



MARACATUS NAÇÃO PERNAMBUCANOS E REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA E  
NEGRITUDE

ANNA BEATRIZ ZANINE KOSLINSKI\*

\*Doutoranda da Pós-graduação em Ciências Antropológicas da Universidad Autónoma  
Metropolitana. México, DF

## INTRODUÇÃO

Na sociedade marcada pela globalização observam-se, além das já discutidas compressões de tempo e espaço e reordenamento das desigualdades (HALL, 2006; GARCÍA CANCLINI, 2009) uma emergência de identidades étnicas ou culturais, particularmente nos grupos sociais que sofrem algum tipo de exclusão. No Brasil, ao se pensar as relações raciais e o ativismo político do povo negro, nota-se dentro da mídia e nos movimentos sociais, um aumento da evidência de reivindicações dessa parcela da sociedade. Assuntos que até as últimas décadas do século XX eram ignorados ou causavam estranhamento angariam legitimação neste início do século XXI. Toda esta militância está presente não só nos contextos relacionados à educação ou direitos humanos, porém também nas dimensões relacionadas às religiões afro-indo-brasileiras<sup>1</sup> e em manifestações de cultura popular e/ou urbana<sup>2</sup>. Tomando-se como exemplo o caso dos maracatus nação pernambucanos, é possível perceber a crescente referência a símbolos que remetem à África ou a uma identidade negra. Se até meados do século XX os maracatus não chamavam tanto a atenção, sendo muitas vezes desvalorizados devido ao seu contexto de manifestação popular do povo negro das favelas (LIMA, 2008) hoje o “ser” negro é visto como símbolo de status (SANSONE, 2007) e legitimidade, sendo reforçado em dimensões onde antes era somente implícito.

Seriam esses símbolos sinônimo de um engajamento político por parte dos maracatuzeiros, reflexo imediato das conquistas dos negros nesses últimos anos, ou apenas uma glamourização da negritude sem um fundo crítico? Mesmo que não haja um discurso político dentro dos padrões esperados por uma parcela dos militantes negros, até que ponto a utilização e exacerbação de símbolos afro não representa também uma forma de militância política? Tendo como pano de fundo essas questões, o presente trabalho pretende refletir

---

<sup>1</sup> Utilizo o termo “religiões-afro-indo-brasileiras” adotado pelo antropólogo Roberto Motta, para me referir as religiões de culto aos orixás e às entidades da jurema, por considerar ser o termo menos excludente, pois aborda as contribuições de origem africana, ameríndia e brasileira presentes nessas religiões. Para maiores informações vide (MOTTA, 1997)

<sup>2</sup> Compreendo a cultura popular como aquela protagonizada pelas classes subalternas, independente de raça, e que são originárias de contextos comunitários, sem por isso negar seu caráter dinâmico, sua circularidade, as apropriações que realizam de outras culturas assim como as que outras culturas fazem dela, por fim, suas constantes ressignificações. Como cultura negra, compreendo a cultura realizada por pessoas que se consideram e/ou são consideradas negras por outros setores da sociedade, seja ela realizada em contextos ditos tradicionais ou modernos, rurais ou urbanos.

sobre a emergência dos símbolos que remetem ao continente africano ou a uma identidade negra dentro dos maracatus nação pernambucanos.

### **MARACATUS NAÇÃO E ÁFRICA, UMA RELAÇÃO NATURALIZADA?**

Para se compreender o caráter de emergência de certos símbolos remetentes à África na manifestação estudada, é preciso entender como os maracatus nação se apresentam hoje e refletir sobre como se dava a relação deles com o continente africano ou com uma identidade negra no passado.

Maracatu nação ou “maracatu de baque virado” é uma manifestação da cultura popular e negra brasileira com forte presença no estado de Pernambuco. Encontrar uma descrição exata do que é o maracatu-nação se torna tarefa difícil, tamanha a complexidade do termo, mas em linhas bem gerais pode-se descrever o maracatu-nação como sendo uma manifestação cultural caracterizada por um cortejo real composto por rei, rainha, príncipes, princesas, figuras da nobreza, vassallos, baianas, dentre outras personagens, que executam uma dança específica, acompanhado por uma orquestra percussiva, composta por instrumentos como alfaias (tambores), caixas e taróis, gonguê, mineiro ou ganzá e por vezes, agbês e atabaques. As nações de maracatu são organizadas na forma de agremiações carnavalescas, localizadas em comunidades afrodescendentes de periferia da cidade do Recife e arredores, possuindo como lideranças na maioria dos casos pessoas de uma mesma família, contando também com a participação das pessoas residentes da comunidade dentro do batuque e do cortejo. De acordo com os maracatuzeiros<sup>3</sup>, só são autênticos os maracatus nação que possuem vínculo de caráter religioso com os terreiros do xangô (nome da religião de culto aos orixás em Pernambuco) ou jurema (religião que cultua mestres, caboclos, exus e pomba-gira) (MOTTA, 1997), onde prestam algumas obrigações.

Os maracatus se apresentam no formato de desfiles com sua corte e batuque, ou mesmo em apresentações de palco, essas em sua maioria contando somente com o batuque e apenas poucas figuras da corte. As apresentações podem ocorrer ao longo do ano, mas o período onde os maracatus têm maior visibilidade é sem dúvida o carnaval. Desde a implementação do modelo de Carnaval Multicultural na cidade do Recife em 2002, os

---

<sup>3</sup> Modo como são chamadas as pessoas que fazem ou participam de forma direta dos maracatus nação (batuqueiros, bailarinos, costureiros, artesãos, etc).

maracatus nação são os protagonistas da abertura do carnaval, da Noite dos Tambores Silenciosos, além de participarem do Concurso de Agremiações Carnavalescas, organizado pela prefeitura e demais apresentações nos polos descentralizados da cidade. Muitos anos se passaram para que os maracatus nação angariassem tamanha visibilidade e muitos são os fatores que contribuíram para esse contexto, mas em linhas gerais, pode-se dizer que os maracatus nação se inserem num contexto mundial de valorização das culturas populares através de sua espetacularização e transformação em produto no mercado cultural (KOSLINSKI, 2013).

A partir do exposto, conclui-se que a visibilidade e interesse despertado pelos maracatus nação é algo muito recente. A desvalorização que os maracatus nação enfrentavam no passado é uma das razões que explica a pouca documentação acerca de como eles se organizavam, principalmente em se tratando do século XIX. O que se sabe, principalmente por conta de registros em jornais, é que a visão que a sociedade recifense tinha dos maracatus<sup>4</sup> era bastante negativa, e que devido às denúncias acerca do incomodo que eles causavam, os maracatus eram alvo de perseguições policiais (LIMA, 2008). Isso condiz com a mentalidade da elite da época no Brasil como um todo, que via a cultura negra como um empecilho ao processo civilizatório almejado pelo país, amparado nas teorias racistas tão em voga no período<sup>5</sup>. Até os princípios do século XX, o carnaval era o espaço permitido aos maracatus e outras manifestações populares organizadas em agremiações para desfilar pelas ruas sem maiores represálias. A permissão era dada por meio de licenças concedidas pela polícia.

É importante ressaltar também, que no período do governo de Agamenon Magalhães, em meados dos anos 30, houve uma forte perseguição aos terreiros de xangô e principalmente jurema, fazendo com que muitos devotos realizassem seus toques e rituais junto às sedes e atividades dos maracatus, para despistar as autoridades. Ainda assim, algumas vezes as atividades dos grupos eram interrompidas, havendo registros de maracatuzeiros presos (GULLIEN, 2005).

---

<sup>4</sup> Refiro-me aqui à manifestação de modo mais genérico, ou seja, simplesmente como maracatu pois até meados do século XX, os registros documentais não apontavam para distinções específicas entre os maracatus nação e os maracatus de orquestra, conhecidos também como maracatus rurais. Para maiores informações ver Lima (2008).

<sup>5</sup> Para maiores informações acerca do pensamento social brasileiro e do racismo científico ver: Schwarcz (2003) e Ortiz (1985).

Não se sabe ao certo como os maracatuzeiros compreendiam os laços da manifestação com a África; é importante lembrar que os relatos existentes acerca dos maracatus e dos maracatuzeiros até meados do século XX foram realizados por intelectuais externos à manifestação, como Pereira da Costa, César Guerra-Peixe e Katarina Real, e estes sim revogavam para os grupos laços com o continente africano, porém esse laço existia segundo a perspectiva desses estudiosos, não necessariamente refletindo a visão dos maracatuzeiros.

Os intelectuais do período tinham em comum o fato de acreditarem que os maracatus estavam fadados ao desaparecimento. Tal premissa se justificaria na crença de que a manifestação se tratava de uma espécie de sobrevivência cultural, uma “reminiscência africana” de um passado escravista e assim já não teria razão de existir numa sociedade moderna não escravocrata. Termos como “antigos africanos”, “negros saudosos da África” dentre outros similares eram recorrentes nos discursos dos estudiosos do período (COSTA, 1974; GUERRA PEIXE, 1980; REAL, 1990). Devido ao já mencionado contexto racista, existia uma visão que inferiorizava ou folclorizava as práticas culturais negras.

César Guerra-Peixe foi um dos estudiosos a realizar pesquisa mais detalhada acerca dos maracatus. No período em que esteve no Recife, entre 1949 e 1952, o maestro acompanhou as atividades de alguns maracatus nação, principalmente o Elefante da legendária rainha Dona Santa, pesquisa que resultou no livro *Maracatus do Recife*. Na obra, além da descrição do trajeto que o referido maracatu realizada no carnaval, das figuras e estrutura do cortejo, dos instrumentos utilizados e algumas formas de tocar o ritmo e cantar toadas, o autor descreve algumas características ligadas à religiosidade do grupo. Em uma de suas descrições ele afirma que “a gente do maracatu tradicional – “nagô”, como dizem, no sentido de africano – é constituída, na maioria, por iniciados nos xangôs (...)” (1980). De acordo com o intelectual, a religiosidade se apresentava por meio das calungas que segundo ele representavam ancestrais africanos, toques realizados para os eguns ou alguns orixás dentro do maracatu, possessões geradas por esses toques e rituais de sacralização das calungas e de um dos tambores.

Destacar o modo como Guerra-Peixe descreveu a dimensão religiosa do Maracatu Elefante é pertinente para o presente trabalho primeiramente porque demonstra que a relação dos maracatus nação com os xangôs (que foi apresentada de forma naturalizada pelo autor mas que na verdade foi historicamente construída) já existia nesse período; em segundo lugar,

tal relação ajuda a compreender em parte como se dava os laços dos maracatus da época com o universo simbólico que remete à África pois, apesar de já não ser novidade o fato de os xangôs ou demais religiões afro terem se configurado em território brasileiro, sua associação com o continente africano é intrínseca, sendo realizada não só pelos leigos como também pelos praticantes da religião e estudiosos do tema.

A África, apesar de folclorizada, representava um valor dentro dos maracatus na visão desses intelectuais e já trazia consigo um status de tradição. De fato, a partir da década de 1940, alguns intelectuais e entusiastas da cultura popular, passaram a ver os maracatus nação de maneira mais positiva, e nesse movimento, elegeram a rainha do maracatu Elefante, a já idosa Dona Santa, como “símbolo de uma ancestral tradição africana ainda viva no Recife” (GUILLEN, 2013) Os xangôs que antes eram perseguidos, paulatinamente passam a ser aceitos e também associados a uma ideia de tradição, entretanto, mais uma vez, a maneira com que era compreendido pelos intelectuais e autoridades da época era folclorizada. De acordo com Guillen, é preciso enfatizar que “a folclorização apaziguadora é capaz de fazer com que a cultura seja aceita e ao mesmo tempo manter os negros “no seu devido lugar”” (GUILLEN, 2005: 66), assim que tal mudança de perspectiva em relação a essas religiões não se traduziu em condições mais igualitárias de inserção social para os negros.

Após esse entusiasmo, com o fim da perseguição aos xangôs, os maracatus passariam por um período de decadência, com ápice nos anos 60 (LIMA, 2008). Foi nesse período, entre os anos 50 e 60 que os maracatus começaram a evidenciar suas ligações com a religião dos orixás. Os vínculos da manifestação com essa religião conferiria aos maracatus “mais um elemento a certificar sua africanidade, longevidade e legitimidade enquanto autêntica manifestação da cultura afrodescendente na cidade do Recife” (GUILLEN, 2005). Os anos 80 representaram o início de um período de ascensão dos maracatus, com o apoio de movimentos negros como o MNU (GUILLEN; LIMA, 2007) e que tem o ápice nesse início de século XXI. E agora, na atualidade, já não são os intelectuais que insistem em relacionar os maracatus com a África, mas sim os próprios maracatuzeiros. Esse diálogo pode ser observado não só em seus discursos<sup>6</sup>, como também de maneira simbólica, mais ou menos explícita.

---

<sup>6</sup> Tais discursos foram muitas vezes proferidos pelos maracatuzeiros durante as entrevistas do projeto do Inventário Nacional de Referências Culturais do Maracatu Nação. Para maiores informações vide: (GUILLEN, 2013).

Pensando no símbolos mais visíveis, é possível citar por exemplo o traje de algumas figuras que compõe o desfile dos maracatus. Primeiramente o que chama a atenção é a estética africana existente no traje dos batuqueiros. Por meio de imagens e de relatos orais, é possível observar que em um passado não muito distante, o traje dos batuqueiros compunha-se basicamente de chapéu de palha, camisa estampada, calça branca e sapato branco, traje que segundo Chacon Vianna, mestre do maracatu Porto Rico, seria de cirandeiro (KOSLINSKI, 2011). Nos últimos carnavais foi possível observar não só no traje dos batuqueiros do referido maracatu, mas também de outras nações como Leão da Campina, Cambinda Estrela e Aurora Africana, a utilização de elementos como palha da costa, búzios, elmos, turbantes, bandanas, batas, dentre outros que são associados à África.

Outros personagens, recentemente inseridos nos cortejos dos maracatus, que também expressam essas representações são as alas das escravas de balé e dos orixás. Na ala dos orixás, como o próprio termo sugere, os maracatuzeiros desfilam trajados como os orixás, tal como ocorre nos terreiros, e na ala das escravas de balé, as maracatuzeiras geralmente utilizavam bata ou bustiê de tecidos rústicos como chita ou juta, turbante ou bandana na cabeça, e uma saia acima do joelho ou calça saruel (semelhante a um fraldão) que davam liberdade aos movimentos; com o passar do tempo, é cada vez mais comum encontrar essa ala com as mulheres vestindo trajes muito parecidos às bailarinas dos blocos de dança afro, ou seja, com pinturas corporais, bijuterias e penteados mais extravagantes com sementes, ossos e miçangas, tecido com estampa que imita peles de animais, dentre outras referências afro. A ala dos lanceiros, que no passado utilizavam traje simples como calça pescador e camisa, além da lança, hoje também carregam traje e lanças adornadas com palha da costa e outros dos materiais já citados, ou seja, os lanceiros agora são espécie de guerreiros africanos.

Outras referências à África estão presentes explicitamente em novas toadas dos maracatus ou mesmo por meio da exacerbação dos símbolos e vínculos religiosos da manifestação. Como já mencionei anteriormente nesse trabalho, não acredito que seja possível desvincular os xangôs e africanidades e menos ainda de identidade negra. Desse modo, quando o simbolismo religioso se evidencia, uma identidade negra também se afirma, pois tais religiões são parte do universo simbólico de boa parte na população negra do país, sendo reivindicada por essa parte da população e sendo associada a esse grupo pelos não negros.

O simbolismo religioso é encontrado também nas toadas mais recentes de alguns maracatus, que expressam louvor aos orixás e outros elementos dos xangôs. Além disso, ele se encontra por meio da recente inserção de alguns instrumentos típicos dos terreiros, como os atabaques, presentes em algumas nações de maracatu, e também por meio de formas de tocar as alfaias que de certa forma dialogam com modos de se tocar os instrumentos dos terreiros.

Por fim, ressalta-se que a identidade negra é reafirmada de maneira militante por alguns maracatuzeiros em seus discursos e por mensagens de ativismo em prol dos direitos dos negros em camisetas de maracatuzeiros e cartazes, como se observa frequentemente nas roupas de batuqueiros do Maracatu Nação Cambinda Estrela.

Tendo em vista o modo como a relação dos maracatus nação com a África e com a se constituía no passado e na atualidade, nota-se que tal relação não era intrínseca, mas sim socialmente construída. A partir de então se questiona o que os maracatuzeiros buscam ao reforçar tais laços, e quais contextos teriam favorecido essa exacerbação simbólica.

### **OS SENTIDOS DA AFRICANIDADE**

O fato da África e seu universo simbólico conferirem status, autenticidade e legitimidade à grupos sociais e manifestações culturais é tema já estudado e refletido por diversos intelectuais como Isabel Guillen (2005), José Jorge de Carvalho (2005), Roberto Motta (2003) e Lívio Sansone (2007). Alguns desses intelectuais se dedicaram a investigar acerca da reafricanização dos terreiros, fenômeno teve princípio na década de 30 e que buscava conferir autenticidade à essas religiões por meio de um ideal de pureza africana, desvalorizando seus aspectos sincréticos (SANSONE, 2007). Estariam os maracatus regidos por esta mesma lógica? Apesar da evidente tendência à naturalização nesse processo, numa perspectiva que recai na ideologia do pan-africanismo<sup>7</sup> é preciso lembrar que o mesmo se trata de uma construção dada no âmbito da cultura. Sabe-se que, nem as religiões afro, nem os maracatus-nação se tratam de sobrevivências legitimamente africanas. A África jamais foi um continente homogêneo (APPIAH, 1997) e as etnias trazidas para o Brasil com o tráfico de escravos possuíam suas particularidades que foram ressignificadas em terras brasileiras no contato com as demais etnias africanas e com a cultura lusa e indígena.

---

<sup>7</sup> Para maiores informações sobre o pan-africanismo ver (APPIAH, 1997)



Tendo em vista o status que o universo simbólico africano agrega aos maracatus, é preciso pensar dentro de que contexto essa identidade se constrói, ou seja, para quem esse status é exibido e com que fim? Seria algo determinante somente para o contexto comunitário dos maracatus? Atualmente, não só os maracatus nação, mas também outras manifestações da cultura popular se inserem dentro de um mercado cultural. Nesse sentido, ao se converterem em produtos, e potencializar sua venda, as culturas populares necessitam preencher um certo perfil, estando atenta às características que o mercado procura (KOSLINSKI, 2013). Sem dúvida alguma a marca da tradição é uma dessas características, e o continente africano é crucial para a construção desse perfil.

O fenômeno da mercantilização e espetacularização das culturas populares não é específico do Brasil, ele se observa a nível mundial (DESCHÊNES, 2005) sendo que para alguns estudiosos a globalização teria favorecido a atração despertada por manifestações culturais consideradas exóticas (CARVALHO, 2004; 2005; 2010). De fato, no contexto dos maracatus nação, ocorreu uma apropriação de suas formas de expressão pela classe média, inicialmente em Pernambuco, e posteriormente em outras partes do Brasil e em outros países do mundo. Tal apropriação se deu através da criação de grupos percussivos, ou maracatus parafolclóricos, ou seja, grupos de jovens de classe média, brancos em sua maioria, sem vínculos originais com os maracatus nação, que se reúnem com seus tambores e demais instrumentos de maracatu para executar seu ritmo e por vezes sua dança. Esses grupos, tal qual os maracatus, realizam cortejos em suas cidades, além de manter ensaios muitas vezes pelo formato de oficina, ou seja, cobrando pela transmissão do conhecimento (KOSLINSKI, 2013).

As diferenças entre os grupos percussivos e os maracatus nação são grandes, não só pela composição social, racial e origem, como também pelo fato dos grupos percussivos não possuírem vínculos religiosos e nem comunitários. Entretanto, apesar dessa situação, esses grupos, principalmente os localizados em Pernambuco, disputam com os maracatus nação espaços no mercado cultural. Além disso, as fronteiras existentes entre os dois tipos de grupo estão se diluindo com o tempo, já que já é possível observar a inserção de brancos de classe média em alguns maracatus nação, como também uma aproximação nas formas de execução do ritmo do maracatu. Nesse contexto, a afirmação de uma identidade negra e de vínculos religiosos se torna uma necessidade de diferenciação, principalmente diante de leigos, como

os turistas que visitam Pernambuco, que tendem a considerar os dois tipos de grupos culturais como sendo a mesma coisa.

A preocupação com os limites identitários entre as nações de maracatu e os grupos percussivos, foi tema recorrente dentro do Inventário Nacional de Referências Culturais dos Maracatus Nação, observado não só no discurso de maracatuzeiros que se mostravam preocupados com a disputa existente pelos espaços no mercado, mas também dentro de discursos de articuladores de grupos percussivos que reivindicavam a identidade de maracatu nação. É importante ressaltar que caso esses grupos fossem considerados nações de maracatu, eles também teriam direitos às políticas de salvaguarda.

Dentro da reflexão acerca das causas que poderiam ter favorecido a emergência simbólica de elementos que remetem a uma africanidade dentro dos maracatus, deve-se haver uma consciência de que não existe apenas um fator que contribua com tal fenômeno. Sendo assim, dentre os múltiplos fatores que geraram tal contexto, desde o princípio de uma valorização mesmo que folclorizada da cultura negra nos anos 30, até a intervenção de movimentos negros principalmente na década de 80, não se pode ignorar uma valorização mais recente da cultura negra iniciada no início do século XXI devido a uma série de intervenções providas do Estado, essas resultado de anos de luta e militância dos movimentos negros, e sem dúvida contribuíram para mudar o paradigma racial do país. Tais ações foram implantadas pelos governos do PT, na gestão dos presidentes Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff à nível federal e do prefeito João Paulo à nível municipal.

Conquistas como a implementação de cotas raciais em algumas universidades brasileiras, da lei 10639/03 que institui o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas de ensino fundamental do país além de políticas de reconhecimento de territórios quilombolas ou mesmo as ações do Ministério da Cultura (Programa Cultura Viva) e do IPHAN (Plano Nacional do Patrimônio Imaterial) <sup>8</sup>, com certeza contribuíram para a positivação e aumento da autoestima dos negros no Brasil. À nível municipal, é crucial destacar a importância da criação do modelo do Carnaval Multicultural da Cidade do Recife, para a atual visibilidade obtida pelos maracatus tradicionais, já que a manifestação é um dos destaques do evento.

---

<sup>8</sup> Para maiores informações vide [www.cultura.gov.br](http://www.cultura.gov.br) e [www.iphan.gov.br](http://www.iphan.gov.br)

A partir do exposto é possível pensar que os maracatus nação, ao recorrerem ao simbolismo negro, o estão realizando numa forma de engajamento político. Na verdade é preciso tomar cuidado ao realizar tal reflexão. O antropólogo Roberto Motta, ao estudar os processos de sincretismo e reafrikanização das religiões afro-indo-brasileiras, alerta que o elemento étnico é utilizado no sentido de trazer autenticidade à religião, sem se conjugar a qualquer nacionalismo negro. Ele acredita que os movimentos negros de caráter político no Brasil raramente repercutem para além dos “círculos de artistas e intelectuais cujo relacionamento com o candomblé é no mínimo ambivalente” (MOTTA, 2003: 145). O autor em questão, no mesmo artigo generaliza a africanidade para a sociedade brasileira mais ampla, afirmando que a medida que ela avança, se afasta da negritude, ou seja, para ele “essa aparente valorização de tudo o que é africano como fonte de orientação de vida comunitária, não se acompanha de nenhuma espécie de reivindicação no plano social e político e em nada influencia a vida e os projetos da população negra ou mulata do Brasil” (MOTTA, 2003:146)

Posição similar à Roberto Motta, é defendida por Lívio Sansone. Na obra *Negritude sem Etnicidade* (2007) o antropólogo constata que a África tem sido axial no processo de mercantilização das culturas negras. Ele observa um processo de reafrikanização no estado da Bahia onde a estética e ritos africanos são usados como ícones poderosos na conquista de *status*. No entanto, nessa afirmação de africanidade e negritude, soar e parecer africano é o que mais importa, é o que torna as coisas africanas, sendo que não existe por parte dos grupos culturais que se utilizam dessa categoria um critério mais rigoroso para estabelecer tais relações (SANSONE, 2007: 100). O autor compreende que:

“No Brasil a negritude não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de se administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o *status*, ou uma combinação desses fatores. Na América Latina, a negritude é definida em associação com dois conjuntos fundamentais de elementos. O primeiro é uma associação com o “passado” e a “tradição”. O segundo é mais amplo e inclui a referência a uma proximidade da natureza, a poderes mágicos, à linguagem corporal, à sexualidade e ao sensualismo. Quando se mobiliza a África na composição do que é negro, ela funciona como o *locus* em que se considera que essas características tiveram origem e são exibidas” (SANSONE, 2007: 26)

Para Sansone, a afirmação dessa identidade negra pela nova geração serviria não necessariamente como uma espécie de enfrentamento ou luta organizada contra o racismo, mas do contrário como uma válvula de escape, uma fuga simbólica (SANSONE, 2007: 148)

Ao se pensar na articulação da africanidade ou identidade negra realizada pelos maracatus nação, observa-se que de fato, a maioria delas, mas não todas, não possuem um conteúdo político evidente. A exceção se encontra na articulação realizada pelo Maracatu Nação Cambinda Estrela; este grupo por diversos anos tem colocado mensagens de luta contra o racismo e exclusão social sofrida pelo povo negro nos trajes dos maracatuzeiros e em cartazes carregados durante suas performances. As mensagens de conteúdo político também são proferidas em suas toadas e nos discursos dos articuladores desses grupos nos contextos comunitários ou direcionadas ao público que assiste às apresentações. Ações voltadas à inclusão social também são realizadas pelo grupo nas comunidades onde atua.

Apesar das ideias expostas por Motta e Sansone, alguns intelectuais acreditam que existe sim um posicionamento político mesmo nas articulações simbólicas aparentemente despolitizadas. A antropóloga Alexandra Alencar (2009), ao pesquisar sobre os sentidos da participação de jovens brancos de classe média em dois grupos culturais em Florianópolis (o grupo percussivo Arrasta Ilha e o balé afro Batukajé), constata que esses jovens ao tomar parte nesses grupos que trabalham com o universo simbólico negro se tornam “novos protagonistas da cultura negra”. Nesse sentido, à medida que brancos se apropriam dessas práticas, eles contribuem para o fim do estigma carregado pelas culturas negras, atuando assim de forma política mesmo que indiretamente. Na minha reflexão sobre o assunto, eu me perguntaria se essa apropriação não seria um reforço do racismo, já que segundo a autora, a cultura negra para ser positividade e desestigmatizada necessitaria do auxílio de brancos. Outros estudiosos como José Jorge de Carvalho também veem com ressalvas o tipo de apropriação que a classe média faz das culturas populares, afirmando que a cultura afro é “o significante favorito de entretenimento dos brancos como se fosse uma contrapartida ao etnocentrismo onde o exótico é compreendido como íntimo e seguro” (CARVALHO, 2004) ressaltando também que as pessoas que se apropriam dessas culturas: “son capaces de atribuir riqueza simbólica y estética de la cultura, pero no se sensibilizan con el estado de carencia y exclusión que están sometidos los miembros de las comunidades afroamericanas que producen este universo simbólico tan seductor” (CARVALHO, 2005: 104). Nesse sentido, a apropriação e utilização do simbolismo das culturas negras por si só não teria uma relação direta com militância política.

## CONCLUSÃO

Compreender o que motiva e o significado da emergência simbólica africana nos maracatus não é uma tarefa simples, tendo em vista a diversidade de símbolos utilizados e a diversidade de maracatus nação existentes, cada um deles com seus estilos, histórias, preferências e particularidades. Descobrir se existe uma militância política nos usos desses símbolos tampouco é fácil, exige muita pesquisa, observação e entrevistas com distintos maracatuzeiros, para evitar generalizações ou conclusões precipitadas, porém, o fato de que os maracatus tradicionais contribuem sim para a construção da identidade negra em Pernambuco é algo difícil de se negar.

Além disso, o reconhecer-se como negro, ou a afetividade construída com o continente africano, mesmo que de modo despolitizado, não devem ser posturas menosprezadas por ativistas mais engajados, pois tal postura não impede que novas formas de militância sejam possíveis. Reconhecer as dimensões e limitações dos usos da “África” pelas culturas populares ou não, é importante acima de tudo, para evitar idealizações, mantendo a consciência de que ainda há muito para ser feito em prol do povo negro e demais grupos marginalizados. É preciso tomar cuidado para não cair na armadilha da valorização de uma cultura como forma de expressão, valorização que a desumaniza e não se reflete em melhores condições para as pessoas que fazem a cultura.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. **Dançando Novas Africanidades:** diálogos com praticantes do maracatu e dança afro em Florianópolis- SC. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFSC, 2009.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

CARVALHO, José Jorge de. **Metamorfoses das Tradições Performáticas Afro-Brasileiras: De Patrimônio Cultural a Indústria de Entretenimento.** Brasília: UNB, série Antropologia, 2004.

\_\_\_\_\_. Las Culturas Afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable. In García Canclini, Néstor (coordinador académico). **Culturas de Iberoamérica: diagnósticos y propuestas para su desarrollo.** Madrid: OEI, Santillana, 2005 (2ª edición).

\_\_\_\_\_. Espetacularização e Canibalização das Culturas Populares na América Latina. Recife. **Revista Antropológicas/** Programa de Pós Graduação em Antropologia/UFPE, Recife, Ano 14, v.21 (1): Edições Bagaço/Editora da UFPE, 2010.

COSTA, F. A. Pereira da. **Folk-lore pernambucano. Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco.** Recife, Arquivo Público Estadual, 1974 (1908).

DESCHÊNES, Bruno. The interest of westerns in non-western music. In; **The World of Music, Journal of the Department of Ethnomusicology**, Otto-Friedrich University of Bamberg, Vol 47 (3), 2005.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Consumidores y Ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización**. México, D.F. : Debolsillo, 2009.

GUERRA-PEIXE, César. **Maracatus do Recife**. 2ª Edição, Recife: Prefeitura da Cidade do Recife/Irmãos Vitale, 1980, (1955).

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. História e Tradição entre os Maracatus Nação. **Relatório de Pesquisa do Inventário Nacional de Referências Culturais do Maracatu Nação**. Recife, IPHAN/FUNDARPE, 2013. MIMEO

GUILLEN, Isabel Cristina Martins & LIMA, Ivaldo Marciano de França. 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, 2007.

\_\_\_\_\_. GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Xangôs e Maracatus: Uma Relação Historicamente Construída.

**Ciências Humanas em Revista**, São Luís, v. 3, n. 2, dez. 2005.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 11ª Edição, 2006.

KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine. Maracatus Nação e Mercado Cultural: uma relação assimétrica. **Relatório de Pesquisa do Inventário Nacional de Referências Culturais do Maracatu Nação**. Recife, IPHAN/FUNDARPE, 2013. MIMEO

\_\_\_\_\_. Estratégias e Ressignificações na Espetacularização dos Maracatus Nação Pernambucanos. In: **Anais Eletrônico da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)**, 2012, São Paulo.

\_\_\_\_\_. “A Minha Nação É Nagô, a Vocês Eu Vou Apresentar”: Mito Simbolismo e Identidade na Nação do Maracatu Porto Rico. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFPE, 2011.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus e Maracatuzeiros: Desconstruindo Certezas, Batendo Afayas e Fazendo Histórias**. Recife, 1930-1945. Recife: Edições Bagaço, 2008.

MOTTA, Roberto. Religiões Afro-Recifences, Ensaio de Classificação. In: **Revista Antropológicas**, ano II, v.2, série religiões populares, Recife, Ed. UFPE, 1997, PP.11-34.

\_\_\_\_\_. Continuidade e Fragmentação nas Religiões Afro-Brasileiras. In: SCOTT, Parry e ZARUR, George, orgs., **Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina**, Recife, Editora Universitária da UFPE, 2003, 133-146.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

REAL, Katarina. **O Folclore no Carnaval do Recife**. 2ª Edição, Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 1990, (1966).

SANSONE, Lívio. **Negritude Sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.