

Nos matizes da memória e da história: uma discussão sobre o folclore fantástico do Recife e seus lugares

Célio Henrique Rocha Moura,
Tomás de Albuquerque Lapa,
Felipe Moura Hemetério Araujo*

Resumo Este artigo objetiva discutir, à luz dos textos referenciais de Pierre Nora (1993) e Ulpiano Bezerra de Meneses (1994), as concepções de história e memória, inserindo-as na discussão do folclore citadino. Este patrimônio coletivo é aqui representado pelas lendas do sobrenatural recifense, abordadas pela literatura local. Entre história e memória se estabelece uma clara distinção pelos interesses de tradicionais grupos detentores de poder e as relações sociais de uma coletividade que estão intrinsecamente relacionadas com os fenômenos. Assim, para a leitura de uma realidade social, deve-se contestar os interlocutores responsáveis por sua comunicação. Nesse contexto, o folclore se apresenta como um campo fértil para o debate do poder do vernáculo e do popular de contribuir para a construção de narrativas pautadas pela memória coletiva.

Palavras-chave: folclore, lugar de memória, patrimônio imaterial.

En los matices de la memoria y de la historia: un debate sobre el folclore fantástico de Recife y sus lugares

Resumen Este artículo pretende discutir, a la luz de los textos referenciales de Pierre Nora (1993) y Ulpiano Bezerra de Meneses (1994), las concepciones de la historia y la memoria, insertándolas en la discusión del folclore de la ciudad. Este patrimonio colectivo está representado aquí por las leyendas de lo sobrenatural en Recife, abordadas por la literatura local. Entre la historia y la memoria se establece una clara distinción por los intereses de los grupos tradicionales que detentan el poder y las relaciones sociales de una colectividad que están intrinsecamente relacionadas con los fenómenos. Así, para leer una realidad social, hay que interpelar a los interlocutores responsables de su comunicación. En este contexto, el folclore se presenta como un campo fértil para el debate sobre el poder de lo vernáculo y lo popular para contribuir a la construcción de narrativas basadas en la memoria colectiva.

Palabras clave: folclore, lugar de memoria, patrimonio intangible.

In the nuances of memory and history: a discussion about the fantastic folklore of Recife and its places

Abstract This paper aims to discuss, based on the texts of Pierre Nora (1993) and Ulpiano Bezerra de Meneses (1994), the concepts of history and memory, inserting them into the discussion of the city's folklore. This collective heritage is here represented by the supernatural tales from Recife, covered by local literature. Between history and memory, a clear distinction is established by the interests of traditional groups that hold power and the social relations of a collectivity that are intrinsically related to the phenomena. Thus, to read a social reality, contesting the interlocutors responsible for its communication is necessary. In this context, folklore presents itself as a fertile field for the debate on the power of the vernacular and the popular to contribute to constructing narratives based on collective memory.

Keywords: folklore, places of memory, intangible heritage.

Não raro, no que concerne ao patrimônio imaterial, sua existência está associada a elementos materiais específicos, desde artefatos a lugares. Na cidade, muitas das manifestações do imaterial estão associadas ao tecido urbano, pelo traçado das ruas e quarteirões, pela largura das vias, calçadas, praças, pátios e corpos d'água, assim como pelas variações do relevo, do revestimento asfáltico, da vegetação ou da iluminação pública e ainda pela tipologia dos prédios com suas silhuetas, estilos, cores, sombras, cheiros e elementos construtivos. A materialidade traz em si a história da relação do indivíduo e da sociedade com o espaço e, nesse sentido, dota-se de valor simbólico, comunicável, social e que extrapola os limites de suas dimensões físicas.

Tal concepção situa a abordagem essencial deste artigo no que tange aos lugares de significância cultural: o caráter subjetivo das relações estabelecidas entre cidadãos e lugares dificulta o reconhecimento de sua dimensão imaterial. Tais lugares, quando reduzidos aos elementos materiais, muitas vezes genéricos, são postos em estado vulnerável de esquecimento e risco de descaracterização. Essa questão se torna ainda mais problemática quando, no contexto da política de preservação patrimonial do Brasil, a dimensão imaterial só veio a ser conceituada e legislada a partir da década de 2000, com o decreto Federal nº 3.551/2007. Em contrapartida, os aspectos materiais dos bens culturais têm sua conservação amplamente discutida desde a criação do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), em 1937. Criado sob a lógica da propaganda do Estado Novo brasileiro (Era Vargas), a instituição funcionou como aparelho para catalogação de bens e montagem de uma identidade nacional.

Como resultado, a priorização dos bens materiais na política de patrimonialização do Brasil recaiu principalmente sobre os edifícios de arquitetura barroca (MICELI, 1987), de modo que a salvaguarda dos aspectos materiais dos bens culturais, nos quais o valor simbólico pode ser ressaltado, assim como das manifestações do imaterial, tornou-se periférica na discussão sobre a construção e conservação de uma identidade coletiva.

O processo decisório sobre o patrimônio material, em si, não ocorreu sem percalços. Miceli (1987) salienta os desafios enfrentados pelos ditos países em desenvolvimento, em suas políticas patrimoniais, para identificar os bens que merecem ser tombados ou não, numa discussão que denuncia a crescente necessidade de maior inclusão de atores. Ao instituir os bens materiais da arquitetura barroca como foco da política patrimonial nacional, o SPHAN respondia aos anseios das classes, econômica e politicamente dominantes no Brasil, da primeira metade do século XX, à revelia da totalidade dos seus diferentes povos formadores.

A política de tombamento do SPHAN deixava implícito que, após a fase do colonialismo e da economia primária, montada sobre o trabalho escravizado, os grandes conjuntos barrocos mereciam o tratamento de símbolo imagético, identitário e histórico. Nessa perspectiva, a história das cidades brasileiras, contada através dos registros materiais, apresenta uma superficialidade proposital: a materialidade que compõe a história é

* Célio Henrique Rocha Moura é Arquiteto e Urbanista, Doutorando em Desenvolvimento Urbano na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), ORCID <<https://orcid.org/0000-0003-2510-6314>>. Tomás de Albuquerque Lapa é Arquiteto e Urbanista, Professor do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Urbano (MDU/UFPE), ORCID <<https://orcid.org/0000-0003-1763-1004>>. Felipe Moura Hemetério Araujo é Bacharel em Design, Mestrando em Desenvolvimento Urbano na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

apenas aquela chancelada pela elite que a escreve e que decide sobre o que será lembrado e o que será omitido.

No Recife, não só os grandes templos católicos foram elencados no imaginário da paisagem urbana, como também os grandes sobrados ecléticos do século XIX e XX, as grandes obras de infraestrutura (pontes de concreto armado) e os monumentos (estátuas, chafarizes, murais etc.), símbolos de poder de uma elite consolidada. Outras tipologias arquitetônicas, de origem popular, passaram por um processo de supressão e apagamento como, por exemplo, os mocambos que, no censo de 1939 — contemporâneo à criação do SPHAN — correspondiam a 64% das construções da cidade (PONTUAL, 2001). Como aponta Lira (1996), constituíam “um mal [...] uma realidade indesejável [...] o perigo [...] sanitário e estético”. Não obstante, Pontual descreve a participação que tinham na identidade recifense nos seguintes termos:

[...] dos prédios existentes, no de 1939 eles [os mocambos] totalizavam 45.581, abrangendo 63,7% dos imóveis da cidade. Se em 1913 os mocambos não só “cercavam a cidade como um babado” como estavam “enquistados em áreas mais urbanizadas”, em 1939 essa situação devia ser aterradora. Já não se diferenciava a figuração da cidade da imagem do mocambo. (PONTUAL, 2001, p.427)

Sem surpresa, o reconhecimento e o tombamento dos bens, ainda que formalizados, nascem então de um viés classista. Nesse sentido, a própria identidade instituída, e convertida em propaganda para que uma cidade se distinga, precisa ser questionada. O embate da identidade que se institui *versus* identidade coletivamente construída é, na verdade, uma discussão pautada pela compreensão da história *versus* memória.

Este ensaio articula acepções sobre memória e história abordadas pelo historiador francês Pierre Nora¹, herdeiro dos “Annales”, e pelo também historiador e museólogo Ulpiano Bezerra de Meneses², brasileiro, originário da cidade de Cunha e Professor Emérito da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. A reflexão proposta sobre suas indagações dá base para inquirir como o Patrimônio Imaterial, associado aos Lugares de Memória, se contrapõe à tradicional visão sobre o patrimônio cidadão, historicamente relacionado aos grandes templos e monumentos. Para tal, o folclore e o vernáculo se posicionam no cerne da discussão, aqui representados pelos lugares associados às lendas e encantos do Recife, amplamente registrados pelo sociólogo recifense Gilberto Freyre em seu livro “Assombrações do Recife Velho”, clássico da literatura pernambucana.

Memória e história, lugar e objeto

Em 1993, no texto “Entre memória e história: a problemática dos lugares”, Pierre Nora dissertou sobre a quase sempre conflituosa relação entre a memória e a história. O autor destaca que a memória carrega o valor afetivo e é uma construção identitária, individual ou coletiva, mas sempre carregada de um forte valor simbólico. Já a história é a curadoria notadamente pragmática de um passado, que se afasta do caráter afetivo, do indivíduo ou de uma coletividade, na sua busca por panoramas expositivos, críticos, processuais.

¹ Por meio do texto “Entre Memória e História: A problemática dos Lugares” (1993).

² Por meio do texto “Do teatro da memória ao Laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico” (1994).

Escreve o autor:

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido do eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções; a história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo. (NORA, 1993, p.9)

A noção de história enquanto revisão do que está escrito com o intuito de limpá-la da parcialidade que ali pousou como impureza, de “arrancar a história da memória” (NORA, 1993, p.10), não existiu desde sempre. Pertence, como afirma o autor, a um despertar recente para uma “história total”, o início de uma história da história, dirigindo-se ao nascimento da historiografia no meio das escolas francesas. Toda a tradição historiográfica desenvolveu-se disto, como um exercício regulado da memória, na tentativa de emboscar em si mesma o que não é ela própria, de denunciar mitologias mentirosas, da reconstituição de um passado sem lacunas e sem falhas. Conta o autor:

Nenhum dos grandes historiadores [...] tinha, sem dúvida, o sentimento de só representar uma memória particular [...] dinástica [...] francesa [...] monárquica e cristã [...] dos progressos do gênero humano [...] do “povo” e [...] da nação. (NORA, 1993, p. 10)

Por outro lado, o autor também identifica uma certa névoa “mágica” ao redor do que se entende por memória verdadeira, social, “intocada”, inconsciente de si mesma, todo-poderosa e espontaneamente atualizadora. Ele fala de como a globalização — ou “mundialização”, como diz — arranca os povos recém fagocitados de seus lugares autênticos, por assim, ironicamente, dizer, para uma dança de violência colonial e padronização acinzentada. Parece ser uma faca de dois gumes. De um lado, não se pode cair no apagamento monodimensional de objetivos globais e de graduar o “progresso” entre os povos. Porém, tampouco cabe ao estudo da história e da memória pisar na armadilha do mito do “bom selvagem” de Rousseau, pecado pelo qual respondem José de Alencar e tantos outros românticos brasileiros, visto que, nem mesmo a memória está livre de intencionalidades.

Para iluminar o pátio deste debate, interessa trazer a análise de Ulpiano Bezerra de Menezes sobre as contradições do museu e suas exposições. O autor discorre como

essa instituição se veste do escopo de perpetuação da história documentada, no bojo do conjunto de artefatos selecionados para a vista do público, por meio de uma exposição. A expressão “*Theatrum Memoriae*”, atribuída aos museus por Eilean Hooper-Greenhill (1988) (MENESES, 1994, p.28), especialista na educação em museu, é particularmente controversa, pois, conforme destaca Ulpiano, a reprodução do conhecimento no museu se dá por meio de exposições que tradicionalmente remetem a valores de grupos historicamente dominantes:

A palavra ‘teatro’, como se sabe, privilegiando a visualidade, conserva sua vinculação etimológica à família do verbo grego theáomai, ver. Assim, estas coleções de objetos materiais da mais diversa espécie, organizadas pelos príncipes e senhores renascentistas, funcionavam como paradigmas visuais que recriavam simbolicamente a ordem do mundo e o espaço do exercício de seu poder. (MENESES, 1994, p.9)

Por sua vez, os artefatos expostos tomam seu papel central na discussão. Primeiramente, é preciso observar que a contraposição do museu, visto como “teatro da memória”, não significa a negação da sua função social e documental da história. O que são questionadas são as intencionalidades por trás das exposições e suas implicações na interpretação dos artefatos e, conseqüentemente, da sociedade. Em outras palavras, o museu é uma instituição também pedagógica e daí reside a responsabilidade do debate sobre a memória: o que o museu deseja transmitir através do conjunto dos artefatos expostos?

As respostas para essa pergunta permeiam o campo de análise dos artefatos e dos significados que lhe são conferidos, coletiva ou individualmente. Ulpiano destaca que estamos imersos na “cultura material” que participa da produção e reprodução imaterial (MENESES, 1994, p.12). O autor complementa a afirmação, ao afirmar que “os artefatos, por exemplo, não são apenas produtos, mas vetores das relações sociais” (MENESES, 1994, p.12).

A inegável condição do artefato, de agregar referenciais a ele atrelados, extrapolando suas dimensões materiais, apresenta duas facetas: ao passo que o artefato pode contribuir para a leitura de uma realidade social, ele também pode ser utilizado para a perpetuação de noções e criação de realidades a partir dos significados que, intencionalmente, lhe são conferidos. Destaca Ulpiano:

Ora, os objetos materiais só dispõem de propriedades imanentes de natureza físico-química: matéria-prima, peso, densidade, textura, sabor, opacidade, forma geométrica, etc. etc. Todos os demais atributos são aplicados às coisas. Em outras palavras: sentidos e valores (cognitivos, afetivos, estéticos e pragmáticos) não são sentidos e valores das coisas, mas da sociedade que os produz, armazena, faz circular e consumir, recicla e descarta, mobilizando tal ou qual atributo físico (naturalmente, segundo padrões históricos, sujeitos a permanente transformação). (MENESES, 1994, p.27)

Nesta incursão sobre o artefato, Ulpiano alude ao objeto-fetichismo, aquele ao qual, no contexto da exposição museológica, confere-se o papel subsidiário das realidades sociais. Em outras palavras, o objeto fetichizado teria a capacidade inata de moldar comportamentos e relações na sociedade. Assim, questiona Ulpiano: como desfetichizar o objeto? A resposta para esta pergunta, prossegue o autor, passa pelo caminho

inverso da fetichização, onde o objeto seria não o instrumento pelo qual se molda a sociedade, mas por onde se pudesse compreendê-la:

Ao invés de fazer história das armas, por exemplo, dar a ver a história nas armas: expor as relações do corpo com a arma, como mediações para definir o lugar do indivíduo (armas brancas), do grupo (armas de fogo, padronização disciplina), da multidão urbana, perigo latente (pistolas miniaturizadas) e assim por diante (MENESES, 1994, p.27).

Da mesma forma que a explanação de Ulpiano sobre os artefatos na exposição museológica, os Lugares de Memória, abordados por Pierre Nora, são lidos conforme as projeções sociais que incidem sobre ele. Contudo, conforme discutido anteriormente, entre história e memória há uma clara cisão: a memória é viva, dialética e em constante evolução (NORA, 1993) e assim são os Lugares.

O paralelo é claro: se no museu o caminho dialético de compreensão da sociedade passa pelo artefato, enquanto componente da sociedade (e, portanto, fonte de conhecimento), o Lugar de Memória também sintetiza certas realidades sociais, desempenhando seu papel pedagógico num amplo debate, voltado à compreensão dos fatos e fenômenos. Ao se inserir no campo dos fenômenos sociais, ressalta-se a sua condição mutável, cujos significados, ao serem conferidos socialmente, se entrelaçam numa trama de atores coletivos construtores da memória:

Porque, se é verdade que a razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para - o outro é a única memória do dinheiro - prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações. (NORA, 1993, p.22)

Mesmo que sejam fruto de significações coletivas, é importante reconhecer que as ações que incidem sobre os Lugares de Memória — buscando a salvaguarda de aspectos da sua materialidade e de conhecimento da imaterialidade que advém da subjetividade dos atores com eles relacionados — não são neutras. Ulpiano destaca a não neutralidade dos artefatos, pois, no contexto do museu, as mediações que o envolvem, desde os processos de coleta, seleção, classificação, até sua exposição, são dotados de conteúdos subliminares.

Da mesma forma, a discussão sobre os Lugares de Memória não pode ser descontextualizada dos agentes que o produzem, que o perpetuam e que incidem sobre ele, mas deve reconhecer o caráter subjetivo da memória em si, formada coletivamente, e, portanto, dotando tanto o artefato quanto o lugar de múltiplos significados.

Ao exprimir a dicotomia entre memória e história, voltamos à discussão sobre os bens materiais tombados. Interpretando o pensamento de Nora, principalmente no que tange à memória “afetiva e mágica”, faz-se necessário que ela seja debatida não apenas do ponto de vista simbólico-afetivo, mas também do material. O autor destaca que os Lugares de Memória só se configuram como tal com base na coexistência de três

sentidos: material, simbólico e funcional. Assim, ele é material por sua tangibilidade e acesso ao domínio do real; é simbólico se, pelas vias de direito, recebe de um indivíduo ou de um coletivo uma aura simbólico-afetiva; e é funcional se, pelas vias de fato, consegue perpetuar a lembrança do que representa.

Em outros termos, a definição de Nora delimita o lugar de memória como aquele que, carregado de valor simbólico, garante a sobrevivência de tal valor para as gerações presentes e futuras. Mas, tão importante quanto, é por excelência um local material, cuja materialidade é que permite interações e significados que retroalimentam o seu simbolismo, excedem o objeto e o inserem no plano do imaterial.

O Lugar de Memória se insere no viés da cotidianidade, das práticas e costumes prosaicos, mas dotados de símbolos. Esta concepção se alinha com o que escreve Mário Sette (1886-1950), linguista e historiador pernambucano, quando destaca em seu livro “Arruar - história pitoresca do Recife Antigo”, de 1948, sobre as ruas, os becos e os largos que sumiram da paisagem de um Recife pitoresco:

Não há saudosismo em recordá-lo. Nem desejo de que a vida houvesse parado. Há, porém, uma modalidade de amor a tudo o que desapareceu, e que se não foi nosso contemporâneo, terá sido de nossos bisavós: [...] Daí nossa ânsia de saber-lhes particularizadamente dos costumes, dos trajos, dos hábitos sociais. Essa existência longínqua e apagada é bem verdade que se projeta somente numa quase realidade através das velhas crônicas, dos romances, dos relatos verbais de pessoas idosas, numa carta, mas, sobretudo, nas páginas amareladas dos jornais da época. (SETTE, 1948, p. 16)

Fundamentadas as bases da compreensão da memória e da história e a conformação dos Lugares, enquanto palco e artefato da identidade e memória coletiva, a seguir, discutir-se-á como o folclore citadino, especificamente da cidade do Recife, ao se relacionar com lugares específicos, corrobora a necessidade de se compreender as dimensões tangíveis e intangíveis dos lugares, tradicionalmente enxergados como ordinários no contexto urbano.

Folclore e lugar de memória

As considerações tecidas sobre memória e história trazem à tona determinados debates, em meio aos meandros da discussão patrimonial da imaterialidade. Torna-se claro, por exemplo, o teor de subjetividade presente nos valores de que se servem mesmo as vias oficiais de chancela da salvaguarda do patrimônio; são valores que incidem sobre as decisões do que deve e do que não deve ser conservado.

A exitosa emergência do SPHAN, na década de 1930, impulsionou no Brasil a busca crescente pela identidade nacional, utilizando-se, dentre outros, da patrimonialização de bens considerados referenciais do país. Sobre essa questão, Miceli (1987) destaca criticamente que, apesar da experiência de preservação do patrimônio histórico e artístico nacional representar “a política cultural mais bem-sucedida da área pública desse país” (MICELI, 1987, p.44), ela ainda estava arraigada de intenções elitistas, representativas das elites paulistas e mineiras de então.

Para efeito de causa, segundo Miceli, no processo de reconhecimento dos bens patrimoniais, foram privilegiados os monumentos barrocos — faz-se saber, as igrejas barrocas — numa “opção inequívoca pelos bens de pedra e cal” (MICELI, 1987, p.44). Naquele momento, a política de tombamento representou a “amnésia da experiência dos grupos populares, das populações negras e dos povos indígenas” (MICELI, 1987, p.44). Sem adentrar na história da política de preservação do patrimônio cultural brasileiro, no que tange ao chamado ‘Patrimônio Imaterial’, é preciso destacar que ele permanece como uma categoria patrimonial preterida.

Só em 4 de agosto de 2000, por meio do Decreto nº 3551, o IPHAN instituiu o primeiro registro de bens culturais de natureza imaterial, iniciando um paulatino processo de salvaguarda institucional das manifestações artísticas, ritos, modos de fazer e saber, cultos, folclore, dentre outros, ainda em curso. De maneira comparativa, entre os anos de 2005 e 2018, foram reconhecidos pelo IPHAN 11 manifestações do Patrimônio Imaterial em Pernambuco; no ano de 1938 somente, logo após a criação do SPHAN, 32 igrejas, conventos e capelas foram tombados no Estado.

O entendimento do folclore, representado pelas lendas e encantos do Recife como Patrimônio Imaterial da cidade, se insere na discussão entre memória e história. Ao passo que o Patrimônio Material é chancelado pelo IPHAN e passa a compor o ideário de uma elite (ou a dita história oficial), o Patrimônio Imaterial adentra no campo da discussão sobre a memória coletiva.

O que é, portanto, o folclore e a cultura? São termos universais cujas conceituações foram obra de teóricos das mais diversas searas do conhecimento. Para o primeiro termo, a principal referência é encontrada no vasto trabalho do antropólogo e etnólogo natalense Luís da Câmara Cascudo, contemporâneo de Gilberto Freyre e Mário Sette, e companheiro de agremiação de ambos. Juntos a eles, outros notáveis da época como Manuel Bandeira e Cícero Dias, no conhecido Centro Regionalista do Nordeste, fundado em 1924, buscaram ampliar o sentimento de unidade da região, pesquisar e publicar caracterizações do que significava “ser nordestino”, suas lendas, seus costumes e suas comidas. O Centro Regionalista do Nordeste reunia escritores, artistas e estudiosos modernistas-regionalistas, dentre cujas produções destacaram-se “Livro do Nordeste” (1925), “Contos Tradicionais do Brasil” (1946), “Geografia dos Mitos Brasileiros” (1947) e “Dicionário do Folclore Brasileiro” (1952).

Em “Tradição, ciência do povo” (1971), Câmara Cascudo imortalizou a célebre definição de folclore como “a reunião residual [...] desde o paleolítico ao avião de jato. É o clima natural, orgânico, diário, familiar. É a ciência do povo.” (p.9). Sobre essa temática, ele discorreu:

Ora, superstição não é necessariamente sinônimo de atraso mental. Só o jumento não tem superstição! Não há momento na história do mundo sem a presença da superstição, que é o fundamento da cultura popular. Superstição significa aquilo que sobrevive no tempo: sobrevivência de cultos desaparecidos. Na boca dos patrícios marxistas e weberianos, a palavra folclore, quando não é sinônimo de fofoca, aparece como ideologia conservadora que zela pela tradição das sesmarias regionais. Bobagem. O homem é fisiologicamente universal, mas psicologicamente é regional: unidade psicológica, não étnica. (CÂMARA CASCU DO, 1971, p.27)

Essa psicologia regional não é uma filosofia propriamente acadêmica, mas um processo diário de troca, explicação, descarte e refino de hipóteses plausíveis sobre a diversa gama de fenômenos que envolvem o indivíduo na sociedade e na comunidade em que ele se insere. Tal acepção é corroborada pelo autor em “Contos Tradicionais do Brasil” (2004), quando afirma que nenhuma ciência possui maior espaço de pesquisa e aproximação humana que o Folclore, definindo-o como uma “Ciência da psicologia coletiva, cultura geral no Homem, da tradição e do milênio na Atualidade, do heroico no cotidiano, é uma verdadeira História Normal do Povo” (CÂMARA CASCUDO, 2004, p.11).

Com merecida ênfase no conto popular, expressão mais ampla e significativa da pesquisa antropológica em Folclore, Câmara Cascudo dedicou parte de sua obra, por meio do recolhimento e conversão em literatura escrita, da tradição oral transmitida pelas comunidades em que imergiu. Segundo o autor:

*O valor do conto não é apenas emocional e delicioso, uma viagem de retorno ao país de infância. Nem social, expondo o dogma da Fraternidade Universal pelo simples emprego de seu método, como ensinava Saint Yves*³. *Constitui elemento indispensável para as ciências afins.* (CÂMARA CASCUDO, 2004, p.11)

³ Joseph Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842 - 1909) foi um ocultista e esoterista parisiense, autor de títulos como “*Théogonie des Patriarches*” (A teogonia dos Patriarcas), de 1909, e “*L'Archéomètre*” (O Arqueômetro), de 1910.

O autor prossegue, afirmando que o Folclore é um dos “altos testemunhos da atividade espiritual do povo, em sua forma espontânea, diária e regular” (CÂMARA CASCUDO, 2004, p.11), ou seja, é pelo estudo do Folclore que se desnudam as nuances constituintes da cultura de uma sociedade, reflexo direto do modo de agir e pensar de indivíduos dentro de uma coletividade. Em outras palavras, é por meio do Folclore que se conhece o espírito de um povo, seus modos de produção, trabalho, instintos e o que há de habitual no homem (CÂMARA CASCUDO, 2004). O autor ainda coloca o Folclore em paralelo com a literatura e o pensamento erudito, reiterando a característica primordial do Folclore, nas suas primeiras acepções, associadas à memória popular.

Mesmo ao trazer a discussão do Folclore para o debate da identidade regional, não se pode ignorar a intencionalidade por trás da cultura que se almeja desvendar. Ao compreender as lendas e encantos do Recife enquanto patrimônio imaterial, adentra-se um sinuoso caminho onde a argumentação inicial incide sobre o folclore e sua importância cultural, no qual se reconhece sua importância para a identidade cidadina. Não obstante, a discussão não se pauta apenas pela imparcialidade dos agentes que reúnem, traduzem e compartilham tais lendas e mitos.

Os matizes entre memória e intencionalidade no folclore sobrenatural recifense

Com o aporte de diferentes autores clássicos da literatura e poesia pernambucana, Raimundo Arrais, em “A Capital da Saudade”, percorre com maestria um pátio poético de elucidação da história pitoresca do Recife, embebida de afetividade. Segundo o autor, quando do processo de intensificação dos ares urbanizadores e modernizadores do século XX, finalmente aportaram ao Recife (até então um adensado humano provinciano nos trópicos recém independentes das Américas) as progressivas alterações na paisagem urbana, que inauguraram uma cidade estranha àqueles envolvidos pelas memórias de infância.

Ainda que sob um prisma erudito dos que, na época, tinham condições de migrar rumo ao sul, com a garantia de cargos privilegiados, Raimundo Arrais delinea o universo de saudosismo de um Recife prosaico. Cada vez menos trata-se do Recife das memórias da infância de Manuel Bandeira, de Antônio Austregésilo, de Joaquim Cardoso, ou mesmo de Gilberto Freyre. Em verdade, na ausência dos meios de comunicação atuais, é a palavra humana contada, os escritos e postais, que atualizam o filho pródigo sobre a situação da sua terra natal, ou seja, que afastam os mitos e fantasias erigidos nas lacunas de meses e anos de ausência de notícias. Antes de serem reapresentados à sua terra natal, aos indivíduos se anunciam as memórias de infância e adolescência, plasmadas nos lugares de uma cidade que, talvez, nem existam mais. Foi assim que se construiu, em parte, o ideário do Recife na primeira metade do século XX. Escreveu Manuel Bandeira, em 1940, sobre um de seus retornos ao Recife em 1929:

Saí menino de minha terra
 Passei trinta anos longe dela.
 De vez em quando me diziam:
 Sua terra está completamente mudada,
 Tem avenidas, arranha-céus...
 É hoje uma bonita cidade!

Meu coração ficava pequenino.

Revi afinal o meu Recife.
 Está de fato completamente mudado.
 Tem avenidas, arranha-céus
 É hoje uma bonita cidade.

Diabo leve quem pôs bonita a minha terra.
 (BANDEIRA, 1993, p.201)

Na mesma década, em 1924, em “Recife morto”, Joaquim Cardozo alude a uma cidade esfacelada pela modernidade.

Recife,
 Ao clamor desta hora noturna e mágica,
 Vejo-te morto, mutilado, grande,
 Pregado à cruz das novas avenidas.
 E as mãos longas e verdes
 Da madrugada te acariciam.
 (CARDOZO, 1979, p.16-18)

No poema, a atmosfera sombria de uma cidade em decadência, por um lado, e em modernização, por outro, parece despertar a memória que guarda vestígios de um passado cada vez mais sobreposto por novos tempos. O encanto, muitas vezes referenciado no fantasma, seja qual for (um papa-figo, uma moça emparedada, um barão em busca de novenas), é mais um bastião dos tempos de outrora, não apenas simplesmente credence popular, conto para afugentar crianças e curiosos de ruas e sobrados em que não se deseja a presença de alguns, mas, verdadeiras sentinelas da memória coletiva.

As janelas das velhas casas negras,
 Bocas abertas, desdentadas, dizem versos
 Para a mudez imbecil dos espaços imóveis

Vagam fantasmas pelas velhas ruas
 Ao passo que em falsete a voz fina do vento
 Faz rir os cartazes.
 (CARDOZO, 1979, p.16-18)

No caso do Recife, é nesse ponto que conflui o assombrado e os lugares. Na rememoração da cidade, em face da substituição de seus lugares comuns, mas carregados de memória afetiva, o intangível se associa a personagens passados, a contos e superstições dos tempos de infância e às condições de ruas decadentes que desencadeiam sensações adversas. Em “Casa Grande & Senzala”, a observação de Gilberto Freyre é acurada quando afirma que o menino brasileiro, mais do que em qualquer lugar do mundo, cresce rodeado de assombrações. Em “Assombrações do Recife Velho”, Freyre vai mais além, transcendendo o universo do folclore da infância, associando a assombração no Recife às condições urbanas, mais especificamente à iluminação pública e das residências:

Por séculos o Recife foi, como as demais cidades do Brasil colonial, um burgo escuro, cujas casas se iluminavam a azeite ou a vela. Pelas ruas quem quisesse andar com segurança à noite, que se fizesse acompanhar de escravo com lanterna ou lampião particular. Só os nichos tinham luz. Por algum tempo, apenas iluminaram as ruas ou estradas as luzes de azeite dos nichos, dos passos ou das cruzes como a Cruz das Almas. Só na segunda metade do século XIX apareceram nas casas — as mais fidalgas já iluminadas a vela nos dias de festa e até nos comuns — os candeeiros belgas, os candeeiros de querosene, as lâmpadas de álcool, os bicos e as lâmpadas de gás. Luz mais brilhante que a antiga e que foi afugentando os fantasmas não só das ruas como do interior das casas. Obrigando-os a se refugiarem nos ermos, nos cemitérios, nas ruínas, nos restos de igrejas, de conventos, de fortalezas, nos casarões abandonados, nas estradas tão sombreadas de arvoredo a ponto dessas sombras abafarem a própria luz dos lampiões de gás. (FREYRE, 2000, p.34-35)

Em “Sobrados e Mucambos”, o sociólogo ainda associa o malassombro recifense às condições do sobrado arruinado, decorrência direta da decadência econômica do Nordeste açucareiro, frente à expansão das lavouras de café do sudeste brasileiro. Assim, além da penumbra, a ruína soma-se a esta semiótica do assombrado e o fantasma, mais uma vez, aparece como um fragmento do passado, quase esquecido no lugar, lembrado no presente pelo que a rua, o sobrado, ou a cidade fora outrora: “Nas cidades, os sobrados dos senhores de engenho mais imprevidentes foram ficando casarões onde já não se renovava a pintura nem se coloriam à moda oriental ou se envernizavam à moda francesa os jacarandás. Os ratos, os morcegos, os mal-assombrados foram tomando conta dessas casas malcuidadas” (FREYRE, 2013, p.97).

Em vista disso, quase organicamente, os lugares recifenses, submetidos a determinadas condições, convertem-se em lugares da memória coletiva, evocam os fantasmas do passado de uma cidade, dotam matéria tangível de significado etéreo e imaterial. Se o lugar de memória se configura como tal pela sua materialidade, funcionalidade e simbolismo, os lugares assombrados preenchem estes requisitos, tornando-se sustentáculos de memória, matéria viva e folclórica, carregados de todo um teor de intencionalidade de memória moldado por gerações anteriores.

Um exemplo claro é a Cruz do Patrão, antigo monumento em alvenaria, na cidade

do Recife (Figura 1). A esse respeito, Melo (2010) registra tanto a situação e forma do espaço físico como os seus usos e interações como partes integrantes, necessárias à sua natureza de lugar de memória:

Um monumento de alvenaria, muito antigo, marca o lugar mais assombrado do Recife. É uma coluna negra e imensa, com uma pequena cruz na ponta, que fica na área do porto da cidade. [...] Ao longo dos séculos, essas histórias [de corpos enterrados próximos à Cruz] provocaram muito medo na população. Começaram a dizer que a Cruz do Patrão era maldita, que havia até gente disposta a ir lá para vender a alma ao Demônio. Para completar, era costume no século XIX executar a tiros, em frente à Cruz, os militares condenados à morte por desrespeitarem os superiores. (MELO, 2010, p.62- 63)

Nesse sentido, a Cruz assume materialidade na descrição dos elementos físicos e na história dos eventos aos quais serviu de sítio e suporte material. A ambiência — a nuvem semântica cabida a um lugar —, expressa no discurso e na memória, remete a seu valor simbólico. E seu potencial, enquanto vista e monumento, comunicador do imaginário fantástico que a circunda, inclusive assombrado, garante seu caráter funcional.

Com base na memória, que confere ao local o simbolismo etéreo e imaterial, é possível se fazer a leitura de uma faceta social da cidade, de sua gente e de seus acontecimentos. O monumento e o lugar, foram e são experienciados por grupos de indivíduos que, em suas particularidades, lhe conferem significados diferentes: como *lócus* para manifestações religiosas, foi dotado de valor espiritual para certos indivíduos que professam a fé de religiões de matriz africana. Por outro lado, parte da sociedade confere ao local o status de sítio mais assombrado do Recife, confirmado nos romances e na tradição oral.

Figura 1: Cruz do Patrão, em 1939. Fonte: Acervo da FUNDAJ, Benício Dias.



Outras visões místicas sobre a mesma localidade conferem significados distintos, entre o sagrado e o profano, e refletem não uma condição inata do monumento e do lugar, mas os embates sociais entre povos marginalizados e sua fé, igualmente marginalizada, e as classes dominantes que reproduzem a segregação através do conjunto de crenças. Dessa maneira, aquela área em questão torna-se lugar de memória com múltiplos sentidos, refletindo não o artefato fetichizado debatido por Ulpiano, mas a síntese de uma sociedade que segrega.

A transmissão do valor simbólico dos lugares de memória e dos artefatos, mesmo quando negligenciado pela historiografia das classes dominantes, é mais uma expressão do poder de perpetuação da memória coletiva. Outro grande exemplo disso é citado por Gilberto Freyre, em “Assombrações do Recife Velho”, quando evoca o sítio do Encanta Moça — nome dado em alusão à lenda da moça, assassinada pelo marido na região, que o mangue encantou. Nesse caso, o autor disserta sobre o momento em que a classe burguesa recifense se preocupou em substituir o nome da localidade:

*Durante longo tempo a recordação desse mistério poetizou o sítio chamado Encanta Moça. Até que, iniciada a fase atual de transporte aéreo, uma companhia ou empresa pioneira quis fazer do velho ermo moderno campo de aviação. Deu-se então o seguinte fato: burgueses progressistas do Recife envergonharam-se do nome do sítio antigo que recordava uma simples história de moça encantada em fantasma. Envergonharam-se do nome mágico de Encanta Moça. Os mais salientes trataram logo de substituí-lo por nome que soasse moderno e lógico. E o próprio Instituto Arqueológico, chamado pelos burgueses progressistas a dar parecer sobre o assunto, concordou que se mudasse aquele nome vergonhosamente arcaico para o de Santos Dumont. Encanta Moça nada tinha de histórico, argumentava o Instituto para concordar com os burgueses progressistas. Nada significava para a história da cidade. Era lenda. História da carochinha. Argumento de quem nunca leu aquela página de Chesterton em que o ensaísta inglês lembra que uma lenda é obra de muitos e como tal deve ser tratada com mais respeito do que um livro de história: obra de um único homem. E antes de Chesterton já dizia a sabedoria francesa: une légende ment parfois moins qu’un document*⁴. (FREYRE, 2000, p.43)

⁴Freyre parece estar parafraseando “... *Ce n’est pas toujours la légende qui ment. Un rêve est moins trompeur parfois qu’un document.*” — em tradução livre, “Não é sempre a lenda quem mente. Um sonho, às vezes, é menos ilusório que um documento” —, em trecho escrito pelo poeta e dramaturgo francês Edmond Rostand, na sua peça em seis atos *L’Aiglon*, de 1900. Aiglon, francês para “aguiazinha”, era o apelido do personagem principal da história, Napoleão II, filho de Bonaparte com sua segunda esposa, a Imperatriz Marie Louise, e cuja vida inspirou a obra.

Na contramão dos anseios daquela burguesia (que pouco se difere da atual), nos dias de hoje, a região é conhecida como “Encanta Moça”, inclusive em vias legais, com a instituição de uma Zona Especial de Interesse Social na localidade (ZEIS Pina/Encanta Moça; Lei municipal nº 16.176/1996). Não apenas o nome, mas ainda se faz presente o universo fantástico que deu origem ao conto da moça que, ao encantar-se no mangue, passou a atrair os pescadores que se apaixonam e afundam no lamaçal (Figura 2).

Argumentar se a lenda da moça encantada permanece viva, para além da literatura ou do nome da própria comunidade que ali reside, constitui um elemento importante na discussão sobre memória. Porém, não é uma antiga lenda que confere ao lugar a característica de assombrado ou encantado, mas a sua perpetuação no repertório do imaginário popular. Para tal, é o próprio lugar, com suas características materiais, e as relações sociais desenvolvidas com o ambiente e entre indivíduos do local, da onde afloram as características imateriais, que favorecem a perpetuação do malassombro. Contudo, é válido salientar as considerações de Gilberto Freyre sobre a condição anfíbia do Recife, como mola impulsadora do imaginário fantástico: “Veneza



Figura 2: (esquerda) Ilustração da lenda da moça encantada do manguezal (MELO, 2010); (direita) Manguezal do Pina. Acervo dos autores, 2019.

americana boiando sobre as águas — é natural que no Recife o sobrenatural esteja, como em nenhuma cidade grande do Brasil, ligado à água. À água do mar e às águas dos rios” (2000, p.47).

É inequívoco que, no Recife, as instâncias do Patrimônio Imaterial, expressas na tradição oral de suas lendas e folclore, carregam, da sociedade, lógicas das suas esferas social, econômica e paisagística, além de marcas hierárquicas, que se revelam ao longo da sua história, nos diferentes grupos sociais e tempos conformadores. São retalhos de uma longa acumulação de vivências, histórias e relatos que incluem *causos* sobrenaturais, encantados e assombrados. Na cidade que emergiu das águas, como uma entidade anfíbia, e tornou-se posto comercial cosmopolita, rural e urbano, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, as manifestações do sobrenatural no imaginário tomaram formas e costumes distintos. Além das já citadas, podemos destacar os “peraus”, as “damas d’água”, as “alamoas”, os “catingentos”, o “perna-cabeluda”. Ou ainda, os que são vítimas de ludibriação do diabo, como o visconde de Casa Amarela, ou de doença, como o “papa-figo”, de castigo por maus tratos aos escravizados, como o fantasma do Suassuna, da igreja católica, como Branca Dias nas margens do Açude do Prata, do ciúme doentio do pai, como no caso da Emparedada da Rua Nova, ou das alucinações do marido, como no caso da Encanta-moça. A extensa lista inclui ruas inteiras assombradas ou encantadas, como a Avenida Malaquias e a Rua dos Sete Pecados Capitais. Muitos desses *causos* foram registrados na literatura clássica, jornais e mídia contemporânea, como o fizeram Carneiro Vilela, Ademar Vidal, Gilberto Freyre, Câmara Cascudo, Roberto Beltrão, Roberta Cirne e tantos outros.

No “Guia Prático, Histórico e Sentimental da Cidade do Recife”, de 1934, Freyre fala de “todo esse Recife romântico, dramático, mal-assombrado”, que “passa despercebido ao turista. Trata-se do Recife que o ilustre turista não conhece” (FREYRE, 2007, p.24), reflexões que levam o autor a pontuar que: “os mistérios que se prendem à história do Recife são muitos: sem eles, o passado recifense tomaria o frio aspecto de uma história natural. E pobre da cidade ou do homem cuja história seja só história natural” (FREYRE, 2000, p.35).

Muitos dos bairros do Recife, como Santo Antônio e São José, são dotados de “valor simbólico singular”, ao qual Oliveira (2007) se refere como “mistérios”. Para isso, busca base em Freyre para pontuá-los como razão da sua relevância, a contraponto da cidade “moderna, superficial, utilitária e funcional” (p.94). Sobre essa questão, Magaldi (1992) advoga que o passado resguarda parte de uma memória social, e identidade cultural dos cidadãos, que os distingue dos demais assentamentos populacionais ao redor do globo: “[...] desconsiderar a questão do patrimônio histórico e ambiental urbano é exilar o cidadão, alijá-lo de seu próprio meio - fazer da cidade um ambiente hostil e estranho à maioria da população” (p.21).

Por fim, deduz-se que a imaterialidade na urbe se relaciona simbioticamente com sua materialidade, expressando-se como a síntese de relações antropossociais, estabelecidas entre os cidadãos e seu território. Tais relações desenvolvem-se num ciclo infindo, em que o imaterial confere valor e significância ao material, e o material, por sua vez, perpetua a existência do imaterial. Em outras palavras, o não reconhecimento de um acentua o apagamento do outro.

De acordo com Nora, o processo de retroalimentação entre a materialidade existente e os significados que emergem do lugar é o que destaca uma de suas condições principais: “O que patenteia o protagonismo dos lugares da memória, sua intenção inicial ou o retorno sem fim dos ciclos de sua memória? Evidentemente os dois: todos os lugares de memória são objetos no abismo” (NORA, 1993, p.24).

Considerações finais

A destacada relevância da temática aqui apresentada se dá principalmente no campo da conservação integrada. Tradicionalmente, quando os grandes monumentos são o lastro fundamental por onde se desdobrarão as políticas patrimoniais, é em torno deles que vão se desenvolver as conceituações primordiais e diretrizes fundamentais que ancoram a discussão sobre o patrimônio, na atualidade.

A flagrante inoperância de certas diretrizes e recomendações, no que se refere a determinadas categorias patrimoniais, torna mister que se reflita sobre o tratamento historicamente dado ao monumento tradicional. É essencial que o vernáculo e as identidades coletivas e periféricas sejam postas como contraponto de igual peso para a discussão. Por isso, é necessário atualizar as formas de se pensar o patrimônio e a quem e a quais interesses ele corresponde.

A discussão sobre a história e a memória, aqui ancorada nas ideias de Pierre Nora e Ulpiano Bezerra de Menezes, não hesita em reafirmar a memória coletiva e mutável como reflexo de uma identidade social. Portanto, o papel da memória coletiva se apresenta cada vez mais imerso na discussão sobre patrimonialização, salvaguarda e significância

cultural dos bens. Por um lado, Ulpiano faz críticas à exposição museológica tradicional e à fetichização dos objetos, pelo poder exercido sobre as instituições. Por outro lado, Pierre Nora adentra de maneira mais incisiva no diálogo sobre a construção da memória, como um respiro vernacular, frente à história oficial, construída pelos “notáveis”.

Ao reconhecer que as coleções e artefatos expostos no museu histórico correspondem às intenções de um curador, que veicula noções pré-concebidas, muitas vezes referenciadas ao ideário de uma elite ou classe no poder, Ulpiano destaca que os museus não são livres de intencionalidades — com efeito, o artefato exposto nunca é neutro, como tampouco é neutra a curadoria que organiza, ordena, inclui e exclui objetos na narrativa. Não obstante, o autor jamais invalida a instituição *museu histórico* como agente, ainda que parcial, na construção e comunicação histórica da sociedade.

Nesse ponto, o aspecto contraditório é que a história não é neutra. E isso não descarta a importância da instituição histórica — na verdade, ressalta a necessidade de se investigar fatos e artefatos históricos, com o olhar crítico, em busca da compreensão dos fatores e relações que contribuíram para sua construção. Ora, que dizer então da ausência de interesse — ou até uma espécie de “caça” ou “expurgo” — destinados pela historiografia à memória, visto que ela não está livre de subjetividade ou de intencionalidades?

Com base nas ideias de Pierre Nora, ao compreender que a memória não é neutra, reconhecemos seu caráter fundamental, que é a costura de diferentes percepções sobre um fenômeno, muitas vezes conflitantes. Ou seja, a memória é mutável, fluida e fruto de uma construção social e coletiva.

Uma vez apropriados tais aspectos da memória e da história, a discussão sobre o folclore e seus lugares produz o entendimento de que as relações sociais estabelecidas com/nos lugares específicos os dotam de significados diversos, coletivos e individuais, conflitantes e confluentes. Destes significados emergem os mitos, as lendas, que se comunicam com cada sujeito, em consonância com sua subjetividade e contexto social. Por outro lado, as dimensões imaterial e simbólica permanecem associadas aos lugares, dando origem aos Lugares de Memória, com significações transitórias ou perenes, mas em constante transformação.

No horizonte do debate que se enseja com o presente artigo, vislumbram-se as pontes que se podem estabelecer entre história, memória, materialidade e imaterialidade. São pontes que se traçam para compreender um Recife histórico e memorial, etéreo, mas palpável, místico, diverso e identitário. Um Recife onde o folclore de seu povo e de seus lugares, suas “moças encantadas”, “pernas cabeludas” e “papa-figos” sejam percebidos não apenas como “histórias da carochinha” (termo empregado criticamente por Freyre), mas como suporte para o conhecimento amplo do Patrimônio Imaterial Urbano, construído pelas histórias e memórias da sociedade.

O folclore, representado no fantástico, é muitas vezes um registro elementar da cultura e das dinâmicas sociais de um povo. Dessa forma, o folclore urbano, o imaginário sobrenatural e intangível, permite-nos imergir, prospectar e difundir o patrimônio imaterial desdenhado de “um Recife que não mais existe, mas que continua existindo por meio da palavra.” (PONTUAL, 2001). Quiçá seja possível transpor as barreiras do tempo e despertar, na cidade do século XXI, a beleza e o poder de arrebatamento inerentes a seu patrimônio, contribuindo para a salvaguarda, a conservação e o fortalecimento da identidade urbana.

Referências bibliográficas

- ARRAIS, Raimundo. *A Capital da Saudade: Destruição e Reconstrução do Recife em Freyre, Bandeira, Cardozo e Austregésilo*. Recife: Editora Bagaço, 2006.
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BRASIL. *Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000*.
- BRASIL. *Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937*.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Tradição, ciência do povo*. Pesquisas na cultura popular do Brasil. São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.
- CÂMARA CASCUDO, Luís. *Contos Tradicionais do Brasil*. 13. ed. São Paulo: Global, 2004, 320p.
- CARDOZO, Joaquim. *Poesias completas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife Velho*. 5. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*. 5. ed. São Paulo: Global Editora, 2007.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Global Editora, 2013.
- HOOPER-GREENHILL. The "Art of Memory" and learning in the museum. *The international journal of museum management and curatorship*, v. 7, pp. 129-137, 1988
- LIRA, José Tavares Correia. *Mocambo e cidade: regionalismo na arquitetura e na ordenação do espaço habitado*. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo/USP, São Paulo, 1996.
- MAGALDI, Cássia. O público e o privado: propriedade e interesse cultural. In: São Paulo. Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. *O direito à memória - patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: [s.n.], 1992.
- MELO, Roberto Beltrão. *Malassombramentos: Os arquivos secretos d'O Recife assombrado*. Recife: Bagaço, 2010.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, v. 1, pp. 9-42, 1994.
- MICELI, Sérgio. SPHAN: Refrigério da Cultura Oficial. *Revista do Patrimônio*, v, 22, p.44-47, 1987.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Prog. História*, v.10, p. 7-28, 1993.
- OLIVEIRA, Antônio Chaves. *O Patrimônio para além da Pedra e Cal: um estudo sobre usos e apropriações da cidade*. 2007. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007
- PONTUAL, Virgínia. Tempos do Recife: representações culturais e representações urbanas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 42, p. 417-434, 2001.
- RECIFE. *Lei Municipal nº 16.176, de 09 de maio de 1996 (Lei de Uso e Ocupação do Solo)*.
- SETTE, Mário. *Arruar: história pitoresca do Recife antigo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1952.

Recebido [Mar. 28, 2022]

Aprovado [Mai. 15, 2023]