

O maracatu nação pernambucano – processos criativos e conhecimentos liminares

Alexandra Alencar¹

O maracatu nação pernambucano é uma prática cultural atravessada por várias dimensões: as organizações das nações de maracatu, também chamadas de agremiações, em diálogo com instituições do Estado-nação brasileiro; a do espetáculo, através de apresentações e no diálogo com o mercado de bens culturais e com a indústria cultural; e a dimensão da crença, através da realização de rituais religiosos junto aos terreiros de matriz africana de Pernambuco – dimensões essas que podem ser percebidas e produzidas num espaço de negociação de sentidos em que os maracatuzeiros reafirmam suas práticas culturais.

Nesse sentido este artigo se propõe a analisar os processos criativos nos quais emergem os sentidos sobre a prática cultural do maracatu-nação pernambucano, no que tange aos aspectos tais como antiguidade, ancestralidade, religiosidade e gênero, relacionando tais sentidos com a emergência de um pensamento ou gnose liminar por parte desses maracatuzeiros².

Quando nos remetemos aos processos criativos que emergem da prática cultural do maracatu nação pernambucano, nos baseamos em Christoph Wulf (2013) que traz o papel da emoção na produção de sentidos e sua importância para as sociedades, culturas, comunidades e indivíduos. E aqui, os sentidos produzidos pelos maracatuzeiros são permeados de emoções, muitas vezes traduzidos na palavra AXÉ. O autor demonstra como rituais e gestos, corpos e performatividade, imaginação e processos miméticos desempenham um papel central na produção, transformação e transmissão do patrimônio cultural intangível. Seu médium é o corpo humano com sua temporalidade e transitoriedade. Entre as formas importantes de patrimônio intangível estão as danças, festas e formas tradicionais

¹ Doutora em Antropologia Social e Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas da Universidade Federal da Santa Catarina (NUER/UFSC). E-mail: xanda.alencar@gmail.com.

² Tal pesquisa advém do trabalho de campo e da escrita de minha tese de doutorado "É de Nação Nagô: o maracatu como patrimônio imaterial nacional", defendida em 2015, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, sob orientação da professora doutora Ilka Boaventura Leite.

de vida e trabalho. Tais processos miméticos de transmissão de conhecimentos dentro das nações de maracatu revelam as várias formas de como essas nações criam laços associativos, produzindo sentidos muito influenciados por rituais religiosos vinculados às religiões de matrizes africanas, mas também por outros aspectos como a noção de antiguidade, ancestralidade e pelas relações que envolvem idade, vínculos familiares, papéis sexuais e gênero presentes nas nações de maracatu. Essas produções criativas de sentidos são permeadas por diálogos, mas também por tensões entre os maracatuzeiros dentro de cada nação, como também entre as nações de maracatu.

A Noção de Antiguidade dos Maracatus-Nação

Um aspecto encontrado nas nações de maracatu que tem valor como e enquanto tradição, é a antiguidade dos maracatus, porque esta pode ser concebida de diversas maneiras. É o caso de nações como o Maracatu Estrela Brilhante do Recife (fundado em 1906), Elefante (fundado em 1800) e Porto Rico (fundado em 1916). Esses maracatus deixaram de funcionar em determinados momentos, para serem retomados em outros lugares por pessoas sem relação aparente com os grupos anteriores. Mesmo assim, os atuais participantes desses maracatus estabelecem vínculos com os respectivos passados. Eles se consideram herdeiros, não apenas da tradição do maracatu pernambucano, mas das tradições do respectivo maracatu em particular. Para eles, são os mesmos maracatus, mesmo que não se ignore a existência de descontinuidades históricas (SANDRONI, 2013, p. 39). Essa estratégia discursiva de antiguidade utilizada pelas nações de maracatu é o que move e cria valor, enriquecendo e conferindo novos significados a essa prática cultural.

A partir desse aspecto da antiguidade, é possível também perceber em algumas nações de maracatu que a noção de "museu" opera de forma diferente, pois esses maracatuzeiros se orgulham de não ter passado pelo museu, porque museu remete a noção de estagnação e até desativação da prática do maracatu por uma determinada comunidade. Esse orgulho encontrado nos sentidos produzidos por alguns maracatuzeiros de seu maracatu de "nunca ter ido pro museu" pode ser também identificado na obra de Clarisse Kubrusly (2012), no artigo intitulado "Katarina Real (1927 – 2006) e os Maracatus-Nação Estrela Brilhante".

Kubrusly (2012) argumenta que o papel que os museus ocupam no imaginário maracatuzeiro associa tal instituição à noção de “morte”, pois “recolhe”, “sem saída”. Além disso, o mesmo museu marca e legitima, imortaliza uma história oficial. De todo modo, cria um vazio de significado, uma “saudades” nos que deixam de fazer, de preparar para sair às ruas, possibilitando a criação de novas nações refeitas e preparadas por pessoas que dizem “saber fazer”. O museu “expropria”, “aliena” (ressignificando) aquilo que é palpável, mas não aquilo mesmo que é vital (KUBRULSLY, 2012, p. 423).

Uma das poucas nações de maracatu pernambucana que desde sua fundação em 1863 nunca parou, ou seja, nunca foi para o museu, foi a Nação de Maracatu Leão Coroado. O caso mais conhecido de maracatu que, ao contrário, “foi para o Museu”, é o da Nação de Maracatu Elefante. Maior maracatu dos anos de 1950, ele era dirigido pela rainha Dona Santa, personagem que se tornou quase mítica no carnaval de Recife. O Elefante também foi a nação de maracatu escolhida por Guerra-Peixe como principal fonte de seu livro clássico de 1955, *Maracatus do Recife*. Dona Santa morre em 1962 e os objetos do maracatu, poucos anos depois, vão parar no Museu Homem do Nordeste, um dos mais importantes museus históricos e antropológicos da capital pernambucana. Quando, vinte anos mais tarde, outro grupo decide retomar as atividades desse maracatu, teve de recriá-lo de alto a baixo. Assim se diz localmente que o maracatu foi “tirado do museu”, mesmo sabendo que os objetos do maracatu de Dona Santa continuam expostos na sala de exposições do museu citado, que fica localizado no bairro de Casa Forte, Recife.

Contudo dentro do Grupo de Trabalho Permanente em Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia, constituído em 2004, essas discussões sobre o papel dos museus e a incidência de novas práticas museológicas que priorizam a participação das comunidades na produção de suas representações têm sido presentes.

Mas a relação do museu enquanto locus e espaço de reconhecimento oficial ainda não é consenso para os maracatuzeiros das nações de maracatu de Pernambuco. Nesse sentido tal perspectiva do museu enquanto local de suposta estagnação da cultura dialoga, ao ser problematizada no atual processo de registro patrimonial do maracatu-nação pernambucano, com os sentidos produzidos pelos maracatuzeiros dentro desse processo, pois há a ideia de que a chancela vai

cumprir este papel de valorização da cultura do maracatu, mas não o reconhecimento oficial dos detentores desse fazer cultural. Tais sentidos circulam e estão em negociação no próprio campo de interlocução já mencionado.

A Ancestralidade nas Nações de Maracatu

Quando os maracatuzeiros se referem à ancestralidade, dentre os vários sentidos produzidos dentro das nações de maracatu, o que emerge é a valorização dos espíritos dos seus antepassados ou de pessoas que foram importantes para história do maracatu que já morreram. Esses espíritos são chamados de eguns. Muitos desses eguns são corporificados dentro das nações através das bonecas chamadas calungas. Nas nações de maracatu as calungas passam a assumir uma noção de pessoa³ e exercem um poder sagrado dentro da cosmologia da prática cultural, pois para os maracatuzeiros são as bonecas que protegem os integrantes das nações de maracatu quando elas saem às ruas.

Tal dimensão de sacralidade das bonecas calungas, criadas pelos maracatuzeiros, pode ser relacionada com a noção de fetichismo de Latour (2002). O autor argumenta que ainda que o fetiche não seja nada senão aquilo que o homem faz dele, ele acrescenta, contudo, alguma coisa: ele inverte a origem da ação, ele dissimula o trabalho humano da manipulação, ele transforma o criador em criatura. O fe(i)tiche pode ser definido, portanto, como a sabedoria do passe, como aquilo que permite a passagem da fabricação da realidade, como àquilo que oferece autonomia a seres que não a possuem tampouco. "O fe(i)tiche é o que faz-fazer, o que faz-falar. Graças aos fe(i)tiches (...) podemos produzir seres ligeiramente autônomos que nos superam até certo ponto: divindades, fatos, obras, representações." (LATOURE, 2002, p.69).

Assim as calungas durante o cortejo das nações de maracatu são carregadas pela dama de paço. Este papel é exercido por mulheres, que para levar tais bonecas como extensão do seu corpo, realizam obrigações religiosas que buscam uma

³ Mauss (2003) já abordava a noção de pessoa como uma das categorias do espírito humano. O autor, através de seu trabalho, busca as formas que a noção adquiriu em diversos pontos ao longo da História, e mostra de que maneira ela acabou ganhando corpo, matéria, forma, arestas até nossos tempos atuais, quando ela se tornou clara e nítida em nossas civilizações, mas não ainda em todas. Mauss argumenta que há uma relação direta entre as noções de máscara, personagem, pessoa, nome e indivíduo que consiste num valor metafísico e moral que guia nossos pensamentos e ações no mundo.

"limpeza" do mesmo para levar tal sacralidade. Para isso muitas damas de paço que conversei afirmam ficar sem bebida alcoólica ou sem fazer sexo durante o carnaval. Quando as nações de maracatu saem às ruas principalmente no carnaval obrigações religiosas também são feitas para as calungas, para que essas estejam alimentadas e possam garantir a segurança da nação nas ruas. Tal noção de ancestralidade também fica explícita quando uma pessoa muito importante para o maracatu falece e nesse momento surgem as dúvidas, mas também estratégias são criadas para que tal prática cultural não seja extinta.

Dona Olga, rainha do maracatu da Nação Estrela Brilhante de Igarassú, faleceu no último ano de 2013. Quando fui a Igarassú conversar com Mestre Gilmar, em dezembro de 2012, ela já tinha tido dois acidentes vasculares cerebrais e estava já com sequelas, dessa forma não andava mais e não conseguia articular bem as palavras. Ainda assim fomos à casa dela, sentamos em sua cama para conversar, rimos, cantamos músicas da nação e era nítido em sua pouca articulação, que estava plenamente confiante que Gilmar assumiria a nação, caso ela não estivesse mais ali, dando continuidade ao legado cultural de sua família. E essa herança e missão também ficam nítidas, no depoimento de Mestre Gilmar, quando pergunto como eles estão se reestruturando em relação ao maracatu diante das limitações de saúde de Dona Olga:

A gente ta aprendendo a superar, porque a gente vem daquela tradição de pai para filho e dos nossos antepassados. Porque ela já pegou de quem, da mãe dela. A mãe dela já pegou da mãe da mãe dela. E sempre tem que acontecer isso, um tem que ir embora, porque a gente ta aqui de passagem pela terra. Ela ta bem, mas não ta com condições físicas de tocar o maracatu. Quem tá sou eu, mas vai que depois amanhã o Gilmar vá para o outro lado, aí já tem outra pessoa para tocar, que tem que estar ali no batente para não deixar o maracatu se acabar. [Mas ela continua sendo a rainha do maracatu?] Enquanto ela tiver batendo os olhos é ela. A rainha de tudo é ela. [Mas no caso do cortejo?] Ela é rainha da nação, ela é matriarca do maracatu, quem é a rainha é a minha sobrinha, a Rafaela que foi coroada e tudo. [Mas antes a tua mãe saía?] Ela era mestra, era eu e ela que tomava conta. (Mestre Gilmar Santana da Nação de Maracatu Estrela Brilhante de Igarassú)

Junto com a valorização dos seus antepassados há também um medo grande por parte dos maracatuzeiros em relação à transmissão do conhecimento dessa herança cultural para as gerações futuras. Isabel Guillen argumenta que nos últimos dez anos o maracatu deixa de ser “coisa de velho” como era nas décadas de 1960, 1970 e 1980. “Jovem nenhum ia para maracatu. Maracatu era coisa de velho, xangozeiro, pra hoje ser uma coisa de jovem. Então o fenômeno do rejuvenescimento do maracatu-nação é um fenômeno latente, que é uma coisa preocupante.”.

Como preocupação a essa inserção dos jovens no maracatu, Isabel Guillen salienta que essas práticas deixam de ser compartilhadas. Os maracatus na década de 1960, 1970 e 1980 eram compostos na média de 12 ou 13 pessoas. Hoje você tem 100 pessoas no batuque, todos jovens. Que histórias que eles ouvem? Que práticas eles compartilham? Que memória eles estão trazendo? Essas questões permanecem ainda sem respostas, mas o compartilhamento e valorização da ancestralidade é ainda hoje um valor encontrado nas nações de maracatu. Tal sentido é materializado através da calunga. Mas os jovens, de acordo com Guillen, não têm todo esse respeito pela calunga, até porque nem todos eles estão no terreiro. Não sabem quem foi Dona Aurora, quem foi Dona Inês, quem foi Dona Joventina – antigas mães de santo que atuaram em Pernambuco.

Mas nem todos os jovens maracatuzeiros seguem essa trajetória de descomprometimento com a prática cultural do Maracatu Nação, como afirma Guillen, há vários jovens maracatuzeiros que no intuito de sair da condição social em que se encontram, passam a se aprofundar nos conhecimentos adquiridos dentro do maracatu com os mais velhos, e repassam tal prática cultural de forma comprometida nas oficinas que passam a dar pelo Brasil e pelo mundo sobre a sua nação de maracatu. Assim, através dos sentidos produzidos pelos maracatuzeiros, podemos observar a ancestralidade como uma valorização da experiência das pessoas no tempo e que influencia a prática cultural do presente.

A Dimensão Religiosa e os Maracatus-Nação

Nos sentidos produzidos pelos maracatuzeiros sobre sua prática, o maracatu é também religião, na qual as pessoas vivem sua fé como parte da vivência no maracatu. As nações de maracatu mantêm principalmente relações com religiões de

matrizes africanas relacionadas ao culto do xangô pernambucano ou da jurema. Segundo Segato (1995), no Recife, a variante local da tradição afro-brasileira de culto aos orixás, ou deuses africanos, recebe o nome de “xangô”, o que não impede que, às vezes, as pessoas usem a denominação candomblé, mais comum na Bahia. Do outro lado, a macumba é um culto paralelo, praticado tradicionalmente na cidade do Recife, onde é também chamado de jurema, catimbó e, às vezes, toré. Diferente do xangô do Recife, o culto de macumba centra-se em espíritos autóctones, brasileiros, como caboclos, pretos velhos, vaqueiros, exus, pombagiras (SEGATO, 1995, p. 18-19).

Para Motta (2000), as religiões afro-brasileiras apresentam-se em grande variedade, sob formas que tendem cada vez mais a formar “igrejas independentes” e grupos informais voltados, sobretudo, para a prática de terapias mágicas. Essas religiões se caracterizam, de modo geral, por sua orientação intramundana, ao mesmo tempo em que se afastam de toda ideia de ascese e de “negação do mundo”. São religiões eminentemente presenteístas, que não implicam projeto de um mundo que há de vir ou a transformação deste mundo, no que diferenciam de outras religiões brasileiras, inclusive do catolicismo associado à teoria da libertação. E nessa recuperação do presente encontra-se a grande força, bem como a contradição fundamental dessas religiões, o que parece explicitar tanto a sua difusão quanto os limites desta difusão. Apesar disso tudo, algumas de suas variedades não deixam de apresentar ao menos o esboço de mitos messiânicos, representados pela cidade da jurema e pela vaga lembrança de certos heróis libertadores. Além disso, os terreiros afro-brasileiros, numa espécie de curto-circuito apocalíptico, criam seu mundo dentro do mundo ao qual os fiéis têm acesso pelo transe, – através de um percurso iniciático, implicando o renascimento místico do indivíduo e do grupo – o que muitas vezes pode confundir suas personalidades com as dos santos.

Embora acredite que existam muitas variações no que tange as experiências no plano das religiões afro-brasileiras para além do tom categórico de Motta, é interessante observar que suas definições, principalmente no que concerne aos vários tipos de cultos afro-brasileiros, se aproximam muito dos episódios etnográficos sobre religião que pude acompanhar durante a realização desta pesquisa. Utilizo tais experiências etnográficas por elas envolverem sempre a participação de maracatuzeiros das nações de maracatu pernambucanas e para

analisar a dimensão religiosa dentro das nações de maracatu, o que me possibilitou compreender como as várias formas de religiosidades afro-brasileiras existentes em Pernambuco influenciam a prática cultural do maracatu nação. Tais maracatuzeiros, através das suas diversas experiências rituais, constroem uma cosmologia própria que orientam suas formas de agir no mundo, ainda que muitas vezes, sua forma de agir no mundo seja a de colocar tal relação religiosa do maracatu nação no plano do secreto, como é o caso da Nação de Maracatu Estrela Brilhante de Igarassú. Segundo Gilmar, mestre desta nação de maracatu, a parte religiosa desta nação é feita, mas não é assunto para ser divulgado para quem vem de fora e deseja conhecer e aprender o maracatu desta nação, a preocupação dessas pessoas deve ser muito mais com aspecto da brincadeira que tal prática cultural oferece.

Para Motta (2000), o xangô pernambucano relacionado ao culto dos orixás possui uma prática ritual centrada em torno do sacrifício (obrigação) e do transe. Sua organização se caracteriza em torno de um terreiro e de um sacerdócio, representado por babalorixás e/ ou ialorixás, cujo acesso é em teoria reservado aos que passaram por um processo específico de iniciação ou ordenação.

Já a jurema é tida por Motta (2000) como um culto religioso menos estruturado, de aspecto ainda mais marcadamente mágico do que religioso. Essa variedade de culto religioso afro-indígena-brasileiro, em geral não aciona um processo iniciático com seus custos e complicações. Invocados através do canto e da dança, ou só do canto, os espíritos são recebidos pelo médium num transe de possessão verbal – que contrasta com o transe de êxtase do candomblé e do xangô – dão consultas aos interessados, transmitindo conselhos e receitas. De fato, para o autor, a jurema representa eminentemente sistemas de cura e alívio. O consulente, em contrapartida, deve deixar um agrado (em dinheiro ou espécie), cujo valor depende de um cálculo sutil, no qual se leva em conta o prestígio do médium, dentro do mercado concorrencial dos bens e serviços mágico-religiosos em que se acha inserido, bem como a capacidade financeira do próprio consulente.

Para Wulf (2013) rituais e gestos criam comunidades. Sem rituais, não haveria o social. No Maracatu Nação há vários rituais que perpassam a prática como as obrigações religiosas para tambores, calungas e muitas vezes banhos de amaci para os maracatuzeiros, tudo isso com o objetivo de trazer proteção para que esses coloquem seu trabalho na rua, principalmente na época do carnaval – momento

mais importante do ano para as nações de maracatu. Assim “rituais são encenações e representações de relações sociais. Seu caráter performativo emerge. Eles tornam algo visível, que sem eles não existiria. Rituais projetam passagens de um status social para outro e desdobram assim uma força mágica” (WULF, 2013, p. 15).

Contudo, a associação a uma casa de xangô é considerada, por muitos maracatuzeiros, como mais tradicional que a uma casa de jurema, apesar de já existirem nações de maracatu que contemplem o vínculo com as duas formas de religiosidade. Já os maracatus ligados à jurema discordam desse ponto, como é o caso da Nação de Maracatu Gato Preto. Para Lima (2008) a jurema pode ser vista como uma religião que cura pelo fato de que seus ritos são voltados quase sempre para a prática da limpeza espiritual, e para a resolução dos problemas de saúde que se apresentam em seus fiéis. As suas celebrações são realizadas a base de muita “música” e bebida, conferindo a essas um caráter lúdico e ao mesmo tempo convidativo. “Se não é por doença ou qualquer outro problema, o indivíduo que vai para a jurema encontra muitos motivos para se divertir, enquanto ouve os pontos que eram cantados pelos seus avós”. (LIMA, 2008, p. 211).

Independente da relação que as nações de maracatu pernambucanas traçam com as religiões de matrizes africanas, a dimensão religiosa perpassa a forma como os maracatuzeiros pensam e fazem maracatu.

A Questão de Gênero nos Maracatus-Nação

A questão de gênero aparece nos sentidos produzidos pelos maracatuzeiros sobre sua prática cultural, principalmente em relação aos papéis que esses ocupam dentro das nações e quanto ao uso de determinados instrumentos musicais. Isso tem gerado discussões há algum tempo no sentido de saber se há ou não uma associação necessária, ou preferencial, entre determinados instrumentos e respectivos instrumentistas masculinos ou femininos. O que em 2011 somou-se com a possibilidade de um mestre de batuque poder ser tanto do sexo feminino, quanto masculino, já que no carnaval deste ano o Maracatu Nação Encanto do Pina desfilou tendo uma mulher como mestra de baque. Lê-se no blog do maracatu: “derrubando barreiras e enfrentando a discriminação tem Joana D’Arc, a primeira mulher mestra na história do maracatu-nação” (SANDRONI, 2013, p. 45).

Mestra Joana D'Arc da Nação de Maracatu Encanto do Pina afirma que sofre vários ataques de maracatuzeiros pelo fato de ser mulher e mestra de uma nação de maracatu, justificados muitas vezes pelos fundamentos do candomblé. Contudo a própria mestra argumenta que tirando o fundamento que a mulher não pode tocar os atabaques, as mulheres estão presentes em todas as atividades dos terreiros de candomblé.

Jailma Maria Oliveira (2013), em seu artigo “Mulheres nos maracatus-nação pernambucanos: mudanças nas relações de gênero”, argumenta que as relações de gênero se mostram relevantes na organização das nações de maracatu. Tal autora percebe que gênero se entrelaça com as noções de raça e de classe, alterando a posição das pessoas nas nações. Até na literatura produzida por folcloristas na década de 1960, a ausência das mulheres é quase unânime. São os homens que ganham importância nas descrições do passado, como a figura do rei, tão ressaltada nos rituais de coroação, e dos cargos, títulos e nomeações, que formavam um corpo administrativo das instituições dos Reis do Congo, das quais teriam surgido o maracatu. Contudo mulheres como Dona Santa cumpriram papéis muito significativos, ora como rainhas, ora como figuras religiosas, ou até mesmo como lideranças comunitárias.

Dona Marivalda, Rainha do Maracatu Estrela Brilhante Recife, conta que por trás do título e prestígio em ser rainha há muito trabalho e enquanto eu a entrevistava em sua casa, na sede da Nação do Maracatu, um grupo pequeno de quatro pessoas costurava no quarto ao lado as fantasias, outras afinavam os bombos para o ensaio de carnaval que já ia começar e havia muitas pessoas que chegavam à nação e vinham cumprimentar Dona Marivalda, quase como uma espécie de benção ou de permissão a quem de fato pertencia o maracatu. E dentro desse contexto a Rainha do Maracatu Estrela Brilhante, Dona Marivalda conta que quando Lorenço Mola, que comprou o maracatu de Cabeleira, passou a nação para suas mãos, ela teve que correr atrás de recursos, estrutura e muitas vezes, pensou em desistir de tudo.

Todas as coisas fui eu mesma que lutei, corri, pedi alguma coisa por aí. [...] E já teve momentos de eu querer colocar no museu. Olhava pro lado, olhava pro outro. [...] Não, não tem de comer não, porque eu não fiz. Não é porque faltou dinheiro

não. Já tive época de eu trabalhar, olha esse Estrela tá aqui, porque tem que ta mesmo. Porque eu trabalhava o dia todinho. [Com costura?] Sim na confecção. Aí essa hora eu vinha cambaleando pra casa, cansada. [...] Eu costurava nesse quarto aqui, é aqui mesmo. [...] Aqui era um quarto e ali era o outro. Aí um eu guardava os bombo e as fantasias e o outro eu costurava. Chegava, olhava assim, respirava... meu deus o que foi que eu fiz. Aí me sentava, tomava um banho, tomava o café e vinha aqui pra dentro, me sentava, era 4 horas da manhã, eu soltava a máquina e corria pra cama. (Rainha Marivalda da Nação de Maracatu Estrela Brilhante do Recife).

Essas são algumas das histórias sobre as rainhas dos Maracatus Nação pernambucanos, outras continuam invisibilizadas, ou mesmo não valorizadas como a Rainha e lalorixá Elda Viana, última rainha a se coroar dentro da igreja católica por um padre.

Para Oliveira (2013), baseada em Scott (1996), talvez a ausência de estudos sobre essas trajetórias coincide com o fato de que a história das mulheres, enquanto tema de estudo, é algo bastante recente entre nós, o próprio pensamento feminista faz essa constatação ao tratar do assunto, porque as mulheres tinham suas posições sociais derivadas das posições dos homens (pai, marido, filho). Hoje, as lutas por espaço na sociedade são uma bandeira levantada por mulheres em todos os campos do poder. A teoria social foi também modificada, mostrando a inserção diferenciada das mulheres na sociedade e a necessidade de se investigar onde elas estão, o que fazem, seu acesso à riqueza, ao prestígio e ao poder. Essa retomada ocorre quando o maracatu passa a ter mais visibilidade.

Aparentemente, a definição dos papéis dentro de uma nação de maracatu decorreria das representações que configuram o lugar do homem e da mulher no contexto religioso. “Não significa que as negociações não sejam levadas em consideração, elas também exercem influência no jogo das posições, a depender das vontades e interesses que dão sentido às escolhas dos sujeitos” (OLIVEIRA, 2013, p. 149). Nas nações de maracatu em que o mestre é também presidente, o seu poder na organização dos maracatus será fundamental. Entretanto, nas nações em que a rainha preside, o mestre tende a não ter o mesmo acesso ao poder. Porém mantém certa autonomia no comando do baque, especialmente na decisão sobre a participação ou não das pessoas nas apresentações.

Sobre a percussão das nações de maracatu, a autora afirma que até os anos 1980, o batuque tinha sido ocupado exclusivamente por homens. Até aqui o que predominava eram os discursos de que as mulheres, de acordo com a religião, possuíam o corpo aberto e por isso não deveriam tocar os tambores que cultuam os espíritos dos antepassados mortos, por conta da menstruação.

Contudo a primeira mulher a se inserir no batuque foi Martha Rosa que era integrante do movimento negro⁴ e do Maracatu Leão Coroado, liderado por Luiz de França, um dos fiéis defensores da não inserção de mulheres no baque. Ainda que essa iniciativa não tenha causado tantas repercussões na totalidade das nações existentes na época, ao ponto de outras mulheres se lançarem no mesmo propósito, serviu para anunciar uma das mudanças que estariam por vir num futuro próximo.

Com a visibilidade da cultura do Maracatu Nação pernambucano nas décadas de 1980/1990, tal notoriedade possibilitou o alcance dessa prática cultural para além dos intelectuais, favorecendo, inclusive, o surgimento de um número expressivo de outras nações de maracatu, bem como a aproximação de um público novo, especialmente jovens brancos e de classe média, que começaram a se inserir nas nações de maracatu pernambucanas e a formar seus próprios grupos percussivos orientados por tal manifestação cultural. Nesses últimos a presença feminina tocando alfaia sempre foi efetiva. Nesse sentido, os marcadores de raça e classe, na sua intersecção com gênero, mostram-se pertinentes ao se analisar a recente alteração na organização das nações de maracatu. Motivadas por esse novo contexto, as pessoas das camadas populares, por sua vez, foram aos poucos reconfigurando os espaços de homens e mulheres dentro dos maracatus nação, sobretudo no batuque.

Com exceção de algumas poucas nações de maracatu que ainda hoje mantêm sua formação baseada na religião, proibindo assim a participação feminina na percussão, as demais abriram espaço para as mulheres atuarem como batuqueiras, com acesso a quase todos os instrumentos. Não há dúvidas de que essas dinâmicas, especialmente o movimento da classe média, consolidaram a

⁴ As mulheres ligadas ao Movimento Negro Unificado – MNU e inspiradas no feminismo, mais especificamente na década de 1980, ao se aproximarem do maracatu, tomando-o como emblema da negritude e de combate ao racismo, demandaram os primeiros esforços para quebrar a resistência que havia em aceitar a mulher no baque (OLIVEIRA, 2013, p. 156).

entrada definitiva das mulheres no batuque das nações de maracatu, sejam elas dos extratos mais abastados ou da própria comunidade onde as nações estão sediadas.

Contudo a presença das mulheres tocando determinados instrumentos ou ocupando posições que até então não ocupavam dentro dessas nações faz com que tensões sobre tradicionalidade se perpetuem, mas também produzam novos sentidos a essa prática cultural, possibilitando seu dinamismo no tempo.

Considerações Finais

Nos sentidos produzidos pelos maracatuzeiros sobre sua prática cultural, através de aspectos como antiguidade, ancestralidade, religiosidade e também nas questões de gênero há uma argumentação, por parte desses praticantes, de que esses conhecimentos adquiridos e verbalizados representam as tradições ou fundamentos do maracatu nação pernambucano. Contudo através da criatividade de cada maracatuzeiro, esses conhecimentos são apreendidos e transmitidos por meio de processos miméticos nos termos (GEBAUER; WULF, 2004), configurando essas tradições, propiciando uma dinamicidade a esse fazer cultural e fazendo emergir tais conhecimentos, como conhecimentos liminares.

Walter D. Mignolo (2003) concebe a noção de pensamento liminar ou gnose liminar, pois o termo gnose permite falar de um “conhecimento” para além das culturas acadêmicas⁵. Dessa forma, gnose e gnosologia não são hoje em dia palavras familiares dentro das culturas acadêmicas. Familiares são palavras como epistemologia e hermenêutica, que vem sendo articuladas dentro da cultura acadêmica desde o Iluminismo. Assim a gnose liminar constrói-se em diálogo com a epistemologia a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais, o que pode ser estendido ao conhecimento proveniente sobre o maracatu-nação, através dos sentidos produzidos pelos maracatuzeiros.

⁵ Tal noção de liminaridade já foi abordada nos estudos de Arnold van Gennep (1978) quando aborda as três fases dos rituais de passagem: (I) a separação do fluxo cotidiano, (II) a colocação do neófito às margens e (III) sua reagregação com outro status social. Assim os rituais de passagem configuram-se como mudanças nas balizas sociais, tirando sujeitos de um espaço social e inserindo-os em outro. Victor Turner (1974) dá continuidade às reflexões de Van Gennep, porém, detendo-se às margens, ou aos momentos de suspensão de papéis. Esses momentos nomeados pelo autor como liminaridade, constroem as relações mais “aguçadas” da coletividade, a “communitas”, que invertendo as estruturas e padrões estabelecidos, apresenta possibilidades de transformações e de novas configurações sociais (LANGDON; PEREIRA, 2012, p.8).

Esse longo processo de subalternização do conhecimento está sendo radicalmente transformado por novas formas de conhecimento, para as quais o que foi subalternizado e considerado interessante apenas como objeto de pesquisa passa a ser articulado como novos loci de enunciação. Ou seja, no contexto atual das nações de maracatu, esses maracatuzeiros, através do conhecimento apreendido das suas várias formas de associativismos, da produção de pesquisas acadêmicas, bem como através da relação que essas nações estabelecem com o mercado de bens culturais, com a indústria cultural e com instituições do Estado-nação brasileiro, estão mostrando para um maior público sua forma de pensar e agir no mundo.

Assim dentro da manifestação cultural do maracatu-nação pernambucano, é possível observar que muitos desses maracatuzeiros passam a produzir enunciações sobre sua história que resulta em uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, reafirmando cada vez mais ao mundo sua forma de agir e pensar, baseado na vivência de uma prática cultural que está intrinsecamente ligada às religiosidades de matrizes africanas.

Referências Bibliográficas

- GEBAUER, Günter & Wulf, Christoph. *Mimese na cultura: agir social, rituais e jogos, produções estéticas*. Tradução: Eduardo Triandopolis. São Paulo: Annablume, 2004.
- KUBRUSLY, Clarisse Q. Katarina Real (1927 – 2006) e os Maracatus Nação Estrela Brilhante. In: TAMASO, Izabela Maria & Manuel Ferreira Lima Filho. *Antropologia e Patrimônio Cultural*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.
- LANGDON, Esther Jean; PEREIRA, Éverton Luís (Orgs.). *Rituais e Performances: iniciações em pesquisa de campo*. Florianópolis: UFSC/ Departamento de Antropologia, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Tradução: Sandra Moreira, Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- LIMA,IVALDO MARCIANO DE FRANÇA. Jurema sagrada: uma religião que cura imaterial em Pernambuco. In: GUILLEN, Isabel Cristina Martins (Orgs.). *Tradições & Traduções: a cultura imaterial em Pernambuco*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, [1938] 2003.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOTTA, Roberto. Tempo e milênio nas religiões afrobrasileira. In: *Anais do XXIV Encontro Anual da Anpocs*, 2000.

OLIVEIRA, Jailma Maria. Mulheres nos Maracatus-Nação e Pernambuco: Mudanças nas Relações de Gênero. In: *Inventário cultural dos maracatus nação*. Isabel Cristina Martins Guillen (Org.). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

SANDRONI, Carlos. Tradições e suas Controvérsias no Maracatu de Baque Virado. In: GUILLEN, Isabel Cristina Martins (Orgs.). *Inventário cultural dos maracatus nação*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

WULF, Christoph. *Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. Tradução: Vinicius Spricigo – São Paulo: Hedra, 2013.