



Em  ociedade

Maracatu nação como expressão de resistência em contextos de dominação e poder

Bruna Bacelete¹

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.



Em Sociedade

Resumo

O presente artigo aborda o maracatu nação, manifestação cultural negra de Pernambuco com forte expressividade artística devido a seus aspectos sonoros e performáticos, além de significativa ligação com as religiões de matrizes africanas e afroindígenas. Trata-se de uma reflexão a respeito do contexto colonial, cenário em que o maracatu se construiu, seus processos de maior e menor visibilidade social, além do destaque de importantes momentos de sua trajetória. Para o desenvolvimento deste, realizou-se uma análise histórica da manifestação, com o objetivo de explicitar e desenvolver crítica às relações colonizadoras, etnocêntricas e ocidentalizadas, a partir das quais a manifestação se construiu no passado e se mantém até a atualidade.

Palavras chave: maracatu nação; colonialismo; diáspora; decolonialismo; contra colonialismo.

Abstract

The present article discusses the "maracatu nação", a black cultural manifestation from Pernambuco, with considerable artistic expressiveness, due to its sound and performance aspects, besides its significant connection with african and african indigenous religions. This is a reflection about the colonial context, in which the Maracatu was built, its processes of increased and decreased social visibility, in addition to highlighting important moments in its trajectory. For the development of this article, a historical analysis of the manifestation was carried out, in order to explain and develop criticism to the colonizing, ethnocentric and occidentalized relations, from which the manifestation was built in the past and remains until today.

Keywords: maracatu-nação; colonialism; diaspora; decolonialism. counter-colonialism.



1 INTRODUÇÃO

A discussão proposta neste artigo desenvolve-se em torno da manifestação cultural negra de Pernambuco denominada maracatu, que se apresenta, principalmente, de duas formas elementares, o maracatu nação² — ou de baque virado — e o maracatu de baque solto³ — ou maracatu rural. Neste trabalho, as reflexões levantadas referem-se ao maracatu nação, e serão realizadas análises a respeito de sua construção e permanência.

Inicialmente, o maracatu será descrito na tentativa de retomar aspectos de sua origem, considerando, também, problematizações que dizem respeito à impossibilidade de uma abordagem precisa quanto à descrição única de seu surgimento e desenvolvimento. Os registros que se têm do maracatu fazem com que os pesquisadores do tema entendam que a manifestação surgiu a partir do encontro de culturas distintas, sendo expressivos os aspectos ligados à cultura de matriz africana.

Partindo da percepção de que o maracatu nação surgiu no Brasil a partir do encontro de grupos étnicos diversos, esse aspecto será descrito e trabalhado chamando a atenção para suas múltiplas categorias, que passaram por processos de deslocamentos, trocas e negociações, até se configurarem no que é hoje o maracatu nação. Para se pensar tais deslocamentos, a noção de diáspora será elucidada, uma vez que o maracatu, uma manifestação cultural com fortes influências da cultura africana, além de indígena e portuguesa, será explanado. Essa manifestação surgiu em contextos coloniais de dominação, tornou-se resistência e ultrapassou as fronteiras discriminatórias e excludentes que se configuram através de relações de poder.

Para o desenvolvimento deste artigo, empregou-se o método da revisão bibliográfica, que sustentou as análises a respeito do maracatu e as relações colonizadoras de dominação que permeiam sua manifestação, desde seu surgimento até a atualidade. Para tanto, foram utilizados, como referência teórica, autores que pesquisaram estes temas.

² Será explanado de forma detalhada no decorrer do texto.

³ Manifestação popular pernambucana encontrada principalmente na Zona da Mata. Possui influências da cultura indígena e africana e se diferencia do maracatu de baque virado em sua composição e execução. Os instrumentos que compõem o maracatu rural são: Um surdo, um tarol, um bombo, uma cuíca, um gonguê, um trombone, um trompete e um clarinete. Além desses aspectos, os personagens — caboclo de lança e caboclo de pena — são figuras marcantes dessa expressão cultural popular.



2 TRAJETÓRIA E RESISTÊNCIA DO MARACATU NAÇÃO

Peixe (1980), um dos pioneiros na pesquisa sobre o maracatu, afirmou ser este uma manifestação cultural, originada a partir de cortejos reais, sendo sua prática herdada das festas de coroação de reis negros, eleitos e nomeados na instituição do Rei do Congo.

Lima (2014), por sua vez, problematizou a respeito de estudos que descrevem o maracatu a partir de uma definição historiográfica linear, explicitando as lacunas das narrativas que implicam na descrição precisa acerca de seu surgimento e a tentativa de descrever tal acontecimento partindo do pressuposto de que a manifestação tivesse uma origem única, por exemplo, “as festas de coroação dos reis e rainhas do congo” (LIMA, 2014, p. 317). O autor entende que o maracatu seja uma manifestação cultural e seu surgimento se deu a partir da combinação de diversos saberes e modos de fazer. Os maracatus nação têm fortes vínculos com religiões de matrizes africanas, sendo reconhecidos como uma manifestação negra e brasileira, embora sejam constituídos de traços culturais herdados de diferentes costumes. A análise dessa manifestação aponta para o dinamismo da tradição que é feita e refeita a partir de processos complexos e constantes (LIMA, 2014).

Koslinski e Guillen (2019) chamam atenção para a dificuldade em se ter uma descrição exata do que seja o maracatu nação, uma vez que envolve certa complexidade. As antropólogas descrevem o maracatu nação como:

[...] uma manifestação cultural performática, inserida nos festejos carnavalescos, na qual um cortejo real, composto por rei, rainha, príncipes, princesas, figuras da nobreza, vassalos, baianas, dentre outras personagens, de forma processual desfilam pelas ruas da cidade de Recife e região metropolitana (KOSLINSKI; GUILLEN, 2019, p. 149).

O grupo participante desses desfiles apresenta uma dança particular e um cortejo percussivo acompanha-o (KOSLINSKI, 2015).



Figura 1 – Rainha Marivalda Maria dos Santos, em frente à sede da Nação Maracatu Estrela Brilhante do Recife, no bairro Alto José do Pinho, Recife – PE



Fonte: (Bruna Vieira Bacelete, 25 fev. 2022)

Para Albernaz e Oliveira (2015), a percussão que compõe o maracatu nação, também chamada de batuque ou baque, tem, cada vez mais, se configurado como algo de grande expressão. Ela é composta por batuqueiras⁴ e batuqueiros que, por sua vez, são liderados(as) por um mestre compromissado em reger o grupo. São estes os instrumentos que compõem a percussão:

[...] alfaia (ou tambores), caixa (ou tarol) e o gonguê, ~~estes~~ que se repetem em todos os grupos. São acrescidos a eles, dependendo do maracatu: o agbê (chocalho de contas externas), o mineiro (o mesmo instrumento chamado em outros contextos de ‘ganzá’) e o atabaque, isolados ou simultaneamente (ALBERNAZ; OLIVEIRA, 2015, p. 79).

⁴ Pessoas que tocam os instrumentos percussivos presentes no maracatu.



As autoras destacam que os últimos instrumentos mencionados não estão inseridos em todas as nações de maracatu e a presença deles se faz de acordo com os significados partilhados dentro de cada uma delas.

Figura 2 – Mestre Fabinho e batuqueiros do Maracatu Estrela Brilhante de Recife, em desfile na rua principal do bairro Alto José do Pinho, Recife – PE



Fonte: (Bruna Vieira Bacelete, 06 mar. 2022)

Como mencionado anteriormente, o maracatu nação pode ser denominado também como maracatu de baque virado. Sobre as distintas nomeações que a manifestação possui, alguns pesquisadores atentam para seu contexto de uso que interfere no significado cobrado. Para alguns, o sentido de nação está ligado a um caráter reservado às raízes da comunidade – social e religiosa. Isso ocorre em função da referência que a palavra nação faz às linhagens religiosas e a forte conexão com os elementos de África que detém. Nação Nagô é também a forma como

é chamado o candomblé pernambucano, o xangô⁵, além disso, a palavra nação também remete à jurema⁶ (ALENCAR; RAIMUNDO, 2016).

Figura 3 – Toque de Obá e Ewá no terreiro da Nação Estrela Brilhante de Recife, na Roça Oxaguiã Oxum Ipondá - Córrego do Jenipapo, Recife – PE



Fonte: (Bruna Vieira Bacelete, 20 fev. 2022)

A discussão a respeito da origem e da autenticidade do maracatu é extensa, sendo contestada ou reforçada a depender da pesquisa e do olhar que se lança sobre esse objeto. Segundo Koslinski e Guillen (2019), os elementos do maracatu nação localizam-se nas comunidades de periferia da cidade de Recife e Região Metropolitana e, a partir da vivência comunitária em que seus membros estão inseridos, dão-se os vínculos e compartilhamentos. Muitos dos maracatuzeiros⁷ defendem a ideia de que os maracatus nação legítimos são aqueles que possuem conexão com os terreiros de xangô ou jurema. Tal ligação dar-se-ia a partir das “obrigações rituais aos orixás ou entidades da jurema”, com o intuito de criar uma espécie de proteção espiritual à nação de maracatu, durante o carnaval (KOSLINSKI; GUILLEN, 2019, p.149).

A respeito da temática, também foi abordada a relação conflituosa entre os maracatus nação: aqueles que são considerados tradicionais e os grupos percussivos, compostos, em sua maioria, por jovens da classe média recifense que reproduzem o ritmo do maracatu (KOSLINSKI; GUILLEN, 2017). Ao longo do processo de mapeamento das 27 nações de maracatu reconhecidas durante a elaboração do Inventário Nacional de Referências Culturais

⁵ Xangô é uma espécie de local do candomblé. Não possui necessariamente os mesmos usos ritualísticos e míticos que o candomblé da Bahia, mas está relacionado. Esse seguimento pode ser encontrado nos estados de AL, PE e SE (ALENCAR; RAIMUNDO, 2016).

⁶ Religião afroindígena popular, na região Nordeste, com grande difusão no litoral dos estados de PE, PB, AL e SE (ALENCAR; RAIMUNDO, 2016).

⁷ Pessoas que fazem parte do maracatu nação (KOSLINSKI, GUILLEN, 2019).



(2013), Koslinski (2015) chama atenção também para as questões que concernem os limites identitários, a mercantilização e a espetacularização das culturas populares brasileiras.

Enquanto alguns pesquisadores do tema vêm estudando a realização do maracatu em contextos reconhecidos como autênticos, outros se dedicam a descrever seus desdobramentos e suas muitas possibilidades, sobretudo através de sua musicalidade. Neste artigo, pretende-se analisar os contextos nos quais estão inseridas as nações de maracatu, desde seu surgimento até a atualidade, reconhecidas por seus participantes e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) – como nações, ou seja, aquelas ligadas ao aspecto religioso e, em sua grande maioria, presentes nas periferias da cidade de Recife.

O maracatu nação é uma manifestação popular, negra, e possui ligação com as organizações de negros africanos dos séculos passados. Hoje em dia, em Pernambuco, o maracatu nação organiza-se em agremiações carnavalescas e compõe o carnaval no estado. A apresentação carnavalesca do maracatu nação dá-se em forma de espetáculo, ficando fortemente marcada em função da musicalidade, vestimenta e organização específica. O canto e o toque do maracatu nação estão relacionados à sua origem africana e seus integrantes são chamadas de “Nagô” (PEIXE, 1980).

Entretanto, Koslinski e Guillen (2019) destacam o fato de que os xangôs e os maracatus nação não podem ser pensados, exclusivamente, como reminiscências genuinamente africanas, entendendo, também, que não se deve perceber o continente africano como homogêneo e, portanto, é preciso levar em consideração que as etnias trazidas para o Brasil através do tráfico, tinham suas singularidades que, em contato com as culturas indígenas e portuguesa, deram origem a novos arranjos culturais.

Barth (2000) aponta que a cultura é compreendida como uma forma de descrever o comportamento humano, cuja variação descontínua é possível quando agregados compartilham uma mesma cultura, ainda que existam distinções que se conectam e se diferenciam. A partir disso, pode-se pensar que existam grupos demarcados de pessoas, denominadas unidades étnicas, correspondentes a cada cultura (BARTH, 2000).

A nação de maracatu pode ser analisada a partir da visão que se tem dos grupos étnicos em decorrência de alguns elementos, sendo parte deles o fato de que seus integrantes se identificam como membros desse grupo distinto, autodenominando-se maracatuzeiros, assim reconhecidos por indivíduos externos à manifestação. Possuem uma forma própria de organização, além de se estabelecerem em um grupo específico de pessoas, originado a partir



de fronteiras étnicas que delimitavam e delimitam as diferenças entre os demais (BARTH, 2000).

Práticas que futuramente se desdobrariam no que hoje é o maracatu nação foram desempenhadas por africanos que chegaram ao Brasil, o que possibilita uma reflexão a respeito das fronteiras étnicas não eliminadas com o fluxo das pessoas que as atravessam. Essas são as fronteiras sociais, embora possam estar diretamente ligadas às territoriais, como no caso dos africanos que cruzaram fronteiras territoriais e sociais ao chegarem ao Brasil (BARTH, 2000).

Ao manter uma identidade étnica, um grupo, mesmo em situação de contato e interação, estabelece a existência de critérios para definição de pertencimento. A relação dos grupos étnicos e o território não é, necessariamente, algo fixo, e as variadas possibilidades de manutenção desses grupos, como as formas de recrutamento e modos de expressão, devem ser levadas em consideração (BARTH, 2000).

Pensando ainda nos primórdios do maracatu, pode-se observar a questão das fronteiras sociais existentes entre os africanos, os indígenas e os portugueses, colonizadores. Conforme citado anteriormente, existem questionamentos em relação à ligação direta dos maracatus e a instituição dos reis do congo, no entanto as coroações de reis negros estão presentes até os dias atuais na manifestação, o que nos leva a refletir sobre esses eventos durante o período colonial. No período colonial, as coroações realizadas pelos povos africanos não eram, de todo, aceitas pelos portugueses. Para que essas coroações fossem realizadas, acabavam por incorporar artefatos específicos da cultura portuguesa, embora mantivessem elementos próprios de seu grupo, ultrapassando, assim, as fronteiras sociais sem que perdessem sua identidade étnica.

A forma como se davam as transmissões do poder real na instituição do Congo foi submetida a mudanças, devido a imposições da coroa portuguesa, que forçava pessoas escravizadas a se adaptarem à nova sociedade na qual viviam, fazendo com que estes mesclassem seus próprios elementos culturais aos elementos em contato. A devoção dos africanos à Nossa Senhora do Rosário é um exemplo deste fato, uma vez que a intensa ação evangelizadora, em nome da coroa portuguesa, fazia com que eles incorporassem a fé cristã a seus ritos de coroação (SOUZA, 2006). “Ó Senhora do Rosário, a sua casa cheira! Cheira cravo, cheira Rosa, cheira a flor de laranjeira”. (Verso de domínio público cantado em diversas nações de maracatu em Pernambuco)

As diferenciações entre as muitas categorias étnicas não estão isentas à ausência de deslocamento ou a qualquer tipo de trocas, sejam elas referentes à informação ou ao contato.



Essas distinções tornam-se suscetíveis aos processos de inclusão e exclusão, que, embora possam ocasionar transformações quanto ao envolvimento e pertencimento dos indivíduos, não eliminam tais distinções (BARTH, 2000).

A interação e as trocas vivenciadas pelos africanos, durante o período de colonização portuguesa, não interferiram ou desvalidaram o sentido de unidade étnica existente entre os que aqui estavam, pelo contrário, influenciou para outros desenvolvimentos de seus costumes. Dessa forma, o maracatu não se configurou exclusivamente como uma descendência de África, mas como algo novo e próprio daqueles que aqui se encontraram. É neste ponto que se pode observar o maracatu nação, em sua trajetória, como uma forma de organização e estratégia de resistência à cultura imposta pelos colonizadores. Sobre esse aspecto, entende-se que as comunidades étnicas se constituem como formas eficientes de resistência, ou conquista de espaços, dispostas em grupos de organização política (CUNHA, 2009).

Assim, a etnicidade configura-se como uma linguagem, ou, inicialmente, como uma retórica. Não se trata da linguagem que remete a algo fora do próprio grupo étnico, mas entendendo essa linguagem como uma forma de comunicação. As possibilidades de organização política só são possíveis a partir de uma forma mais ampla que provê as categorias dessa linguagem (CUNHA, 2009).

O maracatu não se conformou apenas como uma manifestação resultante da fundição entre a cultura africana e a portuguesa, mas sim em um desdobramento cultural que originou um novo significado, recebendo influência também da cultura indígena. “A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras” (CUNHA, 2009, p. 237). Essa situação foi denominada por Cunha (2009) de cultura de contraste e, por meio deste, a cultura acentua-se e ganha maior visibilidade ao se simplificar e enrijecer, minimizando os aspectos culturais diacríticos.

O conceito fechado de diáspora, para a discussão acerca das trocas entre os grupos étnicos em situação de deslocamento, apoia-se “sobre uma concepção binária de diferença”, e está relacionado ao deslocamento de massas populacionais de determinadas áreas específicas para outras localidades. A compreensão desse conceito dá-se a partir da estruturação de demarcações excludentes, que se baseiam na elaboração do “outro”, apoiados na noção de contraposição entre o que está “dentro” e o que está “fora” (HALL, 2003, p. 33). No entanto, o autor chama a atenção para o fato de que os arranjos culturais ligados à identidade não se



organizam por meio de binarismos ou limites ocultos que não se rompem. Ao contrário, as diferenças são cruciais para os significados, enquanto esses significados são fundamentais para a cultura. Assim, entende-se que o significado não assume caráter de rigidez e possibilita a dialógica da reapropriação, por meio do movimento de diáspora.

Hall (2003) discute a questão diaspórica com base nos movimentos migratórios de caribenhos para o Reino Unido. O estudo realizado pelo autor faz uma análise a respeito da cultura e da identidade de atores que vivenciam a experiência da mudança territorial a partir da permanência em contextos espaciais distintos dos de origem.

Através da experiência da diáspora, as identidades tornam-se múltiplas, sem que para isso tenham que, necessariamente, romper com os elos que as ligam ao local de origem específico. No caso do estudo analisado, notam-se fatores influentes neste processo, denominados por Hall de “forças centrípetas” (HALL, 2003, p. 27). O autor explica que a qualidade de “ser caribenho”, apesar de estar sujeita a ressignificações em função do contato estabelecido com os povos do Reino Unido, também pode ser compartilhada com outros migrantes, do mesmo lugar que ali vivem, reforçando, assim, os laços estabelecidos com o local de origem (HALL, 2003, p. 27).

A ligação entre a África e o maracatu não será aprofundada nas análises aqui dispostas, entendendo que esta manifestação se originou no Brasil, por meio das trocas e contatos estabelecidos através de interações e negociações culturais entre grupos étnicos distintos. No entanto, como mencionado por HALL (1997), o passado já passou, porém não se pode isolar completamente o passado do presente, pois os dois se modelam, coexistem. Sobre a relação do maracatu, em sua construção no passado e permanência até os dias atuais, é possível observar traços de sua descendência africana presentes em muitos aspectos que hoje compõem a manifestação.

O que se pretende destacar neste ponto do trabalho é o movimento simultâneo de conflito e resistência construído pela manifestação e que ainda permanece. Assim, o contato cultural envolve uma reflexão a respeito da dominação e da apropriação pela força que o imperialismo, em seu auge, tende exercer, permitindo somente um discurso cultural, estabelecido em seu cerne (SAID, 1995). Said (1995, p. 26) entende imperialismo como um termo utilizado para “designar a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante, governando um território distante”, enquanto que o “colonialismo” configura-se, na maioria das vezes, como o resultado do imperialismo, sendo a implantação de colônias em territórios distantes.



Ainda que para serem aceitos os negros incorporassem elementos da coroa portuguesa a seus ritos, o simbolismo que girava em torno das coroações – mantendo um sentido de unidade entre elas, que se estendia às zonas de suas instituições, a exemplo da religião – advinha do questionamento e da oposição aos colonizadores. Segundo Said (1995), os questionamentos e oposições foram fundamentais para que a estrutura de resistência às formas de colonização se configurasse. A cultura, nesse caso, ultrapassa a política, a história militar e o processo econômico.

A cultura tem o poder de predispor e preparar um determinado povo para a dominação de outro, mas, também, possui atributos suficientes para transformar a ideia que a sociedade dominadora tem em relação à dominante. Tais transformações só estão passíveis de acontecer se existir a vontade, daqueles que estão em posição de dominação, de resistir às pressões de dominação colonial. É significativo reconhecer que a oposição e a resistência ao imperialismo, embora também envolvam aspectos ligados à política, economia e outros tipos de resistências, como as lutas armadas, estão, em larga medida, ligadas ao terreno fornecido pela cultura (SAID, 1995).

A definição de resistência cultural elaborada por Said (1995) também pode ser relacionada ao maracatu no que se refere à persistência quanto ao direito de compreender a história da comunidade como algo legítimo e absoluto. Isso pode ser observado nas coroações e na divisão hierárquica que compõem a manifestação e que remetem à compreensão da história da comunidade como algo legítimo.

Nesse caso, Said (1995) destaca que a língua nacional tem papel importante, mas, sem uma prática da cultura nacional, ela perde sua força. Em relação à língua no maracatu nação, os negros tocavam instrumentos próprios, entoando cantigas africanas ou africanizadas, durante as coroações (PEIXE, 1980).

3 MARACATUS EM CONTEXTOS DE DOMINAÇÃO E PODER

O maracatu passou por diversos rearranjos até que se configurasse no que é atualmente. Como outras manifestações de matrizes africanas, sofreu intensa repressão através de perseguições policiais no final do século XIX. Até os anos de 1940, estas manifestações eram vistas como sendo produto da “selvageria e incivilidade africanas” (GUILLEN, 2008, p. 185). Em todo o Brasil, as manifestações de matriz negra foram perseguidas. No estado de Pernambuco, durante os governos de Carlos de Lima Cavalcanti (1930-1937) e Agamenon



Magalhães (1937-1945), as religiões africanas – candomblés, catimbós, xangô pernambucano –, também foram perseguidas e atacadas (GUILLEN, 2008).

Outra reflexão possível, envolvendo a prática do maracatu nação no passado, pode ser feita a partir do trabalho de Koslinski (2015), no qual a autora analisou a trajetória dos maracatus nação e as relações raciais, no Brasil, a partir do ativismo do povo negro, por meio da mídia, dos movimentos sociais, entre outros aspectos. A autora destacou a desvalorização e perseguição pela qual a manifestação foi submetida, principalmente na década de 1930, época em que se intensificaram a discriminação e os ataques aos terreiros de religiosidade afro-brasileiros. Esse fato pode ser associado ao projeto nacionalista do Estado Novo, que, pela primeira vez, descreveu a cultura e a ação tutelar em relação ao patrimônio cultural. Nesse período, o maracatu não era reconhecido como um símbolo da cultura brasileira. Koslinski (2015) aponta que devido a pouca valorização dos maracatus nação e ao limitado registro sobre a manifestação, o interesse em produzir pesquisas sobre esse tema é algo recente. É o que se evidencia quando se pesquisa documentação mais antiga sobre o assunto. Tal perseguição, não coincidentemente, aconteceu, principalmente, durante o período de estruturação e atuação do Ministério da Justiça e Negócios Interiores (MJNI), que tinha como função o controle, a crítica repressora e a autorização para uso da violência (CHUVA, 2007).

Nos anos de 1930, o maracatu nação servia de disfarce para praticantes das religiões afro-brasileiras, uma vez que possuíam legitimidade para circulação nas ruas, durante o carnaval, sendo a prática admitida pela polícia que lhes sediava permissão para ensaios em suas sedes. Até o início da década de 40, as únicas notícias a respeito do maracatu nação eram encontradas em alguns romances e, principalmente, nas páginas policiais que noticiavam o envolvimento dos maracatuzeiros em brigas e arruaças (GUILLEN, 2008).

A partir dos estudos realizados por Quijano (2002), é possível traçar uma perspectiva crítica sobre os processos vividos pelo maracatu, durante este momento de sua trajetória. De acordo com esse estudo, existem padrões históricos de poder, denominado “padrão de poder mundial”, que se constituem em uma articulação da chamada “colonialidade do poder”, ou seja, a noção de raça, utilizada para a manutenção do padrão universal de classificação e dominação social (QUIJANO, 2002, p.11-12). Seguindo a mesma lógica, o capitalismo é tido como um meio de exploração social e padrão universal. Dessa forma, o Estado representa o centro da estrutura universal de controle da subjetividade/ intersubjetividade e, em especial, dos modos de produção do conhecimento. De modo que a colonialidade do poder, como a atual forma de



poder e classificação social, básica e universal, é entendida a partir do conceito de raça, sendo o Estado um antigo mecanismo de estrutura da autoridade e forma de dominação coletiva (QUIJANO, 2002).

Sobre a atuação do Estado como mecanismo de dominação e poder, nota-se que, durante longo período, a manifestação continuou sendo perseguida, mantida ainda sob a vigília do domínio das autoridades e “colonialidades do poder”, que utilizavam a noção de raça como forma de controle (QUIJANO, 2002, p. 12). O Brasil, na década de 30, passou por significativas mudanças políticas, com a criação do Estado Novo e a ditadura imposta por Getúlio Vargas, que acabou, também, por influenciar a história dos maracatus (NASCIMENTO, 2006). Instituiu-se, em Pernambuco, a Federação Carnavalesca, na qual Carlos Lima Cavalcanti foi nomeado interventor. A respeito das transformações ocorridas na prática dos maracatus e em outras manifestações populares, durante este período, Nascimento (2006) afirma que:

[...] fez-se notar, em todo o país, por sua intervenção nas esferas cultural e ideológica da sociedade por meio de instituições criadas pelo Ministério de Educação e Saúde Pública, legalizando, institucionalizando e sistematizando a vida política e cultural brasileira. O governo tomou para si a tarefa de amparar e promover festejos populares: todo e qualquer espetáculo público deveria ser fiscalizado e licenciado, segundo as normas governamentais. Era do interesse do governo impedir a veiculação de ideias contrárias à sua ideologia; assim sendo, os grupos carnavalescos passaram a ser organizados como entidades associativas de caráter recreativo e cultural. Ao mesmo tempo, tendo em vista seu marcado nacionalismo, uma das linhas de ação do Estado Novo era promover e apoiar manifestações culturais no sentido de “organizar uma cultura nacional” e “defender as tradições brasileiras” (NASCIMENTO, 2006, p. 140).

Violência, força e dominação, intrinsecamente relacionadas na sociedade moderna, não estão, necessariamente, vinculadas ao exercício contínuo, exploratório e direto. Esses artefatos de controle são encobertos por estruturas institucionalizadas e legitimadas por autoridades públicas ou coletivas. Além disso, fazem-se valer através de ideologias que constituem as relações intersubjetivas por meio de diversos âmbitos do interesse e da identidade da população (QUIJANO, 2002). A partir dos apontamentos de Quijano (2002), é possível observar as influências de dominação ideológicas e intersubjetivas na elite Pernambucana, que discriminava o maracatu, nos períodos de maior repressão do Estado, quanto à manifestação.

Em 1922, período em que o meio artístico já havia discutido os ideais de valorização da consciência de uma cultura e identidade próprias, com a Semana de Arte Moderna, em São Paulo, alguns modernistas, como Mário de Andrade, através de um processo de “mediação cultural”, empenharam-se em retirar a imagem marginalizada, tida até então, a respeito dos



maracatus nação, estudando-os e mapeando-os, sob a ótica da cultura popular e da identidade regional. Dessa forma, foram desenvolvidas as primeiras pesquisas realizadas sobre o maracatu. Durante esse período, observa-se ainda que grande parte da sociedade recifense enxergava o maracatu nação de forma negativa, sendo também notável a tentativa dos modernistas de reverterem o quadro, destacando a ideia de identidade cultural (GUILLEN, 2008).

Embora o movimento modernista tenha desenvolvido importante papel para o registro e a pesquisa acerca das culturas populares, foram os participantes do maracatu que resistiram aos processos de repressão e discriminação da manifestação. Entre os maracatuzeiros e simpatizantes, os esforços dedicados à valorização da manifestação também se deram através da periodização de sua história, para que, assim, fosse possível explicar aspectos centrais a respeito dos processos de decadência sofridos. No entanto, mesmo com todas as tentativas de intelectuais e integrantes em resgatar e valorizar o maracatu, na década de 60 houve uma considerável diminuição no número das nações (KOSLINSKI, 2011).

Para os povos subordinados, a reafirmação da tradição cultural nativa e a recuperação das histórias reprimidas é algo crucial. No entanto, a fixidez das identidades no interior das culturas coloniais não deve ser observada a partir de um olhar enraizado no passado, ou em uma possível homogeneização da história do presente. A capacidade de negação intervém e estabelece uma ligação entre o manter-se presente, que se inicia ao captar algo ligado à distância da relocação do lar e do mundo, pré-requisito para introduções extraterritoriais e interculturais (BHABHA, 2001).

Bhabha (2001) evoca uma discussão, analisando a questão da identidade no mundo moderno, em que esses contatos entre identidades distintas se tornam cada vez mais constantes. A análise crítica, em relação ao entendimento sobre o contato entre as diferentes identidades, faz-se importante, pois transcende as estruturas de oposição e possibilita um espaço de tradução e de hibridismo. Esse hibridismo, identificado por Bhabha (2001), é reconhecido como sendo uma necessidade histórica.

Tal necessidade histórica fez-se presente na trajetória do maracatu que, a partir das relações de hibridismo e negociações pelas quais a manifestação passou, resistiu a pressões e perseguições quanto a sua existência. A década de 60 teve relevância quanto ao incentivo e reconhecimento de determinadas manifestações culturais, tais como o maracatu nação, mas, foi nos anos 1970 que o consumo das tradições populares se deu de forma significativa pela classe média pernambucana. Resultado da divulgação feita pelos meios de comunicação local, através,



principalmente, da publicidade que dava destaque a estas tradições. Além disso, houve ascensões artísticas, como o caso de Alceu Valença, músico pernambucano que misturava elementos da cultura popular com o rock, e o movimento Armorial⁸, que influenciaram neste processo (NASCIMENTO, 2006).

Esforços foram empenhados na tentativa de uma valorização da cultura afro-brasileira, a partir deste período. Os movimentos negros, em destaque, o Movimento Negro Unificado (MNU), tiveram importante papel para a reafirmação dos maracatus e a cultura afro-brasileira, uma vez que dedicaram seus empenhos à concretização da consciência negra, não só em Pernambuco, mas em todo o país. No final da década de 70, o MNU associou-se a manifestações da cultura popular negra, como o maracatu, retomando a política de combate ao racismo. Ações diversas foram promovidas em Pernambuco pelo movimento, no sentido de incentivar e visibilizar grupos da cultura popular também na década de 80 (Albernaz; Oliveira, 2020).

Outro importante fator que vale ser lembrado foi o movimento Manguebeat⁹, idealizado por Chico Science, que inovou, misturando elementos da cultura popular pernambucana ao ritmo do pop rock internacional, gerando grande repercussão no cenário musical brasileiro, na década de 90. Esse evento também contribuiu para uma ascensão da manifestação entre os jovens de classe média em todo o país (ALBERNAZ; OLIVEIRA, 2020). Isso não foi suficiente para que as nações de maracatu não permanecessem, até os dias de hoje, passando por dificuldades em relação a incentivos e apoio do governo (KOSLINSKI, 2011).

As negociações devem ser entendidas não só no sentido econômico mas como sendo uma articulação das identidades culturais. Nota-se que essas negociações fizeram-se necessárias para que o maracatu não desaparecesse. A partir dessa concepção, rompe-se com a ideia de igualdade/desigualdade, homogeneidade, que não contempla a diferença. Sendo que a categoria de comunidade e classe social é insuficiente para contemplar a heterogeneidade existente dentro dos fenômenos sociais e políticos (BHABHA, 2001). Contudo, Bhabha (2001) sugere um rompimento com as categorias coloniais para a abertura de brechas, caminhos, deslocamentos, possibilitando que outro olhar seja possível, através de outra perspectiva.

⁸ Iniciativa artística que teve como objetivo criar uma arte erudita, a partir de elementos da cultura popular do nordeste brasileiro. Foi lançada oficialmente em Recife, no dia 18 de outubro de 1970, e teve como um de seus fundadores, o escritor Ariano Suassuna.

⁹ Foi fundado na cidade do Recife e se firmou como movimento em 1991 através do Manifesto “Caranguejos com Cérebro”, escrito pelo músico Fred Zero Quatro. Tinha como principal objetivo a valorização da cultura regional, tal como o maracatu, o coco, a embolada, a cantiga de roda, entre outros, misturaram estes ritmos à cultura pop mundial.



Acredita-se que a política opressiva e violenta, baseada no discurso imperial colonizador, exemplificada pelo relato descrito anteriormente, tenha causado consequências que podem ser observadas não só no período colonial, como também na atualidade. Mignolo (2008) propõe a construção de teorias e organização de ações políticas, baseadas em identidades alocadas, que sofreram com a represália imperial. As identidades alocadas às quais o autor se refere são constituídas, por exemplo, pelos negros trazidos para os continentes americanos através da comercialização de pessoas escravizadas (MIGNOLO, 2008).

O discurso europeu moderno construiu as identidades a partir de noções raciais – com base na matriz colonial – e patriarcais. Para se pensar a descolonização, o desenvolvimento de políticas que considerem a questão de identidade é a única forma de concretizar tal projeto. Contudo, acredita-se que a opção descolonial é epistêmica, pressupondo um rompimento com os fundamentos ocidentais e do acúmulo do conhecimento. A opção descolonial quebra a lógica da colonialidade que busca um nivelamento do mundo. A partir da movimentação global na direção descolonial, ocorre um corte com a percepção ocidental de que a escravidão, as guerras e a eliminação das diferenças, por motivos estratégicos de dominação, possam ser toleradas (MIGNOLO, 2008).

Esse entendimento não compreende o abandono do que já foi institucionalizado, no entanto, pretende determinadas substituições, como Mignolo (2008) descreve a seguir:

Pretendo substituir a geo e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada) (MIGNOLO, 2008, p. 290)

Por Ocidente, o autor entende não só a questão geográfica, mas aquilo que ele mesmo denominou de “geopolítica do conhecimento”, como sendo parte da noção de razão imperial e que apresenta uma lógica fundamentada nas línguas grega, latina e das chamadas línguas vernáculas. A razão imperial afirma-se como identidade superior ao classificar identidades distintas como inferiores, excluindo as últimas do campo normativo do “real” (MIGNOLO, 2008, p. 291).

Mignolo (2008, p. 291) explica que “o pensamento decolonial vive nas mentes e corpos de indígenas, bem como nas de afrodescendentes”. São memórias que ficaram marcadas nos corpos desses povos por gerações, que submetidos à marginalização sociopolítica, por meio de



instituições imperiais e também por instituições republicanas, passaram por transformações na geopolítica de Estado de conhecimento (MIGNOLO, 2008).

As opções decoloniais e o pensamento descolonial têm uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quechua e no aymara, nos nahutals e tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região (cfr. Espanhol, português, francês, inglês, holandês), e que reemergiram no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro: Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarismo, Capoeira, etc. (MIGNOLO, 2008, p. 292).

Através dessa perspectiva, o maracatu, assim como outras manifestações que perpassam questões religiosas, culturais e identitárias, cujos integrantes pertencem a identidades consideradas, por parte da lógica colonialista, como sendo inferiores, pode ser analisado como uma opção decolonial. A identidade pode ser pensada a partir dos âmbitos políticos, uma vez que é algo múltiplo e diverso. Diferentes identidades estão em contato e a necessidade de proteção ao direito de tal diversidade faz-se necessária para que o convívio social se torne algo harmonioso. Esse convívio deve ser protegido a partir do entendimento identitário nas políticas, para que haja respeito quanto às diferenças e à multiplicidade humana.

Depois de um longo período de ditadura militar, iniciado em 1964, no final da década de 80, o Brasil passou por um processo de redemocratização, que, juntamente às iniciativas da Unesco e suas repercussões, deu início ao reconhecimento da salvaguarda da Cultura Tradicional Popular que, futuramente, ocasionaria na Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (TAMASO, 2019). Em decorrência desses e uma série de outros processos, no ano de 2014, o maracatu nação foi reconhecido como patrimônio cultural imaterial, sendo descritas e registradas mais de 27 nações de maracatu, no Inventário Nacional de Referências Culturais (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2013). Aqui cabe a reflexão sobre a crescente produção de pesquisas em torno desse tema depois da década de 80, momento em que o Patrimônio Cultural Imaterial foi reconhecido no texto da Constituição, e, em contrapartida, no período anterior a essa década, a manifestação quase não possui registros.

Destaca-se ainda a importância de ações como as realizadas a partir de 2002, durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva, que, no ano subsequente, instituiu o Ministério da Cultura. A partir desse período, a ampliação do entendimento acerca da cultura, sua compreensão, partindo da prerrogativa da diversidade cultural, o reconhecimento da importância da perspectiva antropológica para a realização dos registros patrimoniais, a valorização da cultura



popular, dentre outras inúmeras iniciativas, teve impacto em todo o processo de patrimonialização do maracatu nação. Desde a participação dos batuqueiros na elaboração dos planos de salvaguarda até a crescente produção de pesquisas acadêmicas antropológicas sobre o tema, são reflexos das políticas culturais implementadas e das iniciativas tomadas a partir de 2002 (ALENCAR, 2010).

Diante das reflexões acima, nota-se a importância do papel do Estado e das instituições governamentais para as diversas manifestações e expressões da cultura, uma vez que os atores envolvidos são afetados, podendo também impactar várias gerações quanto à compreensão a respeito dos bens e das práticas culturais. No entanto, as nações de maracatu vêm se mantendo vivas, independentemente das inconstâncias ligadas aos períodos de apoio ou repressão e perseguição por parte da ordem governante em vigência, passando por momentos de maior ou menor resistência em relação às forças dominantes.

Partindo desse entendimento, é possível se pensar as reflexões trazidas por Antônio Bispo dos Santos, em seu livro *Colonização, Quilombos: modos e significados*, em que o autor se apresenta como um interlocutor do passado, ao mesmo tempo que propõe uma locução do futuro (SANTOS, 2015). O autor expõe uma construção argumentativa, a qual denominou de “referências cruzadas”, e, com isso, buscou descrever essa dinâmica através da concepção de Princípio – Meio – Princípio, desenvolvendo uma discussão sobre as relações entre os distintos povos nas ações de colonização e contra colonização das Américas, propondo a revisão dos trajetos iniciais de medidas coloniais até os processos atuais de recolonização das populações tradicionais contemporâneas (SANTOS, 2015).

É possível analisar as nações de maracatu também através da perspectiva contracolonial. Por esse conceito, Santos (2015) destaca um ponto importante para tal entendimento: a cosmovisão da religiosidade. Os colonizadores agem a partir de uma lógica monoteísta cristã, que cultua um único Deus, o Deus da Bíblia, onipotente, onisciente e onipresente, enquanto os povos pagãos cultuam os elementos da natureza, as divindades do universo, percebendo-as como deuses e deusas, com base em uma visão politeísta.

As nações de maracatu estão ligadas às religiões do xangô pernambucano e à jurema, e fazem parte de experiências que estão em constante transformação, em uma dinâmica que estabelece o diálogo entre passado e presente, apresentado, por alguns estudiosos do tema, como “tradição nostálgica” (ALENCAR; RAIMUNDO, 2016, p. 42). A partir desses fluxos e modos de existir, destaca-se a compreensão de pertença à comunidade de prática e dos sentidos que



envolvem o terreiro, em especial, o de nação nagô, não exclusivo na função referencial das nações. Tais referências estão associadas a um modo específico de existência e compreensão, que se ligam às religiões de matriz africana e, ao mesmo tempo, vincula origem e possibilita mudanças (ALENCAR; RAIMUNDO, 2016). Com isso nota-se que a própria lógica religiosa, ligada ao maracatu nação, permite a sua manutenção e transformação, através de uma dinâmica que contribui com a sustentação de sua existência.

Em sua obra, Santos (2015) nos conta que povos contra colonizadores, através de sua cosmovisão religiosa, da noção que atribuem às coisas de ordem comunitária e da ligação e interação com a natureza que gera um entendimento de unidade entre ambos, acabam por demonstrar uma capacidade de compreensão e convivência com complexas questões ligadas aos processos coloniais. Como exemplo, o autor cita as sucessivas ressignificações identitárias pelas quais esses povos veem passando, em meio a contextos discriminatórios e estigmatizantes, a reformulação de seus modos de vida em outros territórios que não os originais e a interlocução da linguagem oral para a linguagem escrita, advinda dos colonizadores (SANTOS, 2015).

Os fatores apontados demonstram as saídas pelas quais os contra colonizadores vêm encontrando como alternativa para o convívio com a lógica colonial. Entretanto, é necessário que haja uma superação do caráter autoritário do atual Estado democrático de Direito, através da participação de todos os envolvidos nos diversos aspectos que tangem as condições de vida desses povos, de forma que se tenha como primazia o respeito à diversidade de linguagem, comunicação e existência (SANTOS, 2015).

Ribeiro (2011) menciona que a sociedade depende da existência do Estado para se organizar. De acordo com o autor, o Estado envolve a designação de um homem ou uma assembleia de homens que possam representar os demais, que, por sua vez, reconhecem tal representação através da transferência de poder de governança.

Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim civitas (HOBBS *apud* RIBEIRO, 2011, p. 51).

O Estado democrático de direito é balizado na premissa de que “todo poder emana do povo” e se fundamenta nos princípios da soberania, da cidadania, da dignidade humana, dos valores sociais do trabalho e do pluralismo político (SILVEIRA NETO, 1989, p. 33). Pensar em soberania e Estado requer o entendimento de que o poder está centralizado, o que revela a origem



histórica dessa concepção. O poder e a soberania nos estados descendem de organizações monarcas e autoritárias, em que toda capacidade de governar advinha do rei (SILVEIRA NETO, 1989). A crítica de Santos (2015) à incapacidade do atual Estado democrático de direito de governar de forma justa, reconhecendo a pluralidade e as distintas formas de organização do homem, está ligada à percepção da incapacidade estatal de abarcar a diversidade das formas de se viver dos povos contra colonizados.

O maracatu não comunica-se por meio de uma prática específica, fundada em costumes desses povos. Essa manifestação possui uma origem diversa, que se manteve através de processos dinâmicos, em que passado e presente dialogam e fazem crer em sua permanência no futuro, através de estratégias de enfrentamento perante a lógica colonial, discriminatória e racista. Sobre tais estratégias, Kilomba (2019) conta que escrever tornou-se para ela um ato de descolonização, um ato político. A escrita de seu livro configurou-se em uma possibilidade de se tornar sujeito, ao expor a realidade psicológica do racismo cotidiano.

Dentre os pontos abordados em sua obra, a autora descreve a respeito de um objeto usado no período da escravidão, mencionado como máscara do silenciamento, sendo essa uma peça concreta que foi parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos, que impedia os escravizados de comerem a cana de açúcar nos canaviais, e, principalmente, implementava uma estratégia de silenciamento. A máscara, por si só, simboliza o colonialismo como um todo, pois envolve tortura, impossibilidade da fala e expressividade, além de exprimir controle sobre os escravizados (KILOMBA, 2019).

A boca é tida como um órgão de opressão, pois é através dela que nos expressamos ao longo da história, ela vem sendo utilizada como forma de censura e domínio. Para justificar o ato de tortura por meio da imposição das máscaras sobre a boca, o argumento utilizado é de que os colonizados querem roubar o que é do colonizador, como, por exemplo, a cana de açúcar, quando na verdade o que acontece é justamente o oposto. Dessa forma, o colonizador nega seu projeto de colonização e, através desse artifício, legitima violentos processos estruturais de exclusão racial (KILOMBA, 2019).

Assim, o homem negro passa a ser a ameaça, embora ele esteja na condição de ameaçado. Com isso, partes distintas da psique são projetadas para o externo, desenvolvendo uma ideia de “outro”, sugerindo que o branco esteja dividido entre duas partes. Enquanto a parte boa é tida como o “eu”, a parte ruim é projetada no “outro”, como algo externo. Sobre esse fato, a autora escreve: “O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme



reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão, violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o” (KILOMBA, 2019, p. 37).

A escolha desse trecho do livro de Kilomba (2019) dá-se em função da representatividade da máscara. Segundo a autora, existe um medo, por parte do sujeito colonial, de que tenha que ouvir as verdades do “outro”, verdades que ao longo dos processos de colonização têm sido distorcidas e mantidas em sigilo. Tais segredos estão presentes nos processos da diáspora africana e estão relacionados à escravização, ao colonialismo e ao racismo. O uso da máscara que silencia permite ao homem branco esconder o medo que gera culpa, vergonha e ansiedade, e torna-se uma estratégia para que o sujeito branco não tenha que reconhecer o conhecimento do “outro” (KILOMBA, 2019, p. 42).

A máscara do silenciamento foi utilizada não só em pessoas escravizadas, mas, como a autora menciona, configurou-se como a própria representação do colonialismo, na tentativa de silenciar os povos colonizados, suas representações culturais ligadas à arte, ao religioso e às várias formas de expressão desses grupos. Alguns aspectos foram destacados, em relação à perseguição e à tentativa de silenciamento dos maracatus nação; no entanto, a manifestação, através de seus participantes, vem driblando a estrutura colonialista e discriminatória pela qual se fundou e percorreu no decorrer de sua história. Ao longo deste trabalho, buscou-se discutir como o maracatu nação, uma manifestação executada por povos em situação de dominação, em um contexto colonialista, imperialista e ocidentalizante, construiu-se na relação colonial, configurando-se como forma de expressão de resistência às formas de opressão e dominação, ocasionadas pelas lógicas de dominação de poder, no transcorrer de sua história.

4 CONCLUSÃO

Este trabalho propôs-se a fazer uma análise a respeito das condições de repressão e dominação que o maracatu sofreu ao longo de sua trajetória. Por maracatu nação, fica aqui entendido que se trata de uma expressão cultural, originada a partir de situações de contato e interação entre diferentes grupos étnicos, possuidores de características distintas, as quais se configuraram como fronteiras que os separam. Por meio deste trabalho, procurou-se deixar claro que as relações dos grupos étnicos e território não são necessariamente algo fixo, e existem diversas formas de manutenção desses grupos.



O maracatu nação, enquanto grupo étnico com características e fronteiras específicas, foi capaz de negociar e limitar a imposição do poder, configurando-se como uma forma de organização política e de estratégia à cultura dominante, resistindo e conquistando seus espaços. Esta manifestação originou-se de grupos cujos fundadores eram povos em situação de deslocamentos, em que foram estabelecidas trocas e novas combinações que contribuíram para a formação e compreensão do que é o maracatu atualmente.

As trocas e contatos postos nas situações de contato devem ser refletidos através da ótica da dominação e apropriação pela força e das relações de dominação imperialista, que admitia apenas um discurso cultural. Entende-se que existe, por meio da cultura, uma possibilidade de resistir ao imperialismo homogeneizante, transformando a ideia de que uma sociedade dominadora tem sobre a dominada.

Durante seu surgimento e trajetória, o maracatu foi visto como uma expressão de incivilidade e selvageria pelas instituições de controle e poder. A noção de raça foi utilizada como argumento para a manutenção do padrão universal e classificação social de dominação. O maracatu, bem como outras expressões de matrizes africanas, foi alvo dessa “manutenção” que se fazia presente nas mais diversas formas de controle, exclusão e repressão.

As negociações são uma articulação das identidades culturais, e, por meio delas, o maracatu pôde se manter e se constituir enquanto tal, rompendo com a ideia de igualdade/desigualdade, homogeneidade, que não contempla a diferença, possibilitando o reconhecimento de algo resultante de novas combinações culturais.

As negociações indenitárias também estiveram presentes na história do maracatu, os contatos estabelecidos entre as identidades distintas apresentaram-se como algo inevitável durante os processos imperialistas. Ainda sobre tais negociações, a questão da tradição foi levantada, apontando para a capacidade que esta tem de se reinscrever, em situações de reserva. No caso do maracatu, traduções e hibridismos fizeram-se presentes ao longo dos processos de reinscrição da tradição.

Por fim, o maracatu foi analisado através da perspectiva decolonial e contra colonial, uma vez que rompe com os fundamentos ocidentais que se inserem na geopolítica do conhecimento, ultrapassando a questão geográfica, entendendo a razão imperial como sendo algo superior às diferentes formas de saber.

As estratégias criadas pelo maracatu para se manter, apesar das ações massacrantes e persecutórias do colonialismo, são uma proposta para a construção de teorias e a organização de



ações políticas baseadas em identidades alocadas, para que se possa quebrar com as noções eurocêntricas de conhecimento e concepção de mundo. O maracatu pode ser entendido dessa forma, uma vez transgredida a compreensão monárquica branca, realizando, até a atualidade, suas próprias coroações e elegendo seus próprios reis e rainhas.

REFERÊNCIAS

ALBERNAZ, L. S. F.; OLIVEIRA, J. Sinfonia de tambores: comunicação e estilos musicais no maracatu nação de Pernambuco. **Revista Antropológicas**, v. 26, p. 75-102, 2015.

ALBERNAZ, L. S. F., OLIVEIRA, J. Maracatu nação em Pernambuco: raça, etnia e estratégias de enfrentamento ao racismo. **Caminhos da História**, v. 24, n.1, p. 41–57, 2020.

ALENCAR, Alexandra, RAIMUNDO, Charles. Religiosidade nos maracatus-nação pernambucanos. **Revista Equatorial**, v. 03, n. 04, p. 38-60, 2016.

ALENCAR, Rívia R. B. **O samba de roda na gira do patrimônio**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik; LASK, Tomke (org). **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John C. Comerford. Rio de Janeiro, 2000.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mais irreduzível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009.

CHUVA, Márcia. **Os arquitetos da memória**: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Guerra peixe e os maracatus no recife: trânsito entre gêneros musicais (1930 – 1950). **ArtCultura**, v. 9, n. 14, 2008.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós- Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Ed, 1997.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Inventário nacional de referências culturais, Maracatu Nação**. Pernambuco: DID, 2013. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em: 10 mar. 2022.

LIMA, França Marciano Ivaldo. **Maracatu nação e grupos percussivos: diferenças**



conceitos e histórias. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 61, p. 303-328. jul./dez, 2014.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dôssie: literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, Mariana da Cunha. Orgulho e preconceito: considerações iniciais sobre a trajetória do maracatu rural visto pela mídia pernambucana. **Revista Veredas**, Caruaru, v. 3, n. 2, p. 8-23, 2006.

SILVEIRA NETO, Honório. **Fundamentos do Estado democrático de Direito**. Belo Horizonte: UFMG, 1989.

PEIXE, Guerra. **Maracatus do Recife**. 2. ed. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos**, n. 37, ano 17, 2002.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobes: o medo e a esperança. In: WEFORT, Francisco (org). **Os clássicos da política**. São Paulo: Ática, 2011.

SAID, E. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: UNB, 2015.

SOUZA, Marina de Mello. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2006.

KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Maracatus-Nação e a espetacularização do sagrado. **Religião e Sociedade**, v. 39, n. 1, p. 147-169, 2019.

KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Políticas públicas de patrimônio imaterial, inventário e salvaguarda: o caso dos maracatus-nação. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS CULTURAIS, 8, 2017, Rio de Janeiro. **Anais [...]** Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2017.

KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine. Maracatus-Nação Pernambucanos e Representações de África e Negritude. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28, 2015, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis, 2015.

KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine. Os maracatus nação pernambucanos no contexto da globalização. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 7, ago. 2011. Salvador. **Anais [...]**. Salvador, 2011.



KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata de Sá; VASSALLO, Simone. (orgs.). **A antropologia na esfera pública:** patrimônios culturais e museus. Goiânia: Imprensa Universitária, 2019.