



# O MARACATU NAÇÃO COMO EXPRESSÃO DE DECOLONIALIDADE RELIGIOSA E PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

*Maracatu nação as an expression of religious decoloniality and the promotion of human rights*

Marcondes dos Ramos Santos Filho<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).  
Maria Aparecida Vieira de Melo<sup>2</sup>  
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)  
DOI: 10.29327/256659.15.3-10

## RESUMO:

O objetivo deste artigo é investigar o Maracatu Nação como expressão decolonial religiosa na promoção dos Direitos Humanos. O problema central do trabalho decorre do Maracatu Nação, enquanto prática cultural e religiosa afro-brasileira, que se posiciona na luta contra a colonialidade persistente e na afirmação de identidades marginalizadas. Identifica-se o Maracatu Nação como uma manifestação de religiosidade afro-brasileira ligada à promoção dos Direitos Humanos e realiza-se uma análise crítica sobre seu caráter decolonial. A metodologia é qualitativa, com revisão de literatura e análise documental, utilizando a análise de discurso. A fundamentação teórica abrange epistemologias dos Direitos Humanos, religiosidade, Maracatus e decolonialidade. Conclui-se que o Maracatu Nação contribui para a resistência cultural e valorização das identidades afro-brasileiras, combatendo opressão e racismo estrutural.

**Palavras-Chave:** Direitos Humanos; Decolonialidade; Maracatu Nação; Religiosidade.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Direitos Humanos na Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH/UFPE). Especialista em Sociologia da Educação e Cultura, e em Educação Musical pela Facuminas. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (DECISO/UFRPE). Bacharelado em Direito na Universidade de Pernambuco (UPE).

<sup>2</sup> Doutora em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre em Educação, Cultura e Identidades pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE/FUNDAJ). Professora do Departamento de Educação do CERES/UFRN; Professora Permanente do PPGDH/UFPE.

## INTRODUÇÃO

O inciso I do art. 19 da Constituição de 1988 afirma que “é vedado aos Estados, como à União, estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”, um trecho que positiva a laicidade do Brasil. Porém, é importante ressaltar que a compreensão e a aplicação prática dessa laicidade têm se enfraquecido, com o Estado brasileiro cedendo espaço às influências de atores econômicos e políticos. Esse fenômeno pode ser compreendido como influência da lógica neoliberal, que favorece a privatização de esferas da vida pública e o poder do mercado, ao mesmo tempo em que minimiza o papel do Estado e políticas em favor do povo.

Nessa concepção ideológica do modo de produção capitalista, a separação entre Igreja e Estado, garantida pela laicidade, sofre e perde força quando as decisões sociais e políticas estão alinhadas aos interesses daqueles que detêm o capital econômico, frequentemente ignorando o princípio da neutralidade religiosa (Dardot e Laval, 2016). Nessa perspectiva, a separação entre Igreja e Estado, garantida pela laicidade, sofre impacto quando as decisões políticas e sociais se alinham aos interesses daqueles que detêm o capital econômico, muitas vezes ignorando o princípio da neutralidade religiosa.

Marília Domingos afirma que “a laicidade permite a convivência pacífica entre as religiões e o respeito aos indivíduos que optam por não professar nenhuma religião” (Domingos, 2009, p. 45). Ainda é muito comum ver a confusão que as pessoas fazem com o termo, acreditando que o Estado Laico é um Estado sem religião, mas não é, ela afirma que “a laicidade não está relacionada com negação total da religião” (idem), mas é a certificação de que a religiosidade não determine a esfera pública. Além disso, a laicidade é mais do que simplesmente a neutralidade religiosa nas ações governamentais, representa na verdade “a condição que viabiliza atos de governo de um Estado plural e democrático” (Diniz, 2013, p. 01). Essa pluralidade é expressa nas diversas formas das práticas religiosas no Brasil, por exemplo, durante os processos coloniais que o país vivenciou e vivencia até hoje.

Apesar da garantia constitucional, as manifestações religiosas de caráter afro-brasileira, como o Maracatu Nação, ainda enfrentam preconceitos e discriminações que refletem uma colonialidade persistente na nossa sociedade. Esse cenário evidencia a problemática de como o Maracatu Nação, enquanto expressão religiosa e cultural afro-brasileira, se posiciona na luta

pelos Direitos Humanos e contra a colonialidade vigente. Embora o período colonial tenha acabado normativamente, a colonialidade persiste como uma estrutura ideológica de dominação que se perpetua desde o tempo da colonização. Os fenômenos coloniais continuam a influenciar as relações entre o Estado e a sociedade brasileira, as relações de poder, religião e pluralidade. Nessa perspectiva, a colonialidade não teve fim; ela ainda se perpetua, especialmente caracterizada nas dinâmicas desiguais de poder (Quijano, 2005).

Se pensarmos que a sociedade brasileira é reflexo de nossa história, das lutas e de valores enraizados, então há religiões que acabam por se sobrepor ideologicamente umas às outras. A pergunta que nos guia sobre o tema é: “De que maneira o Maracatu, como prática cultural e religiosa afro-brasileira, contribui para a resistência à colonialidade e para a afirmação de identidades marginalizadas?”

O objetivo deste artigo é investigar o Maracatu Nação enquanto expressão decolonial religiosa na promoção dos Direitos Humanos. Para se atingir o objetivo proposto e responder à pergunta guia, o trabalho identifica o Maracatu como uma expressão de religiosidade afro-brasileira aliado à promoção dos Direitos Humanos; empreende analítica e criticamente sobre o Maracatu como uma expressão religiosa e musical de caráter decolonial. Os conceitos serão fundamentados e debatidos epistemologicamente para a compreensão e discussão.

O trabalho adotará uma abordagem qualitativa, concentrando-se na exploração detalhada de situações e contextos. Segundo Maria Cecília Minayo "a natureza qualitativa da pesquisa expressa-se no esforço de compreender, na maior profundidade possível, as motivações, os significados, as crenças e os valores que orientam e explicam os comportamentos humanos e suas decisões" (Minayo, 2011, p. 25).

Em relação ao procedimento metodológico, este será realizado a partir da análise documental, pois a partir dos documentos podemos extrair e resgatar uma imensa quantidade de informações, possibilitando o entendimento histórico e sociocultural do objeto que buscamos, no qual “o documento escrito é constituído de potencial incomensurável para um pesquisador nas ciências sociais” (Cellard, 2008, p. 295), sendo para esse autor insubstituível ao se realizar a pesquisa de um passado distante. O documento escrito continua sendo único mesmo em análises de passados mais recentes. A análise documental ajuda-nos a compreender melhor o desenvolvimento e amadurecimento de sujeitos, grupos sociais, conceitos,

comportamentos, práticas, mentalidades. No nosso caso, uma expressão cultural religiosa e musical: o Maracatu Nação.

A análise de dados utilizou a análise de discurso foucaultiana. Este método permitiu delimitar o corpus, composto por textos acadêmicos - teses e artigos - sobre o Maracatu Nação, a decolonialidade e os Direitos Humanos. A análise foi conduzida em três níveis, conforme proposto por Foucault (2008, 2013, 2014), no nível arqueológico, analisamos as obras de autores clássicos que compõem a literatura dos Maracatus como o Guerra-Peixe (1980) que mostram como tiveram sua construção social histórica.

No nível genealógico, a partir da análise das relações de poder que envolvem os Maracatus, em destaque para o Nação, buscamos compreender como uma narrativa se tornou dominante e outras são silenciadas, evidenciando mecanismo de apagamento e marginalização. Já no nível crítico, há o questionamento das estruturas do saber e como, de fato, elas influenciam a percepção do Maracatu Nação na sociedade atual. Incluindo críticas às práticas colonizadoras que têm a Europa como centro do desenvolvimento humano e persistem nas formas de pensar para valorizar as nossas manifestações culturais afro-brasileiras.

Ao aplicarmos a análise de discurso foucaultiana, buscamos revelar as estruturas subjacentes que moldam as práticas e percepções relacionadas ao Maracatu Nação. Conforme Foucault (2008), o discurso não é apenas um conjunto de signos que transmitem informações, mas também práticas que formam os objetos de que falam. Portanto, o Maracatu Nação é analisado não apenas como uma manifestação cultural, mas como um discurso que reflete e desafia as relações de poder e saber na sociedade.

A fundamentação teórica do trabalho baseia-se principalmente nas epistemologias de decolonialidade, Direitos Humanos e Maracatus, e da contribuição de diversos autores para compor o tema.

## **DECOLONIALIDADE: SABERES E PRÁTICAS**

Afinal, o que é decolonialidade? O trabalho parte do entendimento de Maria Melo, no qual “a decolonialidade é um movimento que tenciona as forças hegemônicas da produção do conhecimento, da narrativa de uma história única, da sujeição do sujeito aos ditames do padrão global da sociedade vigente excludente” (Melo, 2020, p. 156). Essa compreensão pode ser bem elucidada por Boaventura de Sousa Santos, em seu escrito “*Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*” (2002) no qual ele trabalha os conceitos de sociologia das ausências, sociologias das emergências e ecologia dos saberes. A decolonialidade vai desempenhar o papel de reconhecer e dar valor a concepções que foram excluídas, e gradativamente apagadas pela colonização, por isso se compreende como emergente.

A sociologia das emergências irá caracterizar a valorização de outras perspectivas e resistências já existentes, mas que são constantemente desprezadas. Se torna uma proposta epistemológica para conhecer o potencial emancipatório de ações e teorias que vêm das periferias. Enquanto que a ecologia dos saberes representa uma outra noção, que faz uma proposta da pluralidade de conhecimentos e saberes, como os culturais, científicos, tradicionais e entre outros, que tem potencial de se somarem e coexistirem (Santos, 2002). Por fim, o conceito de interconhecimento decorre de uma troca de saberes diferentes, e de que o conhecimento autêntico é construído a partir da troca dessas diversidades.

Maria Melo (2020) está se referindo à valorização do conhecimento local. Se vivemos numa estrutura que perpassa por um passado histórico ainda presente nas estruturas sociais e da produção do conhecimento, a construção e defesa do conhecimento e produção cultural local, marginalizada, é essencial.

## **DIREITOS HUMANOS: DO LIBERAL AO DECOLONIAL**

Antes de abordar o Maracatu Nação como prática decolonial aliada ao Direitos Humanos, especialmente no que diz respeito à sua religiosidade, é essencial para nós compreendermos a transformação desses direitos partindo de sua positivação liberal para a perspectiva decolonial.

A positivação liberal dos Direitos Humanos tem suas raízes nas revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII, o que culminou na produção de documentos importantes desses direitos, como a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e a Declaração dos Direitos

do Homem e do Cidadão na França (1789). Esses documentos são importantes ao positivarem os princípios universais de liberdade individual, igualdade perante a lei e direitos naturais inalienáveis, incluindo a liberdade religiosa. Além disso, temos a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, que normatiza esses ideais em um documento de caráter internacional, afirmando no seu Artigo 18 o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, no qual:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos (Organização das Nações Unidas, 1948, p. 4).

No entanto, essa concepção liberal dos Direitos Humanos é de natureza eurocêntrica, não abrangendo as subjetividades dos outros países, apagando as tradições locais e impondo suas perspectivas a eles (Mignolo, 2003). Walter D. Mignolo (2003, 2008, 2010), um dos principais teóricos da perspectiva decolonial, argumenta que a modernidade e seus valores universais estão articulados ao processo colonial - uma força hegemônica que consistentemente perpetua desigualdades e marginalizações. Por isso a urgência em descolonizar o pensamento, assim como a produção do conhecimento, e reconhecer os saberes e práticas dos povos tradicionais que resistem ao processo colonial globalizador (Mignolo, 2003).

Analisar o Maracatu Nação sob a ótica da decolonialidade e dos Direitos Humanos permite-nos compreender como essa manifestação cultural atua na resistência contra a opressão e na promoção da dignidade humana dos sujeitos envolvidos. A perspectiva decolonial propõe uma outra visão de Direitos Humanos, que considere “os outros e outras” culturas além da europeia, que foram historicamente silenciadas, incorporando as vozes e experiências desses povos - como os Maracatus.

## **A DECOLONIALIDADE E O ESTUDO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

A decolonialidade é responsável por fazer uma crítica ao legado colonial que ainda envolve as estruturas políticas, sociais e na construção do conhecimento e da ciência. No que tange os estudos da religião, a perspectiva decolonial visa desconstruir visões eurocêntricas que

invisibilizam, marginalizam e forçam o apagamento de práticas religiosas não ocidentais (Mignolo, 2008 e 2010). Aníbal Quijano (2005) também evidencia a necessidade de reconhecer e valorizar os saberes e práticas originárias das culturas subalternizadas que possibilitem o diálogo entre diferentes epistemologias para que façam o ato mais simples: existir.

No Brasil, as religiões de caráter afro-brasileira, como o Candomblé, a Umbanda e as práticas associadas ao Maracatu Nação, têm sido historicamente marginalizadas e criminalizadas (Bastide, 1971). Muito tristemente, se tornou comum ver o ódio que as pessoas têm por essas práticas religiosas, ao demonizá-las e tratá-las com preconceito, tratando tanto a religião como seus vizinhos pejorativamente. Praticar sua ancestralidade se tornou “coisa do demônio e da macumba”, que não é e nunca foi. Por isso Roger Bastide (2001) fala que essas práticas são formas de resistência cultural e da preservação de identidades, que são tratadas diariamente com ódio.

Mário de Andrade ressalta em suas pesquisas sobre folclore, que essas manifestações são umas das riquezas da nossa formação cultural, e como essas manifestações afro-brasileiras são extremamente importantes para a formação da nossa identidade nacional (Andrade, 1982). A decolonialidade no estudo da religião afro-brasileira, logo, se articula em reconhecer o potencial de agir dos sujeitos que praticam essas religiões, valorizar suas experiências e ações como verdadeiras formas de conhecimento e expressão espiritual (Amaro, 2022) que sofrem com a intolerância religiosa diariamente.

Segundo Gonçalves (2012), a intolerância religiosa no Brasil reflete as dinâmicas coloniais de poder e opressão, estando intrinsecamente ligada à não efetividade da laicidade estatal e à persistência de preconceitos históricos contra religiões afro-brasileiras. Dessa forma, a luta pela liberdade religiosa no Brasil é também uma luta decolonial, que busca desestabilizar as estruturas de poder que marginalizam determinadas expressões culturais e religiosas. Antonio Baptista Gonçalves (2012) destaca que “a noção moderna de tolerância está intrinsecamente ligada à posição dos Estados acerca de uma neutralidade religiosa em seu cerne” (p. 116). Ou seja, quanto mais laicidade tiver o Estado e mais liberdade religiosa houver, maior será a tolerância em relação às crenças. Promover a convivência harmônica nessa pluralidade de religiões é caminho para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Para superar a intolerância, é fundamental respeitar a dignidade de todas as formas simbólicas

e tradicionais das religiões, esclarecendo que essas diferentes formas de existir enriquecem nossa pluralidade espiritual e cultural como nação.

A diversidade de expressões e práticas religiosas é uma marca da religiosidade brasileira, fruto do nosso passado histórico colonial que tornou nossa cor, nossa história e nossa religião diversas. Elie Wiesel afirma que “a intolerância está situada no começo do ódio. Ela assume aparências tão sutis que fica difícil discerni-la e combatê-la” (Wiesel, 2000, p. 265). A intolerância é o ponto de partida para um ciclo de hostilidade a grupos sociais que lutam por um justo e digno viver.

## **ORIGENS E DESENVOLVIMENTO DO MARACATU NO NORDESTE**

Para compreender o Maracatu precisamos entender que ele é uma manifestação cultural afro-brasileira que surgiu no contexto pernambucano durante o período colonial, como forma de resistência e preservação das tradições africanas (Real, 1990). A ancestralidade da palavra Maracatu está associada à palavra *maracá*, que é um instrumento percussivo de origem indígena, já *catu* está associada a algo bom/harmonioso em tupi (Casculo, 2012). A etimologia dessa palavra evidencia a união de influências das culturas dos povos indígenas originários, africanos e europeus na formação dessa manifestação cultural.

São dois os principais tipos de Maracatu: o Maracatu Nação, também conhecido como Maracatu de Baque Virado, que será nosso objeto de estudo e investigação, e o Maracatu Rural, ou Maracatu de Baque Solto (Benjamin, 1994). Eles se diferenciam em diversos aspectos, como origem histórica, instrumentos que utilizam, organização dos grupos, vestimentas e simbologias.

O Maracatu Rural, ou Maracatu de Baque Solto, tem o surgimento na área rural da zona da mata de Pernambuco, influenciado pelas tradições dos trabalhadores dos canaviais, não está ligado a religiões afro-brasileiras, mas incorpora elementos de outras manifestações tais como o Cavalo Marinho e a Ciranda (Andrade, 1982). As figuras que são protagonistas nessa expressão são os caboclos de lança, que utilizam roupas identitárias e lanças cheias de enfeites espelhados que são capazes de refletir a luz do sol, criando um efeito de luzes único. O ritmo do baque solto é mais acelerado e utiliza instrumentos como a zabumba, a caixa, o tarol e os sopros (idem).

Já o Maracatu Nação tem suas raízes ligadas às coroações dos reis do Congo, uma tradição de matriz africana recriada no contexto brasileiro pelos negros escravizados e seus descendentes. A essência dessa expressão está associada aos terreiros de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Jurema (Ferreira, 1995). Os cortejos têm como figuras principais a rainha, o rei, damas de honra, porta-estandarte e a figura da *calunga* - uma boneca que simboliza a ancestralidade feminina e detém significados religiosos profundos (Guerra-Peixe, 1980). Os instrumentos que são amplamente utilizados e caracterizam o Maracatu Nação são as alfaias (tambores), gonguês, ganzás e agbês, que produzem o ritmo conhecido como "baque virado", marcado pela complexidade rítmica e pela potência sonora.

**Figura 1** - Instrumentos utilizados nas apresentações de Maracatu Nação



Fonte: Aqui Acolá Arte, 2024.

## **O MARACATU NAÇÃO EM PERNAMBUCO COMO RESISTÊNCIA CULTURAL E RELIGIOSA**

O Maracatu Nação, ao ocupar os espaços públicos, especialmente durante o Carnaval, (re)afirma a sua presença e a importância das culturas afro-brasileiras na sociedade (Teles, 2000). É muito comum chegar ao Recife Antigo, bairro do Recife e capital de Pernambuco, e sermos recepcionados pelo sons dos alfaias soando. É o coração da cidade batendo forte, é de arrepiar presenciar o Maracatu Nação.

A abordagem feita por Maximiliano da Cunha é muito relevante para nós. O autor em sua tese teve interesse em detectar como essa expressão religiosa se originou do Brasil por meio de “práticas socioculturais africanas, portuguesas e brasileiras” (Cunha, 2009, p. 13), considerando suas práticas nos locais e globalmente, e como que através do tempo as suas práticas permaneceram. Além disso, o autor investigou os Maracatus através de

uma abordagem que os considerasse como um fenômeno sociocultural dinâmico e flexível, cujo desenvolvimento aconteceu graças a heranças africanas e europeias que resultaram em performances que incluem música, dança, auto-representação, visibilidade e, conseqüentemente, *empowerment* (Cunha, 2009, p. 13).

O autor apresenta o poder que o Maracatu tem de representar Pernambuco. As performances são práticas sociais e culturais que representam a identidade de seu povo, situando os sujeitos no tempo e no espaço, relacionando o momento presente com suas origens históricas. O *empowerment* do Cunha significa o empoderamento dessa prática cultural na sociedade que passa pelo processo da globalização.

A partir das pesquisas das epistemologias do Maracatu, percebe-se uma perspectiva colonial comum na literatura sobre a temática é que ele está desaparecendo (Costa, 1974; Giffoni, 1973; Real, 1990) o que não é verdade, esse discurso é fruto da colonização na ciência, que não está isenta de tais práticas. A ideia de que os Maracatus estão desaparecendo apaga a força de resistência que essas manifestações possuem. Essa visão surgiu da percepção de “um ‘branqueamento’ que vinha acontecendo no Brasil” (Cunha, 2009, p. 51). Sua própria pesquisa, contudo, revelou o oposto: “os Maracatus têm encontrado soluções para se manterem ativos através de estratégias e negociações que incluem a estrutura e organização do próprio grupo, a música, o pessoal e até mesmo a liderança” (Cunha, 2009, p. 120). Longe de desaparecer, o Maracatu é uma herança cultural vibrante, manifestada em danças e expressões folclóricas, além de ser um símbolo de resistência política e religiosa, ligado às crenças e aos terreiros das religiões afro-brasileiras (Medeiros, 2023, p. 23).

A resistência do Maracatu se revela na preservação e troca de conhecimentos, práticas e valores que desafiam a lógica colonial e eurocêntrica (Cunha, 2009). Um exemplo dessa troca, educação de caráter decolonial e de resistência é o trabalho realizado pelo grupo Brincante Popular, liderado pela educadora Drica Souza, formadora dos brincantes (integrantes) há mais

de 13 anos. Esta educadora promove através desse grupo a decolonização cultural por meio do ensino-aprendizagem de diversos ritmos musicais, incluindo o Maracatu Nação, acolhendo crianças, jovens, adultos e idosos, e do qual eu, Conde, faço parte. As aulas, realizadas ao ar livre no Bairro do Recife, permitem que turistas e moradores locais vivenciem a cultura popular de maneira autêntica. Como relembro das palavras da própria Drica em uma de suas aulas: esse instrumento (a alfaia) é origem, é vida, é chão, é terra, é herança e ancestralidade. Comecei a aprender mais sobre quem sou, minhas origens e para onde quero ir.

**Figura 2** - Encontro do Brincante Popular, aos Domingos, Rua do Apolo, Recife Antigo, Pernambuco



**Fonte:** Imagem autoral do Brincante Popular, 2024.

Com a Drica aprendemos os nomes dos instrumentos usados nas expressões populares de música brasileira, assim como os elementos essenciais do Maracatu Nação - o que cada instrumento significa para as Nações e para as religiosidades africanas. Alguns termos musicais como a *viração* são bem comuns também durante as execuções de ritmos populares. No contexto do Maracatu Nação a *viração* se refere às mudanças no toque ou ritmo que ocorrem durante a performance, são variações que fazemos nos toques dos tambores, especialmente nas alfaias, que marcam a transição entre as partes do cortejo e momento da música, que geralmente mantém um padrão musical, que requerem muita atenção dos brincantes tanto no aprendizado, como na execução, para ser mantida a sincronia e a harmonia do grupo. Podemos

afirmar a partir de Diniz (2006) que a viração é um elemento vital do Maracatu Nação simbolizando a riqueza rítmica, a flexibilidade e o dinamismo da expressão.

Na execução sentimos a sincronia dos movimentos dos nossos corpos nas ruas do Recife se tornando som, música e ancestralidade.

## **O MARACATU ATÔMICO E O MANGUE BEAT DE CHICO SCIENCE**

O movimento Mangue Beat na década de 1990, liderado por Chico Science, contribuiu para uma revitalização e popularização do Maracatu assim como para sua visibilidade, mas é importante destacar que essa manifestação já era uma forma de resistência e afirmação identitária muito antes desse movimento (Nogueira, 2009).

O Maracatu passou por uma fase de esquecimento pela mídia e sociedade. Porém, nos anos 90, com impulso cultural dos grupos articulados a dança, clipes musicais, e o investimento de grandes gravadoras na arte, como nos filmes e teatro, o Maracatu começou a surgir como um “símbolo para uma assim compreendida, *neopernambucanidade* a florada” (Ramalho, 2016, p. 19). O nascimento do Mangue Beat se deu a partir de um movimento musical, ou como diria os seus autores principais, uma cena cultural, que:

colocou a figura do caboclo de lança, do maracatu de baque solto, e o ritmo cadenciado das alfaias, os tambores feitos de madeira, couro e cordas, usados nos maracatus de baque virado, a serviço das letras sociais e críticas (Ramalho, 2016; Teles, 2000)

Caracterizado como um movimento musical pensado na década de 90 por Chico Science, e Fred 04, líder da banda Mundo Livre S. A, (Teles, 2000). A partir da cena do mangue, o Maracatu ganhou novas cores e ultrapassou limites geográficos e ideológicos.

O líder da banda Nação Zumbi era descendente da mistura de indígenas, caboclos e negros, era contagiante e foi capaz de levar ao mundo as cores da música popular pernambucana. Suas músicas eram caracterizadas por passos de frevo, capoeira, dança dos caboclos presente do Maracatu de Baque Solto. Eram caracterizados pelo potencial do rock, a vibração única do samba coco, e o batuque das alfaias. Chico Science fez história, e até hoje é um grande símbolo de Pernambuco, conectando “as boas energias do mangue” aos avanços

da tecnologia e perspectiva popular. Sua música “A Praieira<sup>3</sup>” é um exemplo de como suas composições quebraram paradigmas musicais e elevaram a cultura do estado a outro patamar.

**Figura 3** - Chico Science, um dos fundadores e grande nome do Mangue Beat



Fonte: Novabrasil, 2024.

A limitação física já não era mais um problema, o movimento da antena parabólica fincada na lama, ganhou espaço e emitiu sons e vibrações para além do estado de Pernambuco e do Brasil. Esse movimento se articulou com a democratização da internet, artifício da tecnologia que ajudou demais na visibilidade das bandas da cena mangue, assim como dos grupos de cultura popular que as influenciam, como as de Maracatu Nação, Rural, entre outros (Ramalho, 2016). As expressões musicais pernambucanas passaram a chegar em outras regiões, estados e inclusive outros países, que “passavam a contratar shows, e a formar grupos de maracatu de baque virado, tendo as nações de Maracatu de Pernambuco como referências” (Ramalho, 2016, p. 19). Houve avanços sociais da ampliação do Mangue beat, com mais participação de jovens e adultos, vindos das elites e classes médias do Recife, “para dentro dos espaços e das comunidades periféricas que possuíam representatividade na cultura popular” (idem). Os festivais passaram também a ser amplamente populares.

Além disso, ultrapassou os limites culturais, as tribos urbanas do Recife (capital pernambucana). Na década de 90 passaram a entender o Maracatu como extremamente relevante para a manifestação cultural do estado de Pernambuco, sendo incluída de fato como

---

<sup>3</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=jE6p22nz7CU>

uma atração do Estado. Além de apresentar grande relevância política, “com as leis de valorização, preservação da cultura popular, e reconhecimento de seus mestres” (Ramalho, 2016, p. 19). Várias figuras da política se aproximaram desses grupos musicais ao perceberem sua grandiosidade e aceitação social.

## **ANÁLISE DOS ENUNCIADOS**

A análise dos enunciados sobre os Maracatus, a partir da perspectiva foucaultiana, permite compreender como os discursos construídos em torno dessa manifestação cultural refletem e influenciam as relações de poder na sociedade. E especificamente o Maracatu Nação, o qual seu envolvimento com a religião é capaz de fazê-lo passar por preconceitos e pela intolerância. Michel Foucault (2008; 2013; 2014) compreende o discurso como uma prática que reflete a realidade, assim como a gera, sendo um campo de luta pelo poder, em suas palavras: "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo por que, e pelo que, se luta; o poder do qual nos queremos apoderar" (Foucault, 2008, p. 10). Nesse sentido, os discursos sobre o Maracatu Nação podem ser vistos como campos de disputa entre forças que buscam legitimar ou marginalizar essa prática cultural religiosa.

No nível arqueológico, identificamos os contextos históricos que fundamentaram o surgimento e a manutenção dos discursos sobre o Maracatu. Na história, o Maracatu Nação foi associado a práticas do “folclore” ou “exóticas”, de caráter mais pejorativo, que não tinham tanto valor cultural. Esse discurso deslegitima as expressões afro-brasileiras colocando-as como alheias à identidade da sociedade brasileira. Ao analisar a tese de doutorado de Cunha esse enquadramento pode ser visto como uma estratégia de poder para deslegitimar as expressões culturais afro-brasileiras e mantê-las à margem da sociedade, desprovidas de profundidade religiosa ou política. Ao analisar o documento referente a tese de doutorado no campo da antropologia de Cunha (2009) percebemos que os discursos na ciência muitas vezes silenciaram ou distorceram a importância dos Maracatus, reforçando a colonialidade do saber. Essa marginalização decorre das relações de poder que recorrentemente privilegiam saberes vindos da Europa, e desvalorizam os africanos e indígenas (Quijano, 2005). No nível genealógico, examinamos como as relações de poder influenciam a produção e divulgação sobre o Maracatu, identificamos que a construção de narrativas hegemônicas nos documentos de

Pereira da Costa (1974) Giffoni (1973) Real (1990) analisados por Cunha em sua investigação, que alega falsamente o desaparecimento dos Maracatus.

É falso, pois “a renovação de velhos Maracatus inativos (Maracatu Porto Rico, Maracatu Estrela Brilhante) e a criação de novos (Maracatu Encanto da Alegria, entre muitos outros) representa o esforço quase ininterrupto destes grupos para continuar visíveis e ativos” (Cunha, 2009, p. 120). Além disso, o trabalho desenvolvido por Drica Souza à frente do Brincante Popular, uma liderança feminina, ressignifica o Maracatu Nação, trazendo-o para o centro das discussões sobre identidade cultural, resistência e decolonialidade. No nível crítico, questionamos as estruturas de conhecimento estabelecidas e como elas influenciam a percepção do Maracatu na sociedade contemporânea. A análise revela que os discursos dominantes ainda carregam traços da colonialidade, perpetuando preconceitos e estereótipos sobre as práticas culturais afro-brasileiras.

As práticas educacionais de Drica Souza e do Brincante Popular contribuem para desconstruir essas narrativas hegemônicas, promovendo uma nova forma de entendimento que valoriza a pluralidade de saberes e a importância das identidades afro-brasileiras. As práticas educacionais da maestrina desafiam as narrativas hegemônicas ao promover uma educação de caráter decolonial que valoriza os saberes tradicionais e a ancestralidade afro-brasileira. Ao formar novos brincantes populares, o grupo não apenas preserva, mas também revitaliza o Maracatu Nação, evidenciando seu papel como instrumento de resistência cultural e política. Através das oficinas percussivas, Drica ensina não apenas técnicas musicais, mas também incorpora a história, a religiosidade e os valores ancestrais do Maracatu Nação. Essa prática promove um espaço propício para a partilha de conhecimentos tradicionais - como uma reapropriação do discurso - essa iniciativa educacional representa uma forma de exercício de poder pelos sujeitos que sofrem constantemente a pressão da silenciação e do apagamento.

Ao aplicar a crítica foucaultiana, percebemos que é necessário desconstruir essas narrativas hegemônicas. O Maracatu Nação, enquanto prática decolonial, não apenas resiste ao apagamento cultural, desafiando o não-existir. As atividades educativas do Brincante Popular exemplificam essa resistência ao criar espaços de formação que valorizam a ancestralidade e promovem a consciência crítica sobre as relações de poder e opressão.

O Maracatu Nação é uma expressão decolonial aliada aos Direitos Humanos que reivindica o direito à diferença e à plena existência das identidades afro-brasileiras. As práticas

educativas de Drica Souza ilustram como a transmissão de saberes tradicionais pode atuar como uma ferramenta de empoderamento e resistência, desafiando as estruturas de poder estabelecidas e promovendo a valorização das identidades marginalizadas, em consonância com a defesa dos direitos humanos e da dignidade cultural.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Resistir é manter vivo o que somos. A resistência dos Maracatus está na troca de conhecimentos, nas práticas de educação musical popular decolonial, como o Brincante Popular. Viver as oficinas percussivas guiado por Drica e pelo Brincante Popular, ora tocando músicas do Mangue, ora da Ciranda, ora no pulsar do Maracatu Nação, sendo recifense de nascença, criado no coração do Recife e apaixonado pela música popular, não tornou essa jornada de investigação menos desafiadora. Pelo contrário, assim como desvendar cada viração segue sendo uma tarefa árdua, compreender o Maracatu continua sendo um desafio, como as alfaias, que a cada batida revelam saberes ancestrais.

O presente trabalho buscou responder à questão central: “De que maneira o Maracatu Nação, como prática cultural e religiosa afro-brasileira, contribui para a resistência à colonialidade e para a afirmação de identidades marginalizadas?” Concluímos que as práticas educativas populares, no Carnaval e semanalmente no Recife Antigo são lutas por identidade cultural e religiosa, conduzidas pelos grupos de Maracatu Nação, representam formas significativas de resistência decolonial. Ao promover a religiosidade afro-brasileira em um contexto historicamente marcado pelo apagamento de suas tradições, o Maracatu Nação fortalece a afirmação de identidades, resgatando saberes ancestrais e contestando a colonialidade do poder e do saber.

Para investigar o Maracatu Nação como expressão decolonial religiosa na promoção dos Direitos Humanos, a pesquisa identificou sua intrínseca ligação com a religiosidade afro-brasileira. E através de uma abordagem qualitativa, foram explorados os contextos socioculturais e os significados que envolvem o Maracatu Nação como uma manifestação cultural, religiosa e musical. A análise documental da tese de Cunha, autores clássicos da deconolonialidade e dos Direitos Humanos foi essencial para resgatar e interpretar o desenvolvimento histórico dessa prática. Além disso, a análise de discurso, fundamentada nas

contribuições de Michel Foucault, permitiu desvendar tanto as macroestruturas temáticas quanto as microestruturas linguísticas, revelando como o Maracatu é retratado e percebido nas relações de poder e resistência, além de expor as práticas sociais fundamentam essa prática afro-brasileira.

Compreender o Maracatu como uma expressão de resistência é compreender a luta pela vida e dignidade do povo Pernambucano e Nordestino. As forças hegemônicas que tentam silenciar essa manifestação cultural são as mesmas que tentam apagar a memória e a identidade de um povo. No entanto, o Maracatu resiste, porque nele vive a história, a cultura e o espírito de um coletivo que se afirma contra o apagamento. Mais do que uma manifestação cultural, o Maracatu é uma afirmação de vida, um espaço de luta por direitos e dignidade.

Assim, cabe a nós, Pernambucanos e Nordestinos, honrar esse legado e lutar para manter viva essa identidade que nos pertence. A defesa dos Maracatus é, também, a defesa dos Direitos Humanos, porque é a luta pelo reconhecimento, pela dignidade e pela existência de cada sujeito que dele faz parte. Repito - resistir é manter vivo o que somos. Defender o Maracatu é defender nossa história, nossa cultura e, sobretudo, nossa humanidade.

É um dever de todos nós.

## REFERÊNCIAS

- AMARO, Flávia Ribeiro. Um giro epistemológico nos estudos sobre religião: a decolonialidade do sagrado. *TEL Tempo, Espaço e Linguagem*, v. 13, n. 1, p. 151-171, 2022.
- ANDRADE, Mário de. *O Baile das Quatro Artes*. São Paulo: Martins, 1982.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENJAMIN, Roberto. *Maracatu: nação e baque virado*. Recife: Editora Massangana, 1994.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 21. ed. Rio de Janeiro: Global Editora, 2012.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, Jean et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008.

COSTA, P. P. *Folk lore pernambucano*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974.

CUNHA, Maximiliano Wanderley Carneiro da. *O som dos tambores silenciosos: performance e diáspora africana nos maracatus nação de Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DINIZ, André Luiz de Araújo. *Maracatu nação: ritmo religioso*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2006.

DINIZ, Débora. *Estado laico, objeção de consciência e políticas de saúde*. Cadernos de Saúde Pública, v. 29, p. 1704-1706, 2013.

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. *Ensino religioso e Estado laico: uma lição de tolerância*. Revista de Estudos da Religião, v. 9, p. 45-70, 2009.

FERREIRA, Maria de Lourdes Siqueira. *O maracatu e a resistência cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A vontade de saber: História da Sexualidade I*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIFFONI, M. A. C. *Danças folclóricas brasileiras e suas aplicações educativas*. São Paulo: Melhoramentos/MEC, 1973.

GONÇALVES, Antonio Baptista. *Da intolerância religiosa aos direitos humanos*. Revista da Faculdade de Direito da UERJ, n. 22, 2012.

GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. Rio de Janeiro: Museu da Imagem e do Som, 1980.

MELO, Maria Aparecida Vieira de. *O discurso sobre o posicionamento intercultural do sujeito na Política Nacional do Livro Didático para Educação do Campo*. 275 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. Disponível em:

[https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/18578/1/MariaAparecidaVieiraDeMelo\\_Tese.pdf](https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/18578/1/MariaAparecidaVieiraDeMelo_Tese.pdf). Acesso em: 29/09/2023.

MIGNOLO, Walter D. *A sombra oculta do Ocidente: a modernidade, a colonialidade e a necessidade de uma opção decolonial*. Tradução de João Batista da Costa Aguiar. Rio de Janeiro: Edições UFPR, 2010.

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

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Ana Maria Alvim. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINAYO, M. C. S. et al. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

NOGUEIRA, Maria Aparecida Lopes. *Utopias: Josué de Castro e o Mangue Beat*. Revista Cronos, v. 10, n. 1, 2009.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMALHO, Anderson Pereira et al. *Loas, tambores e gonguês: a interculturalidade do maracatu de baque virado pernambucano*, 2016.

REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 237-280, 2002.

TELES, José. *Do frevo ao Mangue Beat*. São Paulo: Editora 34, 2000.

WIESEL, Elie. Vade-mecum por uma luta contra a intolerância. In: *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

## **ABSTRACT**

The aim of this paper is to investigate Maracatu Nação as a decolonial religious expression in the promotion of human rights. The central problem of the work stems from Maracatu Nação as an Afro-Brazilian cultural and religious practice, which positions itself in the struggle against persistent coloniality and in the affirmation of marginalized identities. Maracatu Nação is identified as a manifestation of Afro-Brazilian religiosity linked to the promotion of human rights and a critical analysis is made of its decolonial character. The methodology is qualitative, with a literature review and documentary analysis, using discourse analysis. The theoretical foundation covers epistemologies of human rights, religiosity, Maracatu and decoloniality. It concludes that Maracatu Nação contributes to cultural resistance and the valorization of Afro-Brazilian identities, combating oppression and structural racism.

**Keywords:** Human Rights; Decoloniality; Maracatu Nação; Religiosity.

Recebido em 01/09/2024.

Aprovado para publicação em 01/10/2024.