

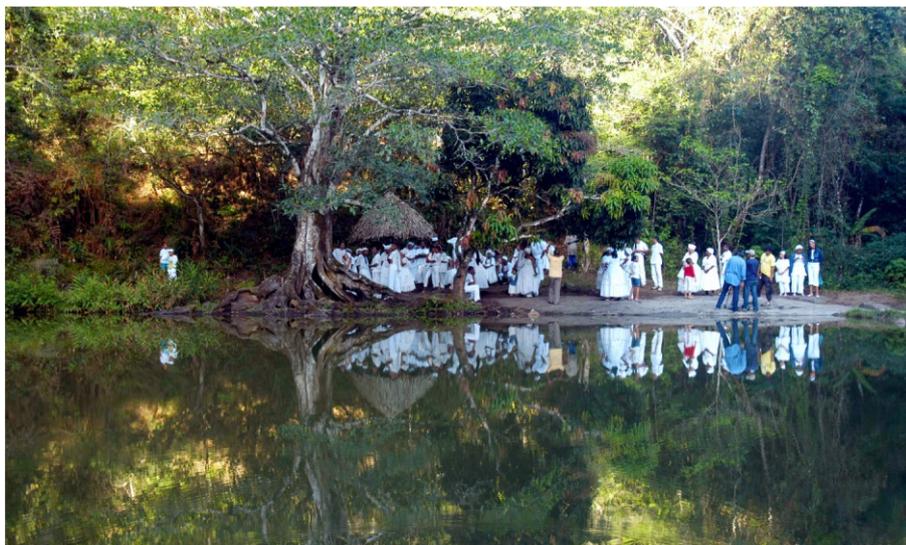
Quilombismo Urbano: uma alegre folia de negros periféricos

Por Edson Bezerra¹

*Para Nonato Lopes, Rogério Dias, Sirlene Gomes,
queridos irmãos de caminhada de Quilombos
urbanos.*

Nossa miséria é nossa riqueza (Tavares Bastos)

Sendo as culturas populares alagoanas em sua maioria tributárias das culturas negras, as atuais comunidades dos bairros periféricos que atualmente se proliferam aos arredores da cidade sob a dominância das culturas populares, se constituem em verdadeiros quilombos, quilombos urbanos, uma vez que, entre as manifestações dos afro-alagoanos – sejam estas religiosas ou atreladas às culturas populares – todas se enquadram em uma linhagem - mesmo ainda não se tenha do fenômeno uma consciência clara, - que nos remetem para a utopia de Palmares, do Quilombos dos Palmares². Bem entendido, trata-se aqui de se alinhar uma tradição, ou melhor, de criá-la, no sentido de que uma tradi-



Ancestralidade. Foto de Celso Brandão

ção tanto pode ser construída – e Palmares é exemplar, – como também, inventada (HOBBSAWN) e, é justamente disto, da invenção de uma tradição do que estamos falando.

É neste contexto que devem

ser contextualizadas as dezenas de comunidades culturais dos bairros periféricos³, as quais, inseridas em manifestações arcaicas, residuais e emergentes⁴, nos últimos anos vêm se desenvolvendo em uma linhagem de memória que nos remete

¹Edson Bezerra, Mestre em Antropologia Cultural e Doutor em Sociologia, é professor da Uneal (Universidade Estadual de Alagoas) e da Seúne e é também, compositor e interprete, articulador cultural e autor do Manifesto Sururu. (bezerra57@hotmail.com)

²Dessa área dos Palmares, principalmente, vieram nos folks desses povos e continuados pelos seus descendentes, - o Coco, a série dos folguedos temáticos do Boi, os Quilombos, a dança do Buá, o Bate-Coxa, etc.”

E, assinalando o lastro de sua influência ele vai identificar que as suas influências se espalharam em reminiscências:

“(…) nos seus negros de ganho; nas suas negras quitandeiras e vendedoras de tabuleiros de doce; de peixe e mariscos (…); nos cultos negro-fetichistas (Xangô), nos seus Maracatus (hoje extintos); nos folks propriamente, dos engenhos (festas de botada ou moagem); canções de eito (vissungos) pagodes de negros, cantigas de almanjarras; nas cantigas, lendas e assombrações e mitos de canoieiros e barqueiros do São Francisco e da Zona dos Canais e Lagoas (Calunga); nas comunidades religiosas com a tradição em São Benedito e N.S.do Rosário; nas orquestras populares de couro (Esquentada Mulher e música de barbeiros).” (Duarte, 1974: 19).

³Quintal Cultural (Vila Brejal), Cepaa (Jacintinho), Guerreiros da Vila (Sítio São Jorge), Comunidade Jardim Alagoas (Próximo ao Sanatório), Comunidade Vila Brejal (Vila Brejal), Revolucionarte (Vergel do Lago), Comunidade Vila dos Pescadores (Vila dos Pescadores), Sururu e Arte (Cruzeiro do Sul), Grupo Cultural Muzenza (espalhados em atividades pelos bairros do Clima Bom, Conjunto José da Silva Peixoto, Feitosa e Benedito Bentes), Centro Cultural e Educacional do Benedito Bentes (Benedito Bentes), A Corte de Ayra (Grota do Arroz), Núcleo de Cultura afro-brasileira Iya ogum-te Casa de Iemanjá (Ponta da Terra), Axé Zumbi (Vergel do Lago), Núcleo Cultural da Zona Sul (Vergel do Lago), Comunidade Sururu de Capote (Comunidade Sururu de Capote), Comunidade Cidade Sorriso 1 (Cidade Sorriso), Comunidade Santa Maria (Antiga Cidade de Iona), Cepec: Centro de Educação Popular e Cidadania: Benedito Bentes, Oju omim omorewá (Jacintinho), Afro-Caete (Jaraguá), Ioruba (Vergel do Lago), Sua Majestade o Circo (Vila Emater 2), Afro-Caeté (Jaraguá), Grupo União Sta. Bárbara (Vila Campestre II).

⁴ Ao abordar as relações culturais inseridas em uma dada formação cultural, Williams vai acentuar que elas se encontram desalinhas através de diferentes manifestações culturais nas quais ele identifica: as arcaicas, as residuais e as emergentes. Esmiuchando as suas inter-relações, ele vai especificá-las do seguinte modo:

Eu chamaria de 'arcaico' aquilo que é totalmente reconhecido como um elemento do passado, a ser observado, examinado, ou mesmo, ocasionalmente, a ser 'revivido' de maneira consciente, de uma forma deliberadamente especializante. (Williams, 1979: 126)

ao universo dos negros palmari- nos. Com esta compreensão, diferente das dezenas de comuni- dades quilombolas que vêm se construindo enquanto uma comunidade de memória na luta pela terra⁵, os quilombos urba- nos vêm se desenvolvendo, ou através da incorporação de elementos arcaicos, - caso das manifestações religiosas⁶ e da capoeira – ou mediante a incor- poração das manifestações culturais emergentes na moder- nidade através da vivência dos *hip-hops*, dos grupos percussivos, dos grupos de danças afro, das bandas de *reggae* que nos últimos anos têm se proliferado pelos bairros periféricos da cidade e de tantas outras mani- festações de negritudes atualiza- do as reflexões de Paul Gilroy em seu *Atlântico Negro* (Gilroy, 2001) no que ele identifica de serem elas, as culturas negras, as contraculturas da modernidade. Com este entendimento, todas estas agências, sociologicamen-

te situando, são quilombos urbanos, verdadeiros aglomera- dos mucambeiros, no dizer de Lindoso (2011) e seus sujeitos⁷, quilombolas, quilombistas urbanos, os quais, além ou aquém da cor da pele, têm construído no coração de nossa modernidade, espaços de uma possível utopia em movimentos performáticos encenados em práticas quilombistas e de suas

demandas por cidadania, justiça e liberdade.

Bem entendido, é justamente neste sentido que deve ser contextualizada a prática de um Rogério Dias do Quintal Cultural nos impresados entre a Vila Brejal e o bairro do Bom Parto; a militância de um Ari Consciência em sua trajetória afro-reggae; de um Luiz de Assis da Vibrações⁸; de um Jurandir Bozo nas batidas



Bumbas-meu-bois urbanos. Foto de Chistiano Barros

Já ao elemento residual, ele acentua que:

O que entendo por 'residual' é muito diferente. O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente. (Idem, ibidem)

Por outro lado, diante da complexidade do emergente enquanto uma manifestação cultural situada entre as arcaicas e as residuais diante das relações de poder, ele vai nos colocar que, para entendê-lo é necessário compreender que:

“(…) novos significados e valores, novas práticas, novas relações e tipos de relação estão sendo continuamente criados. Mas é excepcionalmente difícil distinguir entre os que são realmente elementos de alguma fase nova da cultura dominante (e nesse sentido 'específico da espécie') e os que lhe são substancialmente alternativos ou opostos: emergente no sentido rigoroso, e não simplesmente novo. Como estamos sempre considerando relações dentro de processo cultural, as definições do emergente, bem como do residual, só podem ser feitas em relação com um sentido pleno do dominante.” (Idem: 126/127)

Com esta compreensão e diante da complexidade das conjunturas culturais, podemos inferir que, a complexidade da emergência das manifestações emergentes tem que ser inferido diante de um contexto cultural especificamente determinado.

⁵ Segundo levantamento do Iteral (Instituto de Terras de Alagoas) e oficializadas pelo poder público e registradas no Livro de Cadastro Geral e publicação no Diário Oficial da União, atualmente existem em Alagoas 64 comunidades quilombolas e, todas elas, em sua esmagadora maioria situadas nas entranhas dos agrestes e sertões alagoanos, assim distribuídas: Sertão, 32 comunidades: Poço das Trincheiras 4 (Alto do Tamanduá, Jacu, Mocê, Jorge), Batalha 1 (Cajá dos Negros), Monteirópolis 1 (Paus Pretos), Delmiro Gouveia 1 (Povoado Cruz), Cacimbinhas (1) Guaxinim (90 famílias), Major Izidoro 1 (Puxinanã) Pau de Açúcar 2 (Chifre do Bode, Poço do Sal), Olho d'Água das Flores 3 (Gameleiro, Aguazinha, Guarani), Água Branca 3 (Barro Preto, Serra das Viúvas, Cal), Pariconha 3 (Burnio, Malhada Vermelha, Melancias), Palestina 2 (Vila Santo Antônio, Santa Filomena), São José da Tapera 2 (Caboclo, Cacimba de Barro) Senador Rui Palmeira 1 (Serrinha dos Cocos) Canapi 3 (Mundumbi, Sítio Alto de Negras, Tupete), Carneiros 1 (Lagoa do Algodão), Jacaré dos Homens 4 (Alto da Madeira, Povoado Porção, Povoado Baixa, Povoado Ribeiras); Agreste, 9 comunidades: Palmeira dos Índios 1 (Povoado Tabacaria), Taquarana 4 (Mameluco, Poços do Lunga, Passagem do Vigário, Lagoa do Coxo), Arapiraca 2 (Carrasco, Pau D'Arco), Anadia 1 (Jaqueira) Igaci 1 (Sítio Serra Verde); Zona da Mata, 6 comunidades: Santana do Mundaú 3 (Filus, Jussarinha, Mariana), União dos Palmares 1 (Muquém), Viçosa 2 (Gurgumba, Sabalanga); Baixo São Francisco, 10 comunidades: Igreja Nova 2 (Palmeira dos Negros, Sapé), Penedo 2 (Oiteiro, Tabuleiro dos Negros), Piaçabuçu 1 (Pixaim), Piranhas 1 (Sítio Laje), Traipu 4 (Belo Horizonte, Uruçu, Mumbaça, Lagoa do Tabuleiro); Litoral Norte comunidades, 3: Japaratinga 1 (Macuca), Passo de Camaragibe 2 (Bom Despacho, Perpétua); Litoral Sul, 2 comunidades: Teotônio Vilela 2 (Abobreiras, Birrus); Grande Maceió, 1 comunidade: Santa Luzia do Norte (Quilombo).

⁶ Sendo exemplar neste contexto, a reinvenção do Maracatu a Corte de Airá pela Casa Hùnkpmé Alàirá Izó de Pai Elias lá pelas entranhas da Grota do Arroz.

⁷ Agências e sujeitos enquanto elaborações sociológicas são conceitos construídos para o entendimento das articulações das realidades sócio-culturais. Com esta compreensão, enquanto agência está voltado para assinalar uma construção cultural a partir de um coletivo, sujeito enfatiza o papel e a função da performance do indivíduo na criação e articulações de realidades. Tal como aqui situados, estes conceitos nos remetem para estes movimentos e realidades.

⁸ Banda de reggae alagoana responsável pela disseminação e enraizamento de reggae autoral pelas entranhas dos bairros periféricos da Grande Maceió.

do coco e suas articulações periféricas; de um Zé do Boi na construção dos bumbas-meus-bois urbanos; dos mestiços Christiano Barros e Ernani Viana na articulação do percussivo Afro-Caeté; de um Mestre Geraldo nas entranhas do Vergel do Lago; de um Nonato Lopes da Associação Cultural da Zona Sul no Vergel do Lago; de um Zazo, de um Paulo Jacarias e de um Sulista na articulação dos hip-hop; de um Mestre Girafa do Muzenza na prática da capoeira; de uma Sirlene Gomes e de uma Viviane Rodrigues na articulação do Cepa e das performances em Um Quilombo Chamado Jacintinho⁹.

E poder-se-ia então perguntar: por que ou por quem eles lutam?

Ao contrário dos tradicionais e centenários quilombos situados nas entranhas dos agrestados e dos sertões alagoanos, eles, os quilombistas urbanos, também herdeiros de Palmares, ao contrário daqueles, não lutam pelo reconhecimento de sua identidade de negros periféricos através da luta pela posse da terra. Por que e por quem eles lutam, é em busca de reconhecimento de uma identidade negra situada no coração de nossa modernidade, e, em suas lutas, em suas danças, em suas cores e em suas narrativas, o que eles vêm construindo, é uma memória de uma identidade que nos remete a Palmares em sua utopia por uma sociedade justa e fraterna e, enquanto tal, por uma multiculturalidade afro-alagoana aqui e agora situada em uma cidade que exclui e que

segrega os jovens negros pobres e periféricos ao sumidouro do esquecimento e, nesta caminhada eles têm se colocado enquanto uma possibilidade de uma redenção do ato criminoso quando do ato da Abolição de não dar aos negros as condições de sobrevivência de que nos fala o mestre Dirceu Lindoso. Sobre o porquê eles lutam, sejam dançando, cantando ou batucando, é uma luta por justiça e cidadania e, eles, todos eles, também são tributários não apenas do negro Zumbi e de toda a herança utópica de Palmares, mas também, de todos os negros alagoanos – do negro Marcelino Dantas, de Edson Moreira, de Zezito Guedes, do negro Aldo, de Edu Passos, de Mestre Jacaré, de Mestre Zumba – e de tanto outros, os quais, há décadas - quando falar em cidadania de negro era ousadia de negros da Senzala - se doaram de corpo e coração para que hoje estivesse emergindo das margens no coração de nossa modernidade,

uma cultura negra, a qual, ainda que periférica, vêm emergindo em rumores e júbilos pelas periferias da cidade.

Todos estes grupos, a contrapelo da dominância das escritas alfabéticas, as escritas¹⁰ através das quais eles vêm dando forma e conteúdo na construção de uma alagoanidade rasurada por manifestações afro-alagoanas são escritas que se agigantam e se articulam através de uma escrita de cores, - as belas cores dos maracatus e das ricas vestimentas dos orixás, - dos gestos e das danças dos grupos afros, e das escritas de suas batidas percussivas. Todas estas manifestações são articulações de culturais híbridas (Cancline, 1998), fusões e reminiscências da grande diáspora dos negros africanos, reminiscências e alegorias dos negros palmarinos sob a dominância da cultura banto e dos sudaneses, nagôs, jejê-mina, nagô-iorubá que por aqui aportaram, etnias que ao invés de silenciarem, construí-



O Catador de Sururu. Foto de Lula Castelo Branco

⁹Um Quilombo chamado Jacintinho, atividade performática que desde alguns anos vem realizando suas articulações culturais no entrado de um dos mirantes daquele bairro.

¹⁰No que estamos entendendo aqui por escrita, esclarecemos que elas podem ser muitas: escritas alfabéticas, a dos livros; escritas sonoras, a dos batuques; escritas das cores, a da exuberância dos orixás e de suas vestimentas e adereços.

ram por aqui um Brasil por dentro e, em nosso particular, uma Alagoas por dentro e nos

articulados das nossas geografias por dentre rios e olhos d'água, canais e lagoas dançaram as

suas danças, os seus sambas, e encantaram um mundo, um mundo alagoano.

Nem negros, nem pardos e nem brancos: afro-alagoanos.

Mas o que é ser negro ou branco, quando se entende que a identidade enquanto um estar situado é toda ela uma questão de pertencimento e de um querer-estar-junto-a, significando este estar junto o pertencer a um agrupamento, qualquer que seja ele? Bem entendido e situando-se neste alinhamento de pensar, se existem muitas formas de identidade, o sentir-se negro – para além da questão da cor da pele - pode significar um alinhamento afetivo, uma incorporação de valores e de situações nas quais o sujeito (ou os sujeitos) se coloca(m) a partir das linhagens de pertencimento e de afinidades eletivas, as quais, linhagens e afinidades podem estar sendo articuladas e agenciadas desde a luta pela terra - caso das comunidades quilombolas rurais - ou então, no alinhamento festivo e identitário tal como as que vêm sendo desenvolvidas no dia-a-dia pelas comunidades afetivas dos quilombolas urbanos, os quais, através de suas danças, festas, e cores, vem se proliferando e produzindo um movimento quase que espontâneo de desentranhar negritudes e de estarem articulando uma estrutura de sentimentos de um devir-ser-negro.

Com esta compreensão, e

diante das possíveis concepções do sujeito, a do iluminismo, que o identifica enquanto uma entidade unificada a partir de um eu consciente e cartesiana-mente situado; ou a sociológica que o identifica enquanto determinado por cadeias significantes engendradas por fluxos sociais e a pós-moderna¹³ que identifica no sujeito um ente para sempre fraturado, podemos identificar que, diante de uma Alagoas composta por diferentes geografias – litoral,

zona-da-mata, sertões e agrestes, lagoas e canais – todos nós, sujeitos mestiços fraturados que também somos e também rasurados por diferentes geografias e manifestações culturais, temos todos - como alguém já o disse - uma gota de sangue negro.

Diante deste avolumado de demandas podemos perguntar: mas afinal, de tudo isto, o que nos trazem os negros?

Sim, é esta a pergunta: o que nos trazem os negros?



Quilombo de Limoeiro. Foto de Celso Brandão

¹¹Em seu texto ainda não publicado "A Propósito de um Manifesto Sururu, Dirceu Lindoso assinala que a negritude quilombola pode ser de três tipos: "pela cor da pele brasílico-africana, como era Tia Marcelina; pela miscigenação, como muitos; pela morenidade e pela cultura negro-palmarina e quilombola como vários".

¹²É Raymond Williams quem vai especificar o vem a ser uma estrutura de sentimentos. Segundo ele: "A consciência prática é quase sempre diferente da consciência oficial, e isso não é apenas uma questão de liberdade relativa ou controle. A consciência prática é aquilo que esta sendo realmente vivido, e não apenas aquilo que acreditamos estar sendo vivido. Não obstante, a alternativa real às formas fixas recebidas e produzidas não é o silêncio: não a ausência, o inconsciente, que a cultura burguesa mitificou. É um tipo de sentimento e pensamento que é realmente social e material, mas em fases embriônicas, antes de se tornar uma troca plenamente articulada e definida." (Williams, 1979: 133, grifos nossos).

¹³O que estamos identificando aqui de concepção pós-moderna do sujeito está partindo de uma concepção crítica da modernidade, a qual, sem descuidar das determinações econômicas e sociais, vai esta acentuando a partir de conclusões psicanalíticas (de matriz marcadamente laciana) não

O que nos trazem os negros?

Diante de uma elite, a alagoana, rasurada desde as suas origens por um ethos de violência¹⁴, exclusão¹⁵ e de baixo nível cultural¹⁶, têm sido elas, as culturas negras e no particular os cultos religiosos de matriz africana os herdeiros das tradições alagoanas, no entendimento de que, diante das economias de trocas na modernidade e de suas progressivas transformações, têm sido os cultos religiosos de matriz africana, os quais, ao preservarem as tradições do sagrado articulados no circuito das relações afetivas dos orixás e de suas linhagens, muito além ou aquém dos valores utilitários da economia de mercado, têm sido os guardiões das tradições alagoanas preservadas que foram sob o abrigo do sagrado no entranhamento das experiências, na construção de diferentes escritas e nas articulações das linguagens.

Neste entendimento, foram os negros quando da derrocada dos engenhos e ascensão das usinas e com a quebra dos antigos vínculos das relações comuniais entre escravos e senhores que, entre os fins do século XIX e o início do século XX quando ao se deslocaram para as geografias do complexo



O Olhar Grafite. Foto de Christiano Barros

lacustre da mundaú-manguaba, instalaram nestas paragens as suas moradas primitivas, os seus mocambos, moradas de negros e de ex-escravos, e, na reminiscência das memórias coletivas (Halbwachs:1990) dos tempos rurais, transformaram aqueles espaços em enclaves primitivos em nossa nascente modernidade.

Situando as geografias, estamos aqui nos arrabaldes¹⁷, os quais, entre os fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, concentravam-se nos bairros de Bebedouro e nas

regiões das geografias lacustres dos canais e lagoas e também se espalhavam pelos espaços no que atualmente a geografia delimita enquanto Vergel do Lago, Ponta Grossa, lugares que, já naquela temporalidade já era um lugar de moradas dos pobres e espaços adensados por dentre sítios e vastos coqueirais por onde transitavam tiradores de sururu, canoeiros, jangadeiros, tiradores de coco, todos eles quase que invariavelmente negros ou mestiços convivendo nos universos arcaicos das relações face-a-face.

ser o sujeito uma entidade una e não-fragmentada. Com esta compreensão, o que se entende é que, por detrás da ilusão de uma consciência unificada, existe uma fragmentação do sujeito a partir de sua sobredeterminação pelos diferentes fluxos, sejam estes, afetivos, sociais, culturais, etc. É nesta linha que se desenvolve tanto as pesquisas dos Estudos Culturais, bem como ainda, as elaborações críticas – para situar um dentre muitos – de um Fredric Jamesson.

¹⁴Trata-se aqui de nossos marcos históricos do caldeirão de violência de nossa violência originária, situando-se ali, o genocídio dos Caetés, a destruição de Palmares e a guerra dos bárbaros – a guerra de pacificação dos índios de corso na região do baixo São Francisco durante a colonização dos sertões. Significativo neste contexto é contextualizarmos o olhar de um informante, o do holandês Adriaen Verdonck lá pelo ano de 1630 no que ele identifica que:

(...) do rio de S. Francisco até aí [Una, já no atual território de Pernambuco], no espaço de d'umas 20 milhas, podem morar cerca de 500 a 600 homens, quase todos mestiços e gente muito má (Verdonck, in Ferreira 43, grifo nosso).

¹⁵Vale acentuar que a observação de Verdonck vai estar se dando em um período anterior a destruição de Palmares, a qual, somado a matança primitiva dos Caetés e da pacificação dos índios de corso, sinalizam para o fechamento do círculo do que estamos identificando de um caldeirão de violência situado no primitivo das Alagoas.

¹⁶Quando no período posterior a invasão dos Holandeses e a destruição de Palmares, vai se intensificar nas Alagoas, a cultura da cana-de-açúcar, Uma elite de baixo nível cultural, uma vez que, nós não gozamos por aqui, nem da presença das elites lusitanas e holandesas como foi o caso de Pernambuco, ou das elites lusitanas como na Bahia.

¹⁷Arrabaldes era o nome que entre os fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX se dava aos bairros mais afastados do centro urbano de Maceió.

De todo modo, não obstante as demolições da modernidade, e situados há mais de um século quando nas Festas de Reis¹⁸ as culturas populares se manifestavam nas batidas fortes de sua efervescência, esta realidade, mutatis mutandi, permanece, e, se um dos signos da modernida-

de é a ruptura, acredito que a permanência dos contatos - do permanente contato geográfico entre realidades arcaicas e sociabilidades emergentes - sinaliza para o que Fredrik Jameson vai identificar quando de sua explicação para as rasuras dos artistas de vanguarda

(impressionistas, expressionistas, etc.) entre os fins do século XIX e o início do século XX, no que ele observa que:

A primeira e a mais importante das oposições ainda não vencidas pelo capitalismo desse período é então a oposição entre o campo e a cidade, e os sujeitos ou cidadãos do período do alto modernismo são, em sua maioria, pessoas que viveram em muitos mundos múltiplos e múltiplos tempos - um *pays* medieval para o qual voltam nas férias com a família e uma aglomeração urbana cujas elites estão, pelos menos nos países mais avançados, tentando 'viver de acordo com o seu século' e serão 'absolutamente modernas' quanto o consigam ser (Jameson, 2000: 365).

De uma certa forma esta realidade - a da permanência entre sociabilidades arcaicas e emergentes - como que por uma geografia encantada em Alagoas, e, no particular da cidade de Maceió, permanece atualíssima, e, basta um olhar atento para que se possa perceber que em nossa capital - enquanto uma cidade apartada em dois espaços - um central e um periférico¹⁹, - os tiradores de coco e os dispinicadores de sururu, os jangadeiros e canoieiros, os capoeiras e os macumbeiros, os cantadores e os dançadores de coco, as mestras de baiana e os mestres de Guerreiro e de todo o tipo de brincantes, que



Tia Marcelina. Foto de Celso Brandão da tela do Mestre Zumba

¹⁸Comentando-nos estas festas a partir de meados do século passado (século XX) quando elas se manifestavam em plena efervescência, Theo Brandão vai assinalar do seguinte modo os seus movimentos:

(...) originárias dos engenhos e das 'ruas' em torno dos quais estas viviam, tais festas e folganças alcançaram talvez imediatamente as cidades maiores e a capital, visto que tais cidades eram apenas à época meros prolongamentos dos engenhos (muitas vezes, antigos engenhos, como a própria capital) refletindo, (...), sua vida, a própria vida, a própria cultura dos bangüês que lhes serviam de sustentáculo econômico. Daí se explicar porque em Maceió (do mesmo modo que em João Pessoa e Recife), nos meados e começos do século atual, o coco, por exemplo, de origem rural, de nítida e inegável formação africana, oriundo, pois, dos engenhos, ascendeu aos salões elegantes, onde dominou quase um século.

Diante do exposto, é neste contexto que devem ser situadas as performances dos grupos de coco, do Reisado, das Taieiras, das Baianas, etc. os quais, entre os dias 24 a 1 de Janeiro nas últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX durante as Festa dos Reis, fervilhavam pelo centro da antiga cidade de Maceió e em seus arrabaldes.

¹⁹Os espaços centrais enquanto os espaços marinhos, os bairros da Ponta Verde, Stella Maris, Jatiúca e os espaços periféricos, os bairros de periferia enquanto celeiros das culturas populares e espaços estigmatizados pela violência cotidiana dos crimes de morte.

eles permanecem bem perto, e, é justamente isto o que explica a proliferação e o ajuntamento de uma cultura de raiz em sua negritude e a emergência de culturas híbridas rasuradas por todo o tipo de arcaísmo das gentes alagoanas, e que, tem sido justamente esta gente, no geral, mestiços, ou melhor, todos eles, negros, pobres e periféricos, os quais, através de suas alegorias vêm reinventando uma alagoanidade através de - no dizer de Mestre Sávio - uma história escrita no chão ou no articulado dos seus rumores e nos segredos de suas alegorias. Aos desatentos, basta pensar que, quando o carnaval - celebração de todas as diferenças - estava quase a desaparecer por desprezo de nossas elites, foram eles, os brincantes dos bairros periféricos que o reinventaram através de uma estratégia de permanência que se proliferou condensada nas alegrias dos bumbas-meu-boi-urbanos e seus batuques e batidas alucinantes.

Todavia, seguindo os movimentos da modernidade de destruir e de selecionar as tradições, se a agregação das Festas dos Reis em cuja efervescência as culturas populares se agregavam e se reinventavam desapareceram no sumidouro do tempo, têm sido elas, as atuais comunidades culturais dos jovens dos bairros periféricos, os quilombos urbanos enquanto movimentos ainda mergulhados em uma estrutura



Porto dos Escravos. Foto de Lula Castelo Branco

embrionária de uma sociedade mucambeira²⁰, as agências que vêm se agregando e se empoderando em torno das tradições afro-alagoanas em movimentos de um devir-ser-negro, dando forma e conteúdo a verdadeiros quilombos urbanos no andar da construção de uma alagoanidade a partir das culturas negras.

Bem entendido, no atual momento de nossa modernidade caeté submersa sob os movimentos de um imaginário de Sol e Mar sobrepondo-se a outros imaginários, têm sido estas agências - as dos grupos periféricos situados nas entranhas e grotas dos bairros periféricos - que têm se mantido enquanto os herdeiros das tradições alagoanas, e, não obstante, ainda que dispersos ao modo da sociedade mucambeira de que nos fala Lindoso, vêm assinalando um imaginário de resistência que nos remete à Palmares em seus movimentos e

articulações quilombolas, pois, como ele, Lindoso, acentua:

(...) o ser quilombola é o ser da razão quilombola. Ela encerra o que os negros escravos fizeram e quiseram fazer. Ela é uma grande vitória, e também uma grande derrota. É a derrota dos que morreram em combate, dos que, recapturados, voltaram a ser escravos, mas também a vitória dos que sobreviveram, agüentaram mais dois séculos de escravidão, e são hoje, em seus núcleos, os guardiões da cultura quilombola.” (Lindoso, 2011: 23)

Com esta compreensão, se um dos fundamentos da cultura é a dádiva em seu agônico movimento de dar, receber e retribuir²¹, em uma sociedade excludente como a nossa e engolfada em distopias, têm sido elas, as culturas negras e suas manifestações do sagrado e seus

²⁰Quanto ao que Lindoso identifica de uma de uma sociedade mucambeira, ele é bastante esclarecedor:

“A cultura quilombola é uma criação das relações sociais quilombolas. Ela nasce sob os efeitos das relações sociais mucambeiras, da sua atividade em formar fatos de cultura. São fatos de cultura mucambeira que criam a base onde se formou a cultura quilombola. A fase da criação da cultura mucambeira foi mais longa que a fase de criação da criação da cultura quilombola. A fase da criação da cultura mucambeira foi mais longa que a fase da criação da cultura quilombola. Ela surge ainda na fase dos mocambos esparsos, trazendo às matas úmidas as lembranças culturais puramente africanos, que vão determinar o caráter africano e afro-descendente da primeira colonização mucambeira. Era como se a África quisesse vir”. (Lindoso, 2011:107).

²¹Segundo os ensinamentos de Marcel Mauss em seu ensaio sobre A Dádiva, os movimentos de dar, receber e retribuir assinalam o nascedouro dos atos culturais, os quais, instituído a partir deste movimento agônico e circular do ato da troca - troca de palavras, de bens e de homens no aprofundamento de Levi-Strauss - estaria fundando a sociabilidade entre os homens. Bem entendido, sem ela, a troca, não seria possível as relações de civilidade entre os homens e permaneceríamos então como que em um permanente estagio de selvageria e guerra.

mistérios que tem estabelecido os movimentos da dádiva e da contradádiva, as quais, através da eterna reversibilidade do tempo cíclico de seus orixás e seus sacrifícios têm permanecido enquanto a verdadeira herdeira das tradições alagoanas, as quais, a contrapelo do sumidouro das memórias, nos remetem para a República de Palmares enquanto uma possibilidade de esperança, articulando nas entranhas de nossa cidade, a possibilidade de que toda ela possa ressurgir em cantos, danças e alegrias ao invés de agonias e dores, fazendo cumprir assim a profecia da Tia Marcelina²² em seu dizer ao algoz quando na hora de seu massacre: bate, bate, vocês matam o corpo mas não a sabedoria.

É justamente isto o que nos tem ofertado e que nos oferta as atuais comunidades culturais dos bairros periféricos, os nossos quilombos urbanos, e, não obstante a toda invisibilidade a que têm sido submetidos,



Menininha Quilombola. Foto de Christiano Barros

têm se constituído enquanto espaços de esperança em uma cidade, a qual, não obstante ser toda ela mestiça, tem teimado em se reconhecer em suas negritudes e, enquanto tal, em se envolver nas danças e nas alegrias de que se compõem as alegres vivências das comunida-

des culturais dos bairros periféricos, os nossos quilombos, quilombos urbanos. Mas, quiçá um dia, - e que ele esteja bem perto - este dia chegue e que ele esteja a chegar em cantos, rezas e cores. Dores? Ainda mais? Não, nunca, jamais.

Então é isto, quem viver verá.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Luís Sávio. A História Escrita no Chão. Maceió: Edufal, 1977.

BENJAMIN, Walter. A origem do Drama Barroco Alemão. Tradução de Sergio Paulo Rouanet, São Paulo: Ed Brasiliense, 1984.

BEZERRA, Edson. Manifesto Sururu. Tribuna de Alagoas, Maceió, 12 de setembro de 2004, Divirta-se. P.5

BRANDÃO, Otávio. Canais e Lagoas. Maceió: Edufal, 2000.

BRANDÃO, Theo. Folgedos Natalinos. Maceió: Edufal, 2001.

CANCLINE, Nestor Garcia. Culturas Híbridas. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloisa Pezzo Cintrão, São Paulo: Edusp, 1998.

DIEGUES JR. Manuel. Bangüê das Alagoas. Maceió: Edufal, 1980.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo. Tradução: Georges Lamazière, Rio de Janeiro, 1976.

²²Tia Marcelina, a ex-escrava de origem africana e matriarca do candomblé em Alagoas, morta durante o movimento que entraria para a história como O Quebra, o movimento de revolta contra a oligarquia de Euclides Malta, o qual, no espaço de apenas alguns dias destruiu de trinta a cinquenta terreiros de candomblé, e os pais, filhos e mães de santo espancados e humilhados publicamente.

As reminiscências dos relatos registram que mesmo sabendo antecipadamente da quebra dos terreiros, quando a turba chega ao seu barracão, ao invés de correr, ela se adentrou no espaço sagrado o Peji e que, ao ser espancada a chutes de coturno por um soldado de polícia, ao tempo em que gritava por seu orixá, Xangô, ela dizia, bate, bate, vocês matam o corpo mas não a sabedoria.

DUARTE, Abelardo. Folclore Negro das Alagoas. DAC, Maceió, 1974.

FERREIRA, José Ferreira. Formação Sócio-Econômica de Alagoas. O período Holandês (1630-1654). Tese de Doutorado Universidade Federal de Pernambuco: Recife, mimeo. 2002.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira, São Paulo: Ed. 34, 2001.

HALL, Stuart. Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guardiã Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rudiger e Sayonara Amaral, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

HALBWACHS, Maurice. (1990), A Memória Coletiva. São Paulo, Ed. Vértice, 1990.

HOBSBAWN, Eric, RANGER, Terence. A invenção das tradições. Tradução: Celine Cardin Cavalcante, São Paulo: Paz e Terra, 1997.

JAMESSON, Fredrik. Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio. Tradução de Maria Elisa Cevasco, São Paulo: Editora Ática, 2000.

LINSOSO, Dirceu. O Poder quilombola. Maceió: Edufal, 2011.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades primitivas. In: Sociologia e Antropologia. Vol. II. Trad. Mauro W. B. de Almeida e Lamberto Puccionelli, São Paulo: EDUSP, 1974.

WILLIAMS, Raymond. Marxismo e Literatura. Tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.