

# **Maceió, cidade negra diversidade e espacialidade de manifestações, bens e serviços afro-brasileiros**

**Bruno César Cavalcanti e  
Rachel Rocha de Almeida Barros\***

Este artigo relata e discute os resultados de pesquisa que realizamos no ano de 2006, juntamente com um grupo de seis estudantes bolsistas dos programas Afro-Atitude/Universidades oriundos do sistema de cotas para afrodescendentes da Universidade Federal de Alagoas. O estudo teve a finalidade de treinar os referidos estudantes no reconhecimento de referências afro-brasileiras locais e, ao mesmo tempo, introduzi-los nas atividades de pesquisa empírica<sup>1</sup>.

Tomando como premissa a idéia de uma Maceió negra, cuja face não costuma ser facilmente identificada, ao menos na intensidade que poderia sê-lo, marcada que é por certa “invisibilidade” que caracteriza a vida das culturas subalternas locais<sup>2</sup>, o referido estudo se propôs a dar início a um mapeamento de bens e serviços associados ao universo afro-brasileiro em Maceió, que resultou numa disposição inicial que não representa, ainda, seu desenho final, uma vez que o estudo prossegue e que novas referências vão sendo agregadas ao mapa.

Bem entendido, em Maceió essas referências explícitas ao afro-alagoano representam o aspecto mais notório e palpável de um conjunto de práticas e de representações afro-brasileiras bem mais amplo, que inclui, por exemplo, a linguagem, a culinária, a denominação de diversos logradouros da cidade, os ritmos e técnicas corporais e, notoriamente, os sistemas de crenças mágico-religiosas. Sobre esta última característica, como sabemos, recaíram enorme desaprovação moral e ação coletiva de intimidação, onde o ápice foi a operação desencadeada no início do ano de 1912, a “Operação Xangô”, cujas conseqüências parecem ter sido definitivas para a

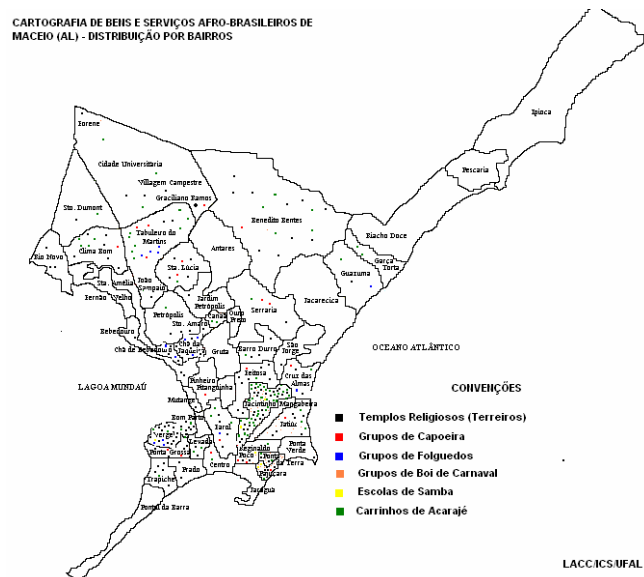
redefinição do espaço público de reconhecimento e legitimação das culturas afro-alagoanas posteriores àquele episódio.



Antigas fotografias do IML de Maceió, retratando homens e mulheres presos sob acusação de feitiçaria e/ou prática ilegal da medicina na cidade, e reproduzidas no livro de Gonçalves Fernandes **Sincretismo Religioso no Brasil**, 1941 (ver bibliografia).

Sob muitos aspectos não nos parece fácil deduzir as conseqüências efetivas do episódio de 1912 para as diferentes manifestações culturais locais. Sabemos, contudo, que algumas delas foram conduzidas ao total desaparecimento, como os Maracatus (Cf. Cavalcanti, 2006), vinculados que eram à vida religiosa dos terreiros de Xangô de Maceió; e muito provavelmente ocorreu também certo obscurecimento das referencialidades mais marcadamente negro-africanas em outras modalidades.

Na representação gráfica a seguir temos o quadro provisório a que chegamos sobre a distribuição dessas manifestações contemporâneas dos afro-alagoanos em Maceió:



O estado atual do mapa é, portanto, nosso ponto de partida para a defesa da premissa de uma Maceió negra. Nele, assinalamos a presença de um universo cultural afro-brasileiro e sua distribuição no espaço urbano. Evidentemente, selecionamos

algumas referências a serem inventariadas, como os Templos Religiosos (terreiros), o comércio ambulante de Acarajé, as escolas de Samba, os grupos de Folgedos, os grupos de Capoeira e os grupos de “Boi de Carnaval”. A natureza do vínculo desses elementos com populações afrodescendentes, apesar de empiricamente observável, não é aqui problematizada; dado o tipo de enquete realizada e os propósitos da investigação, centrados na identificação simbólica da presença negro-africana na cidade para além de seus nexos diretos com um recorte étnico da população.

Enquanto para manifestações como os cultos religiosos, os grupos de folgedos populares, os de bois de carnaval e os de capoeira utilizamos as fichas cadastrais de suas respectivas organizações, no caso dos carrinhos de acarajé e das poucas escolas de samba de Maceió, procedemos com a investigação direta, realizada pelos estudantes em várias idas ao campo. Porém, se conseguimos localizar facilmente todas as escolas de samba, o mesmo não foi possível para os inúmeros vendedores ambulantes do acarajé alagoano, uma vez que para este segmento a metodologia adotada foi a da abordagem aleatória dos ambulantes nas ruas de Maceió. Contudo, no concernente a esse comércio da iguaria afro-brasileira, chegamos a obter um quadro bastante representativo da concentração espacial na cidade dos domicílios de seus responsáveis.

A partir disso é que nos propomos aqui a refletir sobre os dados de localização dessas referências culturais e as possíveis razões para sua aparição ocorrer em determinados bairros, quase sempre periféricos e, nalguns casos, como as escolas de samba, os carrinhos de acarajé e os grupos de bumba-meu-boi, bastante específicos<sup>3</sup>.

O que tais dados nos oferecem como ponto de partida para uma reflexão? Que imperativos sociológicos do desenvolvimento da cidade estão em jogo e como possibilitam tal configuração espacial e não uma outra? Estas e outras são questões que desejamos discutir.

De saída, vale afirmar que a condição de visibilidade dessas referências afro-brasileiras na cidade de Maceió é claramente periférica também no sentido simbólico; e apenas incidentalmente são as mesmas publicizadas, reconhecidas e integradas às atividades culturais mais amplas da sociedade no seu conjunto. Assim, à marginalidade espacial corresponde também um lugar secundarizado no conjunto das representações corriqueiras sobre a cidade e seus habitantes. Quando muito, certa visibilidade ocorre sob a forma espetacularizada, isto é, de um modo certamente distanciado do universo das práticas cotidianas das comunidades.

Esse é bem o caso das apresentações folclóricas dos grupos que deixam o bairro da Chã da Jaqueira (e, em menor escala, alguns outros locais) para se exibirem nos espaços turísticos de Maceió, com a finalidade de serem assistidos, mas, contudo, sem lograrem a condição de patrimônio cultural incorporado pela sociedade local abrangente. Noutras palavras, formam um conjunto de manifestações para a exibição interessada, sem um envolvimento estético e existencial efetivo de sua audiência em níveis expressivos e capazes de redesenhar a recepção social negativa que ainda se observa da parte de amplos segmentos sociais.

## As Casas de Cultos Afro-brasileiros

As casas de cultos afro-brasileiros, diferentemente do que se observa com outras referências aqui tratadas, distribuem-se de maneira mais equilibrada no espaço urbano, podendo ser encontradas em bairros os mais diversos da cidade (Benedito Bentes, Farol, Trapiche e Jatiúca, para citar alguns), ainda que em níveis de concentração distintos (os bairros do Jacintinho e do Vergel do Lago são os que registram os maiores percentuais dessa presença).

A localização no nosso mapa dos terreiros afro-brasileiros de Maceió é passível de revisões muito em breve (como, de resto, as demais manifestações arroladas neste artigo), uma vez que aqui estamos nos valendo dos registros disponibilizados por duas das três federações existentes. Além de que podem ocorrer, em alguns casos, a sobreposição de uma mesma casa de culto presente em mais de uma dessas instituições as quais as mesmas se encontram filiadas. Não desconsideremos, ainda, um número certamente importante de casas de culto que não se encontram associadas a nenhuma das federações e que, portanto, não são aqui contempladas. De todo modo, como dito, é possível obter um quadro referencial de sua distribuição espacial predominante no espaço urbano de Maceió, através dos 135 registros obtidos nas duas listagens consultadas<sup>4</sup>.

Torna-se imperativo refletir sobre o descompasso entre tão ampla presença e distribuição de casas de culto e sua baixa visibilidade no espaço urbano de Maceió. Observe-se que as ocasiões em que essas práticas religiosas afro-brasileiras se mostram, de forma ampla e pública, são pontuais: a tradicional homenagem à Yemanjá, no dia 8 de dezembro, quando as praias da cidade são ocupadas pelos adeptos e, há cerca de 5 anos, a lavagem do Bonfim (realizada no pátio da Igreja Nosso Senhor do Bonfim, no bairro do Poço) realizada pela Casa de Yemanjá *Ilê Axé Iyá Ogun-té*, dirigida por pai Célio Rodrigues.

Mesmo que se constituam em espaços muito mais visitados por indivíduos residentes de bairros não periféricos que aqueles espaços formados pelos grupos de folgado, por exemplo, as casas de culto afro-brasileiros são olhadas de esguelha pela população em geral, ao menos no que diz respeito às suas formas de representação e às suas práticas religiosas cotidianas<sup>5</sup>. Observações de campo nos mostram que os iniciados na religião afro-brasileira, quando pertencentes a extratos sociais economicamente mais favorecidos, preferem não ser identificados: proíbem os registros imagéticos de suas participações em cerimônias que possam revelar sua identidade, embora, muitas vezes, não se neguem a prestar informações aos pesquisadores sob condição de preservação de seu anonimato.

Esse desconforto em assumir uma identidade pública de filiação direta com os cultos afro-brasileiros acontece com muito menor incidência entre aqueles indivíduos oriundos de extratos sociais economicamente mais desfavorecidos e, muitas vezes, habitantes de bairros onde os terreiros se encontram instalados.

A historiografia alagoana registrou exemplos da intolerância às práticas afro-brasileiras no território alagoano. Provavelmente as problematizações quanto à maior ou menor permeabilidade dessas referências, e da maior ou menor visibilidade das mesmas, possam ser compreendidas a partir da associação entre a manifestação

religiosa (e lúdica) e a intolerância, quando não a repressão mesmo dessas práticas no contexto local.

O massacre das casas de culto de Maceió, ocorrido em 1912, é uma dessas práticas exemplares da intolerância no campo religioso. Um ato com repercussões materiais e simbólicas que engendrou não somente o denominado “xangô rezado baixo”, mas uma flagrante indiferença de não praticantes para com as manifestações dessa presença africana. Há, assim, características históricas da dinâmica social da cidade que inviabilizam uma maior circularidade cultural de tais referencialidades culturais no território alagoano, e, em particular, na sua capital. E este parece ser o caso dos terreiros de Maceió.

### **Os Grupos de Bumba-meu-boi**

Lideram os percentuais de presença de grupos de Bumba-meu-boi, dos 66 grupos identificados no cadastro da Liga dos Grupos de Bumba-meu-boi de Maceió, os bairros do Jacintinho (com 28%), de Jatiúca e Pajuçara (cada um com 20%) e a Ponta da Terra (com 17%).

Mostram-nos também os dados da pesquisa que 70% dos grupos localizados foram criados nos últimos dez anos, entre 1996 e 2006. Isso nos dá a exata medida do incremento recente dessa manifestação no espaço urbano.

É importante notar que a realização de concursos de Bumba-meu-boi no período carnavalesco - inicialmente por iniciativa do radialista Luiz de Barros e, em seguida, por parte da Prefeitura de Maceió - há mais de uma década, é o grande responsável por este incremento que resultou na criação da Liga, fundada em setembro de 2003, com sede provisória funcionando no bairro do Reginaldo<sup>6</sup>.

Os grupos de boi podem ser vistos notadamente entre os ciclos do Natal e do Carnaval, quando ocorre a maior presença destes nas ruas da cidade, mas também, em menor escala, no período junino quando são convidados a participarem das disputas de quadrilhas. Além disso, se exibem também no mês de agosto (mês do folclore) quanto são convidados a realizarem apresentações nas escolas, e ainda quando são contratados para animarem outros eventos públicos e privados, como festas de aniversários.

### **Os Grupos de Capoeira**

Os grupos de capoeira, a exemplo do já observado para as casas de culto, exibem uma distribuição mais equilibrada no espaço urbano e podem ser encontrados em quase todos os bairros da cidade, embora não sofram a mesma invisibilidade daqueles. Isso se deve, em grande parte, ao recente e progressivo processo de inclusão social que a capoeira vivencia no Brasil, com a sua elevação ao *status* de esporte e à sua prática crescentemente difundida em escolas e em academias por todo o país.

Não menos importante de ser observado, é o incremento do número de grupos de capoeira em Maceió fomentado, entre outras, por Organizações Não

Governamentais (ONG's) e largamente utilizados como instrumento de recuperação de crianças, adolescentes e jovens em estado de vulnerabilidade, visando sua re-inserção social.

Os grupos de capoeira em Maceió podem ser localizados em bairros distintos como Cruz das Almas, Feitosa, Farol, Pitanguinha, Ponta Grossa, Poço e Jatiúca. A pesquisa mostra que dos 20 grupos identificados pela pesquisa, 40% foram estabelecidos na última década, entre 1996 e 2006; 35% deles formaram-se nos últimos vinte anos, entre 1985 e 1995. Apenas 5% dos grupos têm mais de 30 anos de existência. Esta expansão também trouxe uma maior flexibilização do perfil socioeconômico de seus adeptos, e constitui a mesma uma das melhores experiências sociais de mútuo e permanente convívio de diferentes segmentos sociais.

Podemos observar que o desenvolvimento da prática da capoeira e da brincadeira do boi de carnaval é um fenômeno de certo modo simultâneo, no espaço-tempo da cidade de Maceió, espelhando o progressivo incremento do envolvimento social com essas referências culturais da afrobrasilidade. Enquanto fenômeno massivo, a proliferação de ambas é bastante recente, mesmo que no caso da capoeira ocorra uma experiência iniciática ausente no caso da segunda<sup>7</sup>.

Porém, diferentemente do verificado com os grupos de bumba-meu-boi, onde apenas 26% dos entrevistados participam de mais de um grupo e apenas 14% são proprietários de um segundo boi, os grupos de capoeira são, em 90% dos casos aqui estudados, vinculados a um outro grupo.

Essa disposição diferenciada de organização resulta, em grande parte, do modo de constituição e existência dos próprios grupos: no caso dos bois, altamente competitivos e, conseqüentemente, mais sujeitos às filiações exclusivas; no caso dos grupos de capoeira, uma disposição em rede que explicita um modelo associativo onde a filiação/ligação a um outro grupo agrega valor ao grupo filiado e dá prestígio ao Mestre iniciador.

## **Os Carrinhos de Acarajé**

A grande concentração de proprietários de carrinhos de acarajés, dos 84 localizados pela presente pesquisa, se encontra no bairro do Jacintinho, domicílio de 45,6% dos sujeitos localizados. No conjunto das referências afro-brasileiras aqui elencadas, o acarajé aparece como aquela mais diretamente associada à sobrevivência material<sup>8</sup> e sua importância como prática de geração de renda naquele bairro é tão considerável que ali chega mesmo a existir uma “rua do acarajé”.

De fato, observamos uma predominância de vendedores adultos masculinos, não raro com outras experiências profissionais pregressas ligadas ao ramo do comércio e de serviços gerais (ex-trabalhadores da construção civil, ex-camelôs e outros), quase sempre de baixa escolaridade, mas que encontraram no negócio autônomo dos carrinhos de acarajé uma fonte de renda capaz de mantê-los com exclusividade nesse ramo de atividade produtiva; muitas vezes ocorrendo um envolvimento global da família extensa no ramo. Também encontramos núcleos

familiares com mais de uma unidade de comercialização ambulante do acarajé alagoano.

Uma das razões para a alta concentração de comerciantes ambulantes do 'acarajé de carrinho' nas encostas dos bairros do Reginaldo ou Jacintinho pode ser atribuída à relativa proximidade destes logradouros da orla marítima da cidade, área privilegiada para esse comércio em melhores condições para seus produtores. Isto é, ainda que sua produção esteja concentrada no bairro do Jacintinho em proporções importantes, o acarajé é vendido em bairros os mais diversos como a Ponta Verde (área "nobre"), centro da cidade (área comercial) e em bairros periféricos de grande adensamento populacional (Tabuleiro do Martins, Benedito Bentes, entre outros). Sua comercialização é também incrementada em eventos de lazer ou feiras populares, como é o caso do mesmo bairro do Tabuleiro do Martins, mas igualmente, de localidades como o Jacintinho e o Vergel do Lago, e, naturalmente, por ocasião dos finais de semana, na orla marítima da cidade, dada à presença massiva de pessoas que buscam ali espaços de lazer.

Uma particularidade do serviço oferecido pelos carrinhos de acarajé é que neste comércio não se trata propriamente do acarajé típico, cujo modelo de referência é aquele do conhecido acarajé "baiano". Esse nosso produto em muito pouco repete a fórmula ortodoxa de produção e de revenda da iguaria afro-brasileira, sendo de menor custo para o consumidor que o seu homônimo famoso e também presente em alguns poucos pontos da cidade<sup>9</sup>.

## **Os Grupos Tradicionais de Folgedos**

A partir do universo pesquisado, temos que os grupos de folgedos estão majoritariamente instalados no bairro da Chã da Jaqueira, embora existam também no Vergel do Lago e no Tabuleiro do Martins. Suas sedes funcionam, na maioria dos casos, na casa do próprio mestre responsável pela *brincadeira*. A exemplo do que acontece com os grupos de bumba-meu-boi, os grupos de folgedo costumam se apresentar em bairros próximos à orla marítima da cidade, onde o fluxo turístico acontece.

Por ocasião do período natalino, e durante o mês do Folclore (Agosto), são convidados a se apresentarem em escolas e, comumente, integram a lista das atrações convidadas a tomarem parte nas comemorações oficiais promovidas pela Prefeitura ou pelo Governo do Estado. Nos últimos anos, também têm se apresentado com regularidade no pátio do Museu Théo Brandão; mas, em todo caso, ainda com audiência e envolvimento social reduzidos.

Quase sempre um mestre de folgedo é brincante de mais de uma modalidade, entre as várias manifestações observadas no riquíssimo acervo da cultura popular tradicional de Alagoas. Deste modo, um completo levantamento dessas manifestações só pode ocorrer mediante o trabalho prolongado de observações e anotações sobre a dinâmica interna dos grupos e de suas demandas sociais, capazes de revelar sob que condições a voga de um dado folgedo se impõe sobre as demais potencialidades de cada grupo de brincantes em reproduzir diferentes modalidades e apresentações.

O estudo do folclore alagoano, por sua parte, tem sido realizado, via de regra, sem maiores detalhamentos acerca do que nele é marcadamente afro-brasileiro; este é um aspecto que pode vir a ser futuramente melhor apreciado pelos estudiosos em etnomusicologia e outras disciplinas capazes de lançar novas perspectivas sobre o folclore afro-alagoano.

Do ponto de vista da complementação da renda, os folguedos quase nada rendem aos seus atores que não seja a moeda de que mais necessitam ao insistirem manter vivas tais manifestações, ou seja, o aumento de seu capital simbólico<sup>10</sup>.

## **As Escolas de Samba de Maceió**

O advento das escolas de samba, em diferentes partes do país, representa a influência midiática alcançada no passado pelo modelo de festa carnavalesca a partir do Rio de Janeiro. Esse fenômeno remonta à chamada “era do rádio”, que popularizou o samba-enredo carioca e a forma organizacional dessas agremiações.

Em Maceió, elas formam uma manifestação em número reduzido quando comparadas ao das demais modalidades investigadas. Aqui, as escolas de samba se concentravam inicialmente nos bairros do Poço e da Pajuçara/Ponta da Terra (bairros antigos e tradicionalmente associados ao samba na cidade), tendo acompanhado a expansão urbana da cidade e aparecido posteriormente nos bairros populares do Vergel do Lago e do Jacintinho, redutos da arte e culturas afro-alagoanas.

As apresentações das escolas de samba são sazonais: ocorrem somente no período do carnaval, numa única apresentação oficial em que disputam o concurso organizado pelo município. Atualmente existem seis escolas de samba mais conhecidas pelo público espectador dessas agremiações na cidade: Jangadeiros Alagoanos (bairro da Pajuçara), Unidos do Poço (bairro do Poço), Treze de Maio (bairro do Jacintinho), Girassol (bairro do Vergel do Lago), Arco-Íris (bairro do Jacintinho) e Gaviões da Pajuçara (bairro da Pajuçara). Nos últimos anos, algumas delas se encontram como que de “fogo morto”; e outras desfilam com certa irregularidade. Os problemas enfrentados são de tal monta que nesses dois últimos carnavais apenas duas delas tiveram condições de sair às ruas: Gaviões da Pajuçara e Girassol.

As escolas estão reunidas na entidade que as representa, a Liga das Escolas de Samba, mas essa representatividade e, sobretudo, a ação coletiva das entidades associadas é muito precária. O que elas possuem em capital cultural infelizmente não se desdobra, em igual medida, em capital social; e disso resulta o quadro deficiente de organização e trabalho coletivos. Isoladamente, algumas delas mantêm ações sociais nos bairros em que estão alocadas. Apesar das dificuldades arroladas, o samba alagoano das escolas resiste como pode às adversidades costumeiras, podendo mesmo, por mais paradoxal que possa parecer, ocorrer uma expansão do número de agremiações<sup>11</sup>.

Do ponto de vista da participação das mesmas no quadro mais amplo das manifestações negro-festivas de Maceió, as escolas de samba têm o mérito de funcionarem como centros de agregação e de sociabilidade de valores afro-brasileiros,

muitas vezes suscitando ou reforçando laços de pertencimento étnico e cultural nas comunidades. Enfrentam, contudo, problemas crônicos de manutenção de suas atividades, pois dependem da captação de somas mais elevadas de recursos financeiros para organizarem suas intervenções no espaço público do carnaval da cidade, bem como para uma atuação mais permanente na vida social de suas respectivas localidades. Mesmo que algumas delas possuam atividades recreativas durante todo o ano, o montante de capital financeiro que são capazes de levantar não atinge os níveis desejáveis, e isso torna sempre deficitário o quadro de existência das mesmas. No entanto, como visto acima, paradoxalmente elas têm aumentado em número, mas sempre num movimento historicamente pendular de ascensão e declínio.

Por outro lado, observações complementares de campo nos têm revelado que há, mesmo que de modo incipiente, uma dinâmica interna nas escolas pela busca da sustentabilidade de seus respectivos empreendimentos, e de alguma renovação nos modelos de gerenciamento. Porém, não se pode ainda afirmar qual saída encontrarão para driblarem as dificuldades, uma vez que recebem recursos insuficientes do poder público municipal e, por outro lado, operam com bastante dificuldade e/ou incerteza no campo da iniciativa privada (comércio, indústria, políticos etc.).

## **Conclusões**

As referências aqui tratadas, no atual estado de distribuição em que se encontram, nos permitem, ainda que provisoriamente, concluir sobre algumas das razões de suas manifestações se darem prioritariamente em bairros periféricos, mesmo que se registre uma maior permeabilidade de algumas dessas referências no espaço urbano mais amplo da cidade; e assim também possibilita aludirmos a algumas outras especificidades sociológicas da dinâmica das mesmas quanto à questão da visibilidade cultural e social no quadro das culturas urbanas de Maceió.

A disposição dos dados no mapa nos permite uma primeira categorização: do conjunto de referências elencadas, as casas de cultos afro-brasileiros e os grupos de capoeira encontram-se melhor distribuídos espacialmente que as escolas de samba, os grupos de boi de carnaval ou os grupos tradicionais de folguedos, registrando aparições em diversos bairros da cidade. Esses quantitativos mais expressivos e a melhor distribuição espacial dessas referências não significam, entretanto, maior visibilidade. Já aludimos ao fato de que a existência de número expressivo de templos religiosos não se traduz em maior valorização e reconhecimento sociais.

Por outro lado, os carrinhos de acarajé, ainda que grandemente concentrados no bairro do Jacintinho/Reginaldo, promovem deslocamentos por toda parte da cidade, parecendo possuir uma espécie de “passe de entrada”. Trata-se de produto com franca mobilidade em espaços os mais diversos. Contudo, dado que a orla marítima apresenta-se como o *locus* privilegiado de seu comércio, o espaço em que se encontram residindo os indivíduos ocupados com esta atividade geradora de renda familiar possibilita o deslocamento cotidiano dos mesmos com seus carrinhos; fator este que talvez explique a baixa incidência dessa iniciativa produtiva entre os residentes de logradouros mais afastados da parte baixa e litorânea da cidade. Uma vez que o objetivo primordial deste tipo de empreendimento é a sua finalidade

econômica, é deste modo bastante plausível a razão comercial que explica seu advento nessas localidades periféricas (porém espacialmente próximas de seu público-alvo preferencial).

Observando essa curiosa disposição de dados nos vem o questionamento: o que garante maior mobilidade e inserção a uma referência afro-brasileira em detrimento de outra no espaço urbano investigado? No caso da comercialização do acarajé por vendedores ambulantes, como vimos, poderá ser a proximidade destes dos centros de maior consumo. Mas há outras variáveis que é preciso destacar quando se trata das demais modalidades de manifestações arroladas neste artigo.

As escolas de samba vinculam-se com partes da cidade adensadas por determinadas características da cultura musical afro-brasileira, em particular aquelas zonas de ocupação popular; e assim têm se mantido, segundo um ordenamento temporal de ocupação. Seqüencialmente teríamos: Poço, Pajuçara/Ponta da Terra, Ponta Grossa/Vergel do Lago e Jacintinho.

Os grupos tradicionais de folguedos populares também guardam certa identificação com uma já antiga ocupação da periferia, representada pelo prolongamento do bairro de Bebedouro, que é a Chã da Jaqueira; talvez no rastro deixado pela antiga movimentação das atividades folclóricas naquela área, remontando aos tempos do Major Bonifácio e das afamadas festas natalinas do bairro.

A vida religiosa dos terreiros de Xangô/Umbanda, por seu turno, expande-se num desdobramento natural dessas casas de culto, que acompanham a expansão da população em variadas direções, notadamente nas últimas décadas, mas continuam presentes em antigas localidades de tradicional presença de segmentos sociais populares. Assim, mesmo que tenham sofrido retraimento nalgumas partes da cidade, notadamente naquelas áreas que passaram por certa re-valorização urbana (como Jatiúca, Farol, Poço e outros), são ainda presentes em inúmeras localidades da cidade.

No que concerne à capoeira, e como já afirmado, sua expansão alargada decorre de uma maior relativização de antigos preconceitos sobre sua prática, mas também guarda relação com o fato de que a capoeira representa um serviço ofertado à sociedade em geral que pode, diferentemente do que acontece com as práticas religiosas, por exemplo, prescindir de determinadas características presentes nas manifestações afro-brasileiras e que são, ainda, estigmatizadas socialmente; a capoeira é uma atividade que logra obter a adesão daqueles que busquem simplesmente adequar a procura por lazer com o bem-estar físico, podendo, mais facilmente que a religião, ter suas práticas incorporadas a equipamentos e serviços como colégios, clubes, academias etc. Estas características dão flexibilidade aos imperativos que comandam outras modalidades culturais aqui em apreço. Tal como ocorre no caso das escolas de samba, os grupos religiosos e os de folguedos são atividades gregárias, fomentadoras de sociabilidades duradouras, além de se constituírem em mecanismos de ajuda mútua e solidariedade, às vezes até mesmo da identidade étnica dos grupos.

Porém, é necessário que consideremos uma dimensão importante da questão da espacialidade das culturas afro-alagoanas acima descritas. É que, como acabamos

de ver, elas possuem metas e objetivos distintos, de acordo com a natureza dos bens e serviços em jogo. Muitas vezes, a questão do espaço social não se confunde com os limites propriamente geográficos deste debate.

Deste modo, e seguindo mais uma vez as reflexões de Bourdieu (1984), o espaço social implica também a idéia de campo cultural, de formas particulares de produção de sentido. O campo, segundo o autor, denota relações de sentido que são igualmente relações de força. Para a nossa discussão, isso significa que os grupos humanos envolvidos com as atividades que tratamos relacionam-se com a periferia não apenas no sentido físico e concreto aí contido. Através da participação cultural, redefinem a sua espacialidade numa sorte de rito de instituição, de afirmação eminentemente simbólica (cf. BOURDIEU, 2001).

As escolas de samba desfilam no centro da cidade (não o centro comercial, mas o centro simbólico de legitimidade e visibilidade socioculturais, representado quase sempre pela orla marítima em nossa contemporaneidade); buscam, através da aprovação ritual de suas performances, uma espécie de cidadania cultural para o que fazem, almejando legitimidade e autoridade social daí decorrentes. Enfrentam, contudo, o problema de que não são auto-sustentáveis do ponto de vista dos recursos materiais que demandam, mas contam com o trabalho voluntário das comunidades e adeptos como mecanismos para a superação das adversidades crônicas que enfrentam para viabilizarem o samba durante a realização do carnaval na cidade.

Os agrupamentos sociais em torno da brincadeira do boi de carnaval, por seu turno, buscam a mesma ordem de retorno simbólico das escolas, mas com a vantagem de que são mais autônomos quanto à auto-produção de sua opção cultural. De seu lado, o conjunto dos grupos de folguedos tradicionais possui o que, muitas vezes, falta em outras manifestações, que é o prestígio conferido pela discursividade dos folcloristas e, através destes, igualmente da mídia e de outros canais de expressão e formação do consenso social. Mas isso não tem sido suficiente para que renovem e garantam a continuidade real de suas manifestações, dado o baixo envolvimento real da população abrangente para com os mesmos.

Por fim, caberia indagarmos sobre o papel dos mecanismos sociais mediadores, que observamos em Maceió, mas também no país, no que concerne à presença cultural afro-brasileira. Programas sociais institucionais (como o Programa de Ações Afirmativas) ou movimentos sociais civis locais (como o movimento negro, as ONG's, as rádios comunitárias etc.) vêm proporcionando um quadro futuro de reinvenção e reestruturação de várias características culturais pertinentes aos vínculos da cidade com suas matrizes afro-alagoanas e afro-brasileiras. Atualmente, e não há muito tempo, novos segmentos sociais vêm se aliar às lutas até então solitárias de vários grupos locais pela obtenção de reconhecimento e cidadania na terra onde nasceram e mantiveram vivas várias características culturais brasileiras e alagoanas. E não é difícil aferir o quão fundamental se apresenta para o futuro das mesmas essas alianças proporcionadas pela arte e cultura que envolvem e aliam esses diferentes atores sociais.

Provavelmente se poderia objetar que essas manifestações não encerram o atual quadro de valorização das referencialidades africanas, afro-americanas e afro-brasileiras que se poderia vincular ao cotidiano de grupos sociais na nossa cidade

(vide o crescimento do *reggae*, do *hip-hop*, do *funk* etc.), mas não foi nosso objetivo encerrar ou limitar essa reflexão. Apenas tratamos os elementos que apontavam prioritariamente para vínculos históricos e locais/regionais com uma longa duração de embate e presença, e resistência, no cenário local. Com isso tencionamos refletir sobre as forças concretas e simbólicas que poderiam oferecer a chance de redesenhar um legado histórico cuja convivência com as formas sociais e culturais hegemônicas nem sempre foram favoráveis à visibilidade de um pertencimento cultural que ajudou a fundar e a caracterizar a vida da cidade.

## NOTAS DE RODAPÉ

\* Antropólogos, pesquisadores do Laboratório da Cidade e do Contemporâneo e professores de Antropologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (LACC/ICS/UFAL).

<sup>1</sup> Trata-se da pesquisa, sob nossa coordenação, denominada *Mapeamento Cultural do Afro-Brasileiro em Maceió* (Programa de Ações Afirmativas – PAAF-MEC/ Universidaids – Min. da Saúde) e realizada de junho de 2005 a junho de 2006. A equipe foi constituída com os seguintes alunos: Cyntia de Souza Bispo, do curso de Serviço Social; Kleber Firmino da Silva, do curso de Letras; Mary Anny Silva Cavalcante, do curso de Economia; Nívea Kelly Santos da Silva, do curso de Serviço Social; Ronilene Mendes Ramos, do curso de História e, por um pequeno período de tempo, José Ednilânio de Lima Silva, do curso de Economia, além da voluntária Andreza Márcia de Oliveira, do curso de Direito.

<sup>2</sup> Tal invisibilidade das referências culturais afro-brasileiras em Alagoas, e em Maceió, foi historicamente construída. O tema foi recentemente abordado em BARROS, CAVALCANTI e FERNANDES (orgs.) **Kulé Kulé – Visibilidades Negras**, particularmente em “O lugar social das palavras africanas no português do Brasil” (BARROS, 2006); “Bons e sacudidos – o carnaval negro e seus impasses em Maceió” (CAVALCANTI, 2006) e “O resto perdeu-se? História e folclore: o caso dos muçulmanos das Alagoas” (SOARES e MELLO, 2006).

<sup>3</sup> Valeria esclarecer as razões pelas quais resolvemos agrupar os grupos de bois de carnaval numa rubrica distinta daquela dos folguedos populares e tradicionais. É que os mesmos se encontram organizados em uma associação própria, além de serem, igualmente, um fenômeno de renovação cultural bastante recente, se comparados aos tradicionais folguedos alagoanos reunidos em torno da Associação dos Folguedos Populares de Alagoas, a ASFOPAL. Por outro lado, a denominação de “boi de carnaval” alude ao fato de que esses grupos não apresentam o conhecido Auto do Bumba-meu-boi, comum em diferentes áreas do país, e é assim denominada por nós aqui neste artigo por nossa conta e risco; valendo lembrar que a organização dos mesmos, criada em 2003, é autodenominada de “Associação dos Grupos de Bumba-meu-boi de Maceió”, conforme nos foi informado pelo seu idealizador e responsável, o Sr. José Carlos dos Santos, ou “Zé do Boi”, como é conhecido e prefere ser chamado, para quem a denominação “boi de carnaval” seria inadequada, uma vez que esses grupos podem se apresentar em qualquer época do ano. Quanto à especificidade de certas manifestações terem uma existência quase exclusiva em determinados logradouros será tratada na parte conclusiva deste artigo.

<sup>4</sup> Nessa nossa classificação inicial, também não consideramos as linhas ou nações desses cultos; o que só poderia ser obtido pela pesquisa direta em todos esses terreiros. O tema, contudo, pode ser apreciado em ROGÉRIO (2006) “O Xangô em Maceió: suas variadas nações”, onde a autora valeu-se do critério da auto-identificação fornecida pelos terreiros por ocasião de suas filiações às federações para estabelecer sua classificação e distribuição.

<sup>5</sup> Em particular, alguns grupos religiosos de orientação evangélica exercitam um proselitismo agressivo contra a vida religiosa das Casas de Xangô e/ou Umbanda, malgrado a presença nada negligenciável dos inúmeros terreiros e adeptos dessas religiões em Maceió. Por outro lado, num outro estudo acerca do contexto da educação escolar na rede pública de ensino no Estado de Alagoas, também encontramos uma ambiência pouco receptiva à informação imparcial sobre o significado cultural e social das religiões afro-brasileiras. Sobre este último aspecto ver BARROS e CAVALCANTI (2006), *Os Afro-brasileiros e o espaço escolar – por uma pedagogia do lúdico e do informal*.

<sup>6</sup> A Liga é comandada por José Carlos dos Santos, o Zé do Boi, e conta atualmente com 66 filiados. Esse número, entretanto, está longe de aglutinar o quantitativo real de grupos existentes na cidade, que é muito superior ao cadastrado. Em incursões de campo, ouvimos de um “dono de boi”, a expressão “clandestino”, para sinalizar aqueles grupos não cadastrados na referida associação.

<sup>7</sup> Os vínculos entre a brincadeira do bumba-meu-boi e as populações afrodescendentes é um fato etnográfico anotado em diferentes contextos do país, mesmo que folguedos similares possam ser atribuídos também à Europa, em sua porção ibérica, de há muito, onde a figura do boi é altamente

presente no folclore. No Brasil, ele é uma manifestação altamente sincrética, de modo que se tornou moeda corrente estabelecer este vínculo do mesmo com as tradições afro-brasileiras, em particular pela musicalidade e dança que acompanha o folguedo, e cujo exemplo mais eloqüente talvez seja o bumba-meu-boi do Maranhão. A disseminação alcançada pelo folguedo no nosso país foi tão marcante que influenciou o aparecimento de hibridismos como o Boi amazônico, mesclado com mitos e danças indígenas. Sobre outros desdobramentos provocados pelos elementos afro-brasileiros da cultura lúdica e popular do Brasil ainda valeria registrar sua abrangência mesmo em África, conforme vários registros. Sobre este último aspecto, consulte-se BASTIDE (2002), *A Burrinha de Uidá* e GURAN (2000), **Agudás – os “Brasileiros” do Benim**. Já para uma visão ampla da diversidade do folclore negro no Brasil, particularmente suas danças e músicas, ver, entre outros, RAMOS (1935), **Folk-Lore Negro do Brasil**.

<sup>8</sup> Com a afirmativa de que os carrinhos de acarajés são uma referência clara do universo afro-brasileiro diretamente associada à dimensão da sobrevivência material, de geração de renda, não estamos desatentos aos aspectos econômicos presentes nas demais manifestações mais facilmente associadas ao universo simbólico dos afro-brasileiros de um modo geral, a exemplo das manifestações religiosas e/ou lúdicas igualmente consideradas nesta pesquisa. Porém, no caso, a motivação econômica é absolutamente hegemônica para a existência deste expediente.

<sup>9</sup> Originariamente uma “comida de santo”, o acarajé típico é composto de um bolinho de feijão frito no óleo de dendê, recheado com vatapá, caruru, camarão seco e tomate *in natura* picado; tradicionalmente comercializado em tabuleiros fixos nas vias públicas por uma mulher vestida à moda africana (a conhecida “baiana do acarajé”). Ora, o “acarajé alagoano” é bastante distinto. Possui o mesmo bolinho frito no dendê, mas é desprovido do caruru e do vatapá, e sendo recheado com um molho contendo o camarão cozido e ‘descascado’, geralmente adicionado de pequenos cubos de batata inglesa, redundando num acarajé úmido, molhado como um *hot-dog* com seu molho de tomate; é ainda caracterizado por sua comercialização ambulante através de vendedores quase que exclusivamente masculinos. Salvo raras exceções, para se degustar o acarajé “tradicional”, o maceioense dirige-se a estabelecimentos fechados, como determinados bares e restaurantes especializados na “cozinha baiana”.

<sup>10</sup> No sentido de Pierre Bourdieu, o capital simbólico diz respeito diretamente ao prestígio social obtido por um dado grupo social através do reconhecimento e da legitimidade (e logo da autoridade em que tal agenciamento implica) decorrentes de suas performances. Para tanto, é de fundamental importância o contexto e as formas de mediação social que esses folguedos arregimentam junto à audiência de suas apresentações e aos diferentes registros que os ajudam nesta tarefa. Voltaremos a este ponto na conclusão do artigo.

<sup>11</sup> Segundo noticiou o Jornal *Primeira Edição*, em sua edição *On-line* de 12.02.2007, mais cinco Escolas de Samba estariam prestes a ser incorporadas ao segmento, e, muito provavelmente, enfrentando o mesmo contexto de dificuldades supracitado: Império do Feitosa (bairro do Feitosa), Império do Major Bonifácio (bairro de Bebedouro), Leão de Bronze (bairro de Jaraguá), Mocidade Independente da Ponta Grossa (esta última, uma iniciativa do compositor Juvenal Lopes, já falecido, ligada ao bairro da Ponta Grossa) e Rosa de Ouro (bairro do Farol). Contudo, não tivemos oportunidade de confirmar essa informação junto à Liga das Escolas de Samba.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Rachel Rocha de Almeida *O lugar social das palavras africanas no português do Brasil*, in BARROS, Rachel Rocha de A.; CAVALCANTI, Bruno César e FERNANDES, Clara Suassuna (orgs.). **Kulé Kulé – visibilidades negras**. Maceió: Edufal, 2006, pp. 9-13.

BARROS, Rachel Rocha de Almeida e CAVALCANTI, Bruno César. “Os afro-brasileiros e o espaço escolar: por uma pedagogia do lúdico e do informal” in BRAGA, Maria Lúcia de Santana; SOUZA, Edileuza Penha de e PINTO, Ana Flávia Magalhães (orgs.) **Dimensões da Inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola**. Brasília, Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, pp. 161-177.

BASTIDE, Roger *A Burrinha de Uidá*, in LÜHNING, Ângela (org.) **VERGER-BASTIDE – dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, pp. 77-84.

BOURDIEU, Pierre *Les rites d'institution*, in **Langage et Pouvoir Symbolique**. Paris:Éditions Fayard, 2001, pp.175-186.

\_\_\_\_\_. *Espace social et genèse des « classes »*, in **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, nº 52/53, 1984.

CAVALCANTI, Bruno César *Bons e Sacudidos – o carnaval negro e seus impasses em Maceió*, in BARROS, Rachel Rocha de A.; CAVALCANTI, Bruno César e FERNANDES, Clara Suassuna (orgs.). **Kulé Kulé – visibilidades negras**. Maceió: Edufal, 2006, pp.26-40.

FERNANDES, Gonçalves **O Sincretismo Religioso no Brasil**. São Paulo: Editora Guáira Ltda., 1941.

GURAN, Milton **Agudás – os “Brasileiros” do Benim**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000.

RAMOS, Arthur **O Folk-Lore Negro do Brasil – demopsychologia e psychanalyse**. Rio de Janeiro: **Civilização Brasileira, 1935**.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira *O Xangô em Maceió: suas variadas nações*, in BARROS, Rachel Rocha de A. ; CAVALCANTI, Bruno César e FERNANDES, Clara Suassuna (orgs.). **Kulé Kulé – visibilidades negras**. Maceió: Edufal, 2006, pp. 41-48.

SOARES, Marisa de Carvalho e MELLO, Priscilla Leal “*O Resto Perdeu-se?*”- *história e folclore – o caso dos muçulmanos em alagoas*, in BARROS, Rachel Rocha de A. ; CAVALCANTI, Bruno César e FERNANDES, Clara Suassuna (orgs.). **Kulé Kulé – visibilidades negras**. Maceió: Edufal, 2006, pp.14-25.