



O Carnaval como tempo sagrado: rituais de defesa e proteção nas agremiações carnavalescas de Pernambuco

Leonardo Leal Esteves¹

Introdução:

O Carnaval tem sido geralmente descrito como um período de maior permissividade e liberdade que, de alguma maneira, contrasta com limitações estabelecidas no cotidiano. Para muitas agremiações carnavalescas em Pernambuco, no entanto, este é paradoxalmente um tempo em que justamente o interdito, o sacrifício e o controle social são mais fortemente estabelecidos.

Observa-se que, por meio de rituais de proteção e defesa praticados sincreticamente no âmbito da jurema e de outras tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras, representantes de maracatus de baque solto, maracatus de baque virado, caboclinhos e frevo conferem ao período carnavalesco, por vezes, um sentido predominantemente sagrado.

Neste ensaio, procuro chamar atenção para o fato de que a interpretação hegemônica acerca do Carnaval parece contribuir para a invisibilização de parte importante das práticas e representações de grupos sociais diretamente envolvidos com a festa. A partir de diferentes relações que tenho estabelecido ao longo do tempo com algumas agremiações carnavalescas, como pesquisador no campo das culturas populares e políticas culturais, passei a me aproximar indiretamente do sentido sagrado por vezes conferido a esta celebração.

Estas reflexões se tornam importante, tendo em vista que, na medida em que esta celebração passa também a estar cada vez mais relacionada à Indústria Cultural, algumas de suas dimensões por vezes tornam-se bastante reificadas. Penso que, ao chamar atenção para os diversos sentidos relacionados a algumas agremiações carnavalescas, é possível compreender

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação da Profa. Dra. Lady Selma Ferreira Albernaz.



também aspectos importantes para sua dinâmica e manutenção na contemporaneidade.

1. Carnaval como celebração profana e suspensão da ordem

O Carnaval é uma celebração historicamente ligada ao calendário cristão, vinculada no Brasil à tradição do entrudo trazida pelos portugueses no período colonial. O termo entrudo, originário do latim *introito*, designa o momento que precede o período litúrgico da Quaresma (ARAÚJO, 1996; CAVALCANTI, 2011; DA MATTA, 1997; QUEIROZ, 1999).

De acordo com autores, como Rita de Cássia Araújo (1996), nos dias de entrudo em alguns países da Europa e no Brasil, os homens e mulheres costumavam sair às ruas para brincar com grande êxtase e alegria e jogar água, farinha, pó, limas de cheiro, frutas, lama ou outros materiais e pregar peças e trocar gracejos, com maior permissividade, uns com os outros. Popularmente conhecido como “dias gordos”, neste período havia, além disto, uma maior abundância no uso ou no consumo de carne, de vinho e de sexo, como contraponto à fase de abstinência prescrita pela Igreja Católica para os dias seguintes da Quaresma.

Como apontou Maria Laura Cavalcanti (2011, p. 83):

O carnaval é, assim, uma festa inscrita no calendário cristão, regido pelos episódios mítico-religiosos da morte e ressurreição de Jesus Cristo e dentro do qual se estabeleceu a oposição ritual fundamental entre o carnaval e a quaresma. Do lado do carnaval, estão a alegria, a expansão, a expressão ritual da agressividade, a expressão mais livre dos apetites corporais, da gula, da luxúria. Do lado da quaresma, estão o comedimento, a tristeza, a desolação, os jejuns, a contenção.

Autores como Mikhail Bakhtin (2013) e Peter Burke (1989) ressaltaram, por exemplo, que este momento de *suspensão ritual e temporária da ordem estabelecida* estaria relacionado ao fato de que, entre o final do Século XVII e no início do XVIII, a Igreja Católica passou a se posicionar de maneira mais claramente contrária e sistemática a diversos tipos de comportamentos e de expressões culturais, considerados “grotescos” e “incivilizados”.

Com isto, houve um processo de crescente distinção entre as práticas e valores mais associados, por um lado, ao que as elites e à igreja consideravam a “cultura oficial” e, por outro lado, aquilo que era visto como a



“cultura não-oficial”, mais associada aos comportamentos e representações da plebe.

Segundo Nibert Elias (1997), durante muito tempo, os membros de cortes da Europa tentavam se diferenciar por meio de comportamentos e valores que consideravam mais “civilizados”, de modo a manter um status social mais elevado em relação à plebe. Essa valorização das manifestações culturais das elites era acompanhada por uma desvalorização das manifestações do povo, frequentemente vistas como “erros e credices das classes inferiores” e que, por isto, deveriam ser extintas e “moralizadas” a partir dos valores do clero e da nobreza, como observa Renato Ortiz (1992).

Toda esta digressão é para ressaltar que, em determinados momentos festivos, como o Carnaval, havia uma maior licenciosidade. Nestas ocasiões ocorria uma aparente abolição das hierarquias sociais permitia-se uma liberdade, ainda que provisória, do controle social estabelecido pela Igreja e pelas elites.

Como observou Bakhtin (2013, p. 8 - 9):

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o trunfo de uma espécie de libertação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto.

Com isto, percebe-se que, apesar de suas inúmeras transformações, esta festividade manteve-se associada tradicionalmente a um período de maior permissividade, alegria e liberdade que, de alguma maneira, contrastam com algumas limitações estabelecidas no cotidiano. Nos dias de Carnaval, considera-se também que há uma aparente minimização das fronteiras que demarcam as hierarquias e as posições sociais e, em algumas situações, uma sensação que pode ser ilusória ou não de suspensão da ordem do dia-dia (BAKHTIN, 2013; BURKE, 1989; CAVALCANTI, 1999; DA MATTA, 1997).

É por esta razão, inclusive, que autores das ciências sociais, como Roberto Da Matta (1997), utilizaram o Carnaval como uma metáfora para compreender aquilo que ele chamou de “dilema brasileiro”. O ritual de



aparente suspensão temporária da ordem e das hierarquias sociais do Carnaval até a quarta-feira de cinzas é utilizado por este autor como uma espécie de espelho das próprias relações entre as classes sociais no Brasil. Em suas palavras, “a cordialidade do encontro cheio de sorrisos” em um dado instante, pode ceder lugar, “no momento seguinte, à terrível violência dos antipáticos ‘sabe com quem está falando?’” (DA MATTA, 1997, p. 16).

O Carnaval brasileiro, neste sentido, tem sido interpretado de um modo geral por meio desta chave de compreensão que o relaciona, hegemonicamente, em primeiro lugar, a uma celebração profana, historicamente como um contraponto ao período sagrado da Quaresma. E, como quase toda festa, além disto, é considerado também um ritual catártico que permite uma espécie de alargamento das fronteiras e minimização temporária determinadas regras sociais cotidianas.

Isto não quer dizer, no entanto, que não haja hierarquias e controles exercidos no período da festa. Como se sabe, a história do Carnaval brasileiro está repleta de exemplos de ações instituídas oficialmente pelas elites e pelos órgãos de controle do Estado, objetivando a repressão e o ordenamento da festa. Justamente por seu potencial contestatório e caráter subversivo, a celebração do Carnaval tem sido objeto de tentativas de regulamentação por parte do Poder Público, ao longo do tempo, como apontam autores como Maria Isaura Pereira de Queiroz (1992), Mário Ribeiro, (2010), Rita de Cássia Araújo (1996), dentre outros.

É importante levar em consideração que, para além do sentido lúdico e econômico, para muitas destas agremiações, o Carnaval é também um período sagrado. Há, portanto, o fato de que para muitos representantes de agremiações carnavalescas em Pernambuco este é paradoxalmente um tempo em que justamente o interdito, o sacrifício e o controle social são mais fortemente estabelecidos.

Como veremos, por meio de rituais de proteção e defesa praticados sincreticamente no âmbito da jurema e de outras tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras, representantes de maracatus de baque solto, maracatus de baque virado, caboclinhos e frevo conferem ao período



carnavalesco, por vezes, tem uma dimensão muito diversa às compreensões hegemônicas que se tem desta celebração.

2. Carnaval como ritual sagrado de defesa e proteção

Como se sabe, existe uma forte relação entre algumas expressões da cultura popular e o universo do sagrado. Agremiações carnavalescas como os maracatus de baque solto, maracatus de baque virado, caboclinhos, afoxés, frevo, dentre outras, quase sempre foram compreendidas como tendo um forte vínculo com tradições religiosas indígenas e afro-brasileiras, como a jurema, candomblé e umbanda.

Para abordar este tema, entretanto, gostaria de ressaltar que, desde que iniciei minha pesquisa de doutorado em 2012 acerca das relações entre os maracatus de baque solto com o Estado, ouço reiteradamente de vários pesquisadores, gestores e até mesmo pessoas diretamente envolvidas com o universo do baque solto a afirmação, em tom de advertência: “o maracatu é um brinquedo pesado!”.

Percebi que este alerta parece apontar para vários aspectos relacionados à história e a tradição do maracatu. Primeiramente, ao fato de que, mais diretamente, a despeito da diversidade interna de práticas entre os folgazões e de representações sociais neste campo, costuma-se acreditar de um modo geral que as pessoas que se aproximam de alguns de seus aspectos devem estar atentas às tensões e relações agonísticas, andar protegidas física e espiritualmente, ter respeito aos elementos da dimensão simbólica e sagrada do maracatu.

O panteão composto por entidades espirituais cultuadas e evocadas no âmbito da jurema e por meio de outras tradições religiosas², por alguns representantes dos maracatus - como mestres, caboclos, reis, bem como, exus e pombagiras - e os trabalhos realizados “para a direita” ou “para a esquerda”, como forma de proteção e disputa, parecem se fazer presentes.

² É importante salientar que conforme os interlocutores que tenho acompanhado e com quem tenho dialogado até então, apesar de haver um forte sincretismo religioso neste campo, os maracatuzeiros do baque solto afirmam não cultuar os orixás. Há uma predominância de rituais voltados aos caboclos e mestres associados ao culto da Jurema.



Com isto, em algumas ocasiões, percebe-se inclusive que estas entidades e suas energias são fisicamente experimentadas de maneira subjetiva por quem se aproxima um pouco mais deste universo.

Esta experiência, de algum modo sinestésica, revelada em narrativas que remetem, em determinados contextos, desde sentimentos de inquietação, sensação de calor, falta de ar, até a alterações fisiológicas e processos de somatização, se pudéssemos interpretar à luz das teorias de Lévi-Strauss (2003) talvez diríamos que ocorre quando um sistema de significados compartilhados socialmente exerce, em alguns casos, efeitos práticos nos estados orgânicos dos indivíduos.

De todo modo, para além das tentativas de explicação exógenas da experiência sagrada e da própria compreensão nativa dos processos mais específicos de magia, acostamento, irradiação espiritual e ou mesmo das tentativas de incorporação mediúnica na visão dos crentes, percebe-se - por alguma razão - que em determinadas sambadas, terreiros, sedes e durante o carnaval, por vezes, o ambiente fica “carregado”, “tenso”, “pesado”.

Com isto, frequentemente são prescritos rituais de calçamento, sacrifício, interdição e limpeza em momentos específicos para “abrir” e “fechar” determinados ciclos, pedir proteção, “descarregar” e enfrentar aquilo que poderia os afetar, “enguiçar” ou “desmantelar”, como apontaram Elisabete Assis (1996), Suiá Chaves (2008) e Sumaia Vieira (2004).

A despeito destas questões, há também, aparentemente, um aspecto subjacente na afirmação expressa de forma recorrente de que o maracatu é “pesado”. A afirmação parece remeter, justamente, ao reconhecimento por parte dos folgazões de que há uma incompreensão generalizada acerca da riqueza e complexidade em torno da “cultura do baque solto”.

Utilizo aqui, o termo “cultura” (com aspas), como categoria êmica frequentemente empregada pelos próprios maracatuzeiros - conforme expressão utilizada por Manuela Carneiro da Cunha (2009) ao tratar do processo de “indigenização da cultura” (SALHINS, 2004) ou de um ponto de vista marxista de “cultura para si” como conscientização e uso político da diferença. Mas também me refiro à “cultura sem aspas”, no sentido também



mencionado pela autora para ressaltar a “existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (CUNHA, 2009, p. 313).

É recorrente entre os folgazões afirmações do tipo: “fulano entende a ‘cultura do baque solto’”, “cicrano aprendeu a gostar de cultura”, “só quem brinca maracatu é quem tem amor à cultura”, “não é todo mundo que sabe o que é a cultura do baque solto”. Apesar da variedade de sentidos destas afirmações em cada um de seus respectivos contextos, elas parecem apontar também para um aspecto mais geral relacionado à percepção nativa de que muitas de suas práticas e representações não são plenamente acessíveis e compreendidas por todos.

A afirmação reiterada de que o “maracatu é pesado”, com isto, parece também revelar que os maracatuzeiros afirmam que há uma diferença e percebem que há uma compreensão negativa ou preconceito em relação ao que eles fazem e como entendem e organizam as suas tradições.

Não se compreende, enfim, que algumas destas práticas e representações apontam para o fato de que esta expressão está relacionada a um contexto ritual, social e econômico diferente e possui um complexo sistema simbólico, regimes de conhecimento, relações de reciprocidade, práticas, relações com o sagrado, formas de organização, dentre outros aspectos de algum modo não se adequam aos padrões hegemônicos aos quais procura-se interpretá-los e submetê-los.

Como demonstra Assis (1996, p. 14), o maracatu além de “folgança”, “folia”, “diversão”, “é religião, é música, é dança, é canto, é origem e representação”. Observa-se também que ao baque solto estão historicamente associados processos de interação, disputas simbólicas, identidade cultural e pertencimento social e, cada vez mais reconhece-se que há também uma dimensão econômica na brincadeira, seja como fonte complementar de renda para muitos dos seus “donos” e integrantes na atualidade, seja como processos de prestação e contraprestação ao longo da história (ASSIS, 1996, CHAVES, 2008; MEDEIROS, 2005).



Pode-se dizer, com isto, que “brincadeira” e “sacrifício” parecem ser dimensões indissociáveis relacionadas ao maracatu de baque solto, em razão do contexto ritual, social e econômico no qual estão inseridos os maracatuzeiros e suas atividades. Esta dimensão de “sacrifício”, aqui, entretanto, não se refere estritamente à destruição ritual de algum “objeto sacrificial” como dádiva aos deuses, ainda que, como mencionamos, as obrigações religiosas sejam comuns no universo de alguns maracatus³.

O sacrifício aqui tem um sentido mais ampliado, incluindo também, seja no contexto ritual do Carnaval, seja no cotidiano, uma série de práticas que revelam processos de abnegação, resignação, tempo vivido exclusivamente para o maracatu, investimento pessoal, individual e coletivo de diversas ordens, que de qualquer forma, parecem por vezes estar associadas a um processo de “consagração⁴” (MAUSS, 2013) da brincadeira, seus objetos e dos seus folgazões e, em outras situações, ser uma espécie de contraprestação (MAUSS, 2005) aos seus participantes, ao público e àqueles que os apoiaram, por meio das apresentações do maracatu.

Do ponto de vista religioso este sacrifício se revela, por exemplo, como mencionamos, na medida em que para muitos folgazões, é necessário estar protegido fisicamente e espiritualmente para “brincar maracatu”. Em algumas agremiações⁵, por exemplo, há “preparos” prescritos para o calçamento individual e coletivo dos participantes, resguardo sexual antes e depois dos dias de festa e obrigações por parte dos donos e/ou mestres de determinadas agremiações. O Carnaval para muitos folgazões, por isto, é justamente o momento sagrado de maior interdição e controle social para alguns de seus participantes.

³ Utilizo aqui a noção de sacrifício de forma mais ampla, tendo em vista que as “obrigações religiosas” em tradições sagradas como a jurema nem sempre incluem a matança de animais. Há, entretanto, os rituais de calçamento e oferendas de frutas e mel nas matas que podem ser compreendidos como rituais de consagração de alimentos e objetos, conforme apontado por Mauss (2013).

⁴ Conforme Mauss (2013, p. 21): “O sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa”.

⁵ É importante salientar que nem todas as agremiações e seus integrantes tem o envolvimento religioso. As práticas religiosas relacionadas ao universo do maracatu, apesar de serem bastante generalizadas, são exercidas na maioria das vezes de forma individual entre os dirigentes e alguns folgazões (CHAVES, 2008).



Em algumas situações, com isto, as entidades espirituais acostam no terreiro passam a acompanhar os folgazões e suas atividades nos dias de sambada e de carnaval para protegê-los e trabalhar a favor ou contra a agremiação. O sacrifício oferecido por vezes como obrigação religiosa e aqueles pelos quais os folgazões devem ser submetidos antes, durante e depois do carnaval, com isto, são formas de garantir a proteção do brinquedo e dos folgazões.

Esta mesma forma de defesa e proteção, como se sabe, também é observada em outras expressões culturais. Nos caboclinhos, por exemplo, há uma forte relação de seus participantes com o culto à jurema. Durante as pesquisas que participei para candidatura dos caboclinhos ao Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Instituto do Patrimônio histórico e Artístico Nacional (IPHAN), entre 2012 e 2013, passei a me aproximar um pouco mais deste universo.

Percebi que boa parte destas agremiações mantém ligações com a jurema, a umbanda e/ou o candomblé. Por este motivo, da mesma forma, realizam rituais de preparação e proteção que, normalmente, ocorrem em diferentes momentos do ano e se intensificam nos dias próximos ao Carnaval.

Conforme Sr. Pedro, presidente do Caboclinho Cahetés de Goiana, apesar desta relação não ser tão intensa para alguns grupos e para seus integrantes como eram há algum tempo, ainda hoje, boa parte dos caboclinhos mantém suas práticas e rituais de ligação com os caboclos, mestres, orixás e/ou outras entidades espirituais. Em suas palavras:

A gente trabalha o ano todo... É... Todos eles não tem problema não. Trabalham o ano todo! Acho que quem tem uma coisinha é só os índios [referindo-se ao Sr. Neilton, dirigente da Tribo de índios Tabajara de Goiana]. A mulher dele é espírita, tem a casa de xangô. Só quem muda um pouquinho é ela. [...] Mas o resto, não tem problema não... Todos eles tem algum pra ajudar, né? Se dizer que não tem, é mentira... Antigamente, a maior parte se cuidava mais, né? Mas hoje não! Hoje ele se cuida menos. Tem que se preparar pra não acontecer alguma coisa e pronto! Mas antigamente, era mais pesado, né? No meu tempo, era mais pesado... Gente mesmo da brincadeira vinha pra tomar a posição do outro. Deixava o cara arreado [Entrevista: Sr. Pedro Ramos, 2012].

Afirma também Paulinho, filho do Sr. Zé Alfaiate, dirigente do Caboclinho Sete Flexas do Recife:



Uma semana, antes do carnaval, que a gente dá a fruta ao caboclo pra a limpar a frente da tribo, pra não ter confusão. Mas, pra fazer maldade a ninguém a gente nunca fez. Porque a gente procura ajudar. Porque se eu tou fazendo... Eu coloco ali no pé do caboclo a fruta, o bife, o mel, tudo pro caboclo... Eu digo, limpe a frente do clube pra não ter confusão, não ter arenga com outras tribos, que acalmem eles e a gente fique calmo também. Aí, isso é a preparação que a gente dá pro caboclo. Mas pra fazer o mal, graças a Deus a gente nunca fez [Entrevista, Paulinho, 2012].

Para muitos caboclinhos, atividades como o Concurso de Agremiações Carnavalescas, por exemplo, não deixam também de ser uma forma bastante particular de celebração religiosa e de ligação com o sagrado. Muitas vezes, considera-se que não são apenas as agremiações estão disputando um título de vencedor do Carnaval, mas as próprias entidades dos caboclos e tribos ligados ao mundo dos encantados que estão guerreando entre si na avenida.

É por este motivo, inclusive, que são utilizadas para a confecção de instrumentos como o caracaxá⁶ ou o mineiro, por exemplo, as sementes de um arbusto popularmente conhecido como piriquti. Conforme Sr. Nelson, tais sementes fazem parte do que os juremeiros chamam da “cidade da jurema⁷”. Afirma ele:

A gente coloca o piriquti, que aquele piriquti é da erva! Faz parte da erva da jurema! Da cidade da jurema, aquele piriquti.... Faz parte! Ele dá mais uma força no trabalho.... Tá vendo ó [segura o caracaxá]... Esse aqui ó [movimenta o caracaxá na posição vertical pra cima e pra baixo]... é o piriquti aqui dentro. Esse piriquti dentro traz o que?...força no material...”

⁶ O termo “caracaxá” é utilizado, ora de forma indistinta, para designar de um modo mais geral, diferentes instrumentos idiofônicos, ora de forma específica, para nomear um tipo peculiar de idiofone. Esta forma particular é caracterizada por um instrumento de metal, constituído por uma base, por onde o mesmo deve ser segurado e, em cujas extremidades, estão fixadas diversas campanas, fechadas, ocas e pontiagudas, preenchidas internamente com sementes e/ou rolamentos de bicicleta, e que estão postas em várias direções, como se fossem setas, posicionadas para diversos lados. Sua sonoridade é obtida através da agitação do instrumento, que faz vibrar e percutir os objetos de sua região interna, na parte interior de sua carcaça metálica. Sua execução ocupa um lugar importante no baque ou orquestra dos caboclinhos e a ele são, muitas vezes, atribuídos um sentido sagrado em sua utilização. Alguns grupos, entretanto, utilizam um instrumento idiofônico monocilíndrico mais simples, chamado também de “mineiro”, que exerce funções sentidos similares ao do caracaxá nos caboclinhos.

⁷ Como observa Salles (2010), as chamadas “cidades da Jurema” são aquilo que no universo mítico e religioso da tradição refere-se ao “reino dos encantados” composto por sete ou mais “cidades” sagradas que servem como morada dos mestres, bem como os próprios pés de jurema onde nos rituais são assentados os “senhores mestres”. Trata-se, enfim, de um espaço sagrado, conforme a cosmologia religiosa dos juremeiros.



Segundo o entrevistado, ao executar o caracaxá, muitas vezes, o chamado “caracaxeiro” incorpora uma entidade espiritual que o acompanha durante aquela atividade do caboclinho. E explica:

Porque ele [o caracaxá] balança sozinho. Então, se tá vendo que ele balança só, quando aquela criatura pega ele [o caracaxá] que vai fazer o trabalho... Aquela criatura não tá sozinha ali trabalhando com ele [caracaxá] não. Porque o que ele [caracaxá] balança sozinho... [a entidade] está de lado com ele, dando aquele aspecto a ele, né?... aquela animação, aquele jeito... até dançar, ele dança, balançando... Mas é ele [entidade] que tá junto dele. “Ele” que eu digo, a parte indígena espiritual!

A execução do instrumento também contribui para a incorporação de outros integrantes. Mas, de acordo com Sr. Nelson, isto não implica numa paralisação do baque. Segundo o entrevistado:

Quando está em trabalho, no movimento do grupo... eu digo pra você porque, às vezes, se espírita alguém [alguém incorpora uma entidade espiritual]. Porque o grupo ali é um caboclo. Chama-se uma nação. E o caboclo, depois que você formou a tribo indígena, acompanha aquele ato dela. E ali, às vezes, se manifesta um, dois, três, aí para todo mundo! Mas, o baque, o caracaxá não pode parar pra ele. Porque ele chegou pra dançar, só. Então o caracaxá e o baque tem que continuar pra aquela formosura daquela pessoa que se dedicou ao espírito dançar.

Neste contexto, o Carnaval passa a ser também um período em que o “sagrado” e o “interdito” tornam-se dimensões também associadas à festa.

Conforme Sr. Nelson:

Existe coisa aí que a pessoa não deve fazer. Várias coisas... A pessoa não deve sair e beber, a pessoa não deve usar mulher, como diz a história, naqueles momentos, entendeu?... Então tem que fazer esse respeito a eles, dar aquele respeito. Aí, depois, três dias por diante, sete dias, você pode estar livre... Mas enquanto aquele trabalho todo... Carnaval, pra você brincar o carnaval, se você é preparatório para tribo indígena, você tem que parar sete dias antes, sete depois, diurno e interno, né? Você tem que preparar, que é pra não dá maltrato àquele serviço que você compõe ele. Porque, se você fizer isso, existe um maltrato no serviço e você não sabe o que foi. Mas o que foi, foi isso! Chama-se o respeito.

Da mesma forma destas agremiações de maracatu de baque solto e nos caboclinhos, como sabe para alguns integrantes das nações de maracatu (também chamados maracatus de baque virado), o período do carnaval também é considerado um período sagrado. Em maracatus como a Nação Estrela Brilhante do Recife, por exemplo, há figuras da jurema na corte, como o arreiamá. Além disto, são realizadas cerimônias de ibeji no âmbito do Xangô, rituais de consagração dos instrumentos e, antes de desfilar na avenida, realiza-se um rito de saída das calungas do terreiro, em que é



realizado um toque e alguns dos batuqueiros bebem o vinho da jurema. Estas e outras formas de relação com o sagrado puderam ser observadas durante minha pesquisa para a dissertação de mestrado sobre a participação das pessoas de classe média no maracatu (ESTEVES, 2008).

Nos últimos anos, além disto, a partir da experiência junto à Coordenação de Pesquisa e Documentação do Paço do Frevo, também tenho observado cada vez mais que, entre algumas agremiações carnavalesca de frevo, que ao longo do tempo tiveram sua a relação com o sagrado invisibilizadas, mantém uma ligação religiosa com o Carnaval. Agremiações como o Bloco Lírico o Bonde, que mantém uma forte relação o orixá xangô; o Clube de Bonecos Seu Malaquias, que consagra um medalhão no terreiro de Xambá; e a Troça Carnavalesca o Morto Carregando o Vivo, que mantém uma relação com a jurema, são alguns dos exemplos destas agremiações que confere ao Carnaval uma dimensão sagrada que, por vezes, o período carnavalesco está fortemente relacionado a um período de sacrifício, do interdito e do controle social de alguns integrantes.

É certo que não se pode deixar de observar que para muitas destas agremiações e seus integrantes, o Carnaval não deixa de ter também um caráter predominantemente liberação e ampliação das fronteiras sociais e minimização de outros processos de controle social. Como observa a própria Dona Marivalda, rainha e dirigente do Maracatu Estrela Brillhante do Recife:

A gente pede assim uma vela... Cada um trazer uma vela, já pra ter mais uma força geral, porque eu só pra peitar esse povo todinho... Eu faço uma parte, mas traz pelo menos umas velinhas pra a gente passar os três dias [do carnaval] iluminado. Mas eu não faço exigência. O resto, todo mundo é livre. É por isso que eu não passo banho [se referindo ao ritual de purificação e de defesa espiritual ligado às religiões afro-brasileiras]... “Tem que tomar banho!”... Tome seu banho com sabonete e água em casa e venha! Eu não vou me preocupar de fazer: “Não, vocês tudo vão tomar banho!” Eu não! Melhor deixar como tá quieto, do que assanhar a formiga, porque depois de assanhar a formiga pra juntar é difícil. Quem não pode com a formiga, não assanha o formigueiro! Então você tem que deixar a formiga lá quietinha... Eu tomo meu banho, porque sei que tem que tomar. Minha filha toma, porque sabe que tem que tomar. Ela [se referindo a dama de paço que estava costurando], que é da mesma religião, sabe que tem que fazer alguma coisa e assim por diante, tá entendendo? Agora eu não vou obrigar a você, se você sair no maracatu, comprar quatro pintos, um bode, duas galinhas, um azeite pra sair [se referindo às obrigações sacrificiais que os filhos de santo devem oferecer aos orixás]... “Tem que fazer uma limpeza, pá, pá,



pá”... Não! Não é por aí, entendeu? Você pode gostar do maracatu pela cultura, não pela religião. Desde que eu estou dizendo isso, eu estou jogando você pra dentro da minha religião e você não é obrigado. Ninguém é obrigado! [Entrevista: Dona Marivalda, rainha do Maracatu Nação Estrela Brilhante, 2006].

De todo modo, buscando não essencializar e levando em consideração que há logicamente uma diversidade de práticas e representações distintas em torno do Carnaval, entre os integrantes destas próprias agremiações, não se pode deixar de reconhecer que há também por vezes uma dimensão sagrada na festa. Este sentido não pode ser ignorado, portanto, ao buscar compreender a complexidade de algumas destas expressões.

Considerações Finais:

O Carnaval tem sido compreendido tradicionalmente como uma festa profana em que há uma minimização das fronteiras e controles sociais estabelecidos no cotidiano. Estas dimensões são de fato importantes para os integrantes das agremiações, que, não por acaso, são chamados também muitas vezes de “brincantes” e, alguns casos, “folgazões”. Contudo, é necessário lembrar que, para muitos destes integrantes, o Carnaval mantém uma forte relação com o universo sagrado, em que o interdito e o controle social são elementos da mesma forma fortemente associados à festa.

Estas observações são importantes, tendo em vista que o Carnaval tem passado a desempenhar cada vez mais um importante papel econômico, por conta do seu potencial para a geração de emprego e renda através do turismo, do comércio e da criação de atividades formais e informais, direta e indiretamente relacionadas à festividade (CAVALCANTI, 2006). Neste contexto, alguns sentidos da festa, por vezes, passam a ser reificados nas ações implementadas pelo Poder Público e nas análises realizadas acerca da celebração e, com isto, alguns dos elementos que lhes estão tradicionalmente associados tornam-se invisibilizados.

Tenho percebido que, do ponto de vista dos grupos e seus integrantes, as manifestações tem diversos significados e práticas, que envolvem relações familiares, dimensões lúdicas e, como vimos, relações sagradas. Para a sua produção, como sabemos, inclusive os integrantes extrapolam



seus orçamentos familiares, utilizam suas redes de solidariedade e outras formas de prestação e contraprestação envolvendo muitas vezes uma dimensão religiosa. Deste modo, os aspectos sagrados relacionados a estas manifestações também são elementos importantes a serem ressaltados que não podem se obliterados na compreensão da festa.

Referências:

ASSIS, Maria Elisabete A. Cruzeiro do Forte: A Brincadeira e o Jogo de Identidade em um Maracatu Rural. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1996.

ARAÚJO, Rita de Cássia B. Festas: Máscaras do Tempo. Entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, Anablume, 2002.

BURKE, Peter. Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500 – 1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. “É Carnaval!” in. BOTELHO, André; SCHWARTZ, Lília Moritz. Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAVES, Suiá Omim A. C. Carnaval em Terras de Caboclo: uma etnografia sobre maracatu de baque solto. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com asas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DA MATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1991.



ELIAS, Nobert. O processo civilizador: Uma História dos Costumes. v.1 Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ESTEVES, Leonardo L. “Viradas” e “Marcações”: a participação de pessoas de classe média nos grupos de maracatu de baque virado do Recife – PE. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 6 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

____. Sobre o Sacrifício: Marcel Mauss e Henri Hubert. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

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

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Carnaval brasileiro: o vivido e o mito. Brasiliense: São Paulo, 1999.

RIBEIRO, Mário. Trombones, Tambores, Repiques e Ganzás: A festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930 – 1945). (Mestrado em História Social da Cultura Regional) Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2010.

SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Universitária da UFPE, 2010.

SAHLINS, Marshall. Cultura na Prática. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

THOMPSON, Edward P. Costumes em comum. São Paulo: Companhia das Letras. 1ª. Reimp, 2002.

VIEIRA, Sumaia. “Eu te empresto e tu me devolve” a JUREMA no “maracatu (baque solto / rural) porque pode ser” in 24 Reunião Brasileira de Antropologia. Recife: (Anais), 2004.