

## SINCRETISMO RELIGIOSO E A TRANSCENDÊNCIA AO PLANO DISTAL NO MARACATU RURAL PERNAMBUCANO

Adriano Carlos de MOURA<sup>1</sup>  
Instituto Federal de Pernambuco – IFPE  
adrianomoura@bol.com.br

Maria de Fátima Barbosa de Mesquita BATISTA<sup>2</sup>  
Universidade Federal da Paraíba – UFPB (PPGL)  
alvaro.mbatista@yahoo.com.br

**RESUMO:** Buscamos evidenciar, à luz da semiótica das culturas de linha francesa ou greimasiana, de que forma se dá o sincretismo religioso e cultural no maracatu rural ou de baque solto da Zona da Mata Norte de Pernambuco e, por conseguinte, a incorporação de elementos do catolicismo popular, do catimbó e do candomblé nos ritos de preparação e proteção espiritual que ocorrem nesse maravilhoso folguedo nordestino. Analisamos, mais especificamente, como se dá a transposição da fronteira transcendental nas apresentações dos maracatus rurais. Os resultados demonstraram que, a partir do travestimento em personagens e por meio de um sincretismo religioso latente, os brincantes do maracatu estabelecem uma ponte com um mundo ausente (RASTIER, 2009), alcançando, dessa forma, um plano onírico, mítico, transcendental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Semiótica das Culturas. Maracatu. Sincretismo. Fronteira.

### RELIGIOUS SYNCRETISM AND TRANSCENDENCE TOWARDS DISTAL PLANE IN RURAL MARACATU FROM PERNAMBUCO (BRAZIL)

**ABSTRACT:** We aim to show, in the light of semiotics of cultures or greimasian semiotics, how it gives the religious and cultural syncretism in rural maracatu or maracatu de baque solto da Zona da Mata Norte de Pernambuco and, therefore, the incorporation of elements from popular Catholicism, from catimbó and candomblé in rites of preparation and spiritual protection that occur in this wonderful whoopee from Brazilian Northeast. We analyze, more specifically, how is the transposition of transcendental border in presentations of rural maracatu. The results showed that, through the travesty in characters and through a latent religious syncretism, people that took part in maracatu establish a bridge with a missing world (RASTIER, 2009), reaching, thus, a dreamlike, mythical and transcendental plane.

**KEYWORDS:** Semiotics of Cultures. Maracatu. Syncretism. Transcendental Border.

---

<sup>1</sup> Doutor em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Membro da ABRALIN (Associação Brasileira de Linguística). Docente do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Pernambuco (IFPE).

<sup>2</sup> Professora Titular da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq Nível 2. Doutora em Semiótica e Linguística Geral pela Universidade Federal de São Paulo (USP) e Pós-Doutora em Semiótica das Culturas pelo Institut Nationale des Langues Orientales (INALCO) em Paris, França.

## 1. A conquista do plano Distal

Em *Tem a linguagem uma origem?*, François Rastier discute, de maneira muito didática e interativa, a importância da linguagem e do conhecimento do plano distal pela raça humana enquanto elementos que nos distinguem de outras espécies. Assim como ocorrera em *Semântica Interpretativa*, o autor discute até que ponto a dialógica é o componente semântico que tem por base avaliações modais, seja de *status* ontológico (real / irreal (ou impossível) / possível), estado veriditório (verdadeiro / falso), o valor do tímico (positivo / negativo) ou (disfórico / eufórico), ou qualquer outra avaliação.

Rastier aborda os estudos linguísticos desenvolvidos na segunda metade do séc. XX, que buscavam pontos coincidentes com os avanços da genética obtidos à época. O autor nos conduz em um passeio pelas correntes de pensamento científico-filosófico e suas maneiras de abordarem a linguagem, inicialmente, tratando daqueles para quem o pensamento encontrava sua causa na inteligência, definida como faculdade de pensar, como é o caso dos escolásticos.

Por sua vez, os neodarwinianos defendem que a linguagem tem uma função reprodutiva; porém há aqueles que afirmam que a linguagem é uma ferramenta que se presta à manutenção: da paz no interior de hordas assassinas ancestrais; da unidade do grupo, quando se fala dos ausentes, por exemplo; e como uma forma de manutenção de prestígio social. Essa naturalização da linguagem toma três direções: *a busca de um gene da linguagem [...], a busca do órgão da linguagem e a reconstituição de uma protolíngua* (RASTIER, 2009, p. 106).

O gene da língua seria o FOXP2, localizado no cromossomo sete (responsável pela afasia hereditária), mas que também é associado ao canto do pato, do canário, e até a performances vocais de ratos, por exemplo. Na verdade, para Rastier (2009, p. 107),

A linguagem humana poderia ter se originado do encontro contingente de um aparelho fonador (bastante comum entre os primatas), de um córtex pré-frontal excepcionalmente desenvolvido e capaz de imaginar objetos na ausência deles, enfim de interações sociais complexas. Além disso, se a faculdade da linguagem é uma faculdade de aprender línguas (*language acquisition*), seu exercício pressupõe a existência das línguas; nesse caso, a natureza humana pressupõe a cultura, o que se opõe à hipótese inicial de naturalização.

Não é preocupação da linguística imaginar ou tentar recriar um percurso de uma suposta língua original a uma (im)provável língua perfeita e universal do futuro. Para ele, *a linguística tem como objeto as línguas em sua diversidade, enquanto a linguagem permaneceu uma abstração filosófica* (RASTIER, 2009, p. 108). A partir desse raciocínio, o autor vem defender que a evolução da língua talvez resulte da conjunção de: pelo desenvolvimento, nos humanos, de um órgão da linguagem; por pressão evolutiva; como uma criação social; e pela transmissão de sistemas de signos vocais.

Para Rastier (2009), a história das línguas se confunde com a das sociedades humanas e *se a faculdade de linguagem é natural no sentido de que ela tem evidentemente substratos orgânicos, esses substratos não são causas e essa faculdade só se exerce na vida social das línguas particulares* (*idem*).

O autor defende que a linguagem não tem origem, pois ela está na origem, fazendo referência aos mitos religiosos de origem do mundo e da língua. Por mais que investiguemos as origens do homem, por mais que retrocedamos nessa caminhada, não encontraremos a linguagem em uma etapa posterior. Até mesmo a criança no útero está envolta num universo semioticamente constituído, lá ela já tem contato com a língua materna e reage aos estímulos linguísticos do mundo exterior.

Segundo o autor, *a língua é um lugar de acoplamento entre o indivíduo e o seu meio ambiente* (*ibidem*, p.109), mas ela também é repleta de coisas que não fazem parte desse ambiente, ou seja, ela é cheia de representações de um mundo “ausente”.

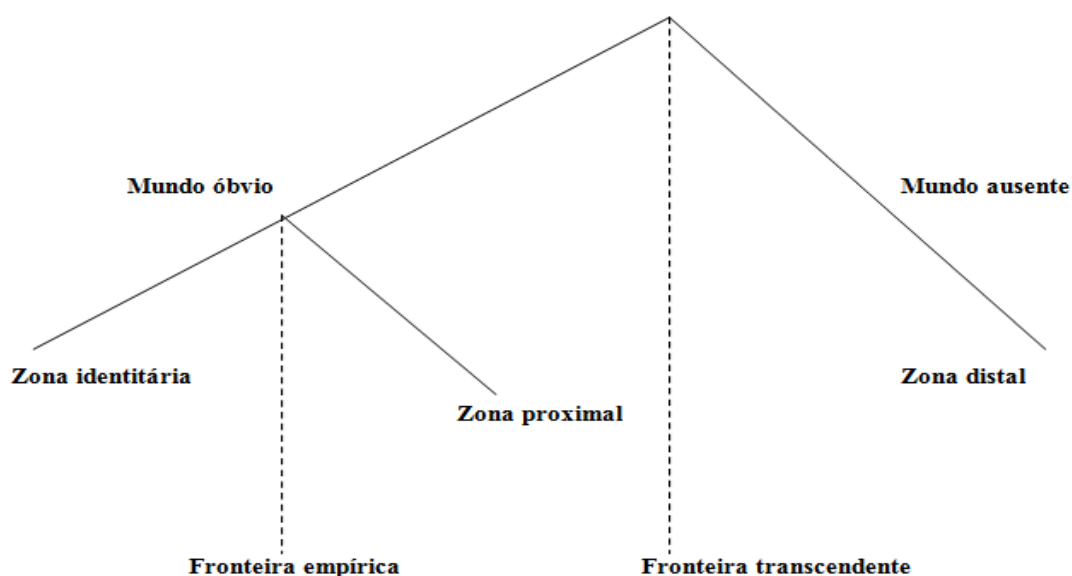
Sendo assim, é importante explorarmos as condições de emergência do semiótico e da constituição do entorno humano, no qual a linguagem tem um lugar de destaque. Rastier (2009) defende que *os “estados interiores” dos sujeitos humanos são apresentações – não representações, pois aparecem em acoplamentos específicos entre o indivíduo e seu entorno, mas não representam, por isso, esse entorno ou esse acoplamento.*

Para tanto, ele estabelece quatro rupturas de categorias comuns a todas as linguagens descritas:

- 1- **ruptura pessoal** (que opõem as pessoas discurso: EU / TU / ELE);
- 2- **ruptura local** (de onde parte este discurso: AQUI / LÁ / ALI NOUTRO LUGAR);
- 3- **ruptura temporal** (o momento em que este discurso foi proferido: AGORA / RECENTE ou FUTURO PRÓXIMO / PASSADO ou FUTURO); e
- 4- **ruptura modal** (modo como este discurso é articulado: CERTO / PROVÁVEL / POSSÍVEL ou IRREAL).

Essas rupturas são fruto de escolhas dos locutores, e todos enunciados situam-se em, *pelo menos, uma das zonas que elas delimitam* (RASTIER, 2010, p. 22).

**Gráfico 1<sup>3</sup> – Fronteiras Empírica e Transcendente**



<sup>3</sup> Rastier (2010, p. 24)

*As homologias entre essas rupturas permitem a distinção de três zonas: uma de coincidência, a zona identitária; uma de adjacência, a zona proximal; uma de estranheza, a zona distal. A principal ruptura separa as duas primeiras da terceira. Em outros termos, a oposição entre zona identitária e zona proximal é dominada pela oposição que separa essas duas zonas que estão juntas na zona distal. Assim se distinguem um mundo óbvio (formado pelas zonas identitária e proximal) e um mundo ausente (estabelecido pela zona distal) (RASTIER 2009, p. 110).*

A zona distal é específica do entorno humano, justamente porque é estabelecida pela linguagem, para tanto são estabelecidas duas mediações: **a mediação semiótica**, que especifica o papel dos signos na cognição humana (mediação entre a percepção do mundo físico e suas respectivas representações mentais); **a mediação simbólica**, que dá conta das relações entre as três zonas antrópicas. Sendo que o estudo da primeira mediação deve ficar a cargo da filosofia da linguagem, enquanto a mediação simbólica é de responsabilidade da linguística e da semiótica.

Para que ocorra o acoplamento (*couplage*) do ser vivo com o seu meio ambiente, enquanto *conditio sine qua non* para a evolução biológica da espécie, estabelecem-se três condições: **de identificação e conquista de identidade**, que se relacionam aos estímulos endógenos ou exógenos em objetos avaliados. A permanência do objeto oculto estudado por Piaget, por exemplo, coincide com o acesso da criança à função simbólica, que ocorre por volta dos dezenove ou vinte meses de vida, momento em que ela começa a desenvolver capacidade de relacionar os signos com objetos presentes, depois com ausentes e, mais tarde, com objetos inexistentes.

As **condições de socialização**, por sua vez, associam-se à zona proximal, ou seja, são estabelecidas a partir do contato do “eu” com o “tu”. Sendo que a exposição aos signos

já ocorre desde o útero materno, quando a criança passa a reagir por sucções acentuadas às frases formuladas na língua à qual está habituada.

A segunda fase desse processo se dá quando ocorre a triangulação designativa, a qual relaciona a criança, o objeto designado por ela e o adulto que a criança consulta com o olhar. Por último, ocorre a triangulação contratual, que se dá pelo aparecimento das regras do jogo, o uso dos gêneros textuais, que são a *normatividade fundamental do social*. Esse contrato está no plano distal, uma vez que o objeto do contrato é separado no tempo e no modo, pois o mesmo prevê uma troca futura. Rastier (2009, p. 112) defende que

se a regra é contratual – todo contrato, matrimonial ou econômico, e, de forma mais geral, toda promessa recíproca que se baseia numa dimensão fiduciária –, supõe uma terceira parte, representada ou não por uma pessoa e agindo de acordo com uma prescrição e/ou uma interdição. A terceira parte é uma potência distal: por exemplo, numa troca monetária, a efígie garante a boa qualidade; na troca matrimonial, um oficial ou oficiante qualquer, presente ou invocado, assegura o respeito às prescrições e proibições sempre operantes, mesmo quando elas variam de acordo com os locais e as épocas. No contrato, a dimensão da habilidade é um acoplamento entre identitário e proximal, mas o ostensivo passa para o regime do distal: o objeto do contrato é comumente separado no tempo e no modo, já que o contrato prevê uma troca futura.

São três fatores ou **condições de delimitação** que favorecem a saída do *hic et nunc* (aqui e agora) para o plano distal:

- a) a elaboração de imagens mentais e estímulos ausentes;
- b) o sonho e os estados de consciência alterada (alucinações);
- c) a ficção, que descreve setores inacessíveis à experiência imediata.

O fato de nós, seres humanos, estabelecermos um plano distal ocorre justamente por nossa capacidade de vislumbrarmos um mundo ausente, que se relaciona aos nossos antepassados ou àqueles que ainda nem conhecemos, a um passado remoto ou a um futuro distante, a lugares que nunca fomos ou que sequer existem, bem como a situações que têm possibilidade remota ou nenhuma de ocorrer.

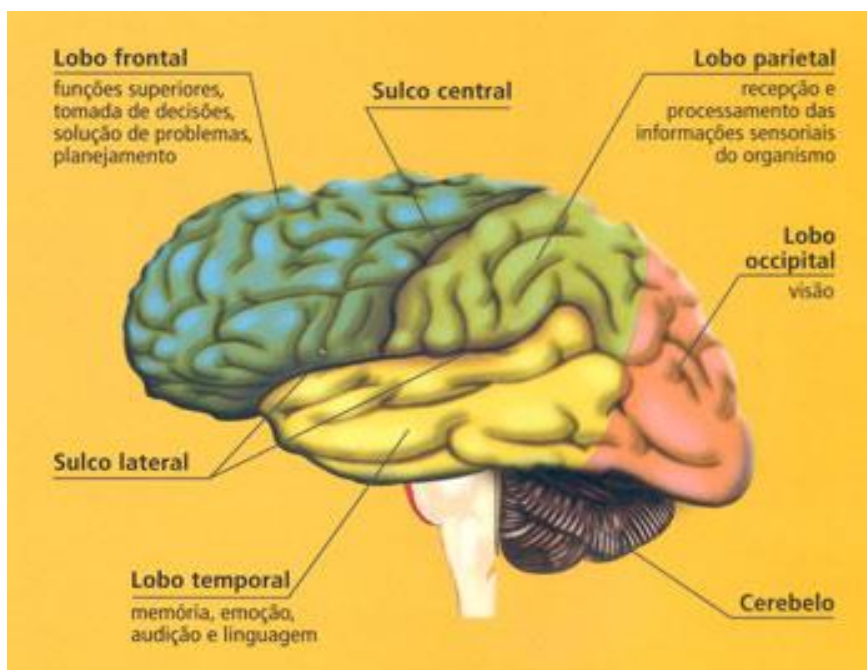
A existência do plano distal nos dá a competência necessária para ultrapassarmos as relações proximais que ocorrem tanto nas sociedades humanas quanto nos grupamentos animais minimamente desenvolvidos. A esse respeito, Rastier (2009, p. 113) comenta que

a humanidade redobrou, em suas hierarquias sociais, as hierarquias dos primatas, de modo que a potência física se alegoriza em poder simbólico. Com efeito, o contrato social exige uma triangulação: ele se baseia e se legitima sempre por meio de uma força distal, os poderosos utilizam seu totem, sua linhagem divina ou heróica, e empregam, para cantar suas glórias, bardos, griôs e xerpas presidenciais. Abstração e desenvolvimento da triangulação contratual, a *triangulação ritual* põe em relação, dessa maneira, o sujeito ou o grupo com objetos distais, sob a direção de uma potência distal. Tanto o ostensivo quanto a habilidade são então simbolizados, como se vê nos rituais.

O autor postula que a triangulação designativa instaura e confirma a fronteira empírica; a triangulação contratual possibilita a organização da sociedade, uma vez que é por meio dela que relacionamos os indivíduos aos seus direitos e deveres estabelecidos por contratos sociais; por sua vez, a terceira e última triangulação delinea a fronteira transcendente e ocorre ontogeneticamente pela progressiva conquista da ausência.

A aquisição desse universo simbólico representado no plano distal não possui conexão com zonas específicas do cérebro; em caso de uma lesão cerebral, a capacidade de se representar simbolicamente o universo humano se manifesta em outros substratos cerebrais, a exemplo do que ocorre com pessoas que perderam a visão ou a audição.

**Figura 1 – Áreas do cérebro<sup>4</sup>**



Segundo Rastier, o extraordinário desenvolvimento do córtex pré-frontal humano representa o substrato fisiológico do plano distal. É nessa região que se localizam as percepções dos objetos ausentes e são produzidas as antecipações, as previsões de ações futuras. E é, justamente,

a medida temporal, a remanência do passado e a antecipação do futuro são evidentemente necessárias à inteligência narrativa; assim sendo, o tempo seria, se não o primeiro dos objetos ausentes, pelo menos o seu local. Quer se trate de planificar ações ou de compreender histórias, de agir ou interpretar, são mobilizadas as mesmas zonas cerebrais: elas concorrem à percepção dos objetos ausentes (RASTIER, 2009, p. 114).

Tal conexão aparece em todos os mamíferos, é melhorada nos outros primatas e se especializa ainda mais na nossa espécie. Porém, na teoria das zonas antrópicas, o plano distal surge e se configura pela atividade semiótica. Rastier (ibidem) defende que *a enunciação consiste, então, em passar do distal ausente, ao signo proximal presente, por uma inibição que se denomina comumente como “atualização”*.

---

<sup>4</sup> Disponível em: <<http://www.googleimages.com.br>>. Acesso em: 20 jun. 2012.



Os nossos antepassados primatas se anteciparam no *hic et nunc* pela conquista da zona distal, passando, a partir de então, as relações no interior do mundo óbvio a serem determinadas pelas relações entre esse mundo e o distal. Para ele, *a relação entre o identitário e o proximal está sob a regência do distal* (RASTIER, 2009, p. 115).

Quando realizamos uma performance complexa, por exemplo, planejamos essa ação e, por conseguinte, mergulhamos no plano distal, responsável pelas intenções e pelos desejos a médio e a longo prazo.

Ao tentarmos remontar a filogênese das culturas, acabamos por fazer uma *semiotização geral do ambiente*. Por exemplo, em uma interpretação mítica de cachoeiras, montanhas, nuvens, rios etc. Em conjunto com essa culturalização do espaço, o homem também culturalizou o tempo de diversas formas, a exemplo da genealogia, dos livros de registros e da história, tendo em vista que *a escrita introduz um novo tipo de temporalidade* (ibidem, p. 116).

## **2. O maracatu rural e a ruptura da fronteira transcendente**

O maracatu rural é hoje uma das mais representativas manifestações do povo da Zona da Mata de Pernambuco. Suas apresentações levam milhares de pessoas às ruas das cidades da referida microrregião pernambucana. O folguedo mantém uma estreita ligação com o maracatu nação ou de baque virado, entretanto, também são visíveis as relações que o maracatu rural tem com outras manifestações culturais, a exemplo do boi de carnaval, do cavalo-marinho, da ciranda e do caboclinho etc.

Figuras como o rei, a rainha, ministros, embaixadores, príncipes e princesas e a dama do paço não faziam parte das brincadeiras de maracatu nos engenhos de cana-de-açúcar de Nazaré da Mata, Aliança, Goiana, Carpina, Tracunhaém e demais cidades da Mata Norte, foram incorporadas através de uma manobra preconceituosa da Federação

Carnavalesca, nos anos de 1940, para que os maracatus rurais se adequassem ao padrão do cortejo régio presente nos maracatus nação, característicos da zona urbana das cidades da região metropolitana de Recife.

Para que pudessem se apresentar, os maracatus rurais tiveram que escolher entre a introdução da corte e a mudança de baque solto para baque virado. Inclusive, alguns maracatus de baque solto da região metropolitana, tais como o Almirante do Forte e o Cruzeiro do Forte, preferiram a segunda via e transformaram-se em maracatu nação, que, para Bonald (1991), tem sua origem atrelada às celebrações de coroação dos Reis do Congo que ocorriam nas festas de Nossa Senhora do Rosário, nos séculos XVII e XVIII, nas cidades da região metropolitana de Recife. Para o autor, o maracatu rural seria derivado, justamente, do maracatu nação, ao qual teriam sido incorporados novos personagens, ritmos e instrumentos.

A utilização da corte foi uma mudança que veio para ficar. Não se veem mais maracatus rurais sem um rei, uma rainha e um grande número de *yabas* (baianas). No entanto, há muitas diferenças entre os dois folguedos, a começar pelo ritmo e a música.

Enquanto os maracatus nação entoam músicas que remetem à cultura negra e à ancestralidade africana; no maracatu rural, durante as apresentações, são feitas rimas de improviso a respeito de temas do cotidiano, sobre uma personalidade presente ou que envolvem a comunidade. Nas sambadas, os ensaios dos maracatus rurais, dois mestres podem duelar por meio de rimas jocosas por toda noite até que se conheça o vencedor do embate.

Além desse caráter efêmero e inventivo das apresentações dos mestres de maracatu, outra diferença fundamental entre os dois tipos de maracatu é o baque. Os tradicionais maracatus da região metropolitana tem sua origem ligada aos cultos africanos e, por isso,

os instrumentos são, basicamente, de percussão, tais como: alfaias, caixas, ganzás, abês e gonguês.

Seu ritmo, o baque, começa de forma compassada e depois se acelera, ou seja, ocorre uma virada, principalmente, quando há uma mudança coreográfica. Por sua vez, os maracatus rurais recebem a denominação de baque solto por estarem mais livres para execução de vários ritmos, tais como: ciranda, côco e frevo.

É inegável a contribuição de outros folguedos populares para a constituição do maracatu rural como se concebe na atualidade, também não podemos negar a relação da brincadeira com a realidade na qual se insere e com os grupos sociais aos quais se vincula.

Sendo assim, entendemos o maracatu rural como uma miscelânea de figuras oriundas de outras manifestações da cultura popular nordestina. Personagens como a burrinha, o mateus e a catirina se fazem presentes no cavalo-marinho e no bumba meu boi. Aliás, a própria fantasia do caboclo de lança foi, para Benjamim (1989), constituindo-se a partir do enriquecimento da fantasia do Mateus, que se faz presente naquele auto natalino.

As baianas, personagens oriundas do maracatu nação ou de baque virado, executam movimentos coreográficos, rodando seus vestidos e girando em torno da corte real. Algumas delas seguram os emblemas da agremiação, e aquela chamada de dama da boneca ou dama do passo tem também a responsabilidade de conduzir a Calunga, divindade que trará proteção ao grupo. Sua origem está ligada aos cultos afro-brasileiros, sendo um dos elementos comuns aos maracatus de baque solto (rural) e de baque virado ou nação, mais comuns na região metropolitana de Recife.

A calunga ou boneca é um elemento totêmico, sagrado, que representa a entidade espiritual protetora do maracatu. Durante o cortejo, a boneca segue protegida por todos os integrantes da agremiação. Em quimbundo, língua originária de Angola, *calunga* é o plural

de *lunga* ou *malunga*. Daí a explicação para o vocábulo Malunguinho, que representa não a boneca, mas a própria entidade espiritual.

Katarina Real (1990) destaca que dentro da Jurema, ritual de origem indígena, vulgarmente chamado de catimbó, e que é praticado pelos membros do Maracatu, há uma entidade chamada Malunguinho, nome pelo qual eram chamados os quilombolas que habitavam a região. Uma curiosidade é que “malunguinho”, na Zona da Mata de Pernambuco, também nomeia a fuligem originada pela queima da palha da cana de açúcar.

Em homenagem à Calunga, na saída dos maracatus, são tiradas as primeiras loas. Nesse momento, ela é retirada do altar pela dama da boneca, passa às mãos da rainha, daí à baiana mais próxima e segue de mão em mão até retornar à sua condutora. É importante lembrar que o maracatu não pode sair de sua sede sem a calunga, responsável pela proteção do grupo.

O arrea-má ou caboclo de pena, que quer dizer “o que tira o mal”, é uma figura representativa do catimbó e é um dos responsáveis pela proteção espiritual da agremiação também se posiciona mais ao centro, próximo à corte.

A maioria dos membros dos maracatus creem em santos católicos como São Jorge e Nossa Senhora do Rosário, mas também se sentem blindados pela ingesta da jurema e têm na figura da mãe de santo a sua protetora espiritual. Outro calço espiritual de que os folgazões se utilizam é o cravo, que levam na boca durante os dias de brincadeira. A esse respeito, Dona Biu, mãe de santo do Cambinda Brasileira, informa o que pede aos caboclos do seu maracatu.

Eu peço a meus folgazão quinze dia ou oito dia separado de mulher. [...] pega o cravo daqueles caboco todinho eu boto lá na minha jurema. Aí eu benzo todos lá na jurema. Hoje é Sábado de Zé Pereira. Aí chega meus folgazão pra pegar os cravo. Aí eu digo a eles. Que hora você vai sair de casa! Eu eu. Toma teu cravo. Na hora dele sair, eu mando um mestre sair tal hora. Tal hora vai sair um folgazão. Vá minha jurema [...] qualquer mestre que acompanhar aquele folgazão os três dias de carnaval. Aquele folgazão que brinca muito pesado, brinca três dias. Não sente cansaída,

dor nos ossos, dor de cabeça. Problema errado eles não pode chegar perto, se chegar ele arreja [...] porque ele não respeitou o calço que recebeu da jurema. O cravo e o mestre que foi acompanhar ele os três dia. Quando passa o carnaval aí cada cá vem me entregando os cravo que é para tirar os calço que a gente fez na jurema. Aí afasta aquilo tudo. Aqueles preparo que eu dei, que eu botei naqueles cravo, aqueles calço que eu fiz dentro da jurema pra eles, eu tô retirando tudinho de volta pra mim porque não é meu! Eu dei a eles emprestado pra três dia de carnaval. [...] Porque eu num benzi eles na jurema? (VIEIRA, 2011, p. 552).

Os arrea-más ou tuxaus, caboclos de pena que, após a ingestão do vinho de jurema, entram em transe e incorporam os Mestres da Jurema, que vivem no mundo encantado do Juremá. Sua indumentária, uma das mais ricas do maracatu rural, é composta de um enorme cocar feito com penas de pavão, penas de aves atadas à cintura por uma fita e, assim como os caboclos de lança, também usam uma gola recoberta por lantejoulas, um meião, um tênis, um par de óculos escuros e uma calça que vai até a altura dos joelhos.

**Figura 2 – Arrea-má do Maracatu Cambinda Brasileira<sup>5</sup>**



São inúmeras as semelhanças dos arrea-má com os caboclos de lança, além das que já citamos, ainda há a utilização da guiada, uma espécie de lança de guerra adornada com fitas de tecido. Todavia, os caboclos de pena têm suas peculiaridades, diferentemente dos caboclos de lança, guerreiros do maracatu, eles não carregam um pesado surrão cheio de

---

<sup>5</sup>Soares (2006, p. 173).

pequenos sinos e sua presença no folguedo está ligada diretamente ao sincretismo religioso, mais precisamente ao catimbó e ao preparo e consumo da jurema.

Seus passos, assim como os do Mateus e da Catirina, assemelham-se ao de um samba, na verdade, a música do maracatu é chamada de samba de matuto. Sua coreografia é bastante variada e inclui saltos, rodopios, agachamentos, base de joelhos e, até mesmo quedas. Os caboclos de pena são, normalmente, os únicos que se deitam durante a apresentação do maracatu rural, talvez isso ocorra pelo fato de esses caboclos estarem ligados ao catimbó.

O catimbó é um culto em que os espíritos dos mestres se apoderam momentaneamente do corpo dos catimbozeiros durante o transe provocado pela ingestão da jurema. Este costume persiste ainda hoje, pois muitos maracatuzeiros fazem uso da jurema antes das apresentações e, por conseguinte, apresentam-se sob o efeito alucinógeno da bebida.

**Figura 3 – Caboclos de pena deitando-se<sup>6</sup>**



O fato de os caboclos de pena se manterem deitados nos instantes de latência pode expressar justamente sua íntima relação com a terra e a natureza. Essa aproximação máxima em relação à terra, obtida através da base deitada, pode levar o tuxau a uma

---

<sup>6</sup>Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aMR8-INx6Hk>, acesso em: 15/05/2015.

conexão com os ancestrais, os mestres do catimbó. Dessa forma, ele recarregaria suas energias para continuar a apresentação.

Entretanto, é nítido, para nós, que o folguedo vem, ao longo do tempo, absorvendo novas influências e tomando nova forma. Além das mudanças incorporadas nos anos de 1940, mais especificamente, a inserção da corte por imposição da Federação Carnavalesca, o maracatu orquestra, outra denominação do maracatu rural, vem-se abrindo a inovações. Se, no início, apenas os homens tomavam parte da brincadeira, inclusive, nos papéis femininos como o de rainha e baiana; hoje, não há sequer um maracatu em que isso ocorra, além de já existir um maracatu formado, exclusivamente, por mulheres, o Coração Nazareno.

Até mesmo os maracatus que seriam, supostamente, representantes da ancestralidade do folguedo vêm aderindo às novas tendências. O Maracatu Cambinda Brasileira, o segundo mais antigo do estado, por exemplo, durante muito tempo foi comandado pelo mestre Carlos Antônio, que é um representante da nova geração de mestres de maracatu e hoje está no Leão Mimoso do distrito de Upatininga, em Aliança.

Ademais, percebemos que os maracatus rurais têm-se afastado, paulatinamente, de suas raízes indígenas e africanas, pois, embora ainda existam, entre os personagens do brinquedo, o arrea-má e a dama da boneca, muitos são os folgazões, sobretudo os mais jovens, que não seguem mais os rituais xamânicos da jurema. Inclusive, há maracatus inteiros, a exemplo do Coração Nazareno, que não praticam tais rituais nem mantêm relação alguma com terreiros de catimbó.

Por outro lado, vem-se estreitando a relação dos maracatus rurais com grupos sociais específicos, como o que ocorre com o Maracatu Leão do Sem-terra de Nazaré da Mata e o Coração Nazareno, que está diretamente vinculado a Associação de Mulheres de Nazaré da Mata (AMUNAM).

Esse engajamento social dos maracatus rurais tem feito com que, em suas apresentações, eles se tornem porta-vozes de seus respectivos grupos e, conseqüentemente, deixem emergir em seu discurso temas que tratam das causas que as entidades que representam buscam defender.

Além disso, a variação temática nas apresentações dos mestres de maracatus rurais muito depende do contexto discursivo no qual estão inseridas, tendo em vista que, como muitos temas são abordados de improviso, não há como se prever sobre o que versarão os mestres nessa ou naquela apresentação. Nas apresentações que analisamos, por exemplo, foram abordados temas relacionados ao futebol, à política, ao meio-ambiente, à educação, à segurança pública, à afirmação feminina, à religiosidade cristã etc.

Como vemos, tanto quando abordam temas do cotidiano quanto no momento em que agradecem a oportunidade de se apresentarem e homenageiam alguma personalidade local, ocorre o que Rastier (2010) chamaria de *couplage* (acoplamento) ou, em outras palavras, uma conjunção entre o mundo óbvio, *o hic et nunc*, e o mundo ausente, tendo em vista que o local e o tempo da enunciação passam a coincidir com o do enunciado.

Além dessa ancoragem espaço-temporal, também é recorrente nas composições poéticas construídas de forma improvisada pelos mestres de maracatu rural uma coincidência entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. Para Batista (2001, p. 152), o sujeito enunciator é quem “escolhe temas, figuras, atores, tempo, espaço e os apresenta a um sujeito que as escuta e interpreta”.

Todavia, como no caso das apresentações dos maracatus rurais, o mestre é, muitas vezes, enunciator e ator do enunciado simultaneamente. Ocorre uma preferência pela desembreagem enunciativa em 1ª pessoa, o que serve para provocar uma sensação de aproximação entre o enunciator-ator e os enunciatários, no caso, a audiência do espetáculo.

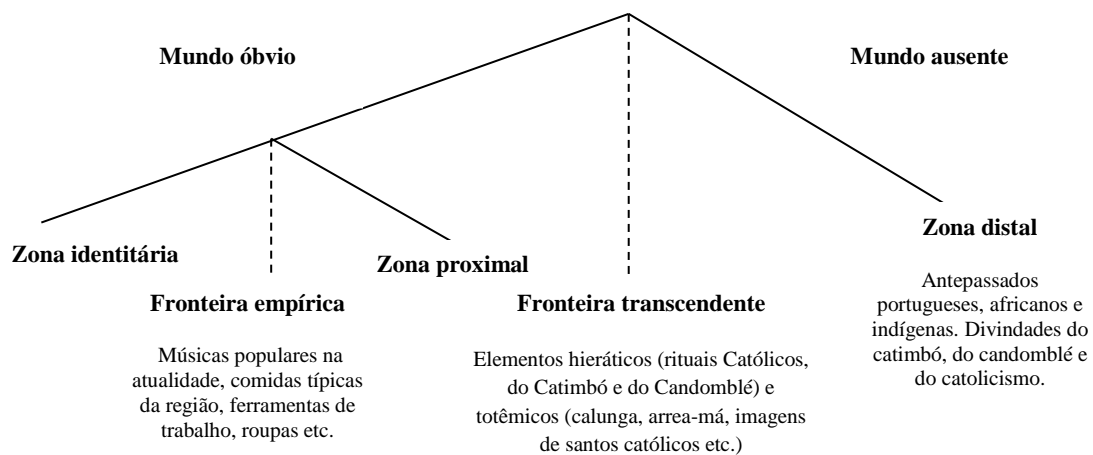


Um espetáculo semiótico complexo como o do maracatu rural não é um amontoado de planos de expressão superpostos aleatoriamente. É necessário todo um sistema de relações coesivas que possibilitem que ele se constitua como uma única unidade de sentido.

O homem da Zona da Mata não fala as línguas de seus antepassados indígenas; como já dissemos, ele não se sente em uma África distante nem no período colonial brasileiro; sua casa são os velhos engenhos de cana de açúcar ou as pequenas cidades da região; sua língua é aquela aprendida com os pais e avós.

Sua brincadeira é representativa de um povo simples; que luta por melhores condições de vida: por um emprego, pela educação dos filhos, por um pedaço de chão para plantar; e que se diverte em folguedos como o coco, a ciranda, o cavalo-marinho e, obviamente, o maracatu.

**Gráfico 2 – Fronteiras Empírica e Transcendente no maracatu rural<sup>7</sup>**



O Gráfico 2 representa a ruptura das fronteiras empírica e transcendente no estabelecimento, por meio da linguagem, das relações do brincante de maracatu rural da

<sup>7</sup>Gráfico adaptado a partir de Rastier (2010, p. 24)

Zona da Mata Norte com o mundo óbvio (à sua volta) e o mundo ausente (transcendental, onírico).

No universo cultural do homem da Zona da Mata, no qual se insere o maracatu rural, os elementos do cristianismo católico trazidos pelos portugueses, das religiões de matriz africana, bem como dos rituais pagãos indígenas, a exemplo da Jurema, constituem um rico amálgama que possibilita a transcendência a um plano distal.

No maracatu rural, percebemos a presença de elementos ritualísticos ou hieráticos do catolicismo, como o sinal da cruz e a realização de orações antes das apresentações; a ingesta da jurema, que faz parte do catimbó; bem como a utilização de elementos totêmicos como as imagens de santos católicos ou a calunga dos ritos de matriz africana. Tais objetos estabelecem uma ponte do mundo óbvio, localizado no entorno humano, com o mundo ausente, uma vez que possibilitam uma relação entre os maracatuzeiros e seus ancestrais indígenas, os mestres da jurema, com os orixás do candomblé e com as divindades da igreja católica.

Por isso, acreditamos que o maracatu rural não pode ser concebido como uma variante do maracatu nação, mas como produto de uma complexa combinação de fatores. Sua dança, sua música, seus atores, seus temas e figuras utilizados são representativos de um riquíssimo amálgama das mais diversas manifestações culturais pernambucanas. Nele, encontramos elementos do maracatu nação, do frevo, do bumba meu boi, do cavalo-marinho, do catimbó, do catolicismo popular, do cambinda etc. e é, justamente, este sincretismo único que o torna tão representativo para a cultura popular do estado de Pernambuco.

## **Referências**

BATISTA, M. F. B. M. **O discurso semiótico.** In: ALVES, E.; BATISTA, M. F.; CHRISTIANO, M. E. (orgs.). **Linguagem em foco.** João Pessoa: Editora Universitária/Idéia, p. 133-157, 2001.

BONALD NETO, O. **Os caboclos de lança – azougados guerreiros de Ogum.** In: SOUTO MAIOR, M.; SILVA, L. D. **Antologia do Carnaval do Recife.** Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 1991. p. 279-295.

BENJAMIN, R. **Folgedos e danças de Pernambuco.** Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1989.

RASTIER, F. **Ação e Sentido por uma semiótica das culturas.** Tradução: Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista – João Pessoa: Ideia/ Editora Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sémantique interprétative.** Paris: Presse universitaire de France, 1987.

\_\_\_\_\_. **Tem a linguagem uma origem?** São Paulo: Revista brasileira de Psicanálise, 2009.

REAL, K. **O folclore do carnaval do Recife.** 2 ed. Recife: Fundaj, Massangana, 1990.

SOARES, M. S. L. C. **A Cambinda do Cumbe.** 1ª edição. Recife: Canal 03, 2006.

VIEIRA, S. S. **O caboco velho, antigo, sabe brincar. Vai respeitar! : a diversidade dos rituais espirituais na brincadeira do maracatu baque solto/rural.** In: V Colóquio de História: historiografia, pesquisa e patrimônio – Universidade Católica de Pernambuco. Recife: V Colóquio de História: historiografia, pesquisa e patrimônio, 2011.