
MARACATUS-NAÇÃO E A ESPETACULARI- ZAÇÃO DO SAGRADO

*Anna Beatriz Zanine Koslinski**

Universidad Autonoma Metropolitana

Cidade do México – CDMX – México

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2545-1508>

*Isabel Cristina Martins Guillen***

Universidade Federal de Pernambuco

Recife – PE – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4636-1309>

Introdução

Foi-se o tempo em que as culturas populares eram vistas como práticas isoladas em comunidades consideradas tradicionais. Na atualidade, as culturas populares, nas suas mais diversas formas de expressão, estão presentes em espetáculos, no mercado musical, grandes festivais, galerias de arte ou artesanato e em restaurantes sofisticados (Carvalho 2010; García Canclini 1983). Para além da sua possível conversão de cultura para “arte”, ao adentrarem no mercado cultural têm seus sentidos ressignificados, transformando-se também em produtos a serem consumidos (Carvalho 2010). Tal contexto é exemplo da premissa de que, em tempos de globalização, a reprodução do sistema de relações capitalistas se culturaliza (Yúdice 2002). Dessa forma, a cultura é escolhida pelo capital como recurso para exploração, acumulação e crescimento econômico, e sua instrumentalização legitima processos de desenvolvimento social e urbano, geração de empregos, bem como de afirmações de identidades e reivindicações por direitos (Yúdice 2002).

Os maracatus-nação são representativos desse processo, principalmente ao se considerar as duas últimas décadas em que se tornaram protagonistas do Carnaval do Recife e expandiram suas formas de expressão mundo afora, através de grupos percussivos articulados, em sua maioria, por jovens de classe média (Carvalho 2007; Esteves 2008; Guillen e Lima 2007). Curiosamente, à medida que sua popularidade cresceu, observa-se uma emergência de símbolos e discursos que reafirmam a dimensão sagrada dos maracatus-nação. Nesse sentido, ao mesmo tempo que esses grupos se adequam aos padrões esperados pelos mercados cultural e turístico, modernizando-se, apresentam um movimento de “resgate” ou “manutenção” da tradição, por meio de um processo de sacralização, que supostamente lhes conferiria maior autenticidade e pureza. Sacralização, aqui, refere-se ao processo no qual elementos relacionados à religião de matriz africana são multiplicados e colocados em evidência nas performances e discursos de maracatuzeiros, bem como o surgimento de novos interditos relacionados a essa dimensão, que termina por se sobressair. Diante desse contexto, é difícil manter uma postura binária em relação às culturas populares (García Canclini 1983; Yúdice 2002) como se tradição e modernidade, ou mesmo “sagrado” e “profano”, representassem polos opostos. Como afirmou García Canclini (1983), os “populares” procuram inserir-se na modernidade e reformulam os traços identificados como “popular” (nesse caso, tradição e sagrado) como lhes convém, e a maneira como se dá esse processo é o que interessa investigar. Por essa razão, o presente artigo tem por objetivo compreender como se deu o processo de sacralização dos maracatus-nação e de que forma estaria relacionado a estratégias utilizadas pelos maracatuzeiros para legitimar decisões e posições de poder, bem como favorecer sua inserção no mercado.

A argumentação será apresentada a partir de uma abordagem histórica sobre a questão de como se dava a dimensão do sagrado nos maracatus no passado, a partir de indícios provenientes de relatos de memória dos maracatuzeiros¹ e de registros escritos de intelectuais das primeiras décadas do século XX. Em seguida, contextualizaremos a relação dos maracatus-nação com a religião de matriz africana na atualidade, tomando como fonte relatos de lideranças maracatuzescas que têm se expressado com veemência acerca desses temas. Nota-se que a escolha dos informantes privilegiou a diversidade de pontos de vista, para reforçar a multiplicidade de sentidos dados sobre uma mesma questão. Os relatos foram retirados ora de trabalhos acadêmicos a respeito dos maracatus, ora de entrevistas realizadas pelas autoras deste artigo em projetos de pesquisa, como o Inventário Nacional de Referências Culturais do Maracatu-Nação, durante os Carnavais de 2011 e 2012, Inventário Sonoro dos Maracatus-Nação, em 2010, e outros projetos de pesquisa desenvolvidos no âmbito do Laboratório de História Oral da Universidade Federal de Pernambuco (LAHOI/UFPE)². Ressalte-se também a importância do trabalho de campo por meio de observação participante realizado com os maracatus-nação de Recife e região metropolitana, que condicionou a produção dos dados apresentados e auxiliou no levantamento dos problemas abordados no presente estudo. A comparação entre os contextos

passado e presente servirá para fundamentar o argumento que observa o processo de sacralização nesses grupos. Finalmente, avaliaremos os fatores que poderiam ter favorecido dito processo, os sentidos, interesses e mecanismos de negociação por detrás dele e as suas consequências para os maracatus-nação e outros agentes a ele conectados, relacionando o problema a contextos mais amplos como os da globalização, emergência de processos identitários e espetacularização das culturas populares fomentada pela sua entrada no mercado cultural.

Primeiramente, é fundamental compreender a referida manifestação cultural. Maracatu-nação, ou maracatu de baque virado, é uma forma de expressão da cultura popular e negra brasileira, com forte presença no estado de Pernambuco. Encontrar uma descrição exata do que seja o maracatu é uma tarefa difícil, mas, em linhas gerais, é possível descrevê-lo como uma manifestação cultural performática, inserida nos festejos carnavalescos, em que um cortejo real – composto por rei, rainha, príncipes, princesas, figuras da nobreza, vassallos, baianas, dentre outros personagens – desfila de forma processual, pelas ruas do Recife e da zona metropolitana. Os grupos executam uma dança específica e são acompanhados por uma orquestra percussiva, composta por instrumentos como: alfaias, caixas, gonguês, mineiros e, por vezes, agbês e atabaques. Os maracatus-nação, portanto, estão organizados como agremiações carnavalescas, localizados em comunidades de periferia da cidade do Recife e da região metropolitana, e é desta inserção comunitária que agregam seus membros, bem como das relações que possuem com as religiões de matriz africana. De acordo com muitos dos maracatuzeiros, só seriam autênticos os maracatus-nação que mantêm ligações com os terreiros de “xangô” (nome da religião de culto aos orixás em Pernambuco) ou “jurema” (religião de características ameríndias que cultua “mestres e mestras, caboclos e caboclas, exus e pombagiras”) (Motta 1997). Essa relação é fundamentada pelas obrigações rituais aos orixás ou entidades da jurema, com o objetivo de fornecer proteção espiritual ao grupo durante o Carnaval, assim como através de obrigações às calungas (Barbosa 2001; Kubrusly 2007; Sandroni 2001), entidades religiosas compreendidas como espíritos ancestrais (eguns), ou mesmo orixás, representadas por bonecas de madeira, geralmente negras, ricamente vestidas, carregadas pelas damas do paço, que abrem, ao lado do porta-estandarte, o desfile do maracatu-nação (Koslinski 2013b). Essa relação dos maracatus-nação com as religiões de matriz africana é histórica e vem de longa data, apontada por folcloristas no início do século XX, e demais estudiosos no decorrer do século. Contudo, não se pode naturalizá-la, mas buscar compreendê-la como parte da dinâmica sociocultural de cada grupo e de sua inclusão com os demais grupos de maracatus-nação, poderes públicos e mercado cultural e que permeia as relações de poder no carnaval pernambucano. É nesse sentido que este artigo busca matizar as relações entre religião e os grupos de maracatu-nação com o mercado cultural.

Em suas obras, intelectuais do início do século XX, como Pereira da Costa (1974), já apontavam para a existência das calungas nos maracatus, destacando

seu aspecto sagrado, porém sem se aprofundar numa descrição sobre seus múltiplos sentidos. De fato, a documentação encontrada acerca de como se apresentavam os maracatus-nação no passado (século XIX e início do XX) é escassa, e não é possível afirmar, de maneira taxativa, desde quando os maracatus-nação estiveram ligados à religião dos orixás ou jurema, ou mesmo como se configuravam seus rituais, ou a maneira como esses vínculos eram expostos, ou, ainda, ocultados, em relação às pessoas exteriores às comunidades maracatuzeiras (Lima 2005).

Mesmo com a escassez de documentação sobre o tema, ignorar sua historicidade acarreta no risco de se naturalizar tal relação. Entretanto, trabalhos recentes, como os de Garcez (2012) e Alencar e Raimundo (2016), que versam sobre a religiosidade da manifestação, optam por fazê-lo, priorizando uma descrição no âmbito do presente. Dessa forma, ambos os trabalhos tomam os discursos de algumas lideranças maracatuzeiras como representativos, não só dos maracatuzeiros dentro dos grupos pesquisados, como também dos maracatus-nação como um todo. Como resultado, tais trabalhos incorrem em generalizações, reproduzindo visões homogêneas de práticas que tendem a ser diversas, mesmo dentro de um único grupo. Destaque-se que, do ponto de vista histórico, a memória dos maracatuzeiros não pode ser tomada como a história da manifestação, tal sua diversidade e heterogeneidade. De fato, existe um imaginário relativamente homogêneo em relação a como se deveria configurar a dimensão sagrada dos maracatus-nação, por parte de jovens dos grupos de percussão, poderes públicos e admiradores em geral. No entanto, como veremos ao longo deste trabalho, para além das obrigações religiosas às calungas, tidas como fundamentais pela maioria (mas não unanimemente) dos maracatus-nação, existe uma multiplicidade de modos de se viver e relacionar com o sagrado. Nesse sentido, o presente trabalho apresenta uma contribuição no âmbito de estudos realizados acerca dos maracatus-nação justamente pelo seu esforço de “desnaturalizar” temas que são pouco questionados. Ao mesmo tempo, ao se discutir sobre como a dimensão sagrada se relaciona com o mercado em torno dos maracatus-nação, não se pretende reduzir sua articulação a algo meramente instrumental, mas simplesmente apontar para a complexidade que a cerca, evitando abordagens que levam a uma simplificação e distorção da realidade vivida pelos maracatuzeiros, orientadas por juízos de valor que tendem a negar a aproximação do sagrado com questões de nível mais pragmático como as relacionadas ao mercado. Como veremos, existe uma ambiguidade no movimento que apresenta uma crescente sacralização nas práticas desses grupos, paralela à sua modernização e espetacularização.

Finalmente, os referidos trabalhos não se atentam às diferenças entre cerimônias e eventos ligados ao maracatu-nação, dos ligados exclusivamente aos terreiros, com os quais os grupos se vinculam. Falar de limites e fronteiras de espaços e práticas que se entrecruzam não é tarefa simples; no entanto, é preciso lembrar que nem todos os maracatuzeiros participam efetivamente das atividades do terreiro, e nem todos os frequentadores do terreiro participam do maracatu, assim que não é possível tomar as

duas comunidades (do maracatu e do terreiro) como se fossem uma só. Dessa forma, no lugar de naturalizar, ou ignorar como se construiu essa relação, propomos avaliar as razões que possam ter contribuído para tal aproximação, ao longo da história dos maracatus-nação.

O sagrado no passado, religiosidade no âmbito comunitário

Um dos fatos mais marcantes nesse âmbito foi a perseguição que os terreiros em Pernambuco sofreram na década de 1930 (Lima 2005). Na época, houve restrições em relação a várias práticas das religiões afro-brasileiras, fazendo com que muitos terreiros fossem fechados pelas autoridades locais. Deste modo, existem relatos afirmando que, durante os ensaios dos maracatus-nação, os babalorixás e ialorixás aproveitavam a situação para cultuar os orixás e entidades às escondidas. A perseguição pode ter contribuído também para a ideia, muitas vezes divulgada por alguns intelectuais como Guerra-Peixe (1980) e Katarina Real (1990), de que os maracatus-nação, por se tratarem, na visão deles, de uma reminiscência africana, eram ligados apenas ao xangô, e não à jurema. Nos primeiros anos da década de 1930, os cultos dedicados aos orixás eram mais tolerados por serem considerados reminiscências das religiões africanas, enquanto que a jurema era vista como baixo espiritismo e charlatanismo, logo, reprimida. Sabe-se que nem os xangôs, nem os maracatus-nação se tratam de sobrevivências puramente africanas. A África jamais foi um continente homogêneo (Appiah 1997), e as etnias trazidas para o Brasil com o tráfico possuíam suas particularidades, ressignificadas em terras brasileiras, no contato com outras etnias africanas e com a cultura lusa e indígena. Ainda assim, a ideia de pureza africana ainda persiste, não só em terreiros (Motta 2003), mas também em nações de maracatu e discursos de algumas autoridades e intelectuais. No entanto, a relação com a jurema também está presente em alguns maracatus-nação.

César Guerra-Peixe foi um dos primeiros intelectuais a descrever com mais detalhes a dimensão religiosa dos maracatus, na época da publicação de seu livro *Maracatus do Recife*, em 1955. É preciso salientar que a descrição realizada foi baseada na observação do Maracatu-Nação Elefante pertencente à legendária rainha D. Santa, não sendo possível afirmar que outros maracatus seguiam o mesmo modelo acompanhado pelo maestro.

Resumidamente, observa-se que o maestro associa a esfera sagrada da manifestação uma vez mais às calungas, descritas como representantes de figuras de antepassados, às quais eram consagrados cânticos especiais, acompanhados do toque de “Luanda” executado pelas alfaias. De acordo com os entrevistados, tal toque era uma saudação aos mortos (eguns) e favorecia a ocorrência de possessões, tais quais as observadas nas cerimônias presentes nos terreiros (Guerra-Peixe 1980). Em outro momento, Guerra-Peixe descreve uma dança especial executada com a calunga antes de ela sair à rua com o maracatu no Carnaval. Ao longo do cortejo, o grupo passava por

locais sagrados como igrejas e terreiros, e, ao fim das atividades, a calunga era assentada em um pegi, dentro do terreiro de D. Santa. Este é mais um indício que mostra a sacralidade da boneca, visto que o pegi é o local onde os orixás têm seus assentamentos. O maestro fez menção também a um toque realizado para Exu, antes do maracatu sair, com o intuito de obter sua proteção. Por fim, menciona um ritual de sagração pelo qual uma das alfaias do maracatu era submetida, sem, no entanto, fornecer detalhes, afirmando apenas que tal tambor era cercado por algumas interdições.

Apesar da curta descrição da articulação do sagrado no Maracatu Elefante, a obra do maestro prestou grande auxílio para os estudiosos do maracatu-nação, pois mostra indícios de que, em meados do século XX, ele já se fazia presente na manifestação. Contudo, a partir de sua obra e de relatos de maracatuzeiros mais velhos que ainda se encontram em atividade, por mais que o vínculo religioso existisse, não era explícito para pessoas exteriores às comunidades. Ou seja, durante o Carnaval, para os demais foliões, não era visível a dimensão sagrada que envolvia algumas práticas dos maracatuzeiros. Exceto pela presença da calunga, os desfiles não continham elementos que pudessem apontar a relação dos maracatuzeiros com as religiões de matriz africana. O maracatu-nação era uma “brincadeira” carnavalesca. Diante desse fato, questionamos as circunstâncias que teriam levado os maracatus-nação contemporâneos a evidenciarem seu vínculo religioso, visual e discursivamente.

O sagrado em tempos contemporâneos, uma emergência simbólica

Algumas das práticas descritas por Guerra-Peixe permanecem até os dias de hoje, mesmo que com algumas mudanças. Os maracatus-nação seguem passando por locais tidos como sagrados durante o Carnaval, como a casa que abrigava o terreiro de Sinhá, Iaiá e Badia, importantes ialorixás do século XX, e a Igreja de Nossa Senhora do Terço, na cerimônia da Noite dos Tambores Silenciosos, criada nos anos 1960 pelo jornalista Paulo Viana, para homenagear as referidas ialorixás e a rainha Dona Santa, bem como a cultura negra de um modo geral. Ao longo dos anos, foi adquirindo um significado religioso principalmente nos fins do século XX e início do XXI quando voltou a se tornar popular após um período de decadência (Guillen e Lima 2007).

De modo similar ao relato do maestro, durante os desfiles ainda é possível observar algumas possessões, momento em que os orixás se fazem presentes nos corpos de seus fiéis. No entanto, outras dimensões como figurinos e personagens sofreram alterações. Nos últimos anos, alguns grupos inseriram pessoas trajadas como orixás em sua corte, além de colocar também elementos que remetem a uma estética afro em figurinos de outros personagens, como lanceiros, escravos e batuqueiros, esses que tradicionalmente tinham como uniforme calça social e sapatos brancos, camisa e chapéu de palha. Dessa maneira, materiais como búzios, palha da costa, estampas que remetem a peles de animais como zebra e leopardos são mais recorrentes, bem como pinturas corporais com traços geométricos e tinta branca pelo rosto e corpo, o

que aos poucos ameniza a estética até então “europeia” dos figurinos do cortejo real. Destaca-se também as coreografias inseridas em alas como a dos escravos cativos, com movimentos similares às performances de dança afro executadas por academias de dança encontradas por todo Brasil. O depoimento do mestre Chacon Vianna, do Maracatu-Nação Porto Rico, ilustra bem a intenção de atribuir uma “africanidade” ao maracatu:

[...] dei uma cara pro Porto Rico, né, nas vestes, eu comecei a colocar uma veste mais pra época, tirei mais a veste do chapéu de palha, botei mais uma veste afro, com a cara da África e não mais a cara do batuqueiro de ciranda porque se você olhar os batuqueiros de maracatu é mais cara de cirandeiro, chapéu de palha, camisa estampada, sapato branco, calça branca, é veste de cirandeiro, não é veste de maracatuzeiro. Veste de maracatu que tem uma ligação africana é totalmente diferente, foi essa cara que eu tentei dar e que hoje graças a minha insistência na veste, todos os maracatus estão vestindo (entrevista com Mestre Chacon Vianna, 14/06/2010)

Quando se pensa na ideia de África articulada pelos maracatuzeiros, ela é geralmente associada a um ideal de pureza e ancestralidade, e, por esta razão, essa África é mítica, concebida como homogênea e reproduzida por meio de estereótipos e clichês, como os supracitados. Como nos maracatus-nação a ancestralidade é o local do sagrado, África e religiosidade aparecem como elementos indissociáveis (Koslinski 2013b).

Na musicalidade do maracatu-nação, o sagrado apresenta-se por meio da inserção, em alguns grupos, de novos instrumentos usados nos terreiros, como os atabaques e os agbês, bem como por meio das toadas que mencionam orixás e demais símbolos associados aos terreiros, incorporando inclusive versos em iorubá.

Vale destacar ainda, em relação ao tema vocabular, a recente preferência dos maracatuzeiros pelo termo “nação” ao se referirem ao maracatu. Foi possível observar que os maracatuzeiros mais velhos, que coincidentemente são os que menos priorizam as referências ao sagrado em seus discursos, geralmente utilizam o termo “maracatu” ao se referirem às atividades do grupo como, por exemplo, “ontem eu estava no maracatu”, enquanto que os jovens diriam “ontem eu estava na nação”³. Com isso, não afirmamos que o termo “nação” não fosse utilizado no passado, apenas atentamos para sua súbita popularidade no meio maracatuzeiro e o declínio do uso do termo “maracatu” sozinho. A mudança é presente inclusive no título das agremiações, pois alguns grupos preferem se apresentar oficialmente como “nação de maracatu”, a exemplo da Nação do Maracatu Porto Rico, Nação do Maracatu Leão da Campina e Nação do Maracatu Aurora Africana. Essa preferência contribui para evidenciar os laços sagrados da manifestação, visto que o termo “nação” é normalmente associado às linhagens do universo dos candomblés a exemplo de nagô, jeje, ketu, etc.

A centralidade da calunga como elemento representativo do fundamento religioso dos maracatus-nação permanece na atualidade. As obrigações religiosas podem ocorrer de distintas formas, dependendo do maracatu e terreiro em questão. Nos casos das bonecas que são consideradas orixás, por exemplo, é inserido dentro da boneca um *otá*, pedra que representa seu fundamento. As obrigações envolvem sacrifícios de animais, ou oferendas de outros tipos de alimentos ou bebidas. Algumas bonecas são guardadas nos assentamentos destinados aos orixás, outras no quarto destinado aos eguns nos terreiros de tradição nagô, denominado “quarto de balé”, e outras em algum canto especial na própria sede do grupo (Koslinski 2013b).

Devido a essas obrigações e ao seu caráter sagrado, as damas do paço, mulheres responsáveis por carregar as bonecas durante os desfiles, devem cumprir um resguardo para manter o “corpo limpo” (Barbosa 2001; Kubrusly 2007). No período de resguardo, geralmente iniciado após a obrigação e se estendendo até o Carnaval, são proibidas relações sexuais e ingestão de drogas ou bebidas alcóolicas, bem como estar no período menstrual. Na ocorrência de alguns desses eventos, a mulher automaticamente se torna impura, o que pode acarretar em castigos ou sanções para a própria dama do paço, ou para o maracatu-nação como um todo. De acordo com os maracatuzeiros entrevistados, por este motivo, as mulheres que assumem tal posto devem ser responsáveis; nesse sentido, o ideal seria escolher as que fossem iniciadas no xangô. Apesar dessa realidade, são muitas as damas do paço que não possuem vínculos formais com a religião, mas geralmente são pessoas da confiança das lideranças dos maracatus. No entanto, existem relatos de muitos maracatuzeiros que afirmam ter dificuldade em encontrar mulheres dispostas a assumir o posto e arcar com as responsabilidades, devido ao resguardo necessário ou imposto. Outra incongruência encontra-se no fato de que, por questões estéticas, nos desfiles de muitos maracatus-nação, se observa a presença de mulheres jovens ocupando o cargo, sendo que, de modo geral, considera-se que as mulheres mais novas estariam menos dispostas a cumprir com os interditos. Em síntese, apesar da preocupação expressa em relação às responsabilidades com os interditos religiosos, na dimensão concreta a maior preocupação parece estar focada em fins estéticos, em apresentar uma dama do paço jovem, conferindo maior dinâmica e beleza para o desfile, diferentemente do passado, em que prevaleciam mulheres mais velhas que tinham mais tempo de vivência nos terreiros.

O mesmo tipo de resguardo é exigido dos batuqueiros que tocam instrumentos que possam ter recebido obrigação. Nesse caso, as peles dos tambores, ou atabaques, geralmente são banhadas com sangue dos animais sacrificados. Como vimos, no passado, Guerra-Peixe fez referência a um único tambor que passava por um ritual de sacralização. Segundo a memória de alguns maracatuzeiros, tanto idosos como jovens com cerca de 30 anos, por muito tempo somente um, ou mesmo nenhum instrumento, recebia obrigação; porém, nos últimos anos, a prática se intensificou (Koslinski 2013b). Entretanto, existe uma contradição, pois, assim como no caso das damas do paço, encontrar batuqueiros (estes cada vez mais jovens) que se disponham a cumprir

com tal resguardo, em pleno Carnaval, não é tarefa simples. Uma vez mais é dada a preferência para os que são iniciados no xangô. Deste modo, observa-se que, apesar da emergência de símbolos que expressam os vínculos dos maracatus-nação com as religiões de terreiro, na realidade concreta, não se observa uma expressiva devoção dos maracatuzeiros com a religião. Em maracatus-nação como o Leão Coroado, por exemplo, devido a essa possível falta de compromisso de batuqueiros, Mestre Afonso Aguiar preferia não dar obrigação aos tambores.

Só a calunga, no caso hoje, eu proponho a calunga pra não correr o risco de... vê bem, porque na antiguidade todo o pessoal que fazia maracatu era da religião, então tudo era associado diretamente ao candomblé. Só que hoje, a parte profana era muito maior do que os adeptos, logo, pra não correr o risco de contaminar e acontecer alguma avaria, então é melhor você fazer com que o único objeto que entre em contato com a religião hoje seja a calunga, pelo menos no Leão Coroado [...] o mesmo cuidado que tem que ter com as calungas tinha que ter com as alaias. A calunga eu sei que tá na mão da minha esposa, sou eu quem faço as obrigações, só quem pega sou eu e ela, e alaias, qualquer pessoa que chegar pega, daí não sei como é que eu vou controlar, não sei quem foi pro motel, quem é que tá menstruada, quem é que bebeu... (entrevista com Mestre Afonso Gomes de Aguiar Filho, 27/03/2012)⁴.

Na fala do mestre, evidencia-se que, segundo seu ponto de vista, no passado as pessoas que compunham os maracatus-nação eram mais conectadas às religiões de terreiro. A escassez de registros não permite que se confirme tal afirmação, porém é possível inferir que, com grupos menores, como os do passado, que deveriam agregar em torno de cinquenta pessoas senão menos, pessoas essas que pertenciam possivelmente a uma mesma comunidade (Guerra-Peixe 1980; Lima 2005), o tipo de controle em relação ao comportamento de cada um poderia ser mais eficaz. Além disso, a faixa etária dos maracatuzeiros, que era evidentemente maior que a de hoje em dia, acarretaria em maior responsabilidade para com estas demandas. A enorme quantidade de crianças, adolescentes e jovens na faixa dos 20 anos encontrada nos maracatus-nação é um fenômeno muito recente, que coincidiu com o aumento de sua popularidade no mercado cultural (Koslinski 2013a).

Os terreiros que realizam as obrigações dos maracatus-nação nem sempre coincidem com suas sedes, além de nem sempre estarem localizados na mesma comunidade dos maracatus. Por vezes, os sacerdotes responsáveis pelos rituais fazem parte das lideranças dos maracatus, nas figuras de rainhas, reis ou presidentes, mas, em alguns casos, são sacerdotes de confiança dessas lideranças, que, porém, não possuem em si vínculos com o maracatu-nação. É preciso apontar também que, na atualidade, nem todos os maracatuzeiros de um grupo pertencem à mesma comunidade. Na parte da

corde, são cada vez mais comuns os contratos e intercâmbios com grupos culturais que cedem seus participantes para desfilar nos maracatus-nação, em troca de um pagamento em dinheiro ou outros tipos de trocas. No batuque, o fluxo de batuqueiros que migram de um maracatu a outro também é algo recorrente, assim que nem todos eles pertencem à comunidade que sedia o maracatu. Esses fatores que apontam para uma ruptura de vínculos comunitários, ou mesmo para uma “expansão” das fronteiras da comunidade maracatuzeira (Alencar e Raimundo 2016; Garcez 2012), levam à hipótese de que os maracatuzeiros de um mesmo maracatu-nação não participam necessariamente de um mesmo terreiro.

Sobre a participação em terreiros, é importante destacar que existem múltiplos níveis de aproximação da religião. Os terreiros possivelmente estão presentes em todas as comunidades afrodescendentes do Recife e região metropolitana, competindo em número e em popularidade com as igrejas evangélicas. Muitas das cerimônias ocorridas nos terreiros são abertas, atraindo toda a vizinhança que não precisa possuir vínculos ou responsabilidades na casa para participar. Essas mesmas pessoas podem ser clientes da casa, consultando-se com os búzios ou entidades juuremeiras, encomendando trabalhos e rituais sem, mesmo assim, possuir vínculos formais. Além disso, existem as pessoas que se dedicam regularmente ao terreiro, assumindo responsabilidades, mas sem se iniciar; por fim, existem os iniciados, estes sim com responsabilidades, inseridos numa estrutura altamente hierárquica com papéis e obrigações bem definidos. T tamanha gama de possibilidades de participação faz com que muitas pessoas estejam familiarizadas com os rituais, vocabulário, danças, toques e comidas de terreiros, sem ser devotos. Este parece ser o caso de muitas pessoas pertencentes aos maracatus-nação, como bem apontam relatos de maracatuzeiros e a observação em campo. Nesse sentido, a maior motivação para a participação na agremiação não se explicaria, necessariamente, por uma busca por espiritualidade. Ivaldo Marciano de França Lima, maracatuzeiro que esteve vinculado a grupos tradicionais como o Leão Coroado na época de Luiz de França e Cambinda Estrela, demonstra em sua tese de doutorado em História, a complexidade de sentidos no fazer maracatu ao afirmar que este configura “uma possibilidade de transmitir e expressar ideias, símbolos, visões de mundo e sentimentos. Os maracatuzeiros e maracatuzeiras em seus maracatus compartilham nesta perspectiva uma cultura política que lhes permite definir estratégias de ação e interpretações conjuntas” (Lima 2010:44).

Diante dessa realidade, o que explicaria a necessidade de se reafirmar insistentemente, especialmente no plano discursivo, a dimensão sagrada dos maracatus-nação, a ponto de alguns mestres o associarem a uma religião? “Diferente de muita gente, eu não trato maracatu como manifestação popular ou manifestação cultural... Eu trato maracatu como minha religião. Eu não falo só de Porto Rico, tô falando de maracatu, tô falando das nações, das tradições do fundamento... Maracatu é minha religião...” (entrevista com Mestre Chacon, 27/11/2010)⁵.

Os exemplos apresentados apontam a emergência simbólica de sua dimensão sagrada e para um trânsito da noção de cultura em direção à de religião, de um modo em que as duas dimensões, sagrada e profana, aos poucos se tornam indissociáveis, tendo suas fronteiras menos nítidas.

Não existe mais viver longe da religiosidade. Vocês estão dentro da religiosidade todo momento. Vocês tão tocando maracatu, a religiosidade está com vocês em todo o momento. Então vocês podem estar no Japão, mas ela tá presente. Na hora que você toca, você evoca. Na hora que você canta, você também saúda. Seja lá onde for, os orixás e eguns estarão junto com vocês, independente de qualquer momento, qualquer hora, qualquer lugar. Então maracatu é isso aí, não tem como fugir de perto ou longe, grande ou pequeno, tudo é maracatu, e tudo requer uma importância baseada na religiosidade que você não imagina (Mestre Chacon Vianna, entrevista concedida em setembro de 2012) (Alencar e Raimundo 2016:55).

No entanto, de maneira oposta ao supracitado depoimento, existem maracatuzeiros que preferem colocar um limite muito claro entre as referidas dimensões.

No maracatu você não é obrigado a nada. O maracatu, que nem eu falo, é um folgado; você gosta da religião você quer frequentar a religião você frequenta a religião e frequenta o maracatu. Eu não frequento, eu gosto do maracatu, mas não frequento a religião, totalmente independente da religião. O maracatu tem o vínculo religioso... [mas]... não é obrigado a ele ir (entrevista com Mestre Gilmar Santana Batista, 26/05/2012)⁶.

A gente pede assim uma vela... Cada um trazer uma vela, já pra ter mais uma força geral, porque eu só pra peitar esse povo todinho... Eu faço uma parte, mas traz pelo menos umas velinhas pra a gente passar os três dias [do Carnaval] iluminado. Mas eu não faço exigência. O resto, todo mundo é livre. É por isso que eu não passo banho [se referindo ao ritual de purificação e de defesa espiritual ligado às religiões afro-brasileiras]... “Tem que tomar banho!”... Tome seu banho com sabonete e água em casa e venha! Eu não vou me preocupar de fazer: “Não, vocês tudo vão tomar banho!” Eu não! Melhor deixar como tá quieto, do que assanhar a formiga, porque depois de assanhar a formiga pra juntar é difícil. Quem não pode com a formiga, não assanha o formigueiro! Então você tem que deixar a formiga lá quietinha... Eu tomo meu banho, porque sei que tem que tomar. Minha filha toma, porque sabe que tem que

tomar. Ela [se referindo à dama de paço que estava costurando], que é da mesma religião, sabe que tem que fazer alguma coisa e assim por diante, tá entendendo? Agora eu não vou obrigar a você, se você sair no maracatu, comprar quatro pintos, um bode, duas galinhas, um azeite pra sair [se referindo às obrigações sacrificiais que os filhos de santo devem oferecer aos orixás]... “Tem que fazer uma limpeza, pá, pá, pá”... Não! Não é por aí, entendeu? Você pode gostar do maracatu pela cultura, não pela religião. Desde que eu estou dizendo isso, eu estou jogando você pra dentro da minha religião e você não é obrigado. Ninguém é obrigado! (Dona Marivalda, rainha do Maracatu Nação Estrela Brilhante) (Esteves 2008:77).

Apesar das diferentes posturas, esses depoimentos revelam o papel central que o sagrado tem tomado no contexto dos maracatus-nação. E, em todos os casos, através do discurso relacionado à religião, fomentando a sua presença ou separação, legitimam-se posições de poder e controle.

A religião como instrumento de poder

Já mencionamos o fato de os maracatus-nação virem angariando popularidade desde fins do século XX e principalmente início do XXI. Nesse sentido, esses grupos se inserem dentro de um mercado cultural que valoriza as culturas populares, adequando-as a um formato de espetáculo voltado para turistas e pessoas geralmente alheias aos contextos dessas culturas (Carvalho 2010; García Canclini 1983). José Jorge de Carvalho define espetacularização como “a operação típica da sociedade de massas em que um evento, em geral de caráter ritual ou artístico, criado para atender a uma necessidade expressiva específica de um grupo e preservado e transmitido através de um circuito próprio é transformado em espetáculo para consumo de outro grupo, desvinculado da comunidade de origem” (Carvalho 2010:47).

Dessa forma, os maracatus-nação, além de se apresentarem no seu formato tradicional de cortejo, também passaram a se apresentar no formato de arrasto, que seria um desfile da percussão sem a corte, e também em performances de palco, privilegiando-se uma vez mais o batuque, que se tornou o principal “produto” oferecido pelo maracatu, mesmo que por vezes uma figura ou outra de destaque da corte ainda participe dos referidos eventos.

Nesses tempos de intensos fluxos globais e aceleradas hibridações, García Canclini (2005) reforça que a cultura deve ser analisada em seus processos de produção, circulação e consumo, atentando-se para os diferentes significados que ela adquire no caminho. Quando transformadas em produto, as culturas populares têm alguns de seus elementos reificados, descolados de seus sentidos originais. Dentre esses elementos, muitas vezes se encontram símbolos relacionados à dimensão sagrada de uma

manifestação cultural. Assim, as demandas do mercado estariam ditando as situações, quando deveria haver uma ocultação ou emergência simbólica nessas culturas (Carvalho 2005). É importante lembrar que parte do apelo que as culturas populares exercem, em turistas e demais “consumidores”, está justamente em suas características consideradas exóticas, que terminam por legitimar um discurso de celebração da diversidade cultural, muito valorizado pelas indústrias culturais e do turismo.

Parte dessa valorização é atribuída por alguns intelectuais (García Canclini 2007; Hall 2006) ao fenômeno da globalização, que, ao tentar impor seus valores e tornar o mundo mais interconectado, em lugar de contribuir para uma homogeneização cultural, teria fomentado uma emergência de diferenças e múltiplas identidades, sejam essas ligadas a movimentos sociais, sejam a estilos de vida e mecanismos de distinção, típicos das populações urbanas. Quando pensamos no Recife, é possível observar, nas últimas décadas, o fortalecimento de movimentos sociais ligados às culturas negras, dentre eles os associados ao “povo do santo”, o que pode ter contribuído para uma maior aceitação e diminuição do estigma historicamente carregado pelas religiões de terreiro. Outros fatores, como políticas públicas levadas a efeito pelas secretarias de igualdade racial e pelo Núcleo de Cultura Afro da Cidade do Recife nas primeiras décadas do século XXI, também colaboraram para uma positividade da cultura negra (Lima 2010).

Ao se pensar no contexto de Pernambuco, a maior parte do mercado em torno das culturas populares é regulada pelos órgãos públicos de cultura, que são os maiores financiadores de apresentações desses grupos. No caso dos maracatus-nação, tais oportunidades se apresentam no período carnavalesco e têm como público alvo os foliões, muitos deles turistas, que vêm ao estado movimentando significativamente a economia. Dentro desse esquema, o ideal de tradição faz parte da estratégia discursiva para se atribuir valor e autenticidade para as apresentações culturais oferecidas.

Ressalta-se que a tradição proferida por esses agentes é aquela compreendida como imutável, associada a um passado remoto, e reproduzida como que por força dos costumes, desconsiderando a agência dos indivíduos a ela associados, suas dinâmicas, controvérsias, ideologias e disputas de poder, que lhe seriam inerentes, na visão de intelectuais como Georges Balandier (1997). O autor afirma que a tradição exprime uma visão de mundo, trazendo em si um núcleo de verdades fundamentais, nas quais os especialistas são os guardiões e intérpretes. Além disso, estudiosos como Hobsbawn e Ranger (1984) já atentam para o uso ideológico das “tradições inventadas”, em que parecer antigo é mais importante do que ser de fato. Por essa razão, ao estudar contextos nos quais a tradição representa um valor, é preciso estar atento para seus diversos usos e sentidos, já que ela legitima não só os valores de um grupo, como também hierarquias e opressões (Balandier 1997).

Para os maracatus-nação, afirmar seus vínculos religiosos e expor seus símbolos de maneira explícita é uma maneira de afirmar sua tradição. Isso não significa que não exista por parte dos maracatuzeiros devoção e identificação com esses símbolos, ou seja, que seu fim seja unicamente atender a uma demanda exterior. No entanto,

os poderes públicos validam e reforçam essa perspectiva de valorização da tradição ao fazer menção a esses símbolos no momento em que se referem a esses grupos.

Além dos poderes públicos, jovens de classe média que compõem grupos de percussão de maracatu em Pernambuco, Brasil e mundo afora, também apreciam os ideais de tradição e misticismo, expressos pela dimensão sagrada dos maracatus-nação (Carvalho 2007; Mira 2014; Soares 2005; Travassos 2002). É importante observar que, desde o final dos anos oitenta do século XX, vêm surgindo no Recife grupos de jovens que se reúnem comumente nos finais de semana e no carnaval para tocarem juntos a música dos maracatus-nação e outros ritmos percussivos, sendo designados como grupos percussivos. Ao longo dos últimos trinta anos, esses grupos tenderam a crescer em número de participantes e se espalharam por várias cidades do Brasil e do mundo. Há, hoje, grupos percussivos que tocam maracatu no Rio de Janeiro, São Paulo, Curitiba e outras cidades, bem como na Alemanha, Inglaterra, França, Estados Unidos, Canadá e Japão, por exemplo.

Os aludidos grupos são geralmente compostos por jovens entre 20 e 35 anos, que compartilham também gosto por temas como agroecologia, sustentabilidade, veganismo, direito à cidade e militância contra o racismo, machismo e homofobia (Ikeda 2013; Koslinski 2018). Por essa razão, são vistos como “alternativos” e receberam a alcunha de “burguesia folclórica” ou “esquerda festiva” por parte de críticos a seus estilos de vida, especialmente militantes negros. Conforme observado em trabalho de campo (Koslinski 2011, 2018), parte desses jovens passam a integrar o batuque, ou corte dos maracatus-nação, no período carnavalesco, sendo que os residentes de outras localidades costumam chegar nas semanas anteriores ao Carnaval, muitas vezes se hospedando em casas no interior ou proximidades da comunidade do grupo escolhido. Dessa forma, eles realizam uma espécie de imersão na vida comunitária do maracatu-nação, participando de ensaios, apresentações e demais atividades. Para esses indivíduos, tocar e dançar maracatu, ou mesmo participar de um maracatu-nação autêntico, serve de construtor de identidade e mecanismo de distinção, associando-os a um estilo de vida considerado *cool* (Esteves 2008). De acordo com García Canclini (1998:22), “é possível encontrar no folclore signos de distinção e referências personalizadas que os bens industriais não oferecem”, ainda mais em um contexto de globalização com “fortes tendências à homogeneização” (Carvalho 2007).

O referido intercâmbio cultural traz para os maracatus-nação contemplados uma série de benefícios, desde o prestígio por receber visitantes de fora até recursos financeiros provindos de doações, encomenda de tambores e convites para realização de oficinas de batuque e dança pelo Brasil e mundo. Alguns jovens também realizam o trabalho de produção para algum maracatu-nação, angariando recursos por meio de projetos, apoio este muito almejado, tendo em vista que a maioria dos maracatuzeiros não domina os códigos da produção cultural. Em síntese, os poucos grupos que se relacionam com a classe média são os que obtêm maiores espaços e visibilidade no mercado cultural e, também, os que geralmente possuem maior luxo e riqueza em seus figurinos (Koslinski 2013a).

Consequentemente, muitos maracatus-nação passaram a orientar suas formas de expressão, discursos e atividades de forma a contemplar o interesse desses jovens. Nesse sentido, foram observadas mudanças em sua música, além da já mencionada emergência de símbolos e discursos relacionados ao sagrado. Diante do interesse que jovens de grupos percussivos demonstram pelo “místico”, alguns maracatus os convidam a participar de alguns rituais realizados nos terreiros, ou, por vezes, lhes oferecem cargos especiais dentro do xangô ou jurema. Um esquema mais elaborado pode ser observado nos maracatus-nação Porto Rico e Encanto do Pina, que têm por hábito “batizar” alguns grupos percussivos que se comprometem a manter vínculos e reproduzir os baques e toadas somente das “nações madrinhas”. Com esse intercâmbio, os jovens recebem proteção espiritual, e os dois maracatus garantem exclusividade no convite para oficinas, produção cultural e doações financeiras.

A partir do exposto, evidencia-se a importância que os jovens de grupos percussivos dão à dimensão religiosa. Se, por um lado, a importância dada até certo ponto encorajaria a emergência simbólica discutida neste artigo, por outro, é interessante indagar o porquê desses jovens atribuírem valor a uma experiência vinculada ao sagrado. Parafraseando García Canclini, na análise cultural é fundamental compreender como cada grupo se apropria e reinterpreta os produtos materiais e simbólicos alheios (2005:21). Desde os estudos de Max Weber (2004), uma discussão acerca da secularização da sociedade, ou seja, da perda da relevância da religião e organizações sociais construídas sobre bases tradicionais sobre os vários aspectos da vida social moderna que caminhou ao lado da consolidação do capitalismo, se faz presente no meio intelectual. Uma das consequências da dita secularização estaria no “desencantamento do mundo” e enfraquecimento das religiões, que passariam a exercer menos influência nas vidas e tomadas de decisão dos indivíduos. No entanto, apesar do evidente enfraquecimento do poder de influência de grandes religiões como o catolicismo e o protestantismo clássicos, não é possível afirmar que o mesmo tenha ocorrido com a espiritualidade, ou seja, o que se observa são novas maneiras de conexão com o espiritual. Não é à toa que religiões ou filosofias e estilos de vida vinculados à espiritualidade como a Nova Era, o budismo, a wicca, rituais com a ayahuasca, práticas de yoga e meditação, dentre outras correntes de inspiração oriental ou alternativa, atualmente são populares no ocidente (Magnani 1999).

Nesse sentido, os jovens dos grupos percussivos que buscam se relacionar de modo mais próximo com os maracatus tradicionais, muitas vezes o fazem como uma forma de canalizarem sua espiritualidade. Vale destacar que, por serem considerados não hegemônicos, a aproximação de jovens brancos de classe média de práticas como os maracatus-nação e as religiões de terreiro termina por ser entendida como algo alternativo, contribuindo para a construção de identidade desses jovens, e mesmo para o sentimento de pertença a uma comunidade de sentido (Turner 1974), algo muitas vezes valorizado por pessoas criadas em contextos individualistas, como o das classes médias urbanas. É importante lembrar que o comunitário possivelmente traz consigo uma ideia de segu-

rança (Bauman 2003) do mesmo tipo que a fomentada pelas religiões; desse modo, o contato com o comunitário, somado à efervescência gerada pelas atividades dos maracatus-nação, configuraria uma espécie de experiência religiosa nos termos de Durkheim (1996). Lembramos que, em seus estudos clássicos, o sociólogo concebia religião em sua relação ao sagrado e a uma comunidade moral definida por ele como “igreja”.

Finalmente, destacamos que a busca desses jovens que fazem os grupos percussivos por experiências místicas e por pertença a uma comunidade não contribui para a diminuição das desigualdades existentes entre eles e os maracatuzeiros, que, em sua maioria, se encontram em situação de vulnerabilidade social. A visão que esses jovens possuem em relação às práticas comunitárias dos maracatus, incluindo as relativas ao sagrado, é permeada por uma romantização da realidade (Carvalho 2007; Soares 2005), ignorando possíveis controvérsias encontradas nesse contexto, como, por exemplo, a de que os maracatuzeiros, como um todo, já não seriam tão “religiosos” como no passado, no sentido de se levar as responsabilidades relacionadas ao sagrado à risca, ao passo que os discursos sobre o sagrado tentam passar um ideal de comunidade de devotos dentro dos maracatus-nação.

Essa suposta alienação dos jovens de classe média que se aproximam das culturas populares foi também observada por Carvalho quando ele afirma que tais jovens “são capazes de atribuir riqueza simbólica e estética à cultura, mas não se sensibilizam com o estado de carência e exclusão a que estão submetidos os membros das comunidades afro-americanas que produzem este universo simbólico tão sedutor” (Carvalho 2005:104, tradução nossa).

Deste modo, é possível confirmar que a visão um tanto quanto folclorizada das culturas populares prioriza suas formas de expressão em detrimento de seus agentes, ao mesmo tempo que nega sua dinamicidade, relação e influência com outras culturas e contextos como o mercadológico (García Canclini 1998).

Por fim, é preciso destacar que, em um mercado cultural disputado e em um contexto onde os fluxos globais, intercâmbios culturais e emergência de identidades são intensos, não se pode negar um possível risco de expropriação das culturas populares (Carvalho 2010). Ao dominarem as formas de expressão dessas culturas, armando seus próprios grupos e espetáculos, jovens e artistas de classe média poderiam passar a ocupar espaços destinados a tais culturas no mercado, ainda mais considerando-se os capitais simbólicos, econômicos e de domínio que esses grupos sociais têm dos códigos do universo da produção cultural. Os maracatuzeiros são cientes dessa possibilidade, mas não deixam de realizar os intercâmbios e de “vender” o seu saber devido a esse risco. Ao refletir sobre o risco de cooptação voltado a culturas não hegemônicas, Yúdice (2002:195) cita a fala de um dos agentes dessas culturas, afirmando a necessidade de “dançar com o diabo sem se queimar” e ressaltando suas capacidades de negociação.

A valorização da dimensão sagrada e o desejo de pertença por parte dos jovens dos grupos percussivos que os procuram fazem com que os maracatuzeiros, por meio do conhecimento exclusivo que possuem dos códigos de tal dimensão, exerçam uma

autoridade e coloquem limites até onde os grupos percussivos podem ir, direcionando seus caminhos e decisões. Dessa forma, detêm um controle sobre os trânsitos da cultura dos maracatus-nação, até mesmo porque, como afirma Michel de Certeau, nesses trânsitos e intercâmbios, “só pode ser tratado aquilo que se pode transportar” (Certeau 1994:82). Sendo assim, o conhecimento dos códigos que regem os ritos não se transporta, garantindo uma posição de poder para quem o detém.

Para além dessas questões, na atualidade, os vínculos religiosos presentes nos maracatus-nação também configuram um marco identitário para diferenciá-los dos grupos percussivos que possuem simulacro de corte real, grupos esses encontrados principalmente em Pernambuco. Os primeiros grupos não tradicionais a tocarem maracatu surgiram no fim dos anos 1980 (Carvalho 2007; Esteves 2008; Mira 2014) em um formato de batuque e cortejo real, sendo articulados principalmente por artistas (bailarinos e músicos). Portanto, esses grupos eram um pouco distintos da maioria dos grupos percussivos de hoje, já que estes costumam se apresentar somente com o batuque, sendo compostos em sua maioria por pessoas alheias à classe artística. Na época, tais grupos foram classificados como “maracatus parafolclóricos”, e não havia uma preocupação explícita em reivindicar a identidade de grupo tradicional. Quem sabe isso ocorresse porque os espaços de mercado que os grupos buscavam não eram os mesmos dos maracatus-nação, ou ainda porque os maracatus tradicionais passavam por um período de invisibilidade, ao passo que os grupos parafolclóricos, em sua maneira de ser, obtinham cada vez maior notoriedade.

No entanto, desde meados dos anos noventa do século passado, devido ao destaque conquistado pelos maracatus-nação, possuir o carimbo de “tradicional” na atualidade confere status e torna o grupo apto a receber subvenções do poder público, espaços fixos de apresentação no período carnavalesco, além de obter prioridade em alguns editais de fomento à cultura, principalmente após os maracatus-nação terem sido registrados como patrimônio imaterial pelo IPHAN (Koslinski e Guillen 2017). Esse contexto pode ter contribuído para que muitos dos grupos que antes não demonstravam incômodo em ser considerados parafolclóricos passem a reivindicar a identidade de maracatu-nação autêntico. Essa identidade de grupo tradicional não é reconhecida pelos maracatuzeiros reunidos pela Associação dos Maracatus-Nação de Pernambuco (AMANPE), que, evidentemente, sente o risco de expropriação e não tem a intenção de dividir os direitos adquiridos com esses grupos.

Como as formas de expressão dos dois tipos de grupo, tradicionais e parafolclóricos, estão cada vez mais próximas, tendo em vista que os baques dos maracatus-nação estão na sua maior parte estilizados e que os vínculos comunitários vão se modificando, o fundamento religioso passa a ser utilizado como o marco diferenciador, delimitando, assim, suas fronteiras. Tal fato aponta para as múltiplas possibilidades de articulação da cultura como recurso para se validar discursos (Yúdice 2002).

Finalmente, a dimensão do sagrado serve também para delimitar hierarquias e posições de poder entre os próprios maracatuzeiros. Diante de um contexto em que

cada grupo decide os códigos de sua gestão, e mesmo os formatos de suas apresentações, o domínio do saber religioso serve para legitimar escolhas e até inovações, a exemplo da adoção de atabaques inicialmente pelo maracatu Porto Rico, em princípios dos anos 2000. Por não se configurarem como instrumentos tradicionais nos maracatus-nação, a prática adotada por tal grupo sofreu acusações de descaracterização; porém, Chacon Vianna, com base em fragmentos encontrados em obras de intelectuais como Guerra-Peixe (1980) e Pereira da Costa (1974), argumentou que os maracatus teriam surgido dentro do candomblé, tendo, assim, utilizado tambores de mão em suas práticas do passado (Koslinski 2011).

O discurso religioso também é utilizado para legitimar decisões que muitas vezes são atribuídas a recados dados por orixás e entidades, e mesmo cargos dentro do maracatu-nação, como no caso de jovens mestres que têm sua legitimidade posta em cheque por outros grupos, a exemplo de Hugo Leonardo, jovem mestre do maracatu Leão da Campina, que afirma ter sido reconhecido como mestre de maracatu por uma entidade da jurema. Quando algo dá errado para algum grupo, muitas vezes a ele é direcionada a acusação de não ter cumprido com os compromissos religiosos da forma correta. Dentro desse universo, aqueles que possuem as melhores estratégias discursivas terminam por se destacar e ter sua autoridade respeitada, suas opiniões levadas em consideração, além de ampliar a obtenção de benefícios para seus maracatus. Como dizem muitos maracatuzeiros, “maracatu é coisa séria”, para se contrapor à ideia de que o maracatu-nação é uma simples agremiação carnavalesca.

Considerações finais

Apesar de se considerar a recente positivação das culturas negras e religiões de terreiro nas últimas décadas como resultado de lutas e militância de movimentos sociais, no caso dos maracatus-nação, a emergência de símbolos vinculados ao sagrado não parece estar conectada a um discurso de militância política ou combate ao racismo. A militância mais próxima desse processo de sacralização seria a relacionada ao combate à intolerância religiosa, pauta presente nos movimentos associados aos terreiros, ainda assim, apesar dessa militância existir, ela não é central dentro do referido processo.

No presente estudo, observou-se não só a maneira socialmente construída pela qual a dimensão sagrada se constitui, como também o jogo de interesses que a circunda. Assuntos relacionados a essa dimensão são considerados tabus e, por isso, cercados de cuidados e interditos. Por esta razão, muitas vezes esses jogos de interesse não são percebidos, ou são ocultados, por uma questão de polidez, pois existe um constrangimento diante do risco de faltar-se com o respeito. Essa é uma das razões pelas quais a religião e mesmo o ideal de tradição funcionam para legitimar certas hierarquias e opressões, pois se impõem pela autoridade sendo dificilmente questionados (Balandier 1997).

Estudos clássicos apontaram para o potencial agregador dos rituais e seus simbolismos, destacando sua capacidade de resolver conflitos, reforçar os valores de um grupo, potencializar a solidariedade, dar sentido à existência, localizando o sujeito de mundo, orientando sua agência (Durkheim 1996; Turner 1974). Não se nega aqui essas características tão comuns à vivência religiosa e aos rituais nela presentes, e nem mesmo a importância que os símbolos sagrados possuem nesse complexo. Porém, ao deixar de relacionar tais instâncias com outros agentes e contextos pertencentes à rede na qual os maracatus se inserem, corre-se o risco de generalizações que nem sempre correspondem à realidade, ocultando a complexidade e controvérsias que envolvem a questão. Vimos neste artigo como a religiosidade nos maracatus-nação possui sentidos que extrapolam os referidos nos estudos clássicos de rituais, bem como apontamos para a controvérsia presente em um movimento que afirma, por meio de símbolos e discursos, a centralidade e a importância da religiosidade, ao passo que, na prática, os grupos enfrentam problemas devido à possível falta de compromisso e seriedade dos maracatuzeiros para com as responsabilidades requeridas por essa religiosidade. Em virtude de tal contradição, é possível perceber que a emergência do sagrado nos maracatus-nação representa, por vezes, um valor agregado a ser oferecido para os turistas, jovens de classe média e poderes públicos.

Finalmente, alertamos que a presente discussão não tratou de colocar juízos de valor, ou estabelecer uma censura, sobre as estratégias articuladas pelos maracatuzeiros. Ao contrário, ao refletir sobre esses esquemas, pretendeu-se enfatizar a agência das camadas populares diante de contextos que podem lhes apresentar riscos ou benefícios, reforçando que os representantes das culturas populares não reproduzem suas práticas por simples “força da tradição” e nem mesmo aceitam o que lhes é imposto pelos poderes públicos, ou pelo mercado, passivamente. Nesse sentido, superar dicotomias analíticas que colocam os agentes da cultura popular e o mercado em polos opostos (Yúdice 2002), e reconhecer a maneira pela qual os maracatuzeiros agem politicamente, significa reconhecer o seu protagonismo nos assuntos relacionados à sua cultura.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira; RAIMUNDO, Charles. (2016), “Religiosidade nos Maracatus-Nação Pernambucanos”. *Equatorial*, vol. 3, nº 4: 38-60.
- APPIAH, Kwame Anthony. (1997), *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BALANDIER, George. (1997), *A Desordem: Elogio do Movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BAUMAN, Zygmunt. (2003), *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BARBOSA, Virgínia. (2001), *A Reconstrução Musical e Sócio-Religiosa do Maracatu Nação Estrela Brilhante (Recife): Casa Amarela/Alto José do Pinho*. Recife: Monografia apresentada ao curso de especialização em Etnomusicologia, UFPE.
- CARVALHO, Ernesto Ignácio. (2007), *Diálogo de Negros, Monólogo de Brancos: Transformações e Apropriação*.

- ções Musicais do Maracatu de Baque Virado. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- CARVALHO, José Jorge de. (2005), "Las Culturas Afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable". In: N. García Canclini (coordinador académico). *Culturas de Iberoamérica: diagnósticos y propuestas para su desarrollo*. Madrid: OEI, Santillana, 2ª ed.
- _____. (2010), "Espetacularização e Canibalização das Culturas Populares na América Latina". *Revista Antropológicas*, ano 14, vol. 21, nº 1: 39-76.
- CERTEAU, Michel de. (1994), *A Invenção do Cotidiano. I. Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- DURKHEIM, Émile. (1996), *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.
- ESTEVES, Leonardo Leal. (2008), "Viradas" e "marcações": a participação de pessoas de classe média nos grupos de Maracatu de baque-virado do Recife-PE. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- GARCEZ, Laís Salgueiro. (2012), *Os movimentos do Maracatu Estrela Brilhante de Recife: Os "trabalhos" de uma "nação diferente"*. Niterói: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFF.
- GARCÍA CANCLINI. (1983), *Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. (1998), *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp.
- _____. (2005), *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2ª ed.
- _____. (2007), *A Globalização Imaginada*. São Paulo: Iluminuras.
- GUERRA-PEIXE, César. (1980), *Maracatus do Recife*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Irmãos Vitale, 2ª ed.
- GUILLEN, Isabel Cristina Martins; LIMA,IVALDO MARCIANO DE FRANÇA. (2007), "Os Maracatus-Nação do Recife e a Espetacularização da Cultura Popular (1960-1990)". In: _____. *Cultura Afro-Descendente no Recife: Maracatus Valentes e Catimbós*. Recife: Edições Bagaço.
- HALL, Stuart. (2006), *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 11ª ed.
- HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. (1984), *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- IKEDA, Alberto T. (2013), "Culturas Populares no Presente: fomento, salvaguarda e devoção". *Estudos Avançados*, vol. 27, nº 79: 173-190.
- KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine. (2011), "A Minha Nação É Nagô, a Vocês Eu Vou Apresentar": Mito Simbolismo e Identidade na Nação do Maracatu Porto Rico. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- _____. (2013a), "Maracatus Nação e Mercado Cultural: uma relação assimétrica". *Relatório de Pesquisa do Inventário Nacional de Referências Culturais do Maracatu Nação*. IPHAN/FUNДАРPE, mimeo.
- _____. (2013b), "Maracatus-Nação e Religião: fronteiras do sagrado". *Relatório de Pesquisa do Inventário Nacional de Referências Culturais do Maracatu Nação*. IPHAN/FUNДАРPE, mimeo.
- _____. (2018), *Maracatus-nação y Mercado Cultural: usos de la cultura pernambucana em escala global*. México: Tese de Doutorado em Ciências Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. (2017), "Patrimônio Cultural e Ações Educativas: o Inventário do Maracatu-Nação". *Revista Antropológicas*, vol. 28, nº 2: 141-174.
- KUBRUSLY, Clarisse Q. (2007), *A Experiência Etnográfica de Katarina Real (1927 - 2006): colecionando maracatus em Recife*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFRJ.
- LIMA,IVALDO MARCIANO DE FRANÇA. (2005), *Maracatus-Nação: Ressignificando Velhas Histórias*. Recife: Edições Bagaço.
- _____. (2010), *Entre Pernambuco e a África. História dos maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular (1960 - 2000)*. Niterói: Tese de Doutorado em História, UFF.
- MAGNANI, José Guilherme C. (1999), *Mística Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel.
- MIRA, Maria Celeste. (2014), "Metrópole Tradição e Mediação Cultural: reflexões a partir da experiên-

- cia dos grupos recriadores de maracatu na cidade de São Paulo”. *Demarcações*, vol. 19, nº 2: 185-204.
- MOTTA, Roberto. (1997), “Religiões Afro-Recifenses, Ensaio de Classificação”. *Revista Antropológicas*, ano II, vol. 2, série religiões populares: 11-34.
- _____. (2003), “Continuidade e Fragmentação nas Religiões Afro-Brasileiras”. In: P. Scott; G. Zarur (orgs.). *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina*. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. (1974), *Folk-lore pernambucano. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual.
- REAL, Katarina. (1990), *O Folclore no Carnaval do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 2ª ed.
- SANDRONI, Carlos. (2001), “O Destino de Joventina”. Comunicação apresentada no 36º Congresso do ICTM, Rio de Janeiro.
- SOARES, Cassio Cunha. (2005), “Uma Pequena Burguesia Folk? Ou O Papel da Cultura Popular na Classe Média Carioca”. *Cadernos de Sociologia e Política*, nº 8: 7-27.
- TRAVASSOS, Elizabeth. (2002), “Música folclórica e movimentos culturais”. *Debates*, nº 6: 89-110. Disponível em: <http://seer.unirio.br/index.php/revistadebates/article/view/4053/3700>. Acesso em: 10/01/2017.
- TURNER, Victor. (1974), *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.
- WEBER, Max. (2004), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- YÚDICE, George. (2002), *El Recurso de la Cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

Entrevistas

Entrevista com Afonso Gomes de Aguiar Filho, 27 de março de 2012.

Entrevista realizada com Gilmar Santana Batista, mestre do Maracatu Estrela Brilhante de Igarassu, 26 de maio de 2012.

Entrevista com Jailson Vianna Chacon, 16 de junho e 27 de novembro de 2010.

Notas

- 1 Compreende-se por maracatuzeiros as pessoas que participam das atividades dos maracatus-nação cotidianamente em seu âmbito comunitário, seja desfilando em sua corte, participando de seu batuque, na confecção de figurinos e adereços, seja na gestão e organização do grupo como um todo e que, por fazer parte dessa comunidade, compartilham práticas, memórias e relações de vizinhança. Desse modo, as autoras e os próprios maracatuzeiros não consideram os batuqueiros de grupos percussivos de maracatu, que residem em outras cidades ou bairros pertencentes a grupos de maior poder aquisitivo, como maracatuzeiros, nem mesmo aqueles que se integram às atividades e desfile dos maracatus-nação no período carnavalesco.
- 2 O projeto Inventário Cultural dos Maracatus-Nação Pernambucanos (2011-2013), coordenado e supervisionado pelas autoras, foi parte do processo de patrimonialização dos maracatus-nação pernambucanos, sendo pré-requisito para seu registro como Patrimônio Cultural do Brasil. Além de entrevistas com as principais lideranças maracatuzeiras e registros audiovisuais, o projeto previu o preenchimento de fichas (fornecidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN e que compõem a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais/INRC) com dados que detalhassem as diversas dimensões do universo dos maracatus-nação, como suas formas de expressão, celebrações, ofícios e modos de fazer, bem como a realização de um documentário e a escrita de um dossiê que justificasse o registro da manifestação e a necessidade de políticas que a salvaguardassem. O projeto contemplou os 27 maracatus-nação em atividade na época, situados no Recife e na região metropolitana. Além do INRC, participamos de outros projetos envolvendo os maracatus-nação, como o Inventário Sonoro dos Maracatus-Nação (2010) e História e Memória dos Maracatus-Nação (2010), desenvolvidos no âmbito do LAHOI/UFPE. Para maiores detalhes sobre o trabalho de campo, ver Koslinski e Guillen (2017).
- 3 Referir-se à manifestação em si ou à sua sede como nação não é algo exclusivo dos maracatus-nação, sendo recor-

rente também em maracatus de orquestra e caboclinhos (Lima 2005).

- 4 Entrevista realizada com Afonso Gomes de Aguiar Filho, em 27/03/2012, para o projeto Inventário Cultural dos Maracatus Nação Pernambucanos, disponível no Laboratório de História Oral (LAHOI) da UFPE.
- 5 Entrevista realizada com Jaílson Viana Chacon, em 27/11/2010, para o projeto Inventário Sonoro dos Maracatus Nação Pernambucanos, disponível no Laboratório de História Oral (LAHOI) da UFPE.
- 6 Entrevista realizada com Gilmar Santana Batista, mestre do Maracatu Estrela Brilhante de Igarassu, em 26/05/2012, para o projeto Inventário Cultural dos Maracatus Nação Pernambucanos, disponível no Laboratório de História Oral (LAHOI) da UFPE.

Submetido em: 01/06/2018

Aceito em: 28/03/2019

Anna Beatriz Zanine Koslinski* (abzk82@gmail.com)

Isabel Cristina Martins Guillen** (icmg59@gmail.com)

* Pesquisadora autônoma. Doutora em Ciências Antropológicas pela Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa (UAM), Cidade do México, México.

** Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); Coordenadora do Laboratório de História Oral e da Imagem (LAHOI), UFPE.

Resumo:**Maracatus-nação e a espetacularização do sagrado**

Atualmente, observa-se um aumento de visibilidade das culturas populares, que despertaram o interesse de poderes públicos e do mercado cultural. Em Pernambuco, os maracatus-nação são exemplo desse contexto, que vem enquadrando suas atividades a um formato de espetáculo e contribuindo para a mudança em seus sentidos, especialmente os relacionados à sua dimensão sagrada. Ao adentrar no mercado, regido por lógicas capitalistas, em lugar de uma possível “secularização”, como seria de se esperar, existe um movimento de “sacralização” da manifestação. O presente artigo tem por objetivo compreender como se deu o processo de sacralização dos maracatus-nação e de que forma estaria relacionado a estratégias utilizadas pelos maracatuzeiros para legitimar decisões e posições de poder, bem como favorecer sua inserção no mercado.

Palavras-chave: maracatu-nação, mercado cultural, sacralização, religiosidade afro-brasileira, espetacularização

Abstract:**Maracatus-nação and the spectacularization of the sacred**

Nowadays, it is possible to notice an increasing visibility concerning popular cultures which arouse the interest of public powers and cultural market. In Pernambuco, maracatus-nação are an example of such context, which frames their activities into a shape of spectacle, contributing to the change of their senses, especially the ones related to their sacred dimension. When entering the market, ruled by a capitalist logic, instead of a probable “secularization”, a movement of “sacralization” is observed. This article aims to comprehend how does the process of sacralization of the maracatus-nação took place and in which way it would be related to strategies used by maracatuzeiros to legitimate decisions and power positions as well as encourage their insertion in the market.

Keywords: maracatu-nação, cultural market, sacralization, AfroBrazilian religiosity, spectacularization