais importante da luta e resistência negra no Brasil e nas Américas, aconteceu aqui, no nosso território. (...) Essa referência de resistência quilombola pernambucana se manifesta na cidade do Recife de várias formas. No meio urbano, as comunidades negras de resistência criaram novas possibilidades de construir vida digna e de lutar pela liberdade. É o caso das manifestações culturais afro-brasileiras que passaram a se configurar como um lugar de resistência.<sup>819</sup>

O que se apresentava nos textos do MNU e nos dos seus militantes e ex-militantes, e o trecho acima é um exemplo, era uma sintonia, que já se fazia sentir, com uma ideia de cultura que incorpora a dimensão simbólica e uma concepção de história que rompe com a interpretação de história como produto unicamente dos feitos heróicos das elites, noções essas em alta na década de 1970. Foi com essa compreensão de cultura no plural que o MNU-PE interagiu com as manifestações não só nos seus aspectos artísticos, mas na sua capacidade

<sup>816</sup> CATROGA, Fernando. Memória e história. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001, p.53. Destaque no original. Protensão: “ato ou efeito de protender”. Protender: “Estender para diante” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004, p. 1646).

<sup>817</sup> CATROGA, Fernando, *op. cit.*, p.52.

<sup>818</sup> CATROGA, Fernando, *op. cit.*, p.51. destaques no original

<sup>819</sup> LINDIVALDO JÚNIOR. “Introdução”. In: SILVA, Claudilene. *Recife nação africana*. Catálogo da cultura afro-brasileira. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Núcleo da Cultura Afro-Brasileira, 2008, p.14.

associativa e assim, colaboradora na manutenção da pessoa e da cultura negra, apesar das adversidades do escravismo e do racismo. Essa representação das manifestações culturais como operadoras de mudanças pelo seu caráter político-cultural transformador impulsionou a atuação do MNU-PE juntos aos maracatus nação. Sobre o papel do MNU-PE no *Leão Coroado*, Marco Antonio assim declarou:

Faz parte de uma preocupação do MNU, desde que ele começou, apoiar todas as entidades culturais negras. E aqui, em Pernambuco, a gente sabe que o maracatu é a entidade cultural negra mais importante que existe e, sobretudo, o Leão Coroado que tem um papel histórico. Então, há algum tempo a gente vem se preocupando com a recuperação do brilho do maracatu. Recuperação de toda sua história e de toda sua tradição. A gente tá entrando para sair no maracatu e chamando as pessoas para saírem no maracatu porque a gente quer que ele volte novamente àqueles momentos mais brilhantes que ele sempre teve aqui em Pernambuco.<sup>820</sup>

Mesmo que não expresse publicamente seu repúdio ao racismo, as organizações culturais em torno de uma manifestação negra que mantém vivos os referenciais da cultura afro-brasileira, como a música, a dança, a história e a religião, conforme entendimento do MNU, cumpriu e cumpre importante papel na resistência negra ao racismo. Essa estratégia discursiva permitiu uma aproximação entre a africanidade do *Maracatu Leão Coroado* e a do MNU-PE na medida em que ambas as instituições são representadas como símbolos da resistência ao racismo.

#### 4.4. *Leão Coroado* e MNU: primeiros contatos

Os primeiros contatos aconteceram graças às participações dos militantes do MNU-PE nas Noites dos Tambores Silenciosos. Logo em seguida a esses encontros nos Tambores Silenciosos, o MNU-PE começou a realizar, anualmente, a Noite do Cafuné, convidando uma nação de maracatu para abrilhantar a festa. A primeira Noite do Cafuné aconteceu em 1982, numa época em que poucos eventos consideravam o maracatu nação uma atração artística capaz de aglutinar pessoas.<sup>821</sup>

Sobre essa situação de desprestígio dos maracatus, em janeiro de 1982, o *Diário de Pernambuco* informava que participaram da Noite dos Tambores Silenciosos os “cinco

<sup>820</sup> Depoimento de Marco Antonio Pereira da Silva, militante do MNU-PE no vídeo *Maracatu Leão Coroado*, realizado no período de janeiro a março de 1987, no Recife. Direção Wagner Simões. Disponível em <http://video.google.com/videoplay?docid=-8142121220796768253#>

<sup>821</sup> Sobre a Noite do Cafuné ver nota 530 do capítulo 3.

maracatus de ‘baque virado’ que ainda sobrevivem”.<sup>822</sup> Quatro anos depois, em 1986, o mesmo periódico destacava a inclusão dos maracatus nos bailes populares.

Uma coisa nova realmente já poderá ser constada no Carnaval João Santiago, o Carnaval do Povo 86, no que diz respeito à valorização das mais autênticas manifestações artísticas e populares dos nossos folguedos: a inclusão do ritmo **Maracatu**, uma coisa autenticamente pernambucana, na programação de música ao vivo dos palanques do centro da cidade e, também, nos bailes do Pátio de São Pedro e da Praça da Independência. (...) atendendo à sugestão dos que fazem as inúmeras nações africanas dos nossos maracatus.<sup>823</sup>

Ainda segundo a matéria, os maracatus faziam a primeira parte do show com objetivo de “...esquentar os foliões para o frevo e o samba que vão rolar a noite toda”.<sup>824</sup>

A situação de penúria dos maracatus nação vem de longe. Guerra-Peixe em pesquisa realizada no período de 1949-52 afirma que

Injusto seria atribuir maior relevância a este ou àquele Maracatu, dos que antigamente se exibiam no Recife. Ora um, ora outro, todos, ou quase todos, atravessaram sua época de esplendor, precedendo a período de declínio. E na última condição restam o Leão Coroado, o Porto Rico e o Estrela Brilhante, desfrutando de antiga fama e empreendendo esforço tremendo para subsistir.<sup>825</sup>

O testemunho de Katarina Real, na década de 1960, já era desanimador. Para aquela pesquisadora, à época, os maracatus nação não teriam muito tempo de vida. Na década de 1980, Leonardo D. Silva, em matéria publicada no *Diário de Pernambuco*, avalia que enquanto “o maracatu como gênero musical cresce nos festivais recifenses de música popular, ganhando apreciadores e novos compositores, o folgado popular como expressão cultural de nossa gente tende a desaparecer”.<sup>826</sup> O Antropólogo Raul Lody, coordenador do Projeto Carnaval, do Instituto Nacional do Folclore, da qual a exposição fotográfica com imagens do Maracatu Leão Coroado é parte, também reforça o coro da situação dos maracatus nação. Conforme expressou no *Diário de Pernambuco*,

<sup>822</sup> *Diário de Pernambuco*, 20 de janeiro de 1982. Título da matéria: Tambores lembram a escravidão negra

<sup>823</sup> *Diário de Pernambuco*. 02 de fevereiro de 1986. Destaque no original. Título da matéria: Maracatu será alvo de atenções durante os bailes populares.

<sup>824</sup> *Diário de Pernambuco*. 02 de fevereiro de 1986. Título da matéria: Maracatu será alvo de atenções durante os bailes populares.

<sup>825</sup> PEIXE, C. Guerra, *op. cit.*, p. 81.

<sup>826</sup> *Diário de Pernambuco*. 13 de fevereiro de 1988. Os festivais ao qual Silva se refere é o FREVANÇA – Encontro Nacional do Frevo e do Maracatu, com primeira edição no ano de 1979. Título da matéria: A presença da África em nosso carnaval: maracatu.

No entanto tanto Raul Lody quanto Humberto, reconhecem que o Leão Coroado o mais antigo no Recife com 124 anos de existência vem sofrendo processo de desarticulação motivado por questões materiais e desinteresse por parte dos brincantes.<sup>827</sup>

Na década de 1980, a situação dos maracatus de baque virado era de total desamparo, além dos poucos brincantes, era ínfimo o número de pessoas que se interessava por essa manifestação. Mesmo assim foi um período classificado por Lima como favorável aos maracatus nação:

O período que consideramos como favorável, pode ser subdividido em duas fases: uma identificada com os ressurgimentos, aonde se inclui os maracatus-nação que foram reativados, e a outra com os surgimentos. Os surgimentos ocorreram em maior quantidade nos finais dos anos 90, e os ressurgimentos tiveram o seu auge durante os anos 80.<sup>828</sup>

Descendo aos pormenores, até o ano de 1986 o clima favorável tinha proporcionado o surgimento do maracatu Porto Rico (do Pina), em 1981, a reativação do Maracatu Sol Nascente, em 1985 e a reativação do Maracatu Elefante, em 1986. Todos saudaram a retomada do Elefante, o mais antigo maracatu do Recife, fundado em 1800. Na época, o *Diário de Pernambuco* fez matéria dando o devido destaque: “Com o reaparecimento da Nação Maracatu Elefante no carnaval de 1986, o Recife reconquista sua tradição. A temporada da folia, assim, se tornará mais brilhante e atrativa”.<sup>829</sup>

Foi nesse clima de rearticulação dos maracatus nação que a atuação do MNU no *Leão Coroado* se efetuou.

Desde o início da década de 1980, quando o então Movimento Negro do Recife-MNR e depois MNU-PE começou a se envolver com o carnaval, e com os afoxés especificamente, o debate sobre a importância dos maracatus nação se fazia presente. A militante Inaldete Andrade, que sempre defendeu a priorização das ações junto aos maracatus, lembra que sua relação com Seu Luiz de França antecedeu à ação coletiva: “Eu fui lá antes do MNU. Não fui como MNU. Fui Inaldete”.<sup>830</sup> Para esse envolvimento de Inaldete com os maracatus contou

<sup>827</sup> *Diário de Pernambuco*. 22 de janeiro de 1989. Título da matéria: Com o Maracatu Leão Coroado, o resgate das tradições africanas.

<sup>828</sup> LIMA, Ivaldo Marciano de F. *Maracatus-Nação. Ressignificando velhas histórias*. Recife: Edições Bagaço, 2005, p. 125.

<sup>829</sup> *Diário de Pernambuco*. 06 de fevereiro de 1986. Título da matéria: Nação Maracatu Elefante volta às ruas para brilhar no Carnaval 86 do Recife.

<sup>830</sup> Inaldete Pinheiro de Andrade. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, em 27 de outubro de 2007.

muito uma lembrança dos tempos de criança, que ela com sensibilidade registrou em forma de conto infantil:

Calunga! Assim os dois chamaram a menina. Calunga prá cá, Calunga pra lá. Ela não entendeu o porquê do nome, mas gostou de ser chamada de Calunga. Gostava mais quando a seguravam pelos pés e com ela, em pé, giravam, rodopiavam ao vento. Ofereciam a menina ao vento.

(...)

Passaram-se os anos e permanecia nítida na memória da menina a imagem do terreiro, ela na mão do primo, girando, girando, girando...

A menina cresceu, moça feita, veio morar no Recife.

Qual foi o seu deslumbramento quando viu se aproximar uma boneca conduzida por uma moça, girando, girando de um lado ao outro da rua...

Era um cortejo acompanhado de rei e rainha. Tambores reais faziam ressoar como os tambores imaginários de Caicó.<sup>831</sup>



A primeira imagem, de dois primos brincando com ela no terreiro (quintal) da casa da tia em Caicó, no Rio Grande do Norte, Inaldete resgatou da sua primeira infância, quando tinha apenas 4 anos. A segunda imagem ela traz dos primeiros desfiles de maracatu aos quais assistiu no Recife no início da década de 1970. Com essas lembranças, a militante do MNU-PE fez a defesa da atuação do grupo no maracatu, ou conforme suas palavras: “era minha briga: por que ter afoxé e não ter ação no maracatu?” Com essa paixão pelos maracatus nação, Inaldete estabeleceu uma relação muito próxima com Seu Luiz de França, a quem sempre visitava, e fez coro dentro do MNU para que a Instituição contribuísse, de forma efetiva, para a revalorização dos maracatus nação.

Assim, em meio a um debate interno que clamava pela valorização dos maracatus nação e embalado pelos processos exitosos de atuação em escolas de samba e afoxés, em meados da década de 80 o MNU optou por atuar junto aos maracatus nação. Os debates em

<sup>831</sup> ANDRADE, Inaldete Pinheiro de. *A calunga e o maracatu*. Recife: Secretaria de Cultura, 2007, p. 11-12. Imagem extraída do referido livro.

torno da atuação na área cultural eram reforçados pela compreensão de que o apoio ao *Leão Coroado* era parte da missão política e social do MNU-PE. Também estava o MNU atento aos discursos propalados na mídia pernambucana, inclusive pelos maracatuzeiros, sobre a morte premente dos maracatus nação.<sup>832</sup> Foi com essa disposição que o grupo começou a pensar acerca das possibilidades para a efetivação do trabalho no Leão Coroado. Conforme Adelaide Lima,

A idéia só surgiu porque a gente estava sentindo que os maracatus estavam ... a cultura da gente está morrendo. A cultura negra está morrendo.

(...)

Principalmente o maracatu Leão Coroado, que diziam que era o primeiro, que era o mais antigo e estava muito pobre, muito pobre mesmo, quase sem sair.

E a gente resolveu se aproximar justamente desse porque era um dos mais antigos e tinha uma pessoa muito séria, que era o Seu Luiz de França.<sup>833</sup>

Portanto, além da escuta do apelo geral para evitar o desaparecimento dos maracatus nação, pesou na escolha do *Leão Coroado* o fato dele ser o mais antigo e de Seu Luiz de França ser um reconhecido babalaô.<sup>834</sup>

Pela participação nos afoxés, nas escolas de samba e nos blocos afro, percebeu-se que o critério preponderante era a inserção em instituições afro-brasileiras no intuito de abrir canais de comunicação para difusão das proposições políticas defendidas pelo MNU ou simplesmente contribuir com a manutenção delas. Relata Marco Antonio sobre as discussões internas do MNU-PE:

Dentro do Movimento Negro, eu me lembro bem, a análise na época foi que os maracatus são também de fundamental importância na manutenção da identidade negra aqui no estado de Pernambuco. Eles estavam totalmente abandonados e havia uma discriminação muito grande quando os maracatus saíam nas ruas. As pessoas ficavam pejorativamente dizendo que é um xangô etc. Havia inclusive agressões.

Aí a gente discutiu. Tirou a resolução, naturalmente, de fazer esse resgate. O resgate dos maracatus. Na verdade a gente discutiu primeiro a importância, que a gente sabia qual era, de fazer esse resgate e com quem. A gente escolheu o Maracatu Leão Coroado, pela história dele, de ser o maracatu mais antigo e do Seu Luiz de França ser um pai de santo. Fez toda essa avaliação. Mas isso aí é uma coisa que foi interna no MN.<sup>835</sup>

<sup>832</sup> Sobre as interpretações em torno da decadência dos maracatus nação, ver: LIMA, Ivaldo M. de F. *Maracatus-Nação*. Resignificando velhas histórias. Recife: Edições Bagaço, 2005, p. 67-121.

<sup>833</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

<sup>834</sup> Referimo-nos no capítulo anterior como o MNU-PE caminhou crescentemente no sentido de uma maior aproximação com as religiões afro-brasileiras. p. 64 do cap. 3.

<sup>835</sup> Marco Antonio Pereira da Silva. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

As dificuldades não arrefeceram a disposição dos maracatuzeiros. No caso do maracatu *Leão Coroado* a manutenção foi fruto da determinação do Seu Luis de França e outros fiéis apoiadores que em nenhum momento abriram mão das suas responsabilidades com a agremiação. Conforme Leonardo D. Silva, na cheia que inundou o Recife, em 1975, Seu Luis de França “saiu de casa apenas com as duas bonecas Dona Clara e Dona Isabel”<sup>836</sup>

As primeiras conversas do MNU-PE com o Sr. Luiz de França foram pouco produtivas. ”De início ele não acreditou. [Disse:] vocês não são da nação”.<sup>837</sup>

Seu Luis de França nasceu no começo do século XX e tinha valores e sistemas comportamentais muitos rígidos para nosso tempo. Para ele era difícil acreditar que pessoas que nunca saíram em um maracatu (podemos tomar assim o significado de ser *da nação*) iriam se dedicar ao *Leão Coroado*. Mas, apesar de ser um homem bastante desconfiado, segundo depoimento de Inaldete Andrade, com a chegada do MNU “ele acolheu de braços abertos,”, considerando que por diversas vezes ele lhe indagara: “Por que os negros não vêm para essa *brincadeira*?”<sup>838</sup> Contudo, como a maioria da população, Sr. Luiz e a comunidade do Córrego do Cotó, onde o maracatu estava situado, não tinham conhecimento do Movimento Negro/MN, muito menos do que a instituição pensava sobre as manifestações culturais, inclusive do maracatu. Foi necessário algum tempo para que o MNU-PE pudesse apresentar ao Sr. Luiz de França, aos poucos participantes que lá estavam e aos que estavam chegando os objetivos do grupo para com o maracatu *Leão Coroado*. Diante desta realidade, restou ao MNU-PE definir uma estratégia de atuação no *Leão Coroado*. Um formato que ao mesmo tempo difundisse a identidade do MNU-PE e levasse em conta a especificidade do encontro entre as duas instituições. Neste sentido, o grupo se apresentou: “nós somos do MN aqui de PE e a gente gostaria de trabalhar com o maracatu e ajudar a recuperar”.<sup>839</sup> E, no mesmo momento, explicou ao líder do maracatu o significado do MN, seus objetivos, sua estrutura e ofereceu a colaboração. O líder, de pronto, aceitou a oferta.<sup>840</sup>

Mas logo veio a constatação que a realidade do maracatu era distinta daquela encontrada nos afoxés. Aquela construção coletiva que unia os universos discursivos dos

<sup>836</sup> *Diário de Pernambuco*. 13 de fevereiro de 1988. Título da matéria: A presença da África em nosso carnaval: maracatu.

<sup>837</sup> Entrevista realizada com Adelaide Lima realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010 Dessa primeira reunião participaram os seguintes membros do MNU-PE: Adelaide Lima, Marco Antonio P. da Silva e Sidney Felipe Gomes.

<sup>838</sup> Inaldete Andrade. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, em 27 de outubro de 2007. Brincadeira era o termo como Seu Luiz de França tratava o maracatu, conforme Entrevista Sr. Luis de França – Casa do Carnaval, p.5.

<sup>839</sup> Marco Antonio Pereira da Silva. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

<sup>840</sup> Cf. Inaldete Andrade. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, em 27 de outubro de 2007.

afoxés e do MNU-PE enquanto entidades do Movimento Negro político-cultural ainda não estava firmada com os maracatus nação. No entanto, no maracatu, tal qual ocorreu nos primeiros desfiles dos afoxés, o racismo tirou suas máscaras e se apresentou abertamente. A cada saída do maracatu era um show de agressões. Conforme Marco Antonio, ouvíamos: “chegou o xangô, a macumba, faziam gestos como se estivessem recebendo alguma entidade espiritual. Realmente eram agressões vergonhosas”.<sup>841</sup> A contrastar com os afoxés, havia também o fato de que os maracatus naquela época não tinham nenhum apelo midiático, fato que contribuía para um abandono dessa manifestação por todos, inclusive pelos brincantes.

Apesar de serem poucos, os interessados pelos maracatus evitavam que o seu isolamento fosse total. Nas memórias dos entrevistados para esta pesquisa, o *Maracatu Leão Coroado* recebeu em sua sede diversas pessoas, cada uma com seus propósitos.<sup>842</sup>

Pretendemos, nessa incursão, dar continuidade ao objetivo geral desta tese, qual seja, compreender a atuação do MNU-PE, focando nas atividades empreendidas a partir do dispositivo da circularidade horizontal no qual as trocas entre diferentes segmentos da população negra resultam em intervenções no universo cultural da cidade do Recife. Essas trocas revelam a diversidade de ideias, de formas de luta, de trajetórias individuais e coletivas, enfim, a heterogeneidade e a multiplicidade das estratégias desenvolvidas pela população negra recifense com vistas à valorização do seu universo cultural.

#### 4.5. O MNU-PE no ritmo do baque virado

A atuação do MNU-PE no *Leão Coroado* foi registrada pelo *Diário de Pernambuco* em matéria sobre a exposição resultante do trabalho de Lody.

A resistência do Leão Coroado em desaparecer, tendo presenciado tantos governos e mudanças neste País, é a própria resistência dos oprimidos. Pois mesmo sendo constituído por pessoas materialmente pobres está lutando para sobreviver, enfocando que neste momento se reorganiza com o trabalho

<sup>841</sup> Marco Antonio Pereira da Silva. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

<sup>842</sup> Entre outros: o antropólogo Roberto Benjamin e a Comissão Pernambucana de Folclore; Mola, produtor cultural; Roberto Nogueira (atual presidente do Maracatu Nação Luanda); Raul Lody e a FUNARTE; Thelma Chase; Zumbi Bahia e o MNU-PE. É provável que outras pessoas, ou mesmo entidades, tenham dispensado solidariedade ao *Leão Coroado*; as falhas da memória não permitiram que outros nomes fossem elencados. Mas foge aos nossos propósitos e possibilidades compreender os meandros desses e de outros diálogos estabelecidos pelos mais diferentes sujeitos e o presidente do *Leão Coroado*. Nosso objetivo é compreender uma das várias parcerias estabelecidas pelo *Leão Coroado*: aquela ocorrida entre ele e o Movimento Negro Unificado, nos carnavais de 1986 e 1987.

permanente de Luis de França e do Movimento Negro Unificado de Pernambuco.<sup>843</sup>

Os discursos do MNU-PE sobre a importância de garantir a sobrevivência do maracatu confirmam que Luis de França encontrou nessa parceria um apoio para sua luta pela manutenção do *Leão Coroado*. Segundo Adelaide Maria de Lima,<sup>844</sup> o “objetivo maior era colocar o maracatu na rua e dizer: você não vai morrer”.<sup>845</sup> Essa postura, o MNU registrou em seu Boletim, o *Negritude*, em matéria sobre o Leão Coroado: “Nós do MNU achamos que o Leão Coroado, há tantos anos resistindo em defesa da cultura negra, não pode morrer”.<sup>846</sup>

Os depoimentos dos ex-militantes que participaram do trabalho no *Leão Coroado* e os textos publicados no *Jornal Negritude* expressam que para o MNU a situação vivenciada pelos maracatus nação ocorria em decorrência do racismo. Como diz Marco Antonio, naquela época “Ninguém ia para maracatu nenhum e todo mundo dizia que maracatu era catimbó e catimbó é coisa do diabo e sempre que saía no carnaval as pessoas ficavam agredindo verbalmente etc”.<sup>847</sup>

As agressões impactavam os membros do MNU e da comunidade do Córrego do Cotó de forma diferente. A impressão que Marco Antonio tem era que “nós, de MN, por exemplo, a gente ficava muito mais abalado com as agressões que a gente via na rua do que o próprio povo do maracatu”.<sup>848</sup> Abalados ou não, a tenacidade com que a comunidade de brincantes enfrentou todos os preconceitos acompanha o Leão Coroado há muito tempo e pode explicar em grande parte a resistência do grupo.

Sobre a resistência dos maracatus, Deborah Oliveira observa que

...são também comuns as sucessivas mortes e renascimentos dos maracatus.  
...como já se viu, o caso do Leão Coroado é diferente, já que a agremiação  
jamais deixou de existir e não saiu em uns poucos carnavais apenas, devido  
ou à falta de recursos ou ao número reduzido de figurantes.<sup>849</sup>

<sup>843</sup> *Diário de Pernambuco*. 22 de janeiro de 1989. Título da matéria: Com o Maracatu Leão Coroado, o resgate das tradições africanas.

<sup>844</sup> O MNU-PE tinha poucos militantes para as ações do cotidiano, assim sempre que assumia uma tarefa constituía uma Comissão interna que ficaria responsável pela coordenação daquela ação, que deveria ser executada por todos. Para a relação com o Leão Coroado, a comissão foi composta pelos seguintes militantes: Adelaide Maria de Lima, Sidney Felipe Gomes e Marco Antonio Pereira da Silva. Ocorria também da comissão ir se constituindo por afinidades pessoais em torno da tarefa.

<sup>845</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

<sup>846</sup> *Negritude*, ano II, nº 2, fev/mar/abril 1987, p. 1. Título da matéria: *O Leão Coroado e a resistência negra*.

<sup>847</sup> Marco Antonio Pereira da Silva. Entrevista realizada na residência do entrevistado, em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

<sup>848</sup> *Idem*.

<sup>849</sup> OLIVEIRA, Deborah D. C. D. de. *O maracatu e seus lugares*. Cultura, socialidade e configurações midiáticas do maracatu nação (anos 90 – 2001). 2001. (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, Brasília, 2001, p. 75.

Na contramão dessa desvalorização, o MNU-PE empreendeu esforços em prol do *Leão Coroado*. Mas o racismo não deixa marcas apenas no psicológico. Desvalorizado e sem apoio estatal, estava o Leão Coroado sem roupas para desfilar, sem instrumentos musicais, com a estátua do leão precisando de reparos e com poucas pessoas dispostas a participar de seu desfile carnavalesco. Quanto ao último aspecto, na compreensão do MNU-PE, a falta de pessoas dispostas a enfrentar o racismo em sua faceta mais aberta pode ser um dos motivos

...porque foi que o maracatu começou a entrar num processo quase que de morte, quase de desaparecimento. Porque o que a gente percebia era que as pessoas tinham vergonha. Mesmo aparentemente quando elas estavam na rua não dando ouvido a essas agressões. Mas muitas pessoas sabiam que quando elas fossem sair no próximo carnaval elas iam ser vítimas desse mesmo tipo de gestos e tudo mais. E muitas não estavam muito afim.<sup>850</sup>

Quando o MNU-PE chegou ao *Leão Coroado*, além de Luiz de França, a organização encontrou à frente da agremiação Regina Célia da Silva (Mana), filha adotiva de Luis de França, dois batuqueiros (um deles era Antonio Pereira da Silva – Seu Toinho), Gilmar Araújo da Silva (irmão de Mana) e alguns outros integrantes. Não havia ensaios nem diretoria em atuação. Foi necessário tecer uma parceria com o Seu Luiz de França e buscar apoios, o que exigiu muito de ambas as partes. As demandas, inclusive financeiras, do Leão Coroado eram bem objetivas, não tendo o MNU condições de suprir-las total e integralmente, conforme depoimentos de Adelaide Lima e Marco Antonio P. da Silva.

Cotização pessoal, busca por apoios governamentais e realização de atividades (rifas, por exemplo) foram algumas das alternativas empreendidas pelo Movimento para arrecadação de fundos. Isso porque àquela época os movimentos sociais, e o MNU em especial, não desfrutavam de canais de financiamento.

Além disso, o MNU desconhecia os procedimentos exigíveis à concretização de um desfile de maracatu. O Movimento não dispunha de batuqueiros, costureiras, e seus membros sequer sabiam cantar as toadas. Além da carência de recursos humanos, eram necessários bombos, batuqueiros e adesão de outros participantes, é o que nos conta Gilmar Silva.<sup>851</sup> Não obstante, o MNU-PE investiu na retomada dos ensaios, adotando como primeira providência a conclamação do maior número de pessoas – militantes, simpatizantes e comunidade – para participarem do Leão por meio de convites realizados nas reuniões e nas atividades realizadas

<sup>850</sup> Marco Antonio Pereira da Silva. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

<sup>851</sup> Gilmar Araújo da Silva. Entrevista realizada no Largo da Bomba do Hemetério/Recife, em 07 de maio de 2010.

pelo MNU.<sup>852</sup> Essas pessoas eram acolhidas nos ensaios, que voltaram a ser realizados com apoio do Seu Toinho e Gilmar, aos quais coube a confecção de novos instrumentos musicais<sup>853</sup> e a recuperação dos já existentes, além da iniciativa em convidar e convencer outros batuqueiros a integrar o *Leão*, inclusive participando dos ensaios sem receber remuneração.<sup>854</sup>

Para a comunidade do Córrego do Cotó, aqueles ensaios realizados ao ar livre era um evento festivo. Pessoas advindas de outras partes da cidade circulavam pela comunidade, as quais, inclusive, contribuíam para o incremento do comércio das proximidades. Enfim, uma dinâmica importante para empolgar os apreciadores do maracatu.<sup>855</sup> Era nos ensaios que o

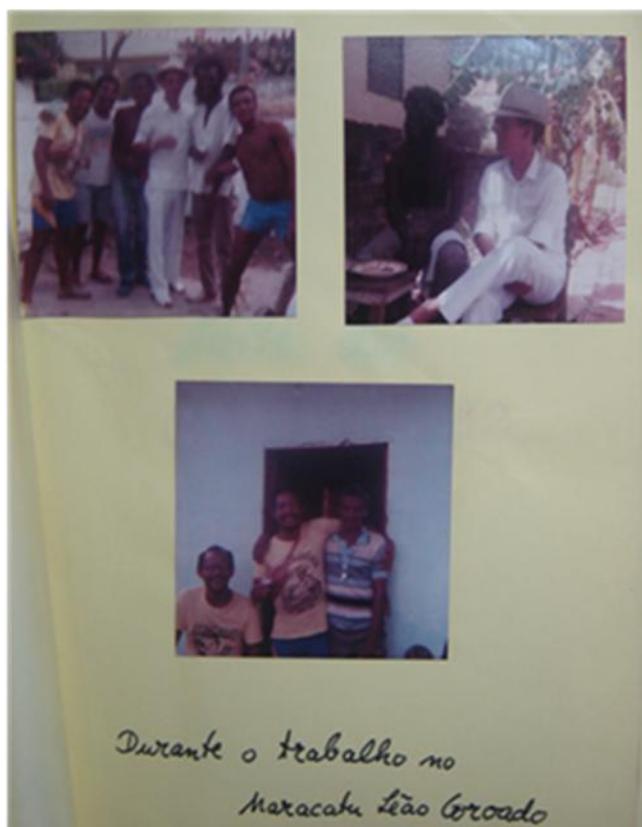


Foto1: da esquerda para direita: Marcos Pereira, Josafá Mota, ???, Vicente Andre Gomes, Marcelo Pedrosa.

Foto 2: Marcelo Pedrosa, Vicente André Gomes

Foto 3: Augusto Batata, Marcos Pereira, Sr. Toinho

peçoal do MNU-PE encaminhava as pendências: o aprendizado das toadas, a inserção na ala dos batuqueiros, o agendamento das reuniões com Seu Luis, Seu Toinho ou Gilmar para resolver algumas questões mais pontuais, a implementação de diálogos com a comunidade sobre a importância do maracatu e o convite para integrar os desfiles realizados no carnaval. Numa época em que, localmente, não era difundido o uso da internet e do celular, a troca de informações ocorria principalmente por ocasião dos ensaios.<sup>856</sup>

As imagens ao lado compõem o álbum fotográfico de Marco Pereira, com uma página específica para o *Leão Coroado*. Nele encontramos,

<sup>852</sup> Cf. Adelaide Lima.

<sup>853</sup> Especificamente quanto aos bombos, Sr. Toinho, Gilmar e o militante do MNU-PE, Sidney Felipe Gomes, dirigiram-se à cidade de Itapissuma para comprar couro necessário, promovendo, conseqüentemente, a confecção dos instrumentos utilizando as madeiras da macaibeira e do genipapeiro (para os arcos), de acordo com informações obtidas com Seu Toinho e Gilmar.

<sup>854</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

<sup>855</sup> Cf. Inaldete Andrade. Entrevista realizada na Boa Vista/Recife, em 27 de outubro de 2007.

<sup>856</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

além de militantes do MNU-PE, apoios que convergiram ao *Leão* naquela época, como o vereador Vicente André Gomes.

O foco do grupo era arregimentar o máximo de apoio possível. Foi assim que para a confecção das roupas, além das costureiras que já atuavam no *Leão Coroado*, o MNU-PE contou com o apoio de uma simpatizante, Eliane Bezerra, que confeccionou muitas fantasias em sua casa.<sup>857</sup> Segundo Marco Antonio foi graças ao apoio da FUNARTE que o carro que trazia o leão, símbolo do Maracatu Leão Coroado, foi recuperado. Dessa forma, o desconhecimento do pessoal do MNU-PE sobre os procedimentos para colocar um maracatu na rua não se constituiu em grandes obstáculos tendo em vista essas importantes parcerias e as orientações firmes e sistemáticas de Seu Luiz de França.

Pelos depoimentos colhidos, percebemos que a contribuição do MNU-PE ocorreu de forma significativa principalmente no campo funcional. Conforme Marco Antonio, a “gente formou um tipo de coordenação que não existia em maracatu na época (...) E isso se deu de uma maneira muito harmônica”.<sup>858</sup> Adelaide Lima avalia que “Houve uma organização/sistematização em todos os setores. Segmentou as fases do trabalho”.<sup>859</sup> O que exigiu, em decorrência, uma coordenação financeira, posto que coube à Adelaide Lima, também tesoureira do MNU-PE. Dentre as atribuições da coordenação financeira, coube a assistência a Seu Luis de França quando do recebimento da subvenção da Prefeitura da Cidade do Recife, auxiliando-o a utilizar os recursos convenientemente. No entanto, a subvenção cobria, pelas lembranças de Adelaide Lima, apenas 30% das despesas exigidas para os desfiles carnavalescos. Nesse sentido, os integrantes do MNU-PE arcavam com as despesas com suas próprias indumentárias e assumiam parcialmente a confecção de outras, de modo a garantir o desfile de mais pessoas. Devido à precariedade financeira, muitas indumentárias foram reaproveitadas. A coordenação financeira exercida por um membro do MNU não implicou perda da autoridade do líder do *Leão Coroado*: “Seu Luiz tinha todo controle do dinheiro”.<sup>860</sup> No entanto, sendo ele um homem para o qual era permanente o risco de estar sendo lesado,<sup>861</sup> devemos destacar a peculiaridade da relação mantida com o MNU: “...o MNU pedia para despesa e ele cedia tudo que estava sendo proposto”.<sup>862</sup> Isso evidencia a crescente credibilidade do MNU-PE junto a Seu Luiz de França.

---

<sup>857</sup> Idem.

<sup>858</sup> Marco Antonio Pereira da Silva. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

<sup>859</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

<sup>860</sup> Idem

<sup>861</sup> Conforme depoimentos de Inaldete Andrade, Mana e Mestre Afonso.

<sup>862</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

Entretanto, como parte das diferenças que marcam as duas africanidades, podemos destacar três pontos que exigiram cuidados especiais na relação com o líder do *Leão Coroado*. São eles: a participação dos membros do MNU-PE nas atividades religiosas; a participação de mulheres no quadro de batuqueiros e as toadas em exaltação à Princesa Isabel.

#### 4.6. Pontos delicados

A relação com a religião é uma marca presente em praticamente todas as reflexões produzidas sobre os maracatus nação. Nas discussões acerca de suas origens, o vínculo é com a religião católica. Aqueles, como Tinhorão, que os identificam como um dos derivados dos autos de coroação dos reis do Congo, não deixam de enfatizar que tais coroações ocorriam nas irmandades das igrejas de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, portanto, no âmbito do catolicismo. Conforme aquele pesquisador,

Foi na capela da Igreja de São Domingos de Lisboa, onde existia um altar de Nossa Senhora do Rosário, que os negros daquela cidade – documentadamente envolvidos com a confraria, embora de portas afora, desde 1505 – começaram a realizar a teatral solenidade da coroação de reis do Congo.<sup>863</sup>

O pesquisador Mac Cord chama atenção para a importância de analisar criticamente a forma como os estudos sobre os maracatus nação homogeneizaram suas trajetórias, inclusive a relação com a coroação dos reis do Congo. A definição dessa manifestação como um cortejo régio selou de forma tal a identidade do maracatu nação que

O folguedo carnavalesco acabou por se tornar algo auto-referente na história social de Pernambuco. Ao ser simplesmente compreendido por intermédio de ‘traços culturais’ imemoriais e rígidos, o folguedo ganhou uma estrutura fixa que o tornou típico e imóvel.<sup>864</sup>

Além da concomitância temporal entre o maracatu nação e reis do Congo, a documentação confirma uma “polissemia em que estava imerso o termo ‘maracatu’ no tempo

---

<sup>863</sup> TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo, Editora 34, 2008, p. 108. Para Tinhorão, “... da coroação (sic) de reis do Congo saíram, afinal, para enriquecimento das criações festivas do povo do campo e das cidades, vários outros folguedos: as danças coletivas em desfile dos maracatus do Recife, dos afoxés a Bahia, das taieiras de Sergipe, dos cambindas da Paraíba e dos moçambiques do centro-sul. E, naturalmente, os congos e congadas que, de norte a sul, revelam a fidelidade da gente negra às matrizes de uma cultura que se recusa a desaparecer” (p. 120). Com posição semelhante, identificamos: SILVA, Leonardo Dantas, op. cit., p. 46; PEIXE, Guerra, op. cit. p. 15.

<sup>864</sup> MAC CORD, Marcelo. *O rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005, p.251.

de D. Antonio de Oliveira Guimarães”,<sup>865</sup> que vinha a ser o Rei do Congo nomeado no Recife em 1848, reinado que findou com sua morte em 1872.

No início do século XIX, as transformações no trato com as manifestações culturais populares por parte das elites conduziram à proibição da coroação dos reis do Congo no interior das igrejas. O ritual passou a ser realizado no adro das igrejas e os reis Congo, que até então só participavam de “suas festas religiosas ou em ocasiões outras como o embarque de africanos libertos de volta à mãe África”,<sup>866</sup> a partir de meados do século XIX adentraram a seara carnavalesca, com suas imagens já vinculadas à religião dos orixás. Conforme o pesquisador Leonardo Dantas Silva,

Os cortejos dos reis negros já presentes no carnaval, por sua vez, passaram a ter como chefe temporal e espiritual os babalorixás dos terreiros do culto nagô e vieram a se fazer presentes no carnaval do Recife. Em sua nova forma, a antiga corte do Rei do Congo veio a ser chamada, pela imprensa de então, de maracatu, particularmente quando a notícia tinha conotação policial.<sup>867</sup>

A naturalização do vínculo com a religião dos orixás é, também, criticada. Para o historiador Ivaldo M. de F. Lima: “Assim como os maracatus-nação têm história, as relações que estabelecem com as religiões de divindades e de entidades devem ser vistas como resultado desta interação sócio-cultural”.<sup>868</sup> O autor afirma que não há como precisar o momento em que tal processo se iniciou, porém, para ele a mesma se consolidou em meio à repressão às religiões afro-brasileiras, portanto, com forte ênfase na década de 1930.<sup>869</sup>

Não obstante as representações que identificam o maracatu nação de forma estática em sua trajetória histórica, a experiência no *Leão Coroado* revelou uma instituição e um dirigente que conduzia suas relações e projetos, inclusive no trato com o mundo sagrado, pautado em interesses, condições, desejos e necessidades marcadas pelas especificidades colocadas pelas

---

<sup>865</sup> Ibidem, p. 248.

<sup>866</sup> Leonardo Dantas. *Carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000.

<sup>867</sup> Idem

<sup>868</sup> LIMA, Ivaldo Marciano de F. *Identidade negra no Recife: maracatus e afoxés*. Recife: Edições Bagaço, 2009, p. 88.

<sup>869</sup> Cf. LIMA, op.cit., p. 92-98. Em pesquisa sobre repressão às religiões afro-brasileiras no Recife na década de 1930, identificamos que o maracatu foi um dos dispositivos utilizados pelos integrantes dessas religiões para aliviar a repressão policial. Vejamos um artigo publicado no jornal *Diário da Tarde* (Recife): "Sob pretexto de que se tratava de casas de maracatú os macumbeiros vinham alí exercendo grande atividade, reunindo grande numero de adeptos. O primeiro nucleo visado pela policia foi o 'maracatu Estrela Baiana', situado á rua da S. Mangueira, em Afogados. (...) Todos os macumbeiros foram presos e recolhidos ao xadrez da Segurança Publica". *Diário da Tarde* In: FERNANDES apud QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: intelectuais, policiais e repressão*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) -Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999, p. 74.

diferentes temporalidades e espacialidades. Não cabe, portanto, para o maracatu nação nem para quaisquer outras manifestações culturais o olhar de encapsulamento.<sup>870</sup> Sob essa perspectiva, vale citar as coroações das rainhas dos maracatus nação, às quais alude a historiadora Isabel Guillen. A autora acompanha as mudanças ocorridas naqueles rituais e as inter-relações com as instâncias legitimadoras de poder, uma vez que as coroações ocorrem em meio a múltiplos processos de legitimação para os segmentos envolvidos, não só para as rainhas. Assim,

É preciso considerar as mudanças históricas, ou seja, não tomar os rituais como se fossem sempre os mesmos, cuidando para não estabelecer dessa forma um contínuo temporal, cronológico. Sem que, não obstante, se perca sua dimensão histórica.<sup>871</sup>

As duas coroações às quais Guillen se refere sinalizam que o envolvimento com as religiões católica e afro-brasileira manteve-se ao longo dos tempos, porém envolto em processos de ressignificações.<sup>872</sup> Paulatinamente, o cotidiano e a representação dos maracatus nação foram se moldando dentro do universo das religiões afro-brasileiras. Mas, a deferência às irmandades se manteve. As igrejas católicas são referências para os maracatus não só no período carnavalesco.<sup>873</sup> Conforme o antropólogo Roberto Benjamim, o antecessor e padrinho de Luiz de França, que lhe passou a direção do *Maracatu Leão Coroado*, era “dirigente da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do bairro de Santo Antônio”<sup>874</sup> e o próprio Luiz de França era “Membro da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio e da Irmandade de São Benedito da Igreja de São Gonçalo da Boa Vista”.<sup>875</sup> Essa relação durou a vida inteira, sendo o seu sepultamento realizado em 3 de maio de 1997 “numa catacumba da

<sup>870</sup> Uso termo de Hall quando se refere às formas como a cultura popular é estudada. “O estudo da cultura popular fica se deslocando entre esses dois pólos inaceitáveis: da “autonomia” pura ou do total encapsulamento” HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 254.

<sup>871</sup> GUILLEN, Isabel. “Rainhas coroadas: história e ritual nos maracatus-nação do Recife”. *Caderno de Estudos Sociais*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, v. 20, n. 1, jan./jun. 2004, p. 39-52. Disponível em <http://cambindaestrela.blogspot.com/2005/11/rainhas-coroadas.html>

<sup>872</sup> As coroações de Dona Marivalda e Dona Ivanize, rainhas dos maracatus *Estrela Brilhante* e *Encanto da Alegria*, coroadas nos anos de 2002 e 2003, respectivamente, são exemplos disso pelas polêmicas em torno dessas coroações que envolviam, dentre outras, questões como: quem tem o poder de coroar uma rainha de maracatu? um padre, uma rainha já coroada, um babalorixá. Onde deve ser realizado o evento? na igreja, no terreiro ou em espaço vinculado à cultura negra.

<sup>873</sup> Além da Noite dos Tambores Silenciosos, realizado em frente à Igreja do Pátio do Terço, uma das rainhas citadas por Guillen, Dona Marivalda foi coroada em frente a uma igreja católica. Vale ressaltar que ambas fizeram referência às religiões afro-brasileiras.

<sup>874</sup> BENJAMIN, Roberto. Dona Santa e Luiz de França: gente dos maracatus. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Artes do corpo*. São Paulo, Selo Negro Edições, 2004, p. 69.

<sup>875</sup> *Ibidem*, p. 69.

Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, no Cemitério de Santo Amaro”.<sup>876</sup> Conforme Inaldete Andrade, Luis de França orgulhava-se de ser membro da Irmandade e de haver, àquela época, garantido o seu túmulo no Cemitério de Santo Amaro.

Apesar de mais evidenciada, a relação com as religiões afro-brasileiras estava longe da visibilidade presente nos afoxés. Iniciado na religião dos orixás em uma época em que a repressão aos terreiros era empreendida por boa parte da sociedade, não apenas pelo aparato policial, Luís de França, assim como outros antigos maracatuzeiros, eram discretos em suas devoções afro-religiosas. Sobre o assunto percebe Benjamim:

Dona Santa foi muito discreta em relação às obrigações que realizava para os orixás e durante a época das perseguições policiais realizava ensaios do maracatu para ocultar a realização das festas dos orixás, o que também era prática comum de outros babalorixás e ialorixás do Recife.<sup>877</sup>

Como afilhado de santo de Dona Santa e Eustachio Gomes de Almeida, Luís de França manteve comportamento similar. Em meados da década de 1980, ele já não realizava toques públicos para os orixás, “...realizando apenas as obrigações pessoais e algumas para pessoas que expressamente solicitavam sua ajuda”<sup>878</sup> e não divulgava os rituais religiosos, pois “Embora admitisse que as bonecas recebiam oferendas rituais, nunca permitiu a documentação...”<sup>879</sup>.

Foi nesse contexto que o MNU-PE chegou ao *Leão Coroado*. Sabia-se do peji<sup>880</sup> para os orixás, porém Seu Luís de França não estimulava quaisquer convívios com a parte religiosa. A colaborar com as reservas de Seu Luiz, havia o fato de que quase nenhum integrante do MNU-PE na época era iniciado, como dizia Seu Luís, na “seita”.

Para checar o compromisso religioso, Luiz de França indagava às pessoas do MNU-PE sobre a filiação religiosa: “É da casa [terreiro de candomblé] de quem? Ele tinha que identificar as pessoas”.<sup>881</sup> Havia pessoas (militantes, ex-militantes ou simpatizantes) iniciadas, porém essas não integravam o grupo que atuava cotidianamente no *Leão Coroado*. Dentre o grupo que compunha a comissão do MNU no Leão havia um militante, Sidney Felipe Gomes, que tinha um melhor entendimento da questão religiosa e, às vezes, conversava com Seu Luís de França sobre o tema. Essas trocas foram insuficientes para que o líder do *Leão Coroado*

---

<sup>876</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>877</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>878</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>879</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>880</sup> Peji. Local, nos terreiros, dedicados aos orixás e suas oferendas.

<sup>881</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

flexibilizasse a sua postura. Ele expressava abertamente que o pessoal do MNU não podia participar dos rituais religiosos realizados para o maracatu, sob a alegação de que os mesmos “não era[m] da casa”. Conforme Adelaide, “só participava ele e o grupo que era mais antigo. (...) A gente não tinha acesso. (...) Ele não gostava que ninguém participasse. (...) Era não pode! (...) Ninguém contestasse o que ele dizia”.<sup>882</sup>

Sob sua condição de aprendiz e colaborador sem vivência prática religiosa, o MNU-PE acatou as determinações do Mestre, pois concordava com todas as ações que remetessem a uma valorização da religião afro-brasileira.

A gente estava ali para ajudar. Aprendendo com ele (...). Ele dizia para fazer isso, fazer aquilo. Ele sabia os passos. Algumas coisas a gente sabia, que era comprar roupas, alugar isso (...) Mas essa da obrigação[religiosa] quem sabia era ele.<sup>883</sup>

Adelaide Lima corrobora com o mestre maracatuzeiro que manifestava ser importante a vinculação dos integrantes do maracatu ao candomblé: “eu achava importante que ele tivesse essa preocupação porque ele sabe que o maracatu tinha que ter a obrigação, fazer aquele trabalho antes de sair e tal”.<sup>884</sup>

Quando o assunto foi a participação de algumas militantes no grupo de batuqueiros, o MNU-PE se sentiu mais à vontade para buscar um acordo com Seu Luís de França. E neste ponto, é minha experiência pessoal que trago para ilustrar os embates e negociações de que fomos personagens, visto que fui a primeira mulher a tocar na percussão do *Leão Coroado*, sob a coordenação do mestre. Como não fazia parte da comissão do MNU no *Leão*, eu me envolvia mais nos ensaios e nesses Seu Luís de França liberava minha participação, apesar de nunca ter-me dirigido a palavra para fazer quaisquer comentários. Durante os ensaios, a comissão do MNU-PE buscava assegurar a autorização de Seu Luís visando minha participação na ala dos batuqueiros. Mas o mestre se opunha, apoiando-se na tradição, no sentido de reprodução sem mudanças, e no universo religioso. Vejamos o que nos chega do pensamento dele sobre esse assunto por meio das lembranças de Adelaide Lima.

Ele dizia: “é a primeira vez que vejo mulher a tocar em maracatu”. Porque ele não aceitava. Aquilo era instrumento para homem, que mulher não podia tocar em maracatu. Inclusive questões religiosas e tal. Ele achava que não

---

<sup>882</sup> Idem.

<sup>883</sup> Idem.

<sup>884</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

era para tocar. Eu lembro que uma vez ele perguntou: - “você já viu alguma mulher tocando no xangô? Nunca tem! Mulher ogã?”<sup>885</sup>

Sem fazer nenhuma pergunta, porque a hierarquia e o respeito ao líder do maracatu não permitiam, as minhas leituras de vida convergiam para uma construção na qual às mulheres tudo é possível. Afinal, apesar do machismo existente dentro do MN, as mulheres negras desde cedo romperam com a perspectiva de avanço linear, que no nosso caso significaria enfrentar primeiro o racismo, depois tratar do machismo. Racismo e sexismo foram compreendidos como alicerces da mesma subordinação e isso ficava visível no combate às posturas machistas dos militantes. Neste sentido, participei de muitos debates promovidos pelo MN sobre essa articulação e no número 1 do *Negritude*, o jornal do MNU-PE, há uma matéria intitulada “A situação da mulher negra”. No texto, algumas ideias norteadoras do debate:

Nos textos escolares a mulher negra é sempre apresentada como se não houvesse participado de lutas históricas.(...)

É no sentido de refletir em cima do verdadeiro papel da mulher negra no processo de libertação de todo o povo negro, que acreditamos cada vez mais na necessidade de nos organizar, no sentido de garantir nossa participação nas decisões econômicas, políticas e sociais do país.<sup>886</sup>

Nomes como de Nzinga, Anastácia, Mãe Menininha do Gantois, Dona Santa, Ângela Davis e tantas outras heroínas negras nos faziam pensar que o nosso lugar era o lugar do nosso desejo e na época o meu era de desfilar na ala dos batuqueiros. Para isso contaram as experiências com outras militantes<sup>887</sup> na percussão dos afoxés. Nesses, apesar da existência do machismo, nossa presença na percussão, tanto nos ensaios quanto no desfile carnavalesco, era bem aceita.<sup>888</sup>

<sup>885</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010. Xangô é um orixá do panteão religioso da nação nagô. Porém, no Recife por muito tempo usava-se o termo xangô para designar: o orixá propriamente, a festa pública ou toque para os orixás e a religião em si. Assim, íamos para um Xangô (a festa); éramos xangozeira (integrante da religião dos orixás) e saudamos o orixá Xangô. Hoje, os termos mais utilizados são candomblé, religiões afro-brasileiras ou religiões de matriz africana e/ou afro-brasileira. Ogã é um cargo na hierarquia do candomblé. Neste caso específico, trata-se do ogã alabê, aquele que toca os instrumentos musicais.

<sup>886</sup> *Negritude*. n. 2, outubro/novembro de 1986, p. 4. O n. 2, de fev/mar/abril de 1987, traz depoimentos de mulheres sobre o 8 de março. A existência de um GT (grupo de Trabalho) das Mulheres, O Omnira, demonstra a militância das mulheres dentro do MNU-PE. “Negras quilombolas, presente” é o título de matéria por mim assinada e publicada no Boletim Omnira nº 04, out/Nov/1993, p.4.

<sup>887</sup> Citando só algumas: Augusta Olympia, Sonia Maria, Maria das Neves.

<sup>888</sup> Sobre a presença das mulheres nos afoxés de Pernambuco, ver: SOUZA, Ester Monteiro de. *Ekodidé: relações de gênero do contexto dos afoxés de culto nagô no Recife*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2010.



Martha Rosa desfilando no Leão Coroado em 1986

Foto: Humberto Araújo. No Livro maracatu Leão Coroado, p.101.

Mesmo tendo essas ideias sedimentadas, o grupo não definiu nenhuma estratégia prévia, nem ao menos se apercebeu do enfrentamento que estava por vir. Só quando Seu Luís expressou seu descontentamento, a comissão começou a fazer a defesa. Em sua argumentação, o MNU incluía o maracatu no rol das manifestações negras e ressaltava a importância de todos, homens e mulheres, contribuírem para a manutenção e brilhantismo da cultura negra. Mas, certamente, não foi esse o motivo que levou Seu Luís a aceitar a participação de uma mulher na sua percussão.

Conforme relato de Adelaide, o que contou para a aprovação de minha participação foi o reduzido número de batuqueiros disponível naquele momento:

Mas isso para ele foi realmente muito difícil. Ele não queria de jeito nenhum. Para vocês tocarem no maracatu foi realmente complicado. Porque ele via a necessidade. Mas ele não aceitava não.<sup>889</sup>

Para Inaldete Andrade, entretanto, a participação de mulher no baque virado testemunhava a aceitação do MN pelo líder do *Leão Coroado*, o qual demonstrava tacitamente o contentamento por ter um grupo de pessoas que voluntária e organizadamente se dispunha a colaborar com o *Leão Coroado*. Pois, ainda segundo ela, considerando a sinceridade dele, não seria a carência de batuqueiros que o levaria a aceitar algo que contrariasse o seu entendimento.

Vivenciei essa experiência sem registrar nenhum atrito com o líder do maracatu. Tinha notícias da suas insatisfações, mas isso nunca se mostrou de forma ostensiva a minha presença na ala de batuqueiros. Aguardei a proximidade do carnaval, e identifiquei sua autorização quando o mesmo se dirigiu a mim e disse: “Aquele é o seu bombo!” Neste momento, todos nós entendemos a permissão concedida e computamos aquilo como uma vitória da relação da parceria que estava sendo construída. Apesar de ter desfilado só uma mulher em um único ano, a autorização do Seu Luís de França foi significativa. Na entrevista com Mestre Afonso, atual presidente do *Leão Coroado*, foi-me relatado que em certa ocasião, ao ser indagado por

<sup>889</sup> Entrevista realizada com Adelaide Lima.

que ele autorizava mulheres na percussão do maracatu, ele teria apontado para a foto acima e respondido: “Foi Seu Luís que botou. Eu não sou autoridade maior que ele para tirar”.<sup>890</sup>

Se a contenda em torno da introdução de mulheres deu-se de maneira tranquila, os debates em torno da negação pelo MNU do culto à Princesa Isabel nem tanto.

O grande mote para as conversas sobre o papel da princesa Isabel com Seu Luís de França foi a toada em alusão a uma das calungas do *Leão Coroado*, intitulada Isabel, em homenagem à princesa.<sup>891</sup>

Princesa isabé  
aonde vai?  
vou passear.  
Eu vou para Luanda  
vou quebrar Saramuná.<sup>892</sup>

Sendo a denúncia ao mito da democracia racial um dos pilares do seu discurso, o MNU-PE reacendia essa temática em todos os espaços nos quais se apresentava. As estratégias discursivas envolviam a comparação da situação da população antes e depois da abolição, com ênfase para a manutenção das desigualdades raciais para os libertos; os interesses políticos e econômicos presentes nos debates abolicionistas e a participação da população negra no desgaste do sistema escravista, contribuindo assim para a sua desativação. A conclusão não poderia ser outra: a princesa não nos libertou! Essa sequência discursiva era rechaçada por Seu Luís de França, exigindo do MNU-PE ações diferenciadas.

Mas logo o grupo percebeu que a produção de panfletos ou jornais, as longas palestras e os debates acalorados não teriam espaço com aquele líder e seu grupo mais próximo. Neste momento, o MNU-PE “viu a dificuldade que a gente teria de fazer simplesmente o discurso político de que a gente tem que ver as toadas, por exemplo, que têm um conteúdo de não elogio à Princesa Isabel. Como tem em alguns maracatus etc”.<sup>893</sup> Portanto, confrontado em seu discurso central, a denúncia ao 13 de maio, o MNU-PE decidiu que no maracatu iria “utilizar (..) o discurso do trabalho comunitário”.<sup>894</sup> Neste sentido, “passou a discutir simplesmente de que forma colocar o maracatu na rua de forma digna, e de forma a resgatar o

<sup>890</sup> Mestre Afonso. Entrevista realizada em Águas Compridas/Olinda, em 11 de maio de 2010.

<sup>891</sup> “As calungas, quase sempre de madeira, de cor preta, são vestidas à moda da realeza e representam ancestrais africanos do grupo; à exceção de Dona Isabel do maracatu Leão Coroado que representa a Princesa Isabel”. SILVA, Leonardo Dantas. A presença da África em nosso carnaval: maracatu. Artigo publicado no *Diário de Pernambuco* em 13 de fevereiro de 1988.

<sup>892</sup> BENJAMIN, Roberto. Dona Santa e Luiz de França: gente dos maracatus. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.), *Artes do corpo*, São Paulo, Selo Negro Edições, 2004, p. 70. Essa mesma toada é cantada por outros maracatus nação, substituindo o nome da calunga.

<sup>893</sup> Marco Antonio Pereira da Silva. Entrevista realizada em Porto de Galinhas/PE, em 17 de fevereiro de 2010.

<sup>894</sup> Idem.

orgulho dos seus participantes e a envolver a comunidade na sua manutenção, na produção desse maracatu”.<sup>895</sup>

Ao responder sobre a efetivação de trabalho político no *Leão Coroado*, Adelaide Lima afirma que

...até que se tentou, mas não deu tempo. Ficou mais difícil por que a visão das pessoas que se envolvem com afoxé, tinha uma visão de Movimento Negro. Quem estava no maracatu não tinha essa visão. Muito embora alguns estavam felizes porque tinha negros se preocupando com eles.<sup>896</sup>

A realidade é que, como já relatamos, não existia um grupo mantenedor do maracatu com o qual o MNU pudesse realizar atividades políticas. As pessoas foram se agregando a partir da chegada do MNU, especialmente nos meses próximos ao carnaval. No mundo carnavalesco, nesta fase não se faz outra coisa a não ser preparar o desfile carnavalesco. Toda atenção se volta para a produção de roupas, instrumentos e outras demandas.

Todavia, apesar de não expor sistematicamente suas proposições políticas, o pequeno grupo que girava em torno do maracatu percebeu que aquele outro grupo assumia padrões estéticos que iam ao encontro do discurso de valorização da cultura afro-brasileira. Conforme Gilmar, o MNU não costumava falar sobre o trabalho político dele para o grupo, “Se limitava a questão do maracatu”.<sup>897</sup> As diferenciações ficavam mais nítidas quando alguns integrantes desse pequeno grupo do maracatu perceberam que os esforços do MNU não estavam voltados para conseguir viagens, shows, enfim, mais acesso à mídia e algum retorno financeiro para os integrantes.

Quando viram que não era isso, que a nossa proposta era de cultura, de resgate, e isso não interessa muito para algumas pessoas (...) Depois eles até aceitaram mais. Mas no início foi mais difícil, acho, o trabalho com a comunidade do que com Seu Luís de França. (...) A compreensão deles é que a gente ia chegar ali (...) fazer do maracatu uma coisa estrondosa. (...). E não era essa a proposta da gente. Era que eles tivessem consciência da importância do maracatu para eles e para a comunidade negra.<sup>898</sup>

Essa frustração, conforme Adelaide Lima, estava mais presente em uns poucos componentes do maracatu. Outros (rei, rainha e batuqueiros antigos que se chegaram)

---

<sup>895</sup> idem.

<sup>896</sup> Entrevista realizada com Adelaide Lima.

<sup>897</sup> Gilmar Araújo da Silva. Entrevista realizada no Largo da Bomba do Hemetério/Recife, em 07 de maio de 2010.

<sup>898</sup> Adelaide Lima. Entrevista realizada no local de trabalho da entrevistada, no campus da UFPE, no dia 19 de abril de 2010.

estavam mais interessados em ver o *Leão Coroado* desfilando bonito no carnaval, portanto não demonstraram essa expectativa e acolheram imediatamente a ajuda do MNU.

Mesmo considerando as diferenças das africanidades em jogo, e as divergências em torno do 13 de maio exaltado na toada, a afirmação de Seu Luís de França de que “o maracatu é brincadeira de africano”<sup>899</sup> soava como um convite à participação do MNU. E num gesto de confiança na relação construída, os integrantes mais próximos ousavam solicitar para não cantar a toada alusiva à princesa. Solicitação respondida de forma interrogativa: “o que que tem a ver? Isso não é música de maracatu?”<sup>900</sup> Mesmo com a negativa, o MNU-PE timidamente insistia:

Porque era uma contradição com tudo aquilo que a gente defendia. Ele ouviu. Ouviu, e parou, [ou] diminuiu muito. Daí, eu acho que ele cantou em algum momento, quando o Movimento Negro estava junto, por esquecimento, não porque ele queria realmente ir de encontro. Porque a gente combinava muito e, impressionantemente, para uma pessoa de 80 anos ele era uma pessoa também que tinha uma capacidade de ouvir e tentar fazer junto.<sup>901</sup>

O depoimento acima expressa um grande avanço na relação com Seu Luís de França, levando em conta o seu jeito sisudo, característica destacada em alguns relatos.

A militante Adelaide Lima avalia aquele momento como de recuo nas estratégias do MNU-PE, em respeito ao líder maracatuzeiro, ao mesmo tempo em que a oportunidade era aproveitada para conversar com os demais integrantes sobre o assunto:

Então para ele era difícil a gente chegar e falar de consciência negra para ele. Porque ele não entendia. Para ele aquilo não adiantava era nada. Então, falar de princesa Isabel para ele... Princesa Isabel era Princesa Isabel mesmo. Era o tudo para ele. E a gente chegava com uma proposta diferente. Dizendo que princesa Isabel não tinha sido nada de salvadora da pátria. E para ele era. (...) No início a gente dizia, depois a gente percebeu que estava agredindo demais ele. Entendeu que não podia fazer com que ele aceitasse aquilo. Então, tinha que cantar ‘princesa isabé’, como ele cantava, mesmo contra. Porque tinha que respeitar a idade dele e a cabeça dele. Mas que a gente falava para todo mundo: – Olha, princesa Isabel não é isso aí não. Para o Movimento Negro ela não foi nada disso. Então mostrava o outro lado. (...) Claro as pessoas mais novas do maracatu até que entendiam um pouco. Mas ele de jeito nenhum!<sup>902</sup>

<sup>899</sup> Luis de França. Casa do Carnaval, p.5.

<sup>900</sup> Assim Seu Luís teria reagido, segundo Marcos Antonio Pereira da Silva.

<sup>901</sup> Entrevista realizada com Marcos Antonio Pereira da Silva.

<sup>902</sup> Entrevista realizada com Adelaide Lima.

As polêmicas, aqui identificadas como merecedoras de maiores cuidados, foram conduzidas de forma a respeitar as diretrizes de Seu Luís de França, indubitavelmente o grande responsável pela manutenção do *Maracatu Leão Coroado*, desde meados do século XX. Como vimos, em nenhum momento o MNU-PE impôs condições para sua participação no *Leão Coroado* e foi assim que conseguiu muito da confiança do velho líder.

Já no primeiro ano, em 1986, era visível os ganhos advindos do trabalho do MNU-PE. Conforme Adelaide, Seu Luís de França lhe relatou que “fazia anos que não via o maracatu com tantas pessoas e tão bonito”. Houve aumento no número de batuqueiros, de desfilantes, resultado, conforme Gilmar, do trabalho do MNU que deu “uma injeção de ânimo muito boa no *Leão Coroado*”,<sup>903</sup> pois antes do MNU-PE, os integrantes do Leão cabiam em um ônibus e, naquele ano foram necessários “um ônibus e um caminhão para levar o pessoal”.<sup>904</sup> Resultado também percebido pela comissão avaliadora do carnaval, pois depois de ficar por muitos anos no terceiro ou quarto lugar, neste ano o *Leão Coroado* ficou em segundo lugar.<sup>905</sup>

Essas melhorias eram percebidas por Seu Luís que apesar de não fazer elogios ao grupo, expressou seu reconhecimento convidando-o no segundo ano para compor juntamente com ele a diretoria do Leão Coroado.

De tão emblemático que foi, o MNU-PE publicou no *Negritude* um agradecimento ao ilustre convite. Podemos inferir que, inicialmente, Seu Luís de França abriu espaço para que os militantes mostrassem seus objetivos, e somente após verificar o compromisso do grupo, formalizou o convite para que integrassem a diretoria, como registrado pelo *Negritude*:

O Leão Coroado é um velho amigo do M.N.U. Há cinco anos essa agremiação participa da Noite do Cafuné, a nossa festa anual, o que acabou numa relação de amizade recíproca e fraterna com o Sr. Luis, ocasionando aí o convite de sua parte para integramos a nova diretoria formada em outubro deste ano.



Militantes do MNU-PE no desfile do Leão Coroado

Foto: Humberto Araújo

<sup>903</sup> Gilmar Araújo da Silva. Entrevista realizada no Largo da Bomba do Hemetério/Recife, em 07 de maio de 2010.

<sup>904</sup> idem.

<sup>905</sup> Conforme depoimento de Gilmar, Marco Pereira e Adelaide Lima.

Foi com enorme emoção que recebemos esse convite. É o sinal evidente de que o Sr. Luis acredita no nosso trabalho, que não é outro senão levarmos em frente as tradições que nossos antepassados africanos nos deixaram. Agradecemos ao Sr. Luis pela confiança no Movimento Negro Unificado.<sup>906</sup>

Essa diretoria não foi oficializada, apesar de atuar efetivamente. Havia reuniões em dias alternativos aos ensaios nas quais participavam membros do MNU-PE (Adelaide, Sidney, Marco Pereira...), Seu Luís de França, Toinho, Mana, filha adotiva do Seu Luís e outros que se aproximavam para colaborar. Conforme Adelaide, Seu Luís “era organizado [e sempre dizia que] tudo tem que deixar anotado”. Apesar dessa recomendação, não localizamos, nem no MNU nem com o atual presidente do *Leão Coroado*, livro de atas ou outros registros daquelas discussões.

O MNU desfilou no *Leão* nos anos de 1986 e 1987. Indagado sobre as razões para abandonar um trabalho com tantos ganhos, os militantes responderam que atuar em um maracatu (como em qualquer outra organização) requeria uma dedicação e uma disponibilidade de tempo que os membros do MNU não dispunham naquele momento. Diferente de Seu Luís e de outros dirigentes de maracatus, os membros do MNU, em geral, trabalhavam durante todo o dia e só disponibilizavam de algumas noites e do final de semana para o exercício da militância, que não se restringia apenas ao maracatu. Sob a ótica de Inaldete Andrade, outro motivo para o distanciamento foi o desconforto causado no Movimento por conta da desconfiança de Seu Luís em torno das finanças, cuja gestão, antes do MNU-PE, a ele cabia exclusivamente. Foi assim que após muitas reuniões para definir o rumo das ações no *Leão*, e mesmo sem que se deliberasse pelo abandono do trabalho que ali vinha sendo desenvolvido, o MNU-PE deu por encerrada a sua contribuição.

Desse modo, a partir de 1988 o MNU não mais desfilou no *Leão Coroado*, limitando-se a ações de mero espectador: aplaudir os desfiles no carnaval e na Noite dos Tambores Silenciosos, além de privilegiar a centenária agremiação, quando da escolha das atrações artísticas a serem convidadas para os eventos promovidos pelo Movimento.

Por todo o trabalho dispensado, o grupo julgou válida a sua vivência junto ao *Leão Coroado*, como se depreende do depoimento abaixo:

...a gente tinha atingido, de novo, o nosso objetivo no maracatu. No trabalho cultural e de politização etc., dentro do maracatu, que foi primeiro resgatar o orgulho das próprias pessoas da comunidade que estavam ligadas ao maracatu ...

<sup>906</sup> *Negritude*. Ano II, nº 4. Novembro/dezembro de 1987, p.4.

Aí no segundo ano que a gente saiu me parece que tinha 20 baianas. A gente saiu no primeiro ano com 8. ...  
Tinha 8 batuqueiros, quando no começo tinha apenas 2.

Ainda assim, há que considerar que o trabalho do MNU não conseguiu suprir lacunas deixadas por tantos anos de descaso. Após a saída do MNU-PE do *Leão* esse voltou ao estado de pauperização anterior. Conforme Gilmar, quando o grupo chegou, o maracatu

... estava numa situação péssima. Seu Luís primava por uma administração boa e era ele sozinho. Era ele, eu, Mana, aí a gente corria atrás de Toinho. (...) O pessoal deu uma força enorme, muito boa mesmo. (...) Depois que o grupo saiu, só decadência. Foram dois anos de aproveitamento.<sup>907</sup>

O MNU-PE foi um dos tantos apoios pontuais que o *Leão Coroado* recebeu ao longo de sua história. A cada carnaval, a agremiação dava nova demonstração da sua persistência. O carnaval de 1988 não foi fácil, considerando-se o depoimento de Gilmar. A ele, soma-se o relato registrado no *Diário de Pernambuco*:

Nas fantasias dos seus 70 integrantes, sinais de decadência, como um mudo pedido de socorro às autoridades culturais para que a agremiação oito vezes campeã e fundada em 1863 não morra, tornando mais pobre o carnaval de Pernambuco.<sup>908</sup>

Mas esse não era um problema enfrentado somente pelo *Leão Coroado*. Na década de 1980, era exíguo o número dos maracatus em atividade,<sup>909</sup> desfilando com poucos integrantes e apresentando um espetáculo paupérrimo. Essa situação preocupava a área cultural, especialmente a turística, do Estado, principalmente porque vivenciávamos uma conjuntura de crescente valorização das manifestações populares. Um exemplo da ação conjunta entre Estado, intelectuais e mídia foi a realização, em 1990, do *I Encontro de Maracatu do Recife*.

Com a finalidade de revitalizar os maracatus de baque virado (são apenas nove os conjuntos da categoria, no momento, em atividade), a Fundação de Cultura da Cidade do Recife e a TV Jornal, vão realizar, a partir do próximo dia 22, o I Encontro de Maracatu do Recife, com a participação de vários maracatuzeiros, especialistas em folclore e estudiosos do assunto.<sup>910</sup>

<sup>907</sup> Gilmar Araújo da Silva. Entrevista realizada no Largo da Bomba do Hemetério/Recife, em 07 de maio de 2010.

<sup>908</sup> *Diário de Pernambuco*. 17 de fevereiro de 1988. Título da matéria: Maracatus fazem show à parte.

<sup>909</sup> *Diário de Pernambuco*. 20 de janeiro de 1982. Título da matéria: Tambores lembram a escravidão negra

<sup>910</sup> *Diário de Pernambuco*. 18 de janeiro de 1990.

Dentre os maracatuzeiros estava Seu Luís de França reivindicando de forma rigorosa mais apoio para a sua agremiação, que não dispunha de sede própria, associados, nem quaisquer outros bens. Como representante de uma agremiação fundadora do carnaval pernambucano, o líder do *Leão Coroado* reclamava das promessas de doação de sede não cumpridas, do abandono dos desfilantes. Enfim, exigia mais atenção e apoio às agremiações mais antigas.<sup>911</sup>

Mas, não era o único! As reativações de maracatus antigos e criação dos novos, inclusive de grupos advindos da classe média, também se valeram do discurso da valorização das manifestações populares tradicionais. Vejamos a reflexão do historiador Mac Cord sobre o maracatu *Nação Pernambuco*, fundado em 1989:

Participante do movimento que se propõe ao resgate cultural do popular, ao contrário do que afirmam seus críticos, o Maracatu Nação Pernambuco diz redescobrir e reproduzir os fundamentos do maracatu ancestral. Ratificando sua fala, o grupo aponta que se balizou, no seu fazer cotidiano, pelo que foi contado e passado de geração em geração. Na ótica do grupo, a sobrevivência do tradicionalismo, além de lhes garantir legitimidade, confere também a certeza de uma genealogia e nobreza.<sup>912</sup>

Assim, os maracatus nação migraram da decadência observada na década de 1980 ao *status* de símbolo da cultura pernambucana em meados dos anos 1990, valorizados tanto no Recife, quanto no Brasil e no exterior.<sup>913</sup> Estudos que tratam desse assunto apontam algumas configurações que contribuíram para a valorização dos maracatus nação e seus responsáveis. Em geral são considerados a crescente valorização da cultura popular pela indústria cultural, o surgimento do movimento *Mangue Beat*, a fundação do *Maracatu Nação Pernambuco* e a entrada de pessoas de classe média, em geral brancos e universitários, nos maracatus. Portanto, são poucas as pesquisas que fazem referência à atuação do MNU-PE no *Leão Coroado*.<sup>914</sup> Ressaltamos que as pesquisas de Guillen e Lima destacam, também, a atuação

<sup>911</sup> “ai, ele [o ex-prefeito Gustavo Krause] se meteu dentro do Galo da Madrugada, aí o Galo da Madrugada cresceu e hoje é o Clube do Recife é o galo a Madrugada. (...) O maior\_\_\_do Leão Coroado que é um fundador do carnaval de Pernambuco. É por isso que eu fico\_\_\_\_,to doente com isso.(...) Olha, uma coisa que a pessoa é fundador, merece um respeito, merece uma atenção”. Sr. Luis de França – Entrevista Casa do Carnaval, p. 29.

<sup>912</sup> MAC CORD, Marcelo. *O rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005, p 275.

<sup>913</sup> OLIVEIRA, Deborah D. C. D. de. *O maracatu e seus lugares*. Cultura, socialidade e configurações midiáticas do maracatu nação (anos 90 – 2001). 2001. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília 2001, p. 75.

<sup>914</sup> Localizamos dois registros imagéticos: o livro fotográfico da pesquisa de Raul Lody e o documentário dela resultante. No texto do convite para lançamento da exposição e em matéria ao jornal *Diário de Pernambuco* há depoimento do antropólogo Raul Lody sobre a presença do MNU no Leão Coroado.

dos próprios maracatuzeiros nesse processo e a participação dos movimentos negros nos maracatus. Conforme os autores,

Ao mesmo tempo, não é demais reafirmar a importância de se discutir a história dos negros e negras do Recife, o debate sobre a democracia racial, sua desconstrução e reconstrução cotidianas, e as estratégias dos movimentos negros organizados em atuar junto aos grupos culturais, afirmando a africanidade dos maracatus num sentido positivado, e incentivando a criação de outros grupos, tais como os afoxés.<sup>915</sup>

Há hoje uma espécie de consenso em torno do reconhecimento do papel do movimento do *Mangue Beat* na ascensão e visibilidade do maracatu, uma vez que o acesso aos meios de comunicação pelos mangueboys levou a batida do maracatu para o mundo, ocasionando uma valorização local do maracatu e aumento da auto-estima dos integrantes dessa manifestação. Não é nosso propósito analisar o processo de ascensão dos maracatus de baque virado ocorrido a partir da década de 1990, pois isso exigiria trilhar caminhos que nos afastariam do foco deste capítulo: a atuação do MNU no Maracatu Leão Coroado nos carnavais de 1986 e 1987.

No entanto, resta reafirmar que apesar do MNU-PE não ter contribuído diretamente para a popularização do maracatu junto ao público juvenil e aos meios de comunicação, sua atuação no *Leão Coroado* foi emblemática na medida em que reforçou a auto-estima dos brincantes e consolidou o maracatu nação como uma instituição cultural da população negra, numa perspectiva em que a persistência no tempo das instituições negras, superando a repressão policial e os estereótipos e o racismo, representa um exemplo da resistência cultural.

A estratégia cuidadosa adotada pelo MNU-PE ao expor suas ideias aos parceiros do *Leão Coroado* surtiu efeito. E esse cuidado talvez revele o porquê de nas entrevistas realizadas junto a antigos maracatuzeiros (Mana, Toinho, Gilmar) e nos textos consultados sobre Seu Luís de França, haver poucas referências à atuação do MNU-PE. Isso talvez seja um indicador da forma não invasiva como a relação se estabeleceu. Mana e Toinho reconhecem essa atuação, porém dessa não guardam muitas recordações. Exceção para Gilmar que fez referências àquele momento, provavelmente em decorrência, também, dos laços afetivos que esse integrante do *Leão Coroado* estabeleceu com dois integrantes,<sup>916</sup> em especial, do MNU-PE, dos quais se tornou compadre.

---

<sup>915</sup>GUILLEN, Isabel C. Martins; LIMA, Ivaldo M. de F. Os Maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular (1960-1990). In: GUILLEN, LIMA. *Cultura afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007, p. 52.

<sup>916</sup> Adelaide e Sidney batizaram uma filha dele.

O próprio MNU-PE alimentou pouco essa memória. A militância se envolveu em outras atividades, a exemplo dos afoxés, blocos afro e outras tantas formas de fazer cultura. Não realizou trabalhos sistemáticos com o *Leão Coroado* nem com a comunidade do Córrego do Cotó.

Sem muitas fontes, as entrevistas foram fundamentais para que essa narrativa pudesse ser costurada, apesar das inevitáveis lacunas. Por meio delas, buscamos localizar a circulação de sentidos entre duas negritudes tão distantes no tempo. Apesar das diferenças, em muitos momentos o MNU e o *Maracatu Leão Coroado* transitam sob a mesma constelação de sentidos. Essa circulação de representações é possível ao constatarmos a valorização que a militância do MNU-PE e Seu Luís de França atribuem às organizações coletivas,<sup>917</sup> aos orixás,<sup>918</sup> ao carnaval.

Assim, ressaltamos que as diferenciações nas ancoragens que sustentaram as ações do MNU no *Leão Coroado* e as que fizeram surgir os grupos de maracatus da classe média branca devem motivar outras pesquisas. Da nossa parte, a pesquisa revelou que o MNU estava interessado em garantir a manutenção não apenas de uma manifestação cultural, o maracatu de baque virado, mas a continuidade de uma organização específica, no caso, o maracatu *Leão Coroado*. Por isso, O MNU não privilegiou a fundação de um novo maracatu, nem a reativação de grupos inativos, concentrando seus esforços na sustentação de um maracatu já existente, vivenciando todos os percalços que isso poderia significar e significou.

Foi um exercício prático de negociação com pessoas de formações políticas diferentes. Os discursos propagados pelo MNU e pelo *Maracatu Leão Coroado* eram bastante particularizados e, em dados momentos, contraditórios. Partiu do MNU-PE o gesto inicial de encontrar convergências de forma a fortalecer o elo entre as duas entidades, a partir da localização de confluências de sentidos presentes nos universos discursivos de ambas. Nisso há sempre o perigo da homogeneização mediante a fusão das identidades e supressão das diferenças. Neste caso, em particular, a redução das diferenças foi mínima graças à sedimentação das duas entidades, o que evitou a fusão de uma pela outra.

---

<sup>917</sup> Seu Luís de França sempre reclamava que o povo moço não se associa ao maracatu. Que antes os maracatus eram compostos por associados. “Porque, eu entendo que, se a senhora, vamos dizer, brinca aqui, a senhora tem que ser associada aqui. A senhora tem que pagar seus direitos aqui. O que eu compreendo de sociedade é isso. (...) Antes ele [o batuqueiro] era associado. Porque o associado é aquele que paga os seus direitos”. Luis de França – Entrevista Casa do Carnaval, p.46.

<sup>918</sup> Tanto as entrevistados dos militantes do MNU-PE quanto trechos extraídos de seus documentos e jornais expressam a atenção dado pela instituição à defesa das religiões afro-brasileiras. Sr. Luis de França não só defendia, ele vivia a religião cotidianamente desde criança.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando estourou o Mangue – e graças a Deus deu tudo certo – não houve um reconhecimento e alguns livros até não citam o pessoal dos anos oitenta, pulam, dão um vácuo. Não se registrou, por exemplo, a questão da música negra, dos afoxés de Olinda, os maracatus... Bombou depois, mas a base foi ali.<sup>919</sup>

A cena musical citada por Ívano se vincula a esta tese no que se refere às suas relações com o Movimento Negro/MN e o Carnaval. Essa cena musical se dava sob muitos ritmos: maracatu, capoeira, reggae, samba, samba-reggae, afoxés, bandas e blocos afros. Pela sua capacidade organizativa, em função de seus fortes vínculos com o Movimento Negro, como vimos nesta tese, os afoxés ocuparam por muito tempo o centro do palco.

A circulação de representações sobre a cultura negra e os valores do anti-racismo estabelecidos entre os afoxés mais antigos e os discursos capitaneados pelo MNU-PE, assim como a experiência do MNU-PE no *Maracatu Leão Coroado* nos carnavais de 1986 e 1987, serviram como laboratório para pensarmos os processos de construção das práticas discursivas que adentraram o carnaval do Recife. Buscamos localizar as estratégias discursivas utilizadas pelos movimentos negros para que suas vozes fossem ouvidas na cena carnavalesca, com ênfase para os discursos calcados nas bandeiras do anti-racismo construído a partir da década de 1980.

Analisamos por meio da noção de circularidade horizontal o empreendimento de iniciativas coletivas, cujas práticas ocorriam em meio às divergências quanto ao campo de atuação – o político e/ou o cultural – dos variados grupos que formavam o MN. As fontes levantadas para este estudo mostraram que apesar de ter vivenciado a falsa polêmica entre os *políticos* e *culturalistas*, na prática tanto o grupo que personificou a nova discursividade da identidade negra e do anti-racismo no Recife – o MNU-PE –, quanto as agremiações carnavalescas que emergiram desse cenário – os afoxés – desenvolveram ações e trajetórias entre o político e o cultural.

Na construção de suas estratégias discursivas, as múltiplas vozes negras que compunham o Movimento Negro recorreram a uma ancoragem marcada pela oposição ao 13 de maio e ao mito da democracia racial, pela valorização da ancestralidade africana,

---

<sup>919</sup> Ívano: Cantor, compositor, com trajetória musical fortemente vinculada com o Movimento Negro. Entrevista com o cantor e compositor. Depoimento na Agenda Cultural de Dezembro de 2009. Disponível em: <<http://www.recife.pe.gov.br/fccr/agenda>>. Acesso em: 20 de agosto de 2010.

valorização da auto-estima e enfrentamento do racismo em todas as frentes. Essa multiplicidade de vozes, articuladas interdiscursivamente, gerou resultados que são melhor visualizados numa perspectiva histórica que conceba as subjetividades e a força criativa das inter-relações na compreensão dos fatos sociais.

Buscamos compreender os laços entre a atuação da militância negra, com seus afoxés no carnaval e com o MNU-PE desfilando no *Maracatu Leão Coroado*, para um enegrecimento ou (re)africanização da cena cultural da cidade do Recife e para a valorização dos maracatus-nação. Para isso nos voltamos para o protagonismo dos movimentos negros nas cenas cultural e carnavalesca. Para o período estudado – 1979 a 1995 –, ressaltamos as ações do MNU-PE na cena cultural e carnavalesca; as conexões entre as trajetórias e os repertórios musicais dos primeiros afoxés com os discursos capitaneados pelo MNU-PE, e a atuação do MNU-PE no *Maracatu Leão Coroado*. A pesquisa corroborou a hipótese de que é legítimo conceber o carnaval como palco privilegiado para as reivindicações e expressões de afirmação identitária que constituem uma das facetas da luta por espaço para a cultura negra na sociedade recifense.

Em diálogo com essas questões alocamos nossa pesquisa no campo dos estudos sobre a resistência cultural negra contemporânea e priorizamos ações que nos auxiliassem na compreensão do processo de construção discursiva do MN e de suas estratégias para inserção no carnaval. Nessa busca, localizamos no final da década de 1970 a emergência no Recife de grupos que se auto-intitulavam “movimento negro” e os debates em torno da adesão ou não ao discurso freyreano. No mesmo ano, essa militância já realizava a primeira Semana da Consciência Negra e publicava as colunas “*Umbanda*” e “*Movimento Negro*” no *Diário da Noite*, num testemunho evidente que tinham muito a dizer. No início da década de 1980 o Movimento Negro do Recife/MNR estreou na cena carnavalesca contribuindo<sup>920</sup> com o samba-enredo “Exaltação aos orixás”, tema do desfile da *Escola de Samba Limonil*, no carnaval de 1981. Na cena política regional, sediou o I Encontros de Negros do Norte e Nordeste, importante espaço político do MN das duas regiões e que teve dez edições, sendo a 1ª e a 8ª realizadas no Recife. Com o surgimento do MNU-PE, resultante da adesão do MNR ao MNU, foi selado definitivamente o diálogo com as temáticas e posturas protagonizadas por essa instituição em âmbito nacional. Sob esse aspecto merece destaque o precoce envolvimento do MNU-PE com a área cultural. Atividades como a realização de festas,

---

<sup>920</sup> A pesquisa foi realizada por Jorge Morais, integrante do primeiro grupo a se reconhecer parte do MN, militante do MNR e do MNU-PE, fundador do afoxé *Ilê de África* e do *Alafin Oyó*, sendo o primeiro presidente deste.

shows, criação de uma grife de moda, participação e fundação de agremiações carnavalescas, foram desenvolvidas pelo MNU-PE, apesar de o Movimento ser estigmatizado nacional e localmente como um grupo que priorizava apenas as ações consideradas políticas, como palestras, reuniões, debates etc.

Em sintonia com a noção de cultura no plural, a postura do MNU-PE comandou atos que expressam os sentidos construídos pelos movimentos negros para suas identidades, para o racismo e para as formas de combatê-lo. São, portanto, práticas discursivas que ajudaram o MN a se colocar na cena carnavalesca, contribuindo para o processo de (re)africanização pelo qual passou o carnaval do Recife a partir dos anos de 1980. São essas práticas discursivas, seus processos constitutivos e seus sujeitos individuais e coletivos que tecem esta tese.

A capacidade organizativa e agregadora do MNU-PE lhe confere um lugar de destaque nesta constelação de referências.<sup>921</sup> Em torno das reuniões do MNU-PE, um contra-espço negro operacionalizado nas tardes de sábado no Diretório Central de Estudantes da Universidade Federal de Pernambuco/DCE-UFPE, transitavam muitos dos segmentos que faziam o MN na cidade do Recife. Assim é que a inserção dos afoxés em Olinda e no Recife, enquanto prática discursiva inaugurada pelo MN, resultou de muitas mãos negras, das quais uma é do MNU-PE.

Dessa forma, localizamos nos afoxés mais antigos discursos ancorados na oposição ao 13 de maio, na exaltação ao 20 de novembro, no reforço da auto-estima, na valorização da ancestralidade africana e da religiosidade afro-brasileira. Tais traços são os que identificam discursivamente o Movimento Negro contemporâneo enquanto um movimento político-cultural que pelas suas ações e posicionamentos quis mostrar as muitas subjetividades do sujeito negro que foi individual e coletivamente silenciado pela escravidão e pelo racismo.

O primeiro afoxé, o *Ilê de África*, foi um empreendimento coletivo que envolveu diferentes e significativos segmentos da militância negra recifense e transpôs para o cenário carnavalesco, ao som do ijexá, as representações do MN. Em seu único ano (1982) de desfile não se calou diante da situação de abandono pelo qual passavam os maracatus-nação à época.<sup>922</sup> Também soltou a voz e convocou todos para cantar em uníssono um não ao preconceito e a necessidade de valorização da cor negra.<sup>923</sup>

Essa parceria foi desfeita, mas a semente do afoxé já tinha se (a)firmado. Assim, no ano seguinte, em 1983, o MNU-PE fundou um afoxé, o *Axé Nagô*, explicitando ainda mais os

<sup>921</sup> CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 34.

<sup>922</sup> Cf. *Jornal do Commercio*, 17 de fevereiro de 1982. Título da matéria: *Afoxê se exhibe no sábado*.

<sup>923</sup> Trecho de uma canção do Afoxé Ilê de África de autoria de Zumbi Bahia: “Venha e cante comigo, mas só cante em nagô /E não tenha preconceito dê valor a essa cor”.

vínculos com a militância. Conforme o *Diário de Pernambuco*, “A proposta do MNU, não é só dançar, é utilizá-lo como também outras manifestações, como instrumento de conscientização da raça negra”.<sup>924</sup>

Ressaltamos que não é a presença do MNU-PE enquanto instituição que garantiu e garante a relação dos afoxés com a militância negra. Foi no processo de trocas entre as diferentes identidades que formam o Movimento Negro na cidade do Recife que a prática do afoxé foi construída como estratégia para apresentar no carnaval as bandeiras de luta do anti-racismo. Assim, mesmo o MNU-PE mudando sua forma de atuar no carnaval, ora priorizando o *Maracatu Leão Coroado*, ora desfilando em Escola de Samba, ora fundando Bloco Afro, ora compondo com outros segmentos a formação de novos afoxés, a trajetória e o repertório musical dessa manifestação cultural tornam audíveis para toda a sociedade as vozes da negritude pernambucana.

O depoimento do babalorixá Raminho de Oxossi, fundador do Afoxé *Ara Odé* revela-nos a preocupação do sacerdote com a manutenção da veiculação de mensagens do arcabouço do MN pelos afoxés e lembra trecho de uma de suas canções preferidas: “negro o que tu tens no peito?/Desejo de libertação. Negro clama liberdade!”<sup>925</sup> Esse trânsito de representações e seus frutos foram o nosso foco.

Aguçamos nossos olhares para as ações construídas a partir dessa circularidade, na perspectiva de compreender o processo do uso do carnaval como espaço de poder a ser disputado e das estratégias utilizadas para lograr êxito numa empreitada que visava expor, por meio de linguagens artísticas, bandeiras políticas e levar para o carnaval um sujeito negro que fez questão de evidenciar toda sua subjetividade negra. É dessa forma que percebemos a importância dos afoxés enquanto sujeitos político-culturais que não só enegreceram o carnaval e a cena cultural recifense, como também fortaleceram o Movimento Negro num permanente processo de construção e reconstrução. Não é a toa que o babalorixá e presidente do afoxé *Ilê de Egbá* destaca a militância do Afoxé *Alafin Oyó* e do *Ilê de Egbá* durante todo o ano e não apenas no período carnavalesco. Diz ele: “Começou [no *Alafin*] uma construção política de reivindicações político-sociais do povo negro. E o *Ilê de Egbá* tinha a importância de fazer a reivindicação político-religiosa.”<sup>926</sup>

Esses dois afoxés construíram e foram construídos pelo processo da militância negra. O *Alafin Oyó* vivenciou, mais do que qualquer outro, essa discursividade na sua trajetória e no

<sup>924</sup> *Diário de Pernambuco*, 16 de janeiro de 1983. Título da matéria: Afoxê lançado hoje em Olinda.

<sup>925</sup> Raminho de Oxossi. Entrevista realizada no Terreiro de Raminho, na Vila Popular/Olinda, em 09 de novembro de 2009.

<sup>926</sup> Dito D’Oxossi. Entrevista realizada no Alto José do Pinho/Recife, em 27 de outubro de 2009.

seu repertório musical. Vivenciou processos eleitorais democráticos, realizou ações classificadas como políticas a exemplo de palestras, passeatas, seminários, além da publicação de um jornal - o *NegrAção*. O repertório do *Alafin Oyó* transita por todos os demais afoxés. Ainda hoje é difícil assistir a uma apresentação de um grupo de afoxé do Recife que não tenha ao menos uma canção do *Alafin Oyó*. Essa capilaridade do *Alafin* também está relacionada com sua formação totalmente vinculada ao MNU-PE e demais segmentos do MN. Diferente de outros afoxés mais novos, o *Alafin Oyó* não surgiu vinculado a uma casa religiosa, mas ao lado do MNU-PE, nas tardes de sábado em que ocorriam as reuniões do Movimento. Os passos do Afoxé *Ilê de Egbá* também muito nos revelou do Movimento Negro, uma vez que o seu presidente, Dito D'Oxossi, é filho-de-santo de Raminho de Oxossi e acompanhou o Movimento Negro desde os seus primeiros passos no DCE-UFPE. O *Ilê de Egbá* esteve na constituição de fóruns como o CENPE – Conselho de Entidades Negras de Pernambuco, fundado em 1988; do FENEPE – Fórum de Entidades Negras de Pernambuco, em 1992; e em praticamente todas as atividades convocadas pelo conjunto do MN. Dito D'Oxossi, presidente do *Ilê de Egbá*, rememora que: “Nos nossos afoxés, daquela época, a gente tinha o fator de reivindicação, de militância. Nossas músicas eram políticas”.<sup>927</sup>

Os dois outros afoxés contemplados nesta pesquisa – O *Obá Ayrá* e o *Oxum Pandá* – foram fundados nos anos de 1990 e se relacionam com o universo discursivo do MN já por meio da atuação de outros afoxés. Os fundadores do *Obá Ayrá* e do *Oxum Pandá* relataram, em seus depoimentos para esta pesquisa, que foi nos ensaios dos grupos *Afro Axé* e do *Alafin Oyó* que eles começaram a alimentar a idéia de fundar um grupo de afoxé. No caso do *Obá Ayrá* foi preponderante o trabalho social com adolescentes, realizado no bairro de Vasco da Gama, por Mãe Biga, fundadora do *Obá Ayrá*, na motivação para a fundação do afoxé. Nesse caso, portanto, o trabalho social falou mais alto que os discursos identitários do MN. Porém, a vivência afro-religiosa e as trocas com outros afoxés, que também realizavam ações sociais, consolidaram para os membros do *Obá Ayrá* que seria possível dar continuidade e expandir o trabalho social com os adolescentes por meio de um afoxé. O babalorixá e fundador do Afoxé *Oxum Pandá* iniciou seus conhecimentos e vivência de afoxé no *Alafin Oyó*. Sua definição sobre o que é fazer afoxé marca seus vínculos com as representações que circulavam no MN, inclusive no *Alafin Oyó*: “Afoxé é militância, afoxé é trabalhar o ano todinho, afoxé é denunciar, afoxé é lutar contra o racismo”.<sup>928</sup>

---

<sup>927</sup> Idem.

<sup>928</sup> Genivaldo Barbosa. Entrevista realizada no Barro/Recife, em 24 de outubro de 2009.

Os repertórios desses afoxés estão sintonizados com o universo discursivo da militância negra, e a imprensa negra recifense exemplifica essas representações por intermédio de outras linguagens. No jornal *Negritude* do MNU-PE, três edições trazem como capa a denúncia ao 13 de maio. No *NegrAção*, do *Alafin Oyó*, o número inaugural destaca a figura de Zumbi. O *Angola* – do Centro de Cultura Afro-Brasileira/CCAB, já no início da década de 1980, reivindicava respeito à religiosidade afro-brasileira. No *Djumbay* localizamos a valorização do idioma africano, com todas as colunas grafadas em yorubá e acompanhamos muito do que foi a militância negra na década de 1990. No *Omnira*, do grupo de mulheres do MNU-PE, as questões de gênero são abordadas com ênfase visando à publicidade das trajetórias das heroínas negras do passado e do presente.

Foi na circulação de representações, expressas no trânsito de pessoas, ideias, textos, jornais, músicas, enfim, de discursos, que o MN construiu suas práticas discursivas e adentrou o carnaval enquanto sujeito político racialmente identificado – os negros, com um tema a ser problematizado e ultrapassado – o racismo – e num espaço considerado de plena harmonia – o carnaval.

Essas vozes negras foram importantes na construção da luta anti-racismo no Recife na década de 1980 e 1990, e a vitalidade de dois contra-espacos negros (o sábado, à tarde, nas reuniões do MNU-PE e os domingos nos afoxés de Olinda) não nos deixam dúvidas.

Mas, o ijexá não foi o único ritmo a receber atenção da militância negra. Também nos anos de 1980 o MNU-PE vivenciou uma experiência com o *Maracatu Leão Coroado*. Aqui identificamos uma parceira construída sob outros parâmetros. No *Leão Coroado* contou a valorização das agremiações culturais afro-brasileiras, principalmente as centenárias, fazendo com que ambos – o MNU-PE e o líder-presidente do Maracatu, Seu Luiz de França, unissem-se em defesa do maracatu. Para o velho líder, o maracatu “era brincadeira de africano”<sup>929</sup> e para o MNU-PE, o mesmo era “parte da resistência negra”.<sup>930</sup> Essas identidades foram suficientes para manter, por dois anos, o MNU-PE dedicado ao *Leão Coroado*. Ressaltamos que na penúltima década do século XX, salvo os próprios maracatuzeiros e algumas poucas vozes, os maracatus-nação não atraíam apoios da sociedade recifense. Ao contrário, eram vítimas de um racismo que nada se fez de velado.

Sempre atentos às trocas estabelecidas entre os distintos segmentos do Movimento Negro, acompanhamos essas investidas do MN recifense na área cultural e mais

<sup>929</sup> *Negritude* – Boletim do MNU-PE. Ano II, nº 2, fevereiro/março/abril de 1987, p. 1. Título da matéria: *O Leão Coroado e a resistência negra*.

<sup>930</sup> Idem.

especificamente na carnavalesca. Como vimos, os vínculos com a militância voltada ao combate ao racismo e aos trabalhos comunitários/sociais tiveram um papel preponderante na introdução dos afoxés no Recife e na realização da parceria com o *Leão Coroado*.

Essa circularidade é ininterrupta e cotidianamente se refaz, gerando novos frutos. Nessa dinâmica surgem novos grupos e novos contra-espços negros no início do século XXI. Ao final do século XX a contabilidade era de onze afoxés fundados, sendo 4 desativados.<sup>931</sup> Conforme o *Catálogo Recife Nação Africana*, em 2008 havia no Recife 20 grupos de afoxés; 08 blocos afro; 22 maracatus nação adulto e 12 maracatus nação mirim.<sup>932</sup> O surgimento de novos grupos aumentou a demanda por espaços culturais, os quais foram conquistados paulatinamente e com forte impulso dos novos contra-espços negros. Desta forma, em praticamente todos os eventos festivos da cidade e do Estado, os afoxés se fazem presentes, tendo apresentações musicais durante todo o ano e mais ainda no período carnavalesco.

As trocas com o Movimento Negro e seus discursos ainda se mantêm, porém no repertório musical a religiosidade afro-brasileira prevalece frente às bandeiras gerais do anti-racismo. Além dos afoxés mais novos serem quase todos oriundos de casas afro-religiosas, dentre as reivindicações do Movimento Negro a valorização das religiões afro-brasileiras ganhou mais espaço neste novo século. São, portanto, também essas alterações talhadas na circularidade de representações.

Neste sentido, as estratégias de ação do conjunto do MN ao conceber o carnaval como palco para suas reivindicações e expressões de afirmação identitária constitui a luta por espaço para a cultura negra na cena cultural da cidade. Buscamos compreender os laços entre a atuação da militância negra, com seus afoxés no carnaval, para um enegrecimento da cena cultural da cidade do Recife, posição já esposada por Lindivaldo Júnior em texto introdutório do *Catálogo Recife Nação Africana*:

Da década de 1970 para cá, o Recife tem vivido a força dos afoxés na maioria das suas festividades. Porém, é importante dizer que o crescimento e a notoriedade dessas manifestações têm se dado graças ao papel decisivo das

<sup>931</sup> São eles: Ilê de África (1982), Axé Nagô (1983), Ará Odé (1984), Alafin Oyó (1986), Ilê de Egbá (1986), Obá Ayrá (1990), Oxum Pandá (1995), Timbaganju (1998), Filhos de Xangô (1999) Odolunpandá (1987), Tetê Conbélókan(1987). O último grupo é citado a partir de uma informação de Dito D'Oxossi, que também informou que o referido grupo foi coordenado pelo bailarino Joãozinho Gambelê. Ainda segundo D'Oxossi, o referido afoxé localiza-se na comunidade dos Coelho/Recife e encontra-se desativado enquanto afoxé. Porém, continua realizando atividades como grupo de dança. Desativados: Ilê de África, Axé Nagô, Odolunpandá e Tetê Conbélókan. Não incluímos os grupos Axé da Lua, fundado em 1988 como afoxé e atualmente organizado como Maracatu e o grupo Embola Negro, o qual desde sua fundação visa atuar com ritmos negros e não necessariamente o ijexá.

<sup>932</sup> SILVA, Claudilene (org.). *Recife nação africana*. Catálogo da cultura afro-brasileira. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Núcleo da Cultura Afro-Brasileira, 2008, p. 72, 61 e 34, respectivamente.

políticas afirmativas para a cultura negra desenvolvida pela Prefeitura da Cidade, como resposta às reivindicações do movimento negro local, com a criação do Pólo Afro no Carnaval de 2001 e o apoio ao Projeto Terça Negra realizado no Pátio de São Pedro, pelo Movimento Negro Unificado em parceria com outras organizações negras.<sup>933</sup>

Esses novos contra-espços negros (a Terça Negra; o Pólo Afro e o Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da Prefeitura da Cidade do Recife)<sup>934</sup> desempenham importante papel não só no fortalecimento dos afoxés, como na valorização dos maracatus-nação e na difusão de outras agremiações, como o bloco afro, o *hip hop* e o samba. São partes da circularidade discursiva que tratamos até o momento e que tem como sujeitos os movimentos negros, dentre eles os afoxés, porque são esses os sujeitos políticos que estão na base de constituição e manutenção desses espaços.

Evidente que essas conquistas resultaram de diálogos com outros segmentos sociais, mais especificamente aqueles envolvidos no processo que resultou na primeira gestão de um candidato do Partido dos Trabalhadores no comando da prefeitura da cidade do Recife. Não desconsiderando essas importantes trocas, continuamos destacando o papel das circularidades de discursos inerentes à dinâmica do MN na formulação das estratégias de negociação com os agentes culturais da cidade, historicamente alheios à participação dos grupos socialmente subalternizados, como a população negra, na gestão do Estado, inclusive na política cultural.

Com isto, afirmamos que a atuação do MNU-PE e dos demais movimentos negros no carnaval e na cena cultural recifense foi tecida a partir de trocas com a memória discursiva do MN contemporâneo na medida em que prevaleceram nas práticas político-culturais empreendidas as representações que compõem o universo simbólico em torno da negritude, em um processo de circularidade no qual os diferentes setores do MN interagiram com suas similaridades e divergências. Com isso, a militância negra recifense é parte e partícipe de um Movimento Negro que vem aprofundando o

...seu foco de debates e lutas de forma paulatina, priorizando o campo das disputas ideológicas através da explicitação da vigência do racismo na sociedade brasileira. Deslocando, em consequência, as ações de posituação da raça negra para o capítulo de estratégias de combate ao racismo, ao lado de uma série de outras frentes que incluem a documentação e denúncias das

<sup>933</sup> LINDIVALDO Júnior. Introdução. In: SILVA, Claudilene (org.). *Recife nação africana*. Catálogo da cultura afro-brasileira. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Núcleo da Cultura Afro-Brasileira, 2008, p. 17.

<sup>934</sup> Terça-Negra: projeto que acontece semanalmente no Pátio de São Pedro, Recife, com apresentações de manifestações culturais afro-brasileiras. Iniciativa do MNU-PE, que o administra com o apoio de outras organizações do MN e da Prefeitura da Cidade do Recife. O Núcleo da Cultura Afro-Brasileira foi fundado em 2001. Sobre sua atuação ver o Plano Municipal de Cultura do Recife 2009/2019. p. 58. Disponível em <<http://www.recife.pe.gov.br/noticias/arquivos/457.pdf>>.

desigualdades raciais no Brasil e suas conseqüências na vida de homens e mulheres negros.<sup>935</sup>

Logo, sair de afoxé, enegrecer manifestações culturais, desfilar em maracatu, criar contra-espacos negros foram estratégias empreendidas pelos movimentos negros recifenses que não se resumem

em suma, apenas [a] comunicar, mas [a] fazer reconhecer um novo discurso de autoridade, com seu novo vocabulário político, termos de estilo e referência, metáforas, eufemismos e a representação do mundo social por ele veiculado.<sup>936</sup>

Em outras palavras, a entrar na luta de representações que se trava com o intuito de constituir sentido para o mundo, tomando por base os signos e símbolos das culturas africanas e afro-brasileiras e as trocas inerentes aos encontros efetivados em torno das negritudes.<sup>937</sup>

---

<sup>935</sup> WENERCK, Jurema Pinto. *O samba segundo as ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*. 2007. Tese (Doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007, p. 11.

<sup>936</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. O que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996, p. 34.

<sup>937</sup> Vale reforçar o papel do poder simbólico nessas lutas. “Exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência ‘real’, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efectiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio” (BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: ROMANO, Ruggiero (Coord.). *Enciclopédia Einaudi*. Volume 5, *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 299).

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

#### 1. Jornais da Imprensa local

**Diário da noite:** Dezembro de 1979 a junho de 1980;

**Diário de Pernambuco (DP):** 1979/1995;

**Jornal do Commercio (JC):** 1979/1992.

**Sobre o JC e DP:** Pesquisamos de forma sistemática, em média, quatro meses de cada ano: maio, novembro, um mês antes e um mês após o período carnavalesco, cobrindo, portanto, as mobilizações em torno do 13 de maio e do 20 de novembro, marcos discursivos do MN e do carnaval.

#### 2. Informativos da imprensa negra recifense: período analisado: 1981 a 1997

Angola (Centro de Cultura Afro-Brasileira).

Djumbay (Djumbay - Organização pelo Desenvolvimento da Comunidade Negra).

NegrAção (Afoxé Alafin Oyó).

Negritude (Movimento Negro Unificado de Pernambuco/MNU-PE).

OMNIRA (Grupo Trabalho Mulheres do MNU-PE).

#### 3. Documentos do Movimento Negro

Anteprojeto do Estatuto do Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra/CECERNE

Carta aberta do Movimento Negro Unificado à comunidade negra.

Cartaz da festa “Não deixe sua cor passar em branco. A festa!

Estatuto da Associação Recreativa Carnavalesca Afoxé Alafin Oyó.

*Fazendo cultura, vivendo liberdade: grupo de dança afro Malcolm X.* Texto do Núcleo de Base Malcolm X do MNU/PE divulgado em setembro de 1993.

II Festival de Música do Alafin Oyó. 1990. Folder e caderno de música

III Festival de Música Alafin Oyó. Folder e caderno de música

MNU. *Mantendo a militância informada*. Julho/1993. Informativo de circulação interna do MNU-PE.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Belo Horizonte, abr. 1982. Mimeografado.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *Programa de Ação*. Salvador, 1992. Mimeografado.

Panfleto “O Povo de Bagdá vencerá”. (Afoxé Alafin Oyó)

Plano de ação da Chapa 2 – “Alafin é prá Lutar”

Proposta de Estatuto do Movimento Negro do Recife/MNR

Relatório Final do I Encontro de Negros do Norte e Nordeste.

Relatório Final do IV ENNNe.

Relatório Final do VI Encontro de Negros do Norte e Nordeste

Relatório Final do VIII Encontro de Negros do Norte e Nordeste. Impresso pela Companhia Editora de Pernambuco/CEPE.

Tributo a Bob Marley - Folder

#### **4. Filmográfica**

*IROCO*. A árvore sagrada. Documentário produzido pelo Núcleo da Cultura Afro-Brasileira da Prefeitura da Cidade do Recife. 2008.

*SOLANO TRINDADE*. *100 ANOS*. VIEIRA, Helder; GUEDES, Alessandro (diretores). Recife, 2008. (videodocumentario).

*MARACATU LEÃO COROADO*, realizado no período de janeiro a março de 1987, no Recife. Direção Wagner Simões. Disponível em <http://video.google.com/videoplay?docid=-8142121220796768253#>

#### **5. Fontes diversas**

Ficha nº 29.617 de 04 de maio de 1935. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

Ordem Régia nº 18, folha 39. Da Rainha de Portugal, D. Maria I, ao governador José César Menezes, em 04 de julho de 1780.

Ordem Régia nº 18, folha 40. Do Conde de Povolide para a Rainha de Portugal, D. Maria I, em 10 de junho de 1780.

## 6. Entrevistas

Adalberto Conceição da Silva (Zumbi Bahia)

Adelaide Lima.

Afonso Aguiar (Mestre Afonso)

Alzenide Simões (Leu)

Arnaldo Vicente da Silva Filho (Nado)

Brivaldo Souza.

Edvaldo Ramos

Expedito Paula Neves (Dito D'Oxossi)

Genivaldo Barbosa

Gilmar Araújo da Silva.

Inaldete Pinheiro de Andrade

Jorge Ribeiro (Jorge Riba)

Lindivaldo Oliveira Leite Júnior (Júnior Afro)

Marco Antonio Pereira da Silva

Roberto Santos

Severino Ramos (Raminho de Oxossi)

Sidney Felipe Gomes

Tereza França

Ubiracy Ferreira

## 8. Sítios eletrônicos

Agenda Cultural da cidade do Recife. Dezembro de 2009. Disponível em <http://www.recife.pe.gov.br/fccr/agenda>

Blog do Afoxé Alafin Oyó. Texto: O que é afoxé? Disponível em [http://alafinoyo.blogspot.com/2009\\_06\\_01\\_archive.html](http://alafinoyo.blogspot.com/2009_06_01_archive.html)

Boletim da Prefeitura da Cidade do Recife. 17.06.2002. Disponível em <http://www.recife.pe.gov.br>

Cartaz da Campanha: “Não deixe sua cor passar em branco” disponível em

[http://biblioteca.ibge.gov.br/cartazes\\_detalhes.php?id=201](http://biblioteca.ibge.gov.br/cartazes_detalhes.php?id=201)

Jornal do Capoeira. João Pessoa, Paraíba. 29 de abril de 2006. Edição 71 – de 30/abril a 06/Maio de 2006. Disponível em

<http://www.capoeira.jex.com.br/cronicas/capoeira+afro+nago+1>

Plano Municipal de Cultura do Recife 2009/2019. Disponível em <http://www.recife.pe.gov.br/noticias/arquivos/457.pdf>.

Plínio Marcos (1935-1999). “um povo que não ama e não preserva suas formas de expressão mais autênticas, jamais será um povo livre”. Disponível em: <http://www.pliniomarcos.com/dados/origens.htm>. Acesso em 14/12/2007.

## **9. Discografia**

Cd Brilho do Sol – Oxum Pandá -2ª edição. Estúdio Constelasom, Paulista, março/2009.

Cd Coletânea dos Afoxés de Pernambuco

Afoxé Omô Nilê Ogunjá - CD “Berço dos ancestrais”. Estúdio Digital, Recife, outubro/2008

Afoxé Oyá alaxé. Estúdio Terreiro Du Passo para um, Recife, março de 2006.

## BIBLIOGRAFIA

- ABERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar A.(orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.
- ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA Filho, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALMEIDA, Maria R. C. de. Identidades étnicas e culturais. Novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (orgs). *Ensino de história*. Conceitos, temáticas e metodologias. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- ALMEIDA, Armando. *A “reafricanização” recente da Bahia enquanto uma ação anti-racista*. Disponível em <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14421.pdf>
- ALMEIDA, Magdalena. Novas dimensões para a história do Recife. *Arrecifes*. Revista do Conselho Municipal de Cultural. Ano 30, nº 10, dezembro de 2005.
- ANDRADE, Inaldete Pinheiro de. *A calunga e o maracatu*. Recife: Secretaria de Cultura, 2007.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *Pernambuco imortal*. Evolução histórica e social de Pernambuco. Recife: Editora CEPE, 1997.
- ANDREWS. George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998.
- ARANHA, Graça. As viagens maravilhosas. In: SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso*. Estudos sobre o carnaval carioca, da Belle Époque ao tempo de Vargas. Uberlândia: EDUFU, 2008.
- ARAÚJO, Humberto. *Maracatu Leão Coroado*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1989.
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. Festas públicas e carnavais. O negro e a cultura popular em Pernambuco. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; CABRAL, Otávio; ARAÚJO, Zezito (org.). *O negro e a construção do carnaval no nordeste*. Maceió: EDUFAL, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Festas: máscaras do tempo: entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.
- ASSUMPCÃO, Carlos de. *Protesto*. São Paulo: Sociedade Impressora Pannartz Ltda, 1982.

- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- AZEVEDO, Neroaldo Pontes de. *Modernismo e regionalismo. Os anos 20 em Pernambuco*. João Pessoa: Editora da UFPB; Recife: Editora da UFPE, 1996.
- BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: ROMANO, Ruggiero (Coord.). *Enciclopédia Einaudi*. Volume 5, Anthropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.
- BAIROS, Luiza. Orfeu e Poder: Uma Perspectiva Afro-Americana sobre a Política Racial no Brasil. *Afro-Ásia*, nº 17. Salvador: Edufba, 1996.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo: Annablume Editora, 2002.
- BARBOSA, Jorge de Moraes. *Obi. Oráculos e oferendas*. Recife, 1993. Realização: Djumbay – Organização pelo Desenvolvimento da Comunidade Negra.
- BARCELOS, Luis Cláudio. Mobilização racial no Brasil: uma revisão crítica. *Afro Ásia*, n.17, Salvador, 1996.
- BARROS FILHO, Omar L. *Versus, afrolatinoamérica. Um tributo a zulu nguxi (1953-1999)*. Disponível em <http://www.observatoriodaimprensa.com.br>.
- BARROS, José D'Assunção. *O campo da história. Especialidades e abordagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- BASTIDE, Roger. A imprensa negra do estado de São Paulo. In: BASTIDE, Roger. *O Negro na Imprensa e na Literatura*. Série Jornalismo. São Paulo: Universidade de São Paulo/ECA, 1972.
- BATISTA, Maria de Fátima Oliveira. *A emergência da Lei 10.639/03 e a educação das relações étnico-raciais em Pernambuco*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação/UFPE, Recife, 2009.
- BENJAMIN, Roberto. Dona Santa e Luiz de França: gente dos maracatus. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Artes do corpo*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2004.
- BERNARDES, Denis. *Recife, o caranguejo e o viaduto*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas. O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.

- \_\_\_\_\_. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2001.
- BRITO, Eleonora Zicari Costa. História, historiografia e representações. In: KUYUMJIAN, Márcia; MELLO, Thereza Negrão de (orgs.). *Os espaços da história cultural*. Brasília: Paralelo 15, 2008.
- \_\_\_\_\_. O Haiti era lá, aqui e acolá. Os discursos sobre a escravidão no século XIX. In: CABRERA, Olga; ALMEIDA, Jaime (orgs.). *Caribe. Sintonias e dissonâncias*. Goiânia: Centro de Estudos do Caribe no Brasil – CECAB, 2004.
- BRITO, Jomard Muniz de. *Quando a poesia é mais forte do que o poder*. Recife: 18 de fevereiro de 1979 (datilografado).
- BROOKSHAW, David. *Raça & cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- \_\_\_\_\_. A tradução da cultura: o Carnaval em dois ou três mundos. In: BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- \_\_\_\_\_. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CAIRE-JABINET, Marie-Paule. *Introdução à historiografia*. Bauru/SP, EDUSC, 2003.
- CARNEIRO, Edison. *Folguedos Tradicionais*. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982.
- CARRILHO, Heitor. Ulysses Pernambucano e a organização dos serviços de Assistência a Psicopatas de Pernambuco. In: *Ciclo de Estudos Sobre Ulysses Pernambucano*. Recife, 1978.
- CARVALHO, Marcus J. M. De portas adentro e de portas fora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850. *Revista Afro-Asia*, nº 29/30. Salvador, 2003, p. 41-78;
- \_\_\_\_\_. *Liberdade. Rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.
- \_\_\_\_\_. O encontro da “soldadesca desenfreada” com os “cidadãos de cor mais levianos” no Recife em 1831. *Clio*, revista do PPGH UFPR, 1999.

- \_\_\_\_\_. Quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CATROGA, Fernando. Memória e história. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001.
- CAVALCANTI, Carlos André; CUNHA, Francisco Carneiro da. *Pernambuco afortunado – da nova lusitânia à nova economia*. Recife: Ed. INTG, 2006.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano. A arte de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise de discurso*. São Paulo: Contexto, 2008.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia. A história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de D. Antonio. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife 1848-1872*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.
- COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 1, 2002, 35-61.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique. *Textos para o movimento negro*. São Paulo: EDICON, 1992.
- d'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos. E outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DIAS, Lêda. *Cine-teatro do Parque. Um espetáculo à parte*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2008.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005. Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel>.

- \_\_\_\_\_. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*. Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, v.12, n.23, p. 100-122, jul/2007.
- FARIAS, Pedro Américo de. "AFOXÉS". In: BORBA, Alfredo et al. *Brincantes*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2000.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- FENELON, D. R. *Cidades*. São Paulo: Olho D'água, 1999.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1937.
- FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
- FERRAZ, Socorro. *Liberais e liberais*. Guerras civis em Pernambuco no século XIX. Recife: Editora da UFPE, 1996.
- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Quem pariu e bateu que balance!* Mundos femininos, maternidade de pobreza Salvador, 1890-1940. Salvador: EDUFBA, 2003.
- FERREIRA, Ascenso. *Poemas de Ascenso Ferreira*. Recife: Nordestal, 1995.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004.
- FERREIRA, Sylvio José B. R. *A questão racial negra em Pernambuco: a necessidade e os impasses de uma ação política organizada*. Trabalho apresentado no V Encontro Anual da ANPOCS. Friburgo, outubro/1981. (datilografado)
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FRANÇA, Luis de. *Entrevista – Casa do Carnaval*. Entrevista realizada por Carmen Lelis e Paula Lira em 11/01/1994 e 19/01/1995. (mimeo).
- FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- FREYRE, Gilberto. Recifense, sim, subcarioca, não!" In: SILVA, Leonardo Dantas. *Carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000.

- FRY, Peter; CARRARA, Sérgio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza. Negros e brancos no Carnaval da velha República. In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1982.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GOFF, Jacques Le; NORA, Pierre. Apresentação. In: GOFF, Jacques Le; NORA, Pierre. *História. Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- GOMES, Ângela de Castro Gomes. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Culturas Políticas*. Ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- GOMES, Flávio. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GOMES, Tiago de Melo. *Problemas no paraíso: a democracia racial brasileira frente à imigração afro-americana (1921)*. Rio de Janeiro: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 25, nº 2, 2003, pp. 307-331.
- GOMINHO, Zélia de Oliveira. *Veneza americana X mucambópolis*. O Estado Novo na cidade do Recife. Recife: CEPE, 1998.
- GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz. Aprendizagem e ensino das africanidades brasileiras. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2000.
- GONZALEZ, Leila. Movimento Negro na Última Década. In: GONZALEZ, Leila; HASENBALG, Carlos (orgs.). *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GUERREIRO, Goli. *A trama dos tambores*. A música afro-pop de Salvador. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. Um mapa em preto e branco da música na Bahia – territorialização e mestiçagem no meio musical de Salvador (1987/1997). In: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio. *Ritmos em trânsito*. Sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Editora Dynamis, 1998.

GUILLEN, Isabel C. Martins. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940. *CLIO*. Revista de Pesquisa Histórica. UFPE/PPH/CFCH. Nº 21, 2003. Recife: Editora Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. Rainhas coroadas: história e ritual nos maracatus-nação do Recife. *Caderno de Estudos Sociais*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, v. 20, n. 1, jan./jun. 2004, p. 39-52. Disponível em <http://cambindaestrela.blogspot.com/2005/11/rainhas-coroadas.html>

\_\_\_\_\_; LIMA,IVALDO M. de F. Os Maracatus-nação do Recife e a espetaculização a cultura popular (1960-1990). In: GUILLEN, LIMA. *Cultura afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 13(2): 121-142, novembro de 2001.

\_\_\_\_\_. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de apoio à Universidade de São Paulo: Ed. 34, 1999.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

\_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. Que “negro” é esse na cultura negra? In: HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília: Ed. UFMG/Humanitas, 2003.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

HANCHARD, Michael. *Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/UCAM-Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

\_\_\_\_\_. Resposta a Luiza Bairros. *Afro-Ásia*, nº 18. Salvador: Edufba, 1996.

HUNT, Lynn. História, cultura e texto. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. In: THEODORO, Mário (org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil. 120 anos após a abolição*. Brasília: IPEA, 2008.

JENKINS, Keith. *A história repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.

- JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (org.). *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- JUBERT, Simone. Pós-mangue. A nova cena musical recifense. *Revista Continente Multicultural*. Ano VI, nº 70, Outubro/2006.
- LARROSA, Jorge. A libertação da liberdade. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.
- LEITE, José Correia; CUTI (organização e textos). *E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- LEITE JÚNIOR, Lindivaldo. “Introdução”. In: SILVA, Claudilene. *Recife nação africana. Catálogo da cultura afro-brasileira*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Núcleo da Cultura Afro-Brasileira, 2008.
- LELIS, Carmem. *Dossiê de Candidatura do Frevo a Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil*. Recife: Prefeitura do Recife/IPHAN, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Noite dos Tambores Silenciosos*. Núcleo da Cultura Afro-brasileira/PCR. Folder.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- \_\_\_\_\_. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2001.
- LIMA, Cláudia. *Evoé. História do carnaval das tradições mitológicas ao trio elétrico. Recife: raízes brasileiras*, 2001.
- LIMA, Ivaldo M. de F. *Identidade negra no Recife: maracatus e afoxés*. Recife: Edições Bagaço, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Maracatus e maracatuzeiros: desconstruindo certeza, batendo afayas e fazendo histórias. Recife 1930 1945*. Recife: Bagaço, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Maracatus-Nação. Ressignificando velhas histórias*. Recife: Edições Bagaço, 2005.
- LIMA, José Vicente. *Divulgação do Cinquentenário do Centro de Cultura Afro-Brasileiro/CCAB*. Discurso do Sr. José Vicente Lima publicado pelo CCAB com o título Recife, 1987.
- LIMA, Nísia Trindade; HOCHAMAN, Gilberto. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da primeira república. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

- LIMA, Vicente. Xangô. In: LIMA, Gustavo; RAMOS, Edvaldo. Um vanguardista da consciência negra. *Revista Continente*. Ano VIII, nº 87, março/2008.
- LODY, Raul Giovanni. *Afoxé. Cadernos de folclore*. Rio de Janeiro: Funarte, 1976.
- LOPES, Nei. *Dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa da Cidade, s/data.
- LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- LUZ, Itacir Marques da. *Compassos letrados: profissionais negros entre instrução e ofício no Recife (1840-1860)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba, UFPB, João Pessoa, 2008.
- MAC CORD, Marcelo. *O rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.
- MAESTRI Filho, Mário José. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988.
- MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MAIA, Clarissa Nunes. Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco (1850-1888). *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*. UFPE, CFCH/programa Pós-Graduação em História, nº 16, 1996.
- MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- MARTINS, Paulo Henrique. *Pernambuco e a modernidade*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1998.
- MEDEIROS, Roseana Borges de. *Maracatu Rural. Luta de classes ou espetáculo?* Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2005.
- MELLO, Frederico Pernambucano. *Tragédia dos blindados. A revolução de 30 no Recife*. Recife: Massangana, 2006.
- MELLO, J. A. Gonsalves. Um governador colonial e as seitas africanas. In: SILVA, Leonardo Dantas (org.). *Estudos sobre a escravidão negra 1*. Recife: Massangana, 1988.
- MELLO, Maria Thereza Negrão de. História cultural como espaço de trabalho. In: KUYUMJIAN, Marcia de Melo Martins; MELLO, Maria Thereza Negrão de (Orgs.). *Os espaços da história cultural*. Brasília: Paralelo 15, 2008.

- MOITA LOPES, Luiz Paulo da. *Identidades fragmentadas: a construção de raça, gênero e sexualidade em sala de aula*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória*. A cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 1994.
- MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro:
- MORALES, Anamaria. O afoxé Filhos de Gandhi pede paz. In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.
- MOURA, Clóvis. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed., 1983.
- \_\_\_\_\_. *Rebeliões da Senzala. Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1998.
- MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *1978/1988. 10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- Núcleo da Cultura Afro-Brasileira. *Babalorixá Luiz de França*. Publicação do Projeto Assumindo Nossa História. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, 2003.
- O Leão Coroado e a resistência negra. *Negritude – Boletim do MNU-PE*. Ano II, nº 2, fevereiro/março/abril de 1987, p. 1.
- OLIVEIRA, Deborah D. C. D. de. *O maracatu e seus lugares*. Cultura, socialidade e configurações midiáticas do maracatu nação (anos 90 – 2001). 2001. Dissertação (Mestrado em história) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, Brasília, 2001.
- OLIVEIRA, Valdemar. *Frevo, capoeira e passo*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco/CEPE, 1985.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso*. Princípios & procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2005.

- \_\_\_\_\_. Silêncio e sentidos. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio*. No movimento dos sentidos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PANDOLFI, Dulce C. *Pernambuco de Agamenon Magalhães: consolidação e crise de uma elite política*. Recife: Massangana, 1984.
- PEIXE, César Guerra. *Maracatus do Recife*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1980.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- PINHO, Osmundo de A. "The song of freedom": notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais. In: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio. *Ritmos em trânsito*. Sócio-anthropologia da música baiana. São Paulo: Editora Dynamis, 1998.
- PINTO, Ana Flávia Magalhães. *De pela escura e tinta preta - a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- PÓLO Afro estréia com samba-reggae. *Jornal do Commercio*. 24 de fevereiro de 2001. Disponível em JC Online: [http://www2.uol.com.br/JC/2001/2402/cd2402\\_6.htm](http://www2.uol.com.br/JC/2001/2402/cd2402_6.htm)
- PONTUAL, Virgínia. Tempos do Recife: representações culturais e configurações urbanas. *Revista Brasileira de História*, Dezembro de 2001, vol. 21, nº 42.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brasileiro. O vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Religiões afro-brasileiras no Recife: intelectuais, policiais e repressão*. 1999. Dissertação (Mestrado em história) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.
- QUILOMBHOJE Literatura (org.). *Nomes afros e seus significados. Para os seus filhos. Para o seu dia-a-dia*. São Paulo/SP: Quilombhoje Literatura, 2009.
- RABELLO, Evandro. O Recife e o Carnaval. In: PEREIRA, Nilo et al. *Um tempo do Recife*. Recife: Ed. Universitária, 1978.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Recife: Massangana, 1988.
- REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990.
- RECIFE, Prefeitura da cidade do Recife/Fundação de Cultura Cidade do Recife. *Cartilha do carnaval*. 2008.

REIS, João J.; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REIS, João José. Aprender a raça. Revista *Veja*, São Paulo, edição especial: 25 anos: reflexões para o futuro, 1993, p. 189-195.

\_\_\_\_\_. *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

REVEL, Jacques. Apresentação. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

REZENDE, Antonio Paulo. *(Des)encantos modernos: histórias da cidade do Recife na década de Vinte*. Recife: FUNDARPE, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Recife*. Histórias de uma cidade. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2002.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RISÉRIO, Antonio. *Carnaval ijexá; notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano*. Salvador: Corrupio, 1981.

SANTANA, Moisés de Melo. *Olodum: carnavalizando a educação*. Curricularidade em ritmo de samba-reggae. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós- em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Lívio. *Ritmos em trânsito*. Sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Editora Dynamis, 1998.

\_\_\_\_\_. O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 38, Rio de Janeiro: dez 2000. Disponível em [www.scielo.br](http://www.scielo.br)

\_\_\_\_\_. *O poder da cultura e a cultura no poder*. A disputa simbólica da herança negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Mário Ribeiro dos. *A Jurema e a Festa dos Encantados no Carnaval do Recife*. Monografia (Curso de Graduação em História), Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2006.

- \_\_\_\_\_. *O Carnaval Preto do Recife: a conquista do espaço público da festa pelos afro-descendentes*. Monografia (Especialização em História), Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Trombones, tambores, repiques e ganzás: a festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930-1945)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2010.
- SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- SILVA, Ana Célia da. “Estudos africanos nos currículos escolares”. In: MNU. *1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo*. Salvador: s/editora, 1988.
- SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. *Ritmos da identidade*. Mestiçagens e sincretismos na cultura do Maranhão. São Luís: SEIR/FAPEMA/EDUFMA, 2007.
- SILVA, Claudilene Maria da (org.). *Recife nação africana*. Catálogo da cultura afro-brasileira. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Núcleo da Cultura Afro-Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Professoras negras: construindo identidades e práticas de enfrentamento do racismo no espaço escolar*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.
- SILVA, Eduardo. O negro e a conquista da abolição. In: FONSECA, Denise Pini Rosalem (org.). *Resistência e inclusão*. Rio de Janeiro: PUC-RJ: Consulado Geral dos Estados Unidos, 2003.
- SILVA, Francisco Carlos T. da. Conquista e colonização da América portuguesa. O Brasil colônia – 1500/1750. In: LINHARES, Maria Yedda. *História Geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1996.
- SILVA, Gláucia Peres da Silva. “Mangue”: moderno, pós-moderno, global. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, São Paulo, 2008.
- SILVA, Jônatas Conceição da. Histórias de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In: REIS, João José (org.). *São Paulo: Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SILVA, Leonardo Dantas. A presença da África em nosso carnaval: maracatu. *Diário de Pernambuco* em 13 de fevereiro de 1988.
- \_\_\_\_\_. *Carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000.

\_\_\_\_\_. Maracatu: da coroação dos reis do Congo ao carnaval. *Diário de Pernambuco* em 12 de fevereiro de 1988.

SILVA, Luiz Geraldo Santos da. Canoeiros do Recife: história, cultura e imaginário (1777-1850). In: MALERBA, Jurandir (org.). *A velha história*. Texto, método e historiografia. Campinas/SP: Papyrus, 1996.

SILVA, Maciel Henrique. Delindra Maria de Pinho: uma preta forra de honra no Recife da primeira metade do séc. XIX. *Afro-Ásia*, 32 (2005), 219-240. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais – FFCH/UFBA.

SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Arqueologia da memória: resgate da mãe África*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE, Recife, 2007.

\_\_\_\_\_. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Wellington B. da. O gato e o rato: polícia versus escravos no Recife do século XIX (1840-1850). *Clio – Revista de Pesquisa História* (PPGH/UFPE), nº 18, 1999.

SILVA, Eduardo. O negro e a conquista da abolição. In: FONSECA, Denise Pini Rosalem. *Resistência e inclusão* (org.). Rio de Janeiro: PUC-RJ: Consulado Geral dos Estados Unidos, 2003.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro-Ásia*, 23, 1999.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: De Getúlio a Castelo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SOARES, Carlos Eugenio Líbano. *A negregada instituição*. Os capoeiras na corte imperial 1850-1890. Rio de Janeiro: Access, 1999.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros*. Identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *O terreiro e a cidade*. A forma social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso*. Estudos sobre o carnaval carioca, da Belle Époque ao tempo de Vargas. Uberlândia: EDUFU, 2008.

- SOUSA, Teresa Cristina Vital de. *Com a palavra, o movimento negro: contestando o racismo e desmitificando a democracia racial*. 1997. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1997.
- SOUZA, Ester Monteiro de. *Ekodidé. Relações de gênero do contexto dos afoxés de culto nagô no Recife*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- \_\_\_\_\_. Solano Trindade e a produção literária afro-brasileira. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, 31 (2004), 277-293.
- SOUZA, Luís Antônio F. de; SALLA, Fernando Afonso; ALVAREZ, Marcos César. A sociedade e a Lei: o Código Penal de 1890 e as novas tendências penais na primeira República. *Justiça e História*, Porto Alegre, v. 3, n. 6. Porto Alegre, 2003, p. 5. Disponível em nevsp.org
- SOUZA, Pedro de. A boa nova da memória anunciada: o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). *Discurso fundador. A formação do país e a construção da identidade nacional*. 3. ed. Campinas, SP: Pontes, 2003.
- TAMBORES rufam amanhã e evocam a escravidão. *Jornal do Commercio*. Recife, 04 de março de 1984.
- TEIXEIRA, Flavio Weinstein. *O movimento e a linha. Presença do teatro do estudante e do gráfico amador no Recife (1946-1964)*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.
- TELES, José. *Do frevo ao manguêbeat*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil. Cantos, danças, folguedos: origens*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- TRINDADE, Solano. *Cantares ao meu povo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, Editora UFRJ, 2004.
- VICENTE, Ana Valéria. *Maracatu Rural. O espetáculo como espaço social*. Recife: Editora Associação Reviva, 2005.
- VIEIRA FILHO, Raphael R. Folguedos negros no carnaval de Salvador (1880-1930). In: SANTOS, Jocélio T.; SANSONE, Livio (orgs). *Ritmos em trânsito. Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997.

WENERCK, Jurema Pinto. *O samba segundo as ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*. 2007. Tese (Doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ZUBARAN, Maria Angélica. *A produção da identidade afro-brasileira no pós-abolição: imprensa negra em Porto Alegre (1902-1910)*, p. 10. Disponível em <http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/47.47.pdf>