OPEN ACCESS
10.21665/2318-3888.v14n28p77

Ambivalências
revista de antropologia do ppga-ufs

Festas e cidades: ritos festivos e a diferença no espaço público contemporâneo

Brincadeiras e divertimentos do ciclo natalino em Maceió: análise das transformações das festas populares na Primeira República

Ulisses Neves Rafael[1]
Universidade Federal de Sergipe

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar as transformação das festas populares em Maceió durante a Primeira República, tendo como cenário o bairro da Levada reduto de concentração das populações negras, pobres e periferizadas da cidade. A partir da etnografia de arquivo e do material obtido através dos periódicos, busca-se examinar as dinâmicas sociais, espaciais e culturais articuladas em torno de expressões como maracatus, quilombos e, principalmente, presépios e pastoris, comumente associados ao ciclo natalino na capital. O estudo demonstra como tais expressões, longe de constituírem meros desvios ou casos de polícia, funcionavam como sismógrafos das reações populares frente às políticas higienistas e autoritárias das elites, revelando estratégias cotidianas de resistência, sociabilidade e salvaguarda da memória ancestral frente aos sistemáticos silenciamentos impostos pelo Estado.

Palavras-chave

República. Maceió. Folguedos. Resistência negra.

1. Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais (DCS) e Professor Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA) e da Universidade Federal de Alagoas (PPGAS/UFAL). Possui Doutorado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004) e coordenador do subprojeto no âmbito do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos da Universidade Federal Fluminense (INCT- InEAC-UFF).

Juegos y entretenimiento durante la temporada navideña en Maceió: un análisis de las transformaciones de las fiestas populares en la Primera República

Resumen: Este artículo analiza la transformación de las fiestas populares en Maceió durante la Primera República, centrándose en el barrio de Levada, bastión de las poblaciones negras, pobres y marginadas de la ciudad. Mediante etnografía de archivo y material procedente de publicaciones periódicas, examina las dinámicas sociales, espaciales y culturales articuladas en torno a expresiones como los maracatus, los quilombos y, especialmente, los belenes y las representaciones pastorales, comúnmente asociadas al ciclo navideño en la capital. El estudio demuestra cómo estas expresiones, lejos de ser meras desviaciones o casos policiales, funcionaron como sismógrafos de las reacciones populares ante las políticas higienistas y autoritarias de las élites, revelando estrategias cotidianas de resistencia, sociabilidad y salvaguarda de la memoria ancestral frente al silenciamiento sistemático impuesto por el Estado.

Palabras clave: República. Maceió. Fiestas Populares. Resistencia Negra.

Christmas-cycle games and festivities in Maceió: an analysis of the transformations of popular celebrations during the First Republic

Abstract: This article aims to analyze the transformation of popular festivities in Maceió during the First Republic, focusing on the Levada neighborhood, a hub for the city's Black, impoverished, and marginalized populations. Drawing on archival ethnography and periodical sources, the study examines the social, spatial, and cultural dynamics surrounding expressions such as maracatus, quilombos and, most notably, presépios and pastoris, traditionally associated with the capital's Christmas season. It demonstrates that, far from being mere deviations or matters for police intervention, these expressions served as seismographs of popular reactions to the elites' authoritarian, sanitation-focused policies, revealing everyday strategies of resistance, sociability, and the preservation of ancestral memory in the face of systematic silencing imposed by the State.

Keywords: Republic. Maceió. Folguedos. Black resistance.

Introdução

Ao inaugurar seu clássico painel sobre a urbanidade moderna em *A Alma Encantadora das Ruas* (1908), o cronista e jornalista João do Rio formulou um convite metodológico: exercitar a arte de flanar pelas dobras esquecidas da cidade, explorando os redutos onde a miséria, a crença e a festa se entrelaçam no cotidiano das massas subalternas. Em uma de suas incursões por "alguns desses mundos de religião e de tradição" nas vésperas natalinas do Rio de Janeiro, esse autor atesta a proliferação de dezenas de presépios que coloriam a paisagem urbana carioca com uma materialidade híbrida, popular e comovente. Dividido entre a recusa e uma atração singular por esse lado recôndito e misterioso da cidade, João do Rio nos conduz por esse universo lúdico na crônica "Presepes", onde irá se debruçar sobre uma modalidade festiva e religiosa de tradição católica, realizada para celebrar o nascimento de Cristo.

Dentre os vários "presepes" visitados na ocasião, o da praia Formosa, centro de um cordão de negros baianos, parece chamar mais a atenção do jornalista. O grupo carnavalesco chama-se Rei de Ouros e o ambiente onde transcorrem as performances é

descrito com aquelas cores carregadas que costumam estar presentes em suas crônicas quando se trata de narrar esse universo à margem:

> O presépe está armado no quarto da sala de visitas. É inaudito, todo verde com lantejoulas de prata. O céu, pintado por um artista espontâneo, tem, entre nuvens, o sol com uma cara raspada de americano *truster*, a lua, maior que o sol, com a imagem da Virgem Mãe. Dois raios de filó prata bambamente pendem do azul sob o estábulo divino, iluminado a giorno. Descendo a montanha, montados em camelos, vêm os três reis magos, vestidos à turca, e o rei mais apressado é Baltasar, o preto. Pela encosta do monte as majestades lendárias encontram, sem pasmo, ânimos imperiais quase atuais: Napoleão na trágica atitude de Santa Helena, a defunta imperatriz do Brasil, Bismarck com a sua focinheira de molosso desacorrentado, uma bailarina com a perna no ar, e um boneco de cacete, calças abombachadas e chapéu ao alto... Iluminando a agradável confusão, velas de estearina morrem em castiçais de cobre (Rio, 1995, p. 78).

Mais do que o inventário de uma estética decorativa, a imersão de João do Rio desvenda o aspecto profundo, a dinâmica do riso e da resistência nas camadas populares. Segundo o etnógrafo jornalista, os presépios são a representação material da visita dos pastores e dos três reis magos a Belém, todos pobres, humildes, cheios de pompa, modestos, numa diversidade curiosa e estranha.

Impossível não ler a crônica de João do Rio, sem se impactar com a conotação sensual de suas impressões, algo, talvez, muito próximo da materialização viva daquilo que Mikhail Bakhtin (1987) conceituou como o "realismo grotesco", para se referir ao princípio da vida material e corporal que em Rabelais:

> ... são a herança (...) da cultura cômica popular, de um tipo peculiar de imagens e, (...) de uma concepção estética da vida prática que caracteriza essa cultura e a diferencia claramente das culturas dos séculos posteriores. No realismo grotesco (...) o princípio material e corporal aparece sob a forma universal, festiva e utópica. O cósmico, o social e o corporal estão ligados indissoluvelmente numa totalidade viva e indivisível. É um conjunto alegre e benfazejo (Bakhtin, 1987, p. 16-17).

Infelizmente não conseguimos localizar descrições parecidas dos presépios em Alagoas onde são mais conhecidos como Lapinhas ou, na visão de Théo Brandão, os "Presepes pitorescos" (Brandão, 1982, p. 93). Segundo esse folclorista alagoano, o pastoril é a mais conhecida e popular variedade de auto do nascimento, a qual, apesar das deturpações e inclusões de elementos alheios ao tema religioso e à estrutura dos autos, como ele mesmo aponta, sempre manteve os trajes e costumes que caracterizam o Pastoril popular do vizinho Estado de Pernambuco. Nota-se que o folclorista alagoano evi-

ta explorar os elementos supostamente deturpados do folguedo, incorrendo, talvez, em análises assépticas que partem de uma preocupação maior com "os pastoris mais bem orientados, mais tradicionais e religiosos (...), em detrimento dos "pastoris comuns, mais pobres e menos ensaiados" (Brandão, 1956, p. 1). Segundo sua versão, onde fomos buscar a descrição mais precisa dos pastoris alagoanos, este seria:

> Encenado em casas de família, teatrinhos, auditórios de colégios, ou em palanques especialmente armados nas festas de rua ou praças, acompanhado de orquestra variada desde os violões e sanfonas até conjuntos de sopro e percussão; compõe-se o Pastoril de um grupo de 12 a mais meninos, meninas ou mocinhas, divididos em dois cordões – o azul e o encarnado , cujas cores ostentam nas vestes (...) e que têm à cabeça chapéus de palhinha, pano ou filó, ou ainda diademas de flores e tocam pandeiros especiais de lata, com cabo e sem tampo (Brandão, 1956, p. 1).

As duas variedades, o presépio urbano frenético flagrado por João do Rio e o pastoril alagoano documentado por Théo Brandão, não se distinguem apenas na nomenclatura, mas também nas dinâmicas de transformação social que permitem antever. O folclorista alagoano se deparou com um folguedo que, embora marcado pelo partidarismo efusivo, pelas rivalidades e pelo risco constante da baderna, institucionalizou-se profundamente nas práticas sociais do Estado:

> Tem sido o partidarismo dos cordões, apesar dos tumultos, altercações, brigas e disputas que ocasiona, um fator de preferência [...] por todas as classes sociais e uma das causas de sua extraordinária persistência e difusão no Estado. Sob sua influência vêm se criando nos pastoris, práticas hoje tradicionais como os Leilões de Cravos e Rosas, a chamada de pastoras à cena para oferta de brindes e dinheiro, a campanha de votos para cada partido, a eleição e coroação de Rainhas do Pastoril. De outra parte, permitiu a introdução no auto de números e partes variadas, sem qualquer ligação com o mesmo como canções, danças, números profanos [...] bem como a introdução de alto-falantes, de animadores dos cordões e até a criação dos Pastoris das Radio emissoras de Maceió e Pernambuco (Brandão, 1956, p. 1).

Por sua vez, os jornais alagoanos davam maior ênfase aos conflitos, tumultos e crimes ocorridos durante as apresentações, operando sob a mira da vigilância policial e moralizadora.

A partir do exposto, podemos observar que o presépio e o pastoril funcionam como chaves analíticas fundamentais. Se a intelectualidade alagoana construiu por longas décadas um denso manto de silenciamento sobre as manifestações populares negras, abafando-as sob o argumento higienista que as taxava de "barbárie" ou "caso

de polícia", a presente investigação toma as crônicas e os vestígios da imprensa como sismógrafos das reações populares frente às políticas de controle e coerção estatal.

Assumimos, pois, o projeto de recuperar narrativas específicas a partir dos vestígios que escapam das notícias e processos envolvendo logradouros periferizados e seus moradores, na expectativa de poder apresentar um espectro confiável do espaço que resulta, principalmente, da colaboração de grupos marginalizados, formados por homens e mulheres empobrecidos da cidade.

Epistemologicamente, alinhamo-nos aos debates da "etnografia de arquivo", a exemplo da antropóloga Olívia Maria Gomes da Cunha, que ao sistematiza a categoria toma os arquivos como objeto de reflexão e não apenas como produto técnico. Metodologicamente, isso implica que a observação das lógicas de classificação, das rasuras e das vozes no arquivo constitui, em si, uma etnografia:

> A observação, descrição e interpretação dessas instâncias – vozes, verdades, lógicas de classificação, usos, formas de veiculação de conteúdo e valor dos artefatos que os arquivos e as coleções abrigam – puderam então ser concebidas como uma etnografia: uma modalidade de investigação antropológica que toma determinados conjuntos documentais [...] como campo de interesse para uma compreensão crítica acerca das formas de produzir histórias da disciplina (Cunha, 2004, p. 290-291).

Desta forma, a hierarquia entre a pesquisa de campo "tradicional" e a pesquisa em arquivo se dissolve. Com a "etnografia do arquivo", os documentos empoeirados sobre o passado deixam de ser vistos como restos passivos para serem encarados como espaços dinâmicos de disputa, onde o silenciamento imposto pelo Estado e pelas elites intelectuais pode ser contestado pela leitura a contrapelo do pesquisador.

A reconstituição desses apagamentos históricos, em muitos casos, tem sido possível através do levantamento minucioso de fontes escondidas em prateleiras empoeiradas e cujo material tem sido, deliberada e sistematicamente, objeto de controle no que diz respeito à sua disponibilidade, em acordo com o que nos informa Michel-Rolph Trouillot quando escreve: "o poder histórico desigual existe antes mesmo de qualquer trabalho de classificação feito por não participantes" (Trouillot, 2016, p. 98).

Portanto, nossa análise propõe operacionalizar o conceito de silenciamento de Michel-Rolph Trouillot (2016), identificando os momentos específicos em que o poder operou na produção da história das manifestações culturais populares negras de Maceió a fim de criar apagamentos deliberados. O trabalho pretende examinar a constituição documental desses acervos através da lente teórica da performance arquivística, reconhecendo nos agentes produtores dos registros, sejam intelectuais, policiais ou jornalistas, atores políticos que moldaram ativamente a memória pública do Estado.

Isto posto, pretendemos aqui refletir acerca das transformação das festas populares em Maceió durante a Primeira República, tendo como cenário o bairro da Levada, reduto de concentração das populações negras, pobres e periferizadas da cidade. A partir da etnografia de arquivo e do material obtido através dos periódica, busca-se examinar as dinâmicas sociais, espaciais e culturais articuladas em torno de expressões como maracatus, quilombos e, principalmente, presépios e pastoris, comumente associados ao ciclo natalino na capital. O estudo demonstra como tais expressões, longe de constituírem meros desvios ou casos de polícia, funcionavam como sismógrafos das reações populares frente às políticas higienistas e autoritárias das elites, revelando estratégias cotidianas de resistência, sociabilidade e salvaguarda da memória ancestral frente aos sistemáticos silenciamentos impostos pelo Estado.

1 Cosmogonia urbana: a invenção de um lugar

Para compreender a densidade das manifestações culturais e o complexo das redes de sociabilidade que emergiram na Maceió da Primeira República, faz-se indispensável analisar a própria geografia periférica de Maceió, particularmente o bairro da Levada, cuja composição social marcada pelas clivagens de classe e raça herdadas da ordem escravocrata, já constavam nos documentos oficiais do Oitocentos (Cf. Almanaque, 1991). Dentro dessa "geografia encantada" (Bezerra, 2014, p. 74) dividida entre os espaços marinhos das praias e a região lagunar da cidade, ambiente propício à instalação de moradias primitivas, habitadas ou remanescentes de escravizados, os quais concorreram para transformar aquele reduto originário em verdadeiro enclave étnico (Rafael, 2004).

Raquel Rocha (2018) explora a fundo as metáforas aquáticas contidas nas representações da paisagem natural maceioense e o reflexo dessas imagens sobre a "cultura do isolamento", que ela identificou como importante matriz para compreender a identidade local. As considerações dessa antropóloga alagoana sobre a importância das lagoas na constituição da geografia humana maceioense nos ajudam a compreender um dos motivos pelos quais boa parte da população negra e pobre da capital se concentrou nessa região.

A retórica sobre o lugar varia desde a ênfase sobre aspectos relacionados ao lazer, narrativas mais comuns nos primeiros anos do século XX, até o "imaginário mórbido e adoecido" que decorre das condições de insalubridade características da região de "pântanos, mangues, charcos, alagadiços, brejos e toda variação de terreno mole, enlameado, pouco sólido com seus exércitos de mosquitos" do documentos oficiais da segunda metade do século XIX (Rocha, 2018, p. 127).

A crônica oficial e a imprensa da época projetavam sobre a Levada o espectro da contaminação, atrelando a pobreza e a cor da pele da população residente à própria degradação física do ambiente. Essa linguagem patologizante servia como pretexto perfeito para que os órgãos de vigilância estatal e os discursos higienistas atrelassem a pobreza e a cor da pele da população residente à própria degradação física do ambiente.

A proclamada insalubridade funcionava como uma faca de dois gumes: ao mesmo tempo em que mantinha a comunidade afastada do olhar vigilante das autoridades oficiais, preservava o enclave como um território de relativa autonomia política.

A despeito das retóricas negativas relacionadas ao bairro, eles possuíam um sentido completamente diverso para as classes populares: as águas da lagoa e lama do solo eram fonte primordial de alimento, sustento e autonomia econômica para milhares de famílias de pescadores, catadores de mariscos, canoeiros e trabalhadores da estiva. O ecossistema lacustre oferecia uma margem de sobrevivência à revelia do mercado formal de trabalho e do controle direto dos antigos senhores de engenho ou dos comerciantes da cidade oficial.

Desse modo, a localização da Levada às margens da Lagoa Mundaú conferia ao bairro uma função vital de interface. Se o Porto de Jaraguá era a porta de saída do açúcar e de entrada de produtos que emprestavam à cidade a tão desejada "civilidade" principalmente nos primeiros anos da república, o porto da Levada era a porta de entrada para outra Maceió. Aí, o fluxo de pessoas e mercadorias, mediado pelas águas da lagoa, e o porto funcionavam como um verdadeiro filtro étnico: no período pós-emancipação, tornou-se o desembarcadouro natural para levas de homens livres, egressos da escravidão e seus familiares, que rapidamente se inseriam em redes de sociabilidade estabelecidas, longe dos olhos vigilantes da polícia do centro comercial.

A distância relativa do centro da capital nas primeiras décadas republicanas, as dificuldades de acesso, a ausência de infraestrutura e a topografia acidentada situavam o bairro como um território recôndito e perigoso para o olhar higienista das elites. O canal da Levada, que interligava a Lagoa Mundaú ao oceano Atlântico, cortava o bairro inteiramente, separando o arrabalde do resto da cidade, emprestando ao local um aspecto quase insular. Assim, a topografia aquática funcionava como um verdadeiro "dispositivo aglutinador" da presença negra no local, onde o cotidiano do trabalho braçal se mesclava a formas intensas de entretenimento e devoção.

No período pós-emancipação moradores oriundos das vilas e termos situados nas margens da lagoa do Norte e no vale do Mundaú, chegaram à capital da província trazendo consigo a experiência acumulada de uma existência prolongada e servil nas plantações de cana-de-açúcar, fundando novos agrupamentos ou se incorporando às comunidades pré-existentes na Capital. A Levada era, portanto, o primeiro solo firme

de uma liberdade precária, mas vibrante, tendo se tornado naquele período o desembarcadouro natural para levas de homens livres, egressos da escravidão e seus familiares.

Desse modo, a recomposição histórica e geográfica do bairro da Levada permite a compreensão crítica do processo de urbanização de Maceió e das resistências cotidianas da população periferizada da cidade, cuja condição marginalizada concorria para transformar o bairro no epicentro de tensões sociais na capital. Para compreender os silenciamentos a que foram submetidos os moradores daquele reduto recôndito, é imperativo também determo-nos sobre as formas de sociabilidade verificadas nas áreas públicas do bairro, sobretudo nas festividades religiosas e civis, ocasiões privilegiadas de observação das formas de resistência e, por isso, objeto de concentrada vigilância e controle.

2 A supressão das matrizes africanas: os Maracatus e a Resistência Negra em Maceió na Primeira República

Para uma compreensão mais satisfatória do significado e da importância dos folguedos populares em Maceió na passagem entre os séculos XIX e XX, faz-se necessário recorrer ao conjunto de interpretações intelectuais e leituras jornalísticas elaboradas sobre algumas das principais brincadeiras da época, a exemplo dos maracatus. Do ponto de vista estritamente acadêmico, não poderíamos deixar de começar com as considerações de Théo Brandão (2003), o qual retira desse folguedo alagoano toda a sua opulência e seu glamour, em detrimento de suas variações no vizinho estado de Pernambuco. Segundo o grande folclorista alagoano:

> Em Alagoas, nunca alcançaram os maracatus o brilho, a animação e o fausto que ainda hoje perduram nos maracatus pernambucanos, onde sua tradição se mantém viva e brilhante; em clubes, ou antes, em nações cada vez mais numerosas e mais ricamente trajadas. Sempre foram entre nós, mais pobres, pouco numerosos, menos frequentados e animados (Brandão, 2003, p. 144).

Théo Brandão claramente advoga a tese do seu tio Alfredo Brandão, que no 1º Congresso Afro-brasileiro, ocorrido no Recife em 1934, apresentou o conteúdo do seu livro *Os negros na história de Alagoas*, onde afirma que "todo o folclore de origem puramente africana em Alagoas, é muito escasso" (Brandão, 2023, p. 81). Este argumenta, inclusive, que a razão para tal deve-se ao fato de os senhores de engenho não se dignarem "a prestar atenção às narrativas dos pretos" (Brandão, 2023, p. 81).

O que nenhum dos dois considerou foi o impacto que o "Quebra de 1912" exerceu sobre tais manifestações negras em Alagoas. O evento dramático que implicou a destruição dos principais terreiros de Maceió afeta de igual maneira também outras

modalidades festivas e recreativas associadas aos xangôs alagoanos, a exemplo do próprio maracatu, profundamente atrelado aos cultos de natureza religiosa, pelo menos no que diz respeito às lideranças comuns e entidades celebradas (Rafael, 2012).

Outro equívoco que se nota entre os dois advém do fato de atribuírem uma procedência europeia para essa "dança que se realizava por ocasião do Natal, no terreiro da senzala iluminado a candeeiro de azeite" (Brandão, 2023, p. 81). Segundo Alfredo Brandão, trata-se de

> ... reinterpretações, isto é, reelaborações, a nosso ver, dos impérios portugueses e das "reinagens" francesas, a coroação de reis, o uso de dignidades, os desfiles reais. Nessas instituições tradicionais da Europa – as reinagens e os impérios, se elegiam anualmente um Rei, uma Rainha, príncipes, dignatários, com assistência e beneplácito do poder civil e com a bênção e apoio eclesiástico, formando-se antes e depois dos atos da eleição e coroação um desfile ou cortejo, durante o qual era costume levar-se na mão ou em charola a imagem do santo padroeiro (Brandão, 2023, p. 145).

Será preciso determo-nos mais sobre essa vertente intelectual para, a partir dela, retirarmos razões mais compreensíveis para o silenciamento e o suposto apagamento temporário dessas modalidades culturais negras em Alagoas. Dentro desse panteão acadêmico, um nome fundamental é o do também médico alagoano Abelardo Duarte, que, entre tantas contribuições acerca do espectro mais amplo da cultura negra alagoana, escreveu o documento mais robusto até a década de 1970 acerca desse patrimônio cultural dos povos de terreiro em Alagoas: o *Catálogo da Coleção Perseverança* (Duarte, 1974). Interessa-nos aqui, particularmente, suas incursões pelo universo da cultura popular, especificamente sobre o *Folclore negro das Alagoas* (Duarte, 2010), onde discorre também sobre antigos maracatus que tantas vezes assistiu, ainda menino, da porta de sua casa, na Rua do Sol:

> Quantas vezes, em menino, vi dançar na porta da igreja do Rosário, defronte de nossa casa, um autêntico maracatu, com o seu Rei e sua Rainha sob o chapéu-de-sol gigante e colorido e todos os personagens. Ninguém me explicava por que vinha dançar o maracatu na porta da igreja, nem decerto procurei saber o motivo desse costume. Também não era tempo de Le Mello Morais Filho (Duarte, 2010, p. 351).

Não obstante o aspecto lírico dessas considerações, Abelardo Duarte é quem estabelece, pela primeira vez, a conexão entre os maracatus e as expressões afro-religiosas na capital:

> Creio que o maracatu surgiu, em Maceió, no final do século XIX. É a hipótese mais viável, pois em 1908 há referência certa de seu comparecimento no Carnaval. Quase que o maracatu coexiste com os primeiros terreiros de Xangô (...) organizados em Maceió. Nota-se que o maracatu devia ter aparecido, a princípio, na época natalina, pelo menos quanto aos conjuntos do interior (...). Ao que se presume, os primitivos conjuntos de Maceió eram constituídos de filhas-de-santo dos seus terreiros. Conserva-se a lembrança de seus colares e balangandãs de prata e, até, de coral e ouro. De sua pompa, dignidade e classe; do cortejo com rica umbela franjada e dourada. De sua reverência a Nª Srª do Rosário, diante do cruzeiro da igreja, retirado com o passar dos tempos para dar passagem ao bondinho caixa-de-fósforo, na minha inesquecível Rua do Rosário... (Duarte, 2010, p. 358).

Outra associação feita por Duarte (2010) entre esses dois campos de produção cultural afro-alagoana reside na menção aos grupos de Cambindas, nome pelo qual os maracatus também eram popularmente conhecidos em Maceió. Duarte identificou em Maceió a existência do Maracatu Cambinda Velha, com sede no bairro da Levada, que funcionou sob a direção do pai-de-santo João Catarina, noutras vezes grafado como João Catirina, cujo sobrenome se confunde com uma das principais figuras do maracatu: a boneca que, em algumas organizações, recebe o nome de calunga e até mesmo de Santa Bárbara.

Segundo Arthur Ramos, antropólogo alagoano sempre reticente com relação aos autos e festas populares em seu estado, discorre sobre a calunga no seu consagrado *O folclore negro do Brasil*, onde, entre outros assuntos, trata dos maracatus, "legítima tradição pernambucana" (Ramos, 2007, p. 76). Sobre a calunga informa:

> Apenas uma última nota sobre a boneca carregada por uma das personagens dos maracatus, a Dama do Passo, e à qual chama de Calunga. (...) Os maracatus apresentam aspectos de sobrevivência não só histórica, como ainda totêmica e religiosa. Ao lado de reis, rainhas e embaixadores, figuram animais totêmicos (galo, jacaré...) e figuram, igualmente, símbolos-fetiches religiosos. É o caso da Boneca Calunga. (...) um deus entre os povos bantus (...). Mas no Congo e em Angola, o fetiche ou iteque de Calunga é uma figurinha de madeira, representando um pequeno boneco. É por esse motivo que, no Brasil, a palavra "calunga" passou, no uso popular, a ter a significação de boneco... (Ramos, 2007, p. 79).

Théo Brandão, no livro *Folguedos natalinos* (2003), reforça essa vinculação da boneca ou calunga do maracatu com a devoção à Santa Bárbara, "nome que esconde o orixá dos raios – Xangô, que deu seu próprio nome, no Nordeste, ao culto religioso negro" (Brandão, 2003, p. 150).

Quase podemos visualizar essa figura ritualística numa celebração descrita pelo jornalista de um dos principais periódicos do estado no afamado terreiro de Chico Foguinho, outra importante liderança religiosa desse panteão afro-alagoano e devoto de Santa Bárbara, cujos festejos eram realizados na rua Dias Cabral, mais conhecida no passado como rua do Reguinho:

> Ante-hontem [04/02/1904]. Eram 10 horas do dia quando o bond da companhia circular foi atingido na Praça Deodoro por um rojão que partia da entrada da Rua Dias Cabral, antiga do Reguinho. O nosso repórter para alli se dirigiu immediatamente e teve que passar sob os arcos de flores e folhas até à casa onde entrou parte da multidão que se acotovelava, carregando uma charola com o vulto mignon de uma santa que, na algaravia africana dos influentes da tal festa, era a Santa Bárbara. Mas isto não é tudo, porque o nosso representante lutou com dificuldades para entrar no recinto, onde a santa ficou em exposição. Afinal conseguiu falar com Chico Foguinho, que se lhe apresentou descalço, em mangas de camisa, e disse que não era possível dar entrada, pois o santo estava lá dentro falando com o mestre Adoupho [sic], pai da Bahia, e, enquanto mestre Adoupho não falasse, ninguém poderia entrar. Fora, o povo se aglomerava e, em gritos, dava vivas a Santa Bárbara. Chico Foguinho trepou-se n'um banco e fez um discurso com que a turba se exaltou, havendo um momento de simpatia ao fanatismo. Depois, a reunião foi-se dispersando, e o nosso representante pôde entrar no recinto, sendo recebido com zumbaias de adufos e danças macabras, nas quais uma crioula nova fez tais piruetas que abateu-se estafada no solo. Diversas africanas velhas, ornadas de rosários e colares de ouro, acudiram a limpar o rosto da pretinha com alvas toalhas rendadas. A cena terminou n'uma sala contígua, onde a obsedada ficou deitada n'um catre coberto de cochia encarnada. (...) Na pracinha e parte da rua iluminada à noite, houve danças à moda do rito e muita concorrência, atrai[d]a por fogos artificiais, balões, etc. [Grifos nossos] (Bárbara, 1904, p. 2).

A presença de Chico Foguinho no noticiário local era muito frequente, quase sempre por conta das denúncias de vizinhos incomodados com o barulho provocado pelos instrumentos utilizados no culto e pelo entusiasmo com o qual os devotos ardorosos se atiravam nas comemorações, o que concorreu para atrair contra si a antipatia da vizinhança e a vigilância severa da polícia, conforme denúncia a seguir:

> Caro amigo e Sr. Cel. José Gatto. Os habitantes das ruas Barão de Maceió e Dias Cabral pedem-nos para que leve ao conhecimento de V. Sa. o desgosto que eles sentem, apesar de serem bons católicos, de não poderem comungar na mesma taça com os ardorosos e muito entusiastas devotos de Santa Bárbara. Os reclamantes têm a alegar não concordarem com o rito dessa igreja, pois as festas que ela promove são abrilhantadas por uma orquestração de adufos, chocalhos e latas que ferem o tímpano da humanidade todo um dia e toda uma

> noite quase frequentemente. Acontece que o santo entra quase sempre na cabeça dos crentes e os incréus, que são os reclamantes, têm de sofrer incômodos pela alta recreação dos devotos. Sem outro assunto, envio a V. Sa., com os meus respeitos, o agradecimento unânime de todos quantos fazem votos nas ruas Dias Cabral e Barão de Maceió, por sua felicidade pessoal (Maciel, 1903, p. 2).

Noutras passagens, o perfil construído pelos jornalistas preza pelas descrições chistosas acerca do maracatu organizado por Chico Foguinho no mesmo endereço onde funcionava o seu terreiro, como se pode depreender da seguinte nota:

> Fom-fom! Fom-fom! Lá vem! É um automóvel trazendo foliões em dúzias! Vem da garage do prazer, bem perto da boca do mundo! Fom!... Que linda novidade! A Rua do Reguinho vai se enfestonar nos três dias gordos. Haverá espaço para dar passagem aos aguerridos festejadores do incomparável deus Momo. Haverá maracatú, constando também que uma banda de música contratada tocará durante os dias sem par no Carnaval! Para frente está à testa deste festival em projeto o máximo Chico Foguinho, que, sobre ser pai de santo, tornou-se agora pai do Carnaval! Para frente! Maracatú êh! Eh, Eh! Macaratú, ah! Ah! Ah!... Que lindas baianas! (Gutemberg, 1911, p. 1).

Não poderíamos deixar de recorrer à dissertação de Carlos Eduardo Ávila Carlos Casado de Lima, intitulada *A sensaboria dos indefectíveis e detestáveis maracatus* (2015), cujo estudo sobre essa inconfundível expressão popular em Alagoas oferece-nos uma chave para a explicação acerca do silenciamento dessa prática na cidade de Maceió e, quiçá, em todo o estado, no período imediatamente após o Quebra de 1912.

Lima (2015) informa que, antes das reformas urbanas implementadas pelo próprio governador Euclides Malta na capital, inclusive da construção da Praça Deodoro, marco da nova centralidade urbana de Maceió na Primeira República, os folguedos populares oriundos da periferia da cidade, principalmente do bairro da Levada, apresentavam-se na Praça dos Martírios sob o beneplácito daquele governante, que a tudo assistia da sacada do Palácio do Governo:

> Na Maceió de 1911, período áureo da presença popular no carnaval maceioense, os cordões saíram às ruas com bombos, tambores, chocalhos e atabaques, "profanando" a própria religião afro e renovando sua devoção às confrarias, com suas cerimônias festivas características, como a coroação de reis do Congo. Até aquele ano foram os maracatus, com sua composição predominantemente negra, que dominaram a cena urbana. Depois disso, em 1912, o que se percebe é o arrefecimento da alegria e agitação, e o sumiço dessas práticas no espaço público (Lima, 2015, p. 94).

O que antes era marcado pela descontração e espontaneidade dos clubes e blocos de rua, muitos dos quais denominados pela crônica local como "mascarados" para se referir aos "indefectíveis e detestáveis maracatus"; por questões políticas acabou por definhar já a partir de 1912, até desaparecer totalmente do noticiários. Neste período, a crônica local ficou marcada pelas queixas acerca da desanimação do carnaval, em matérias e colunas que questionavam 'onde está o nosso carnaval?'. Chico Foguinho e sua trupe fizeram falta com seus maracatus, e Tia Marcelina, com seus "saracoteios" na Praça dos Martírios, ponto de encontro dessas expressões populares durante o período de Momo (Lima, 2015, p. 73).

Ou seja, aquele fatídico 2 de fevereiro de 1912 representou uma ruptura nas dinâmicas não apenas dos terreiros de xangô, mas também, e principalmente, de toda a sorte de expressões culturais negras atreladas ao campo religioso. A "Operação Xangô" não quebrou apenas os cultos, mas atingiu também, de forma indelével, os cordões, blocos e clubes de negros que, naquele ano, desapareceram da programação oficial. Aliás, a própria transferência da festa para a Praça Deodoro é ilustrativa do outro espaço bastante representativo dos novos tempos políticos em Alagoas e no Brasil.

3 O Auto dos Quilombos: Teatro Popular, Memória e Transgressão

A dança dos quilombos era outra brincadeira que, ao lado do maracatu, despontava como vetor da identidade negra e como campo de tensão nas ruas de Maceió, embora ainda menos explorado pela intelectualidade local. Quem quer que se debruce sobre o tema terá de se afastar da lente meramente historiográfica que reduz a palavra "quilombo" às comunidades de resistência, para pensá-la, no contexto do final do século XIX e início do XX, como um um auto dramático e lúdico de imenso apelo visual.

O Quilombo partilha raízes profundas com manifestações homólogas no Nordeste, a exemplo da dança dos Lambe-Sujos, tradicionalíssima no estado vizinho de Sergipe, mais especificamente na cidade de Laranjeiras (Cf. Santos, 2009). Em ambas as expressões, a performance baseia-se numa representação teatralizada do conflito histórico entre negros (aquilombados/fugitivos) e as forças repressoras, muitas vezes representadas por índios, caboclos ou capitães do mato. No entanto, mais do que uma reprodução fiel do passado, o folguedo operava uma reinvenção anárquica do espaço urbano e, embora encontre parâmetro em outras celebrações, a dança dos quilombos teve em Alagoas seu apogeu e sua especificidade, inclusive por ter se verificado ali uma das maiores experiências políticas de independência negra no Brasil.

Segundo Alfredo Brandão (2023): "O torneio popular conhecido pelo nome de quilombo é uma festa puramente alagoana que relembra o fato mais importante da nossa história: a guerra dos Palmares" (Brandão, 2023, p. 88). Não nos estenderemos, por enquanto, na etnografia pioneira dessa brincadeira feita pelo antropólogo alagoano, em favor de uma descrição mais literária localizada na obra *Traços e Troças*, atribuída a Pedro Nolasco Maciel, cujo tom lírico e, às vezes, jocoso empresta ao tema sua cor apropriada:

> ...Ao sair do templo foram assaltados por inúmeros sujeitos, uns vestidos de penas e untados de ocre, lembrando os primitivos habitantes do Brasil; outros enlameados de preto. Era aquilo um brinquedo tradicional, que renovava os quilombos da serra dos Palmares, célebre república organizada por africanos escravizados em número superior a três mil e que se refugiaram na Serra da Barriga, neste Estado, onde viveram mais de meio século. Os caboclos traziam os negros amarrados, oferecendo-os à venda. Juquinha abriu a carteira e deu uma gratificação ao caboclo, agradecendo a mercadoria. (...)/ O negro, ajoelhando-se aos pés de seu benfeitor, agradeceu e fugiu. Perseguido, foi de novo preso e seu pretenso senhor continuou a oferecê-lo à venda. Mas os caboclos nesse brinquedo prestam um serviço importantíssimo, porque os negros são ladrões e carregam tudo o que encontram para o seu mucambo, e os donos, para reavê-los, quer sejam móveis, quer sejam animais, têm de pagar caro. E vivem num eterno batuque, a que chamam maracatu, soprando em búzios, batendo em cabaços e em couros espichados. E os caboclos de arco e flecha, a fazerem exercícios bélicos dentro de seus arraiais, limitam-se por estacada, em cujas pontas alvejam os ossos dos infinitos passados pelas armas e comidos, como troféu da valentia e vitória da tribo (Maciel, 1964, p. 123-124).

Trata-se do um relato em primeira mão fornecido por um conhecido jornalista do *Gutemberg*, órgão da Associação Tipográfica de Socorros Mútuos que circulou em Alagoas entre as últimas décadas do século XIX e o começo do XX. A autoria da *Crônica vermelha* suscitou questionamentos à época, por ter sido publicada sob anonimato em 1899 e trazer relatos de fatos, lugares e pessoas conhecidas na cidade. Por tudo isso, Nolasco continua sendo considerado uma espécie de fundador do romance na literatura alagoana e, quiçá, da etnografia local, por conta da grande quantidade de costumes que recupera com sua descrição picante, a exemplo das festas e crenças populares de sua época (Maciel, 1964).

Depois dele, e já no século XX, teremos a chance de acompanhar descrições atualizadas desse folguedo, entre as quais a que foi oferecida por Alfredo Brandão:

> O torneio popular era realizado na sede das vilas e nas cidades do interior, no dia da festa do padroeiro. Ao amanhecer, em um canto da praça principal, via-se organizado um reduto de paliçada poeticamente enfeitado de palmas de

> palmeira, de bananeiras e de outras árvores ramalhosas; dos galhos pendiam bandeiras, flores e frutos. No centro erguia-se o trono do rei, o qual trajava gibão, calções brancos e manto azul bordado, tendo na cabeça uma coroa dourada e na cinta uma longa espada. Em torno, os negros vestidos de algodão azul dançavam ao som de adufos, mulungus e pandeiros (grifos do autor) e cantavam a seguinte copla: Folga, negro / Branco não vem cá / Se vier / O diabo há de levar. Depois estrugiam gritos guerreiros e os instrumentos redobravam de furor. Ouviam-se sons de buzinas, e os negros dispersavam-se para vender o saque da noite. Por volta das dez horas, o rei, à frente dos negros, ia buscar a rainha, uma menina vestida de branco, a qual, no meio de muitas zumbaias, músicas e flores, era conduzida para outro trono, junto ao rei. As festas, as danças, os cantos e os gritos guerreiros continuavam até o meio-dia, quando apareciam os primeiros espias dos caboclos cautelosos, procurando conhecer as posições do inimigo. Os negros, em grande alarido, preparavam-se para a defesa. Logo depois surgia o batalhão de caboclos comandado pelo rei, o qual usava um longo manto vermelho e empunhava uma espada. (...) A luta se travava na praça, em frente ao quilombo, e depois de muitas refregas e assaltos, o rei dos caboclos dominava o rei dos negros e apossava-se da rainha. Nesse momento os sinos repicavam nas torres das igrejas, as girândolas estrugiam, e, no meio das vaias e da gritaria da garotada, os negros, batidos pelos caboclos, recuavam para o centro do quilombo, o qual era cercado e destruído. Terminava a festa com a vendagem dos negros e a entrega da rainha a um dos maiorais da vila que, para fazer figura, tinha de compensar os vencedores (Brandão, 2023, p. 88-89).

Na sequência das referências alagoanas sobre dos quilombos, quando Arthur Ramos (2007) descreve esse auto de sobrevivência histórica que se festeja de forma muito genuína em Alagoas, o faz a partir da contribuição exclusiva do próprio Alfredo Brandão, embora admita ter assistido, quando criança, ao brinquedo na sua cidade natal, Pilar, cujas explicações buscam estofo psicológico para justificar a presença de alguns elementos de ordem simbólica:

> Ora, não é preciso grande esforço de interpretação para concluirmos que o auto alagoano dos quilombos representa uma sobrevivência histórica da República dos Palmares. No auto, poderemos, até um certo ponto, recompor a vida dos negros confederados no quilombo célebre, cuja história ainda não foi suficientemente escrita. (...) Para se manterem na sua improvisada República, os negros tinham de recorrer ao saque e à pilhagem nas aldeias circunvizinhas dos índios e nas populações dos vales do Paraíba e do Mundaú, que foram obrigadas a contemporizar com aquele estado de coisas. Isso originou, naturalmente, represálias por parte dos indígenas, os últimos caetés existentes. A luta principal, porém, e o ódio dos negros contra os caboclos provêm da expedição organizada pelo governador da Capitania, D. Pedro de Almeida, e da qual faziam parte soldados, índios pardos da ordenação e pretos de Henrique Dias (Ramos, 2007, p. 54-55).

Trazendo o conjunto de relatos etnográficos para os centros urbanos, vamos nos deparar com o artigo de Théo Brandão, "O auto dos quilombos" (1955), publicado no carioca *Diário de Notícias*, cujo valor consiste no debate oportuno que realiza sobre a origem e a exclusividade desse folguedo "reputado como característico das Alagoas". O autor contraria o consenso da maioria dos especialistas que associam o folguedo à experiência histórica da República dos Palmares. O argumento principal reside no fato de que os próprios moradores da região onde se verificou a experiência dos quilombos "ignoram por completo a significação do auto dos Quilombos", fazendo coro às assertivas de Arthur Ramos no tratamento do assunto (Cf. Ramos, 2007, p. 56).

Parte do material etnográfico reunido por Théo Brandão foi obtida por meio do ensaiador e Rei dos Caboclos do Quilombo apresentado em Maceió por ocasião da IV Semana Nacional de Folclore, o Camelinho, que na ocasião apresentou uma versão bem original para a origem do folguedo, o que ensejou, inclusive, o questionamento daquela tendência em prol do "autoctonismo alagoano do auto e à sua pretendida origem palmarina" (Brandão, 1952, p. 2):

> O Camelinho nos dizia que o "brinquedo" fora inventado por causa dos Três Reis Magos (?). Como houvesse o Rei dos Negros se casado com uma menina alvinha, o Rei dos Caboclos, com inveja por não encontrar moça para se casar, resolveu combater os negros para roubar-lhes a Rainha e casar com ela (Brandão, 1952, p. 2).

A originalidade da contribuição de Théo Brandão nesse artigo, que o afasta de seus interlocutores acadêmicos e folcloristas, reside no levantamento que realizou utilizando os dados coletados pela delegacia do IBGE nos anos de 1951 e 1952, a partir dos quais foi possível observar a larga presença dos autos dos Quilombos em uma vasta área do Estado e regiões vizinhas. Incluiu também em seu escrutínio as circunscrições da capital, onde o folguedo ocorre de forma quase onipresente, a exemplo do Alto da Jacutinga, bairro onde se localiza, segundo ele, "a primeira referência escrita sobre o auto, no jornal *Cruzeiro do Norte* de 22 de janeiro de 1893.

Deixando para trás as descrições mais consagradas do Quilombo, das quais inclusive nos apropriamos também, detenhamo-nos sobre a própria versão colhida junto a Camelinho, organizador do grupo apresentado na IV Semana Nacional de Folclore em 1952, no arrabalde de Bebedouro:

> Aí na grande praça que foi palco tradicional das mais animadas festas natalinas do Estado e que tem o nome do seu saudoso animador – Bonifácio Silveira – arma-se o rancho dos negros: uma barraca de paus roliços, aberta e cercada de palha. À sua frente, planta-se o jardim ou sítio – uma carreira de bananei-

> ras e mamoeiros ladeando a entrada. Bandeirolas de papel, palhas de coqueiro, bambus e plantas diversas ornamentam o "sítio" e o rancho, dando-lhes um ar mais festivo e alegre. No outro lado, fica o abrigo dos índios ou caboclos – tapumes de varas fechados com palhas de coqueiro ou galharia de árvores. E atrás, destaca-se, na alvura de cal e na singeleza de suas linhas, a velha matriz de Santo Antônio, pano de fundo de tantas tradições populares. É geralmente assim, numa praça, num largo ou numa rua de mais amplas proporções, que se exibe o Quilombo, pois sua ação, que implica lutas, combates de espadas, correrias e danças, necessita de amplo espaço. Folguedo de entrecho simples, com pouquíssimas cantigas e certa independência da ação dos figurantes dentro do desenvolvimento quase inalterável do auto, não necessita quase de ensaio ou preparo prévio como as outras danças dramáticas em que há lutas de espadas (Reisados, Guerreiros, Caboclinhos). Mesmo porque seus ensaiadores são geralmente velhos dançadores que aliciam também pessoas hábeis como figurantes. Estes eram em Maceió, em 1952, no quilombo de Camelinho: o Rei dos Negros, o dos Caboclos, a Rainha dos Negros, a Mamãe Velha ou Catirina, o Papai Velho, a Vigia dos Negros, o Espia dos Caboclos e, por fim, negros e caboclos, num total de 18 comparsas para cada troço... (Brandão, 1952, p. 2)[2].

Aproveitando o ensejo, recorreremos a outro relato sobre os quilombos em Maceió, particularmente no mesmo bairro de Bebedouro, fornecido por Félix Lima Junior, outro verdadeiro etnógrafo alagoano que produziu tratados sobre as cenas urbanas de Maceió no início do século XX. Interessa-nos particularmente o artigo "Natal em Bebedouro", publicado no *Jornal de Alagoas* em 1950, onde se tem notícia de um Quilombo que se exibiu em 1910 em Bebedouro. A versão que na sequência transcrevemos foi obtida no blog *História de Alagoas*:

> ... foi em Bebedouro, em 1910, mais ou menos, que eu, ainda menino, assisti a um pela primeira e última vez. No oitão da casa do velho Olímpio Eter, apoiados na calçada alta, ergueram os mocambos dos pretos com caibros usados e galhos de árvores, cobertos com palmas de coqueiro e ouricuri, cercados com uma paliçada relembrando a serra da Barriga com o Zumbi [sueca] e seus sequazes. A negrada, seminua, dançava e cantava alegremente, livre do senhor do engenho e do feitor com o seu relho: Folga negro, / Branco não vem cá. / Se vié, / Pau há-de levá! Uma menina alva, de cabelos louros, escolhida a capricho, era a Rainha dos quilombolas, com vestido, sapatos e meias brancas, e uma coroa de papelão dourado ou de folhas de flandres. Depois surgiam, desconfiados, em pequenos grupos, os soldados paulistas do Terço de Domingos Jorge Velho e os de Sebastião Dias Maneli, além de índios untados de ocre, com tangas e cocares de penas, arcos e flechas em punho, cercando o quilombo. Combatia-se

2. Importante notar o reaparecimento da figura de Catirina, que identificamos também no maracatu e que, tanto lá quanto no Quilombo, é personagem travestido; ou seja, "o Catirina (homem travestido de mulher) usa saia e casaco de florões, pano de cor amarrado na cabeça e pinta-se de tisna de panela" (Brandão, 1952, p. 2).

> valentemente, e terminava a brincadeira com a rendição dos pretos, que eram aprisionados. Os vencedores saíam a "vender" os cativos às pessoas mais destacadas que assistiam ao folguedo, por uma nota de 1$000 ou uma pratinha de $500. Os negros, agradecidos, beijavam os pés do "Sinhô", da "Sinhá" ou da "Sinhazinha", e fugiam imediatamente para ser presos e vendidos novamente, mais adiante. O dinheiro apurado repartia-se, depois, irmamente, entre vendedores e "vendidos"... (Lima Junior *apud* Ticianeli, 2015).

A despeito do aspecto estigmatizante das descrições, os documentos etnográficos e situam o folguedo em todos os quadrantes da capital e do interior do Estado. A magnitude dessas manifestações negras na Alagoas da Primeira República, atestada em referências literárias, acadêmicas e jornalísticas indispensáveis,. Destaca-se nesses relatos o impacto visual do brinquedo que renovava, através de uma performance lúdica, a memória das antigas formações coletivas negras da região ou, simplesmente, uma apropriação livre por parte da população negra periferizada de Alagoas, renitente em seu projeto de assegurar e manter a continuidade dessas práticas que remetem à memória de seus antepassados.

Para finalizar o tópico escolhemos uma nota jornalística publicada em dezembro de 1882 no jornal *O Orbe*, que traduz bem as agruras e os percalços enfrentados por essa população negra e pobre para fazer valer suas brincadeiras e divertimentos:

> Projecta-se n'esta povoação um – quilombo – brinquedo estúpido, cujas consequências funestíssimas já se fizeram sentir aqui e n'essa capital (...). Nada é mais ridículo actualmente do que um bando de homens tisnados e ebrios, fingindo – negros – andar a roubar pelos quintaes, destruir as bemfeitorias que todos fazemos e desejamos conservar e sem respeito algum penetrar em nossas casas abusando de nossa condescendencia e aproveitando-se da sua mascara para levar o que encontram (...) o que foi uma vergonha. Attenda-nos snr. dr. chefe de policia (Do Bebedouro, 1882).

A análise antropológica desse documento é reveladora de como a elite considerava o folguedo uma violação insuportável das fronteiras entre o espaço público e o privado. O "roubo" encenado, elemento constitutivo da poética da dança e da interação com o público, era taxado de crime literal. A representação efusiva da negritude, o "fingindo negros" com o rosto tisnado, num arremedo satírico de blackface reverso (muitas vezes praticado pelos próprios mestiços e negros), causava terror cênico e moral àqueles que defendiam os "princípios de civilização". Assim como os maracatus, os quilombos eram expressões vistosas, donas de uma pujança sonora e estética inegável, mas que foram reduzidas à rubrica de "problema de polícia", pavimentando o terreno ideológico para o seu extermínio sistemático.

4 Os pastoris diante da Moralidade Burguesa e da Vigilância Policial

O recorte temporal que sucede os traumáticos eventos da "Quebra de Xangô" em 1912 marca uma inflexão profunda na dinâmica de controle social, espacial e cultural na cidade de Maceió. A historiografia e etnografia alagoanas têm demonstrado que a destruição sistemática dos terreiros de Xangô e a perseguição implacável às lideranças religiosas de matriz africana não constituíram um episódio isolado, mas o ápice de um projeto higienizador capitaneado pelas elites políticas, intelectuais e econômicas locais. Nesse cenário de reorganização autoritária do espaço urbano, as manifestações festivas do ciclo natalino, em especial os presépios, lapinhas e bailes pastoris, emergiram como arenas privilegiadas de disputa política e cultural.

Uma leitura mais apressada desses folguedos irá se deter apenas sobre seu aspecto religioso e sua procedência europeia, dada a influência que o catolicismo exerceu sobre boa parte do seu repertório e temas, embora o próprio Mário de Andrade no capítulo o Pastoril, publicado no livro *Danças dramáticas do Brasil* já tivesse observado a evasão desse elemento cristão nos "dramazinhos de Natal":

> ... Se no Nordeste, passada a moda que lhe deu tanto btilho de manifestação na burguesia oitocentista, ele viive hoje popular e empobrecido, o Pastoril discorda intensamentedo caráter popular dos outros bailados nordestinos. Viverá provavelmente, sustentado apenas pelo interesse sexual que tem, de apresenr mulheres, em vez dos bailarinos machos de nossas outras danças dramáticas. E com efeito, se nestas a assistência popular se contenta em viver o caso representado, diante do Pastoril ela se apaixona. Os homens tomam partido pelas bailarinas dum ou doutro lado, discutem, os ditos pesam no ar sensualizado, e muitas vezes o brinquedo acaba em pandadria (Andrade, 2002, p. 325).

E mais adiante arremata:

> ... E assim é o Pastoril brasileiro. Nenhum dentre os que nos foram preservados se conserva dentro do espírito católico e nem mesmo dentro da religiosidade popular. A profanidade é sensível, num sensualismo engordurado e balofo, cheirando a festa do colégio. Todos têm uma larguíssima "parte alegre e divertida", unida às lições de moral que viu neles o inocente Manoel Quirino (Andrade, 2002, p. 325).

Trata-se da mesma alegria carnavalesca que João do Rio observou nos vários "presepes" que visitou no Rio de Janeiro na primeira década do século passado e o mesmo espírito zombeteiro que trouxe os pastoris alagoanos para as colunas policiais, apesar de a intelectualidade local continuar nutrindo e sustentando uma retória nostálgica acerca dessa expressão popular.

Desse modo, e sob uma análise antropológica precipitada, os pastoris e as lapinhas carregam consigo uma densa ambivalência. Se por um lado a elite letrada e a imprensa periódica, a exemplo das constantes denúncias veiculadas na *Gazeta de Alagoas* e em jornais decimonônicos como *O Orbe*, tentaram domesticar essas práticas, convertendo-as em espetáculos morais confinados aos salões e casas burgueses ou a tablados ao ar livre estritamente fiscalizados, por outro lado as camadas populares subalternas apropriaram-se vigorosamente dessas estruturas dramáticas, sem qualquer pejo ou acanhamento religioso.

Nas ruas e nos arrabaldes periféricos, particularmente em territórios de forte autonomia comunitária como o bairro da Levada e de Bebedouro, os pastoris tornaram-se veículos de insubordinação. Sob a aparente inocência das jornadas natalinas, o povo operou deslocamentos semânticos profundos, transformando o presépio em um espaço de sociabilidade combativa, onde a astúcia malandra, a solidariedade de classe e até mesmo a agilidade corporal da capoeiragem desafiavam os ditames da lei formal e a truculência da repressão policial.

Para compreender a emergência dos pastoris no contexto da Primeira República é imperativo rastrear as raízes da expectativa e incertezas da burguesia alagoana frente ao lazer popular, cujos vestígios documentais pululam na imprensa alagoana desde as últimas décadas do século XIX. Em 1881, o periódico *O Orbe* já clamava por providências enérgicas contra os "bailes pastoris" que ensaiavam na Rua do Commercio, epicentro econômico da capital, estigmatizando-os como "especulações ruins" que causavam "nojo" e ofendiam os "bons costumes":

> Pede-se a attenção da policia para a prohibição dos bailes pastoris que já principião a ensaiar-se nesta cidade, para o mez de dezembro, os quaes teem causado grandes disturbios, e pelos quaes a policia já tem sido encommodada; e haja vista o que acconticeo no anno passado, em que a mesma policia foi até embalada acabar com um destes bailes na rua do Commercio desta cidade. Em nome da moral e da sociedade que representamos, pedimos ao sr. dr. chefe de policia providencias energicas para a prohibição desses bailes ou divertimentos de especulações ruins, que nos causão nojo e offendem aos bons costumes. Em tempo reclamamos essas providencias a quem pode dar; e confiamos que as autoridades competentes se despertem em tomal-as (Pede-se, 1881, p. 1).

A indignação da burguesia mercantil não decorria apenas de pruridos puritanos, mas do pavor espacial gerado pela invasão do centro comercial e outros espaços citadinos por corpos negros e pobres que transformavam a rua em praça de dança e confronto.

A retórica jornalística evoluiu nos anos seguintes, alternando o tom entre o escândalo moral e o pânico criminal. Em 1886, o mesmo periódico rotulava os pas-

toris de "brinquedo funesto", culpando-os por desordens, assassinatos e ferimentos graves ocorridos durante os ensaios nas ruas Conselheiro Lourenço de Albuquerque e Mello Moraes:

> Amanhã, consta-nos, haverá o ensaio geral de um presepe, baile-pastoril ou cousa que o valha, á rua da Bôa-Vista, desta capital. De novo pedimos á polícia uma providência acêrca. Não são poucos os distúrbios, raptos e assassinatos a que esse pernicioso brinquedo tem dado lugar (Amanhã, 1886, p. 1).

O temor recorrente de que tais folguedos pudessem "mercadejar a honra de incautas donzelas e corromper o meio social de uma capital que ambiciona os fóros de civilizada" (Termina, 1886, p. 1), sintetiza o ideário civilizatório das elites alagoanas. Inspiradas no modelo de remodelação urbana e assepsia social que Jeffrey Needell (1993) documentou para o Rio de Janeiro da Belle Époque, as elites maceioenses exigiam que a cidade espelhasse cânones europeus, expurgando dela qualquer manifestação ruidosa, espontânea ou plebeia.

A transição para o século XX e, particularmente, o trauma de 1912 endureceram essa vigilância. A polícia, antes acionada pontualmente por queixas de vizinhança ou desordens menores, passou a atuar como braço armado de um projeto sistemático de higienização cultural. As crônicas publicadas na década de 1930 na *Gazeta de Alagoas* revelam a tensão permanente entre a tentativa de "regeneração" dos pastoris e a persistência de sua pulsação subversiva. O memorialista Luis Lavenère elogiava, não sem certo alívio burguês, os esforços dos organizadores em abolir as "comédias pouco decentes" e os diálogos licenciosos que divertiam o público nos anos anteriores, clamando pela supressão do "zabumba impertinente" e da bateria de jazz em favor de orquestras suaves e recatadas:

> Fui assistir, a convite da sua directoria, o ensaio do pastoril que vai se exhibir na rua do Bom Conselho, com o nome de "Troupe Bahiana". (...) A orquestra é uma das maiores que estão funccionando actualmente. O programma que ouvi foi *bien* arranjado, principalmente a parte intitulada "O Redentor" deve agradar bastante aos apreciadores do gênero. A mestra e a contramestra são duas moreninhas bem interessantes, tem voz bem aproveitavel. Já arranjaram bom numero de partidarios! O pastoril do meu bairro, que vai funccionar na Avenida Commendador Leão, é dirigido pelo conhecido musico José Lemos. Elle mesmo toma parte em algumas scenas. A mestra e a contramestra são duas meninas geitosas e sympathicas que já formaram partidos. Tambem neste pastoril foram abolidas as cantorias improprias e o brinquedo...(Lavenère, 1938, p. 3).

Essa cruzada higienizadora buscava expurgar do pastoril tudo o que remetesse à densidade rítmica e à irreverência corporal das classes populares, tentando confinar o

folguedo a uma estética inofensiva. Contudo, a análise detalhada das fontes revela que tal assepsia jamais se consumou plenamente. O povo operou uma acrobacia cultural: aceitou formalmente os elementos sacros do presépio, as jornadas que celebravam o nascimento de Cristo, as pastorinhas devotas e os coros angélicos, mas recheou o interior da estrutura dramática com a ambiguidade da sátira, o partidarismo feroz dos cordões, azul e encarnado, e a presença sutil de heróis marginais.

Se o centro comercial de Maceió representava o espaço da vigilância, da interdição policial e do asfalto polido, o bairro da Levada continuava a configurar-se como o exato oposto: um território de refúgio, resistência e profunda autonomia cultural. Porém a concentração das atividades subversivas muda de endereço no mesmo bairro e passa a acontecer na rua do Bom Conselho, um logradouro que até então tinha passado despercebido nas notícias policiais e nas crônicas jornalísticas especializadas em regular os costumes da população periferizada:

> Logo no principio da rua do Bom Conselho a poucos passos da Igreja Baptista e de frente para a margem da estrada de ferro, existe uma carreira de bichinhos indecentes, verdadeiras pulgas ante-hygienicas, entravando bem no meio da rua a beleza e o alinhamento daquella via publica. A Prefeitura bem podia fazer desapparecer aquelle cancro do coração da Levada, bastando para isso desapropriar, demolir e depois vender os materiaes, para compensar as despezas de desapropriação. Estamos certos que o sr. Prefeito de Maceió fará este beneficio ao futuro bairro da Levada, onde a febre de progresso actualmente já é um facto (Os mocambos, 1935, p. 8).

É nesse cenário liminar que os presépios e pastoris encontravam solo fértil para florescer longe do controle direto das autoridades. A Rua do Bom Conselho e outros logradouros da Levada, transformavam-se, durante o ciclo natalino, em verdadeiro teatro a céu aberto. Longe de constituírem meras imitações empobrecidas dos pastoris de salão, as exibições naquele e arrabaldes eram geridas por lideranças comunitárias locais que acumulavam funções de animadores culturais, organizadores de blocos carnavalescos e protetores da vizinhança.

Figura central da reestruturação dessa nova dinâmica do bairro foi Manoel Luiz da Paz, figura notória da Levada por suas ações do passado à frente dos conjuntos mais estrondosos como os blocos carnavalescos "Treme-treme" e Morcegos, e da Chegança Flor do Mar, em fase mais serena da vida social de Maceió, quando os ânimos divergiam profundamente daqueles tempos salvacionistas, quando ele comandou a "Operação xangô" que implicou a invasão dos principais terreiros de Maceió, naquela fatídica noite do dia 02 de fevereiro.

> Tenho a subida honra de comunicar-vos que acaba de ser instalada solenemente a Sociedade "15 de Janeiro", a qual has por fim promover os festejos natalinos na Avenida 5 de julho (antigo prado Alagoano) travessa da rua São Francisco, estando a mesma sob a direção da comissão seguinte: Manoel Luiz da Paz, Presidente; Antonio Amancio, 1º Secretário; Josué Gomes de Oliveira, 2º secretario; José Tenório de Lima, Tesoureiro; José de Almeida Soriano, Joaquim Baptista, Heitor Casado de Lima, José Vestuniano Cavalcante. O pastoril, que tem a denominação de "Troupe Bahiana", começou com os seus ensaios hontem, sob a direção dos conhecidos e competentes ensaiadores Bida e Ranulpho. Sem mais subscrevo-me com apreço e consideração. De V. Sa. Atto. E Obrdo. Antonio Amancio (Vida Mundana, 1938).

Ao analisarmos a diretoria da Sociedade 15 de Janeiro (1938), observamos um padrão de organização que Manoel Luiz da Paz já exercia desde 1912. Enquanto Presidente ele mantém a liderança executiva, como fez na Liga dos Republicanos Combatentes e na sociedade carnavalesca Gladiantes. Sua presença aqui valida o evento perante as autoridades, dado seu status de tenente reformado. Verifica-se também uma rede de solidariedade, cujos nomes representam a "aristocracia operária" ou o proletariado fardado de Maceió à frente dos cargos de confiança, secretaria e tesouraria, indicando que Manoel Luiz se cercava de pessoas com habilidades burocráticas e de escrita, essenciais para registrar estatutos e lidar com a imprensa.

Tais elementos provavelmente confirmam a hipótese de que, na primeira metade do século XX, os folguedos populares como pastoril, reisado e chegança, talvez também fossem vistos com desconfiança pela polícia, de modo que, ao fundar uma "Sociedade" com diretoria formal e divulgando a atividade publicamente através dos jornais, seus organizadores visavam obter mais legitimidade para o brinquedo, protegendo-o da repressão sob a capa de uma "associação recreativa". O pastoril "Troupe Bahiana" era, pois, a face "legítima" e cristã de uma rede extensa de relações, e, talvez servisse como uma ponte de comunicação com a sociedade branca e católica de Maceió, permitindo que seus líderes negros e mestiços mantivessem sua influência cultural e política mesmo sob o regime de repressão da era Vargas.

Contudo, a etnografia histórica proporcionada pelas crônicas da época revela que, na Levada, o pastoril e o presépio não eram espetáculos passivos. A divisão tradicional entre o cordão azul e o cordão encarnado transcendia a mera ornamentação estética, estruturando redes de solidariedade, rivalidades bairristas e lealdades político-afetivas intensas. O antagonismo partidário entre os cordões azul e encarnado, e o entusiasmo em torno da competição, mobilizava a vizinhança inteira em batalhas de palmas, votos, leilões de cravos e rosas, mas também, em confusões e ferimentos nos dois lados da coontenda:

> O CRIME DA RUA DO SOPAPO
> A proposito de uma nota que, sob o titulo acima, inserimos na secção "Factos Diversos" de nossa edição de hontem, esteve nesta redacção o sargento Antonio de Almeida que nos solicitou a seguinte rectificação:
> Ao contrario do que foi noticiado, não se realizava uma serenata na sua residencia e sim um pastoril infantil na do sr. José Lucio, constituido de crianças residentes na visinhança e organizado pelo referido senhor.
> Como muitas outras espectadoras, appareceu ali na noite de domingo o sr. Benedicto Eugenio Ferreira, ficando por algum tempo a assistir a alludida brincadeira, que tinha por theatro o quintal do sr. José Lucio.
> Terminado o pastoril, foi improvisada uma dansa em casa do sargento Antonio de Almeida, onde, em dado momento, Benedicto Ferreira, saltando do sereno para o meio da sala e sacando de um revolver detonou-o contra o dono da casa, indo o projectil attingir ao sr. Aristeu Barros, ferindo-o na garganta (Crime, 1935, p. 2).

A inserção de figuras como a Diana que, vestida metade de azul e metade de encarnado, proclamava não ter partido político fixo, buscando o favor de ambos os lados, funcionava como uma metáfora astuta da própria posição ambivalente das camadas subalternas frente às pressões externas do poder político e policial. Nos tablados armados na poeira do bairro recôndito, sob a luz vacilante de gambiarras e lampiões, o povo encenava uma ordem própria. Como magistralmente pontua a crônica de João do Rio transposta para o contexto alagoano, enquanto as elites boiavam no tédio de suas residências centrais, a população pobre da Levada transformava a miséria material em exuberância dramática, onde o sagrado e o profano comungavam na mesma taça de parati e na mesma ironia cortante.

A partir das crônicas consultadas, observa-se o incremento e o fortalecimento de discursos higienistas nos jornais de Maceió, principalmente a partir da década de 1930, quando as manifestações populares de caráter tradicional passam a sofrer mais forte pressão de ordenamento e branqueamento social.

Enquanto a imprensa e o controle policial tratavam as expressões de matrizes populares e periféricas, como as localizadas em bairros tradicionais e de forte resistência negra a exemplo da Levada, sob a ótica estigmatizada da "desordem", da patologia ou da vadiagem, as representações de presépios e lapinhas preservadas ganharam espaço hegemônico nos redutos eclesiásticos centrais. Esse processo acabou por legitimar e afixar socialmente uma versão institucionalizada do folguedo natalino, enquanto as manifestações mais plurais ou ligadas aos subúrbios e arrabaldes, como Bebedouro, perdiam visibilidade nos registros oficiais e na grande imprensa da capital.

Considerações finais

A reconstituição histórica e etnográfica empreendida ao longo deste estudo, ancorada na etnografia de arquivo, na análise crítica da imprensa periódica e nos vestígios documentais de manifestações populares, revela que a Maceió da Primeira República estava longe de ser um espaço passivo ou homogêneo submetido de forma pacífica aos ditames civilizatórios das elites letradas.

Longe de constituírem meros desvios exóticos ou "casos de polícia", as manifestações culturais investigadas, os presépios e pastoris, os quilombos e os maracatus, operavam como sismógrafos sensíveis das profundas transformações sociais, espaciais e políticas que remodelavam a capital alagoana.

A partir da chave analítica do bairro da Levada como um enclave étnico e território de refúgio e autonomia, constatou-se que a topografia aquática da Lagoa Mundaú e de seus canais não representava apenas um obstáculo geográfico ou um foco de insalubridade a ser higienizado. Para a vasta massa de trabalhadores pobres, pescadores, estivadores e descendentes de ex-escravizados, a Levada configurou-se como o solo firme de uma liberdade tateante, porém vibrante. Foi nesse cenário liminar que as expressões populares encontraram condições de reprodução e reinvenção, distantes, ainda que sob constante vigilância da força policial e dos projetos de assepsia urbana inspirados na Belle Époque carioca.

O cotejo entre as fontes oficiais, as crônicas da imprensa e a memória dos folguedos evidencia que o processo de modernização excludente capitaneado pelas elites políticas e econômicas de Maceió produziu sistemáticos silenciamentos, nos termos formulados por Michel-Rolph Trouillot (2016). A irrupção da violência estatal, cujo ápice simbólico e material ocorreu na fatídica "Quebra de Xangô" em 1912, desestruturou toda uma rede de sociabilidade, representada pelas religiões de matrizes africanas e pelos cordões e os clubes negros, como os maracatus e as manifestações de rua associadas ao universo dos cultos afro-alagoanos.

A transição do *locus* da festa da Praça dos Martírios para a nova centralidade da Praça Deodoro a partir de 1912 ilustra plasticamente o redimensionamento autoritário do espaço público. Contudo, a supressão oficial e o estigma da "vadiagem" e da "desordem" não foram capazes de extinguir a vitalidade dessas criações. O povo operou sofisticadas estratégias de negociação e sobrevivência cultural.

Contudo, a resiliência das manifestações populares demonstra que a coerção policial e o discurso higienista nunca obtiveram controle absoluto sobre a vida comunitária, gerando respostas criativas que mimetizavam a forma legítima para preservar o conteúdo subversivo e ancestral.

No caso dos presépios e pastoris, documentados tanto na vertente urbana e frenética flagrada por João do Rio quanto na tradição institucionalizada e rigorosa mapeada por Théo Brandão, as camadas populares souberam vestir a casca do catolicismo popular e das jornadas natalinas para preencher o interior do drama com a ambiguidade da sátira, a rivalidade feroz entre os cordões azul e encarnado, e a afirmação de identidades marginalizadas. A fundação de sociedades recreativas e a direção por lideranças comunitárias representaram táticas de legitimação formal frente à repressão, permitindo a salvaguarda de saberes ancestrais sob a capa da "associação civil".

Da mesma forma, o auto dos quilombos revelou-se muito mais do que uma representação lúdica ou uma reminiscência isolada da Guerra dos Palmares: consubstancia uma dramatização anárquica e grotesca, no sentido bakhtiniano, das relações de poder, opressão e resistência racial no Brasil. Ao encenar o conflito entre negros aquilombados, índios e forças repressoras coloniais nas praças e arrabaldes como Bebedouro e o Alto da Jacutinga, o folguedo devolvia à comunidade a posse simbólica de sua história, subvertendo a ordem colonial e desafiando o horror burguês à ocupação do espaço público.

Em suma, a etnografia do arquivo e a leitura a contrapelo da documentação histórica permitiram resgatar as vozes, os corpos e as dinâmicas dos sujeitos subalternos que construíram a cidade a partir de suas margens. Os presépios, pastoris, quilombos e maracatus de Maceió não constituem apêndices pitorescos do folclore nacional, mas sim faturas densas de uma política cotidiana. Através do riso, da dança, da música, do partidarismo aguerrido e da defesa intransigente de seus territórios de sociabilidade, os trabalhadores e trabalhadoras da Maceió da Primeira República transformaram a subordinação em resistência, legando-nos um patrimônio de insubordinação cultural cuja memória permanece indissociável da história social de Alagoas.

Referências

ALMANAQUE do Estado das Alagoas para o ano de 1891, ano XX, Maceió: Tipografia do Gutenberg, 1891.

AMANHÃ. **O Orbe**, Maceió, 28 nov. 1886, p. 1.

ANDRADE, Mário de. **Danças dramática do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

BÁRBARA ou santa. **A Tribuna**. Maceió, 06 fev. 1904, p. 2.

BEZERRA, Edson. Quilombismo urbano: uma alegre folia de negros periféricos. *In*: TENÓRIO, Douglas Apratto; COSTA, Jairo José Campos da (Org.). **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva Editor, p. 67-78, 2014.

BRANDÃO, Alfredo. **Os negros na história de Alagoas**. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos. EDUFAL, 2023.

BRANDÃO, Théo. **Folclore de Alagoas II**. Maceió: Museu Théo Brandão; Secretaria de Assuntos Culturais; Universidade Federal de Alagoas, 1982.

BRANDÃO, Théo. **Folguedos natalinos**. Maceió: UFAL; Museu Théo Brandão, 2003.

BRANDÃO, Théo. O Auto dos Quilombos. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 24 abr. 1955, p. 2 (Suplemento Literário).

BRANDÃO, Théo. Pastoris (Alagoas). **O Jornal do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 30 dez. 1956, p. 1.

CRIME da rua do Sopapo. **Gazeta de Alagoas**, Maceió, 16 jan. 1935, p. 2.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.

DO Bebedouro pedem-nos as linhas seguintes. **O Orbe**. Maceió, 6 dez. 1882, p. 1-2.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais/SENEC, 1974.

DUARTE, Abelardo. **Folclore negro das Alagoas**: Áreas da cana-de-açúcar. Pesquisa e interpretação. Maceió: EDUFAL, 2010.

FESTAS de Natal. **Gazeta de Alagoas**, Maceió, 4 jan. 1934, p. 1.

GUTEMBERG. Maceió, 17 fev. 1911, p. 1.

LAVENÈRE, Luiz. A propósito de pastoris. **Gazeta de Alagoas**. Maceió, 21 dez. 1938, p. 3.

LIMA, Carlos Eduardo Ávila Casado de. **A sensaboria dos indefectíveis e detestáveis maracatus**: **Um estudo sobre uma expressão popular em Alagoas na primeira metade do século XX**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, p. 141. 2015.

MACIEL, Pedro Nolasco. Rapsódias. **A Tribuna**. Maceió, 18 mar. 1903, p. 2.

MACIEL, Pedro Nolasco. **Traços e troças. Leitura quente**. Maceió, 1964.

MOCAMBOS da rua do Bom Conselho. **Gazeta de Alagoas**, Maceió, 7 ago. 1935, p. 8.

NEEDELL, Jeffrey D. **Belle époque tropical: sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do Século**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PEDE-SE. **O Orbe**. Maceió, 12 ago. 1881, p. 1.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: religião e política na Primeira República. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.

RAFAEL, Ulisses Neves. Um verdadeiro cenário étnico em Maceió. Sociabilidade urbana e arranjos culturais no bairro da Levada na Primeira República. **CAOS. Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. João Pessoa, v. 1, n. 32, p. 107-127, jan./jun. 2024.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil: Demopsicologia e psicanálise**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

RIO, João do. Presepes. *In*: **A alma encantadora das ruas**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995. p. 75-82.

RIO, João do. S. João entre os africanos. **Gazeta de Notícias**. Rio de Janeiro, 25 jun. 1904.

ROCHA, Rachel. **Solitários no paraíso**: produção cultural e expressões de isolamento em Maceió. Maceió: FAPEAL; Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

SANTOS, Mesalas Ferreira. **Performance e escárnio na festa do Lambe Sujo de Laranjeiras/SE**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, p. 177. 2009.

TERMINA hoje com missa cantada. **O Orbe**. Maceió, 3 out. 1886, p. 1.

TICIANELI, Edberto. O Natal de Félix Lima Júnior em Bebedouro. **História de Alagoas**, 29 maio 2015. Disponível em: https://www.historiadealagoas.com.br/o-natal-de-felix-lima-junior-em-bebedouro. Acesso em: 29 jul. 2026.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Curitiba: Huia, 2016.

VIDA MUNDANA. Natalícios. **Gazeta de Alagoas**, Maceió, 11 set. 1938.