



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE – UFS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGeo
MESTRADO EM GEOGRAFIA**

EDIVALDO ALVES DE OLIVEIRA

**OS TERRITÓRIOS DOS MARACATUS DO POVOADO BREJÃO
BREJO GRANDE/SE**

São Cristóvão (SE)
2017

EDIVALDO ALVES DE OLIVEIRA

**OS TERRITÓRIOS DOS MARACATUS DO POVOADO BREJÃO
BREJO GRANDE/SE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Geografia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Maria Augusta Mundim Vargas

São Cristóvão (SE)
2017

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

O48t Oliveira, Edivaldo Alves de
Os territórios dos Maracatus do povoado Brejão Brejo Grande/SE / Edivaldo Alves de Oliveira ; orientadora Maria Augusta Mundim Vargas. – São Cristóvão, 2017.
139 f. : il.

Dissertação (mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, 2017.

1. Geografia cultural. 2. Territorialidade humana. 3. Cultura popular – Brejo Grande (SE). 4. Maracatu. I. Vargas, Maria Augusta Mundim, orient. II. Título.

CDU 911.3:394.3(813.7)

EDIVALDO ALVES DE OLIVEIRA

**OS TERRITÓRIOS DOS MARACATUS DO POVOADO BREJÃO
BREJO GRANDE/SE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Geografia.

Aprovada em 15 de maio de 2017

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Maria Augusta Mundim Vargas (Orientadora)
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Janio Roque Barros de Castro (Examinador Externo)
Universidade Estadual da Bahia

Prof. Dr. José Wellington Carvalho Vilar (Examinador Interno)
Universidade Federal de Sergipe

Agradeço à Deus pela criação e existir. Dedico este trabalho aos meus pais (in memória) e aos meus irmãos pelos esforços empreendidos para realização de mais este sonho de vida profissional.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaria de dizer que este trabalho somente foi possível graças ao empenho de diversas pessoas que individual ou coletivamente contribuíram para o êxito desta pesquisa, quero declarar meus sinceros agradecimentos. Por ter sido contemplado pela contribuição das diversas pessoas a dificuldade de agradecimento é grande. De qualquer forma, é forçoso o agradecimento personalizado para algumas delas:

Agradeço à Deus por ter propiciado em minha vida mais esse momento de alegria na minha carreira profissional, pois sem o vigor e saúde que recebo do nosso grandiosíssimo Deus jamais conseguiria realizar tal desafio.

Ao professor Mauricio Domingos dos Santos responsável pelo Banco de Imagens “Lineu Lins de Carvalho Neto” da Universidade Tiradentes.

A diretoria, professores e estudantes da Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado do povoado Brejão - Brejo Grande pela acolhida durante realização da oficina.

A todos os membros dos Maracatus especificamente do Maracatu Nação Porto Rico em nome do seu mestre Jailson Chacon Viana e sua genitora a rainha Elda Viana pelo acolhimento em seu terreiro e sede do Grupo Maracatu Nação Porto Rico na cidade do Recife. Aos moradores e componentes dos Maracatus do povoado Brejão em nome de Dona Maria Dias Ferreira do Maracatu Patrocínio do Brejão, do senhor Adalto dos Santos e Dona Isaltina Silva Santos, responsáveis pelo Maracatu Raízes do Quilombo.

Aos colegas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe - IFS, Técnicos Administrativos em nome do servidor Júlio César Nunes Ramiro, extensivo aos demais funcionários e a professora Leila Buarque Couto de Matos, extensivo aos demais colegas, meus agradecimentos.

Ao coordenador do PPGE0, aos professores e professoras que fazem parte do programa pela dedicação e sabedoria transmitida durante as aulas que fortaleceu minha caminhada na elaboração e conclusão do trabalho de pesquisa.

Aos colegas do grupo de pesquisa Sociedade & Cultura pelo acolhimento, ensinamentos e contribuições prestadas desde a concepção do projeto à conclusão da dissertação.

A Professora Dr^a. Sônia de Souza M. Menezes e Professor Dr. José Wellington Carvalho Vilar membros da banca de qualificação que sabiamente alargaram caminhos e possibilidades para o enriquecimento da minha dissertação.

Ao colega de instituição, Professor Dr. José Wellington Carvalho Vilar pelas palavras de incentivo e clareamento decisivo para minha participação na seleção do programa desmistificando assim, a ideia de incompatibilidade entre idade e aprendizagem.

A minha querida orientadora, Professora Dr^a. Maria Augusta Mundim Vargas, pela acolhida no grupo de pesquisa Sociedade & Cultura que de braços abertos promoveu minha ambientação e integração com os atuais colegas. Como guia desbravadora de caminhos na Geografia Cultural se propôs a mais esse desafio, orientar esta pesquisa que versa sobre a espacialização e análise dos territórios dos Maracatus no povoado Brejão Brejo Grande/SE. Por se tratar de uma manifestação popular complexa, a Professora Dr^a. Maria Augusta não poupou esforços para atender aos preceitos acadêmicos e éticos criando assim momentos de paciência, simpatia e agradabilidade para que o trabalho alcançasse o patamar exigido pelo programa. A todos, meus sinceros agradecimentos!

RESUMO

Este trabalho se propôs a analisar, no contexto da Geografia Cultural, os territórios dos Maracatus que se manifestam no povoado Brejão, pertencente ao município de Brejo Grande e situado próximo à foz do Rio São Francisco, em Sergipe. Como manifestações culturais e simbólicas buscou-se analisar quais elementos contribuem para a construção e formação dos folguedos no povoado. Para compreensão e análise das manifestações populares em estudo foram adotadas as categorias espaço e território para a apreensão das territorialidades e, metodologicamente, a abordagem qualitativa, desenvolvida por um conjunto de procedimentos: pesquisa documental em textos acadêmicos, relatórios, sites e censos; entrevistas com os brincantes dos Maracatus e com a população; oficina com estudantes de 10 a 29 anos da Escola Estadual do povoado e, pesquisa participante junto ao Maracatu Nação Porto Rico (MNPR) na cidade do Recife antes e durante o carnaval de 2016. Para entender as origens dos Maracatus, recorreu-se a textos históricos sobre a diáspora africana e o cotidiano laboral, religioso e festivo dos africanos de forma a compreender a interface entre o candomblé e a religião católica, mas, sobretudo, na atualidade, os vínculos entre as festividades católicas e a manifestação dos grupos de Maracatu. A realização da oficina possibilitou a identificação das expressões culturais existentes no povoado, dentre elas, as que dão sustentação identitária, ressaltando o Maracatu como uma das referências do lugar. Das entrevistas com os brincantes, pode-se apreender que os Maracatus do Brejão se manifestam, nos momentos de 'folga' do trabalho; têm a mesma origem familiar e brincam com formação de parentes e agregados. A história do Maracatu como manifestação popular de negros se confunde com a história do povoado que, embora formado no século XIX, se insere numa região que desde o século XVIII registra a formação de quilombos. Pela oralidade, até o ano de 2006 existia no povoado apenas o Maracatu Patrocínio do Brejão (MPB), originário da formação do Mestre Plácido e conduzido por sua sobrinha Mestre Lila desde 1940. Com a inserção do povoado Brejão no Território Quilombola Brejão dos Negros criado pelo governo Federal ocorreu um cisma no folguedo e o Mestre Adalto, brincante do MPB, cria o Maracatu Raízes do Quilombo (MRQ), distinguindo, na origem, por ser uma formação que apoia o movimento de incorporação do povoado como quilombo. Ambos se manifestam como o MNPR por já estarem dissociados dos cortejos populares do ciclo natalino, por manterem elementos da corte e os tambores no sentido da brincadeira, porém, são distintos por não associarem a formação aos rituais do candomblé. Foram observados elementos singulares no sentido de brincar, na formação dos territórios e nas práticas dos Maracatus estudados, ambos, referência cultural do povoado, seja ele Brejão ou Brejão dos Negros.

Palavras-chave: Espacialidades; Territorialidades; Manifestações culturais; Maracatus.

ABSTRACT

This work had the purpose of analyzing, in the context of Cultural Geography, the territories of the Maracatus that manifest themselves in Brejão village, belonging to the municipality of Brejo Grande and located near the mouth of the São Francisco River in Sergipe. As cultural and symbolic manifestations we tried to analyze which elements contribute to the construction and formation of merrymakings in the village. For comprehension and analysis of the popular manifestations under study, the categories space and territory were adopted for the apprehension of territorialities and, methodologically, the qualitative approach, developed by a set of procedures: documentary research in academic texts, reports, websites and censuses; interviews with the Maracatu players and with the population; workshop with students from 10 to 29 years old of the village State School, and participant research with the Maracatu Nação Puerto Rico (MNPR) in Recife city before and after the carnival of 2016. To understand the origins of the Maracatus, we used historical texts on the African Diaspora and the work, religious and festive daily life of Africans, in order to understand the syncretism between the candomblé and the catholic religion, but especially today, the links between catholic festivities and the manifestation of Maracatu groups. The realization of the workshop made possible the identification of the cultural expressions existing in the village, among them, those that give identity support, emphasizing the Maracatu as one of the place references. From the interviews with the players, it can be seen that the Maracatus of Brejão manifest themselves in the moments of 'time off'; they have the same family origin and play with the formation of relatives and aggregates. The history of Maracatu as a popular manifestation of blacks is confused with the history of the village that, although formed in the XIX century, is inserted in a region which since the XVIII century has recorded the formation of quilombos. Through orality, until 2006 there was only the Maracatu Patrocínio do Brejão (MPB) in the village, originated from Mestre Plácido formation and led by his niece Mestre Lila since 1940. With the insertion of Brejão village in the Quilombola Brejão dos Negros, created by the Federal government, there was a schism in the merrymaking and Mestre Adalto, a MPB player creates the Maracatu Raízes do Quilombo (MRQ), distinguishing, in origin, as a formation that supports the movement to incorporate the village as a quilombo. Both are manifested as the MNPR because they are already disassociated from the popular processions of the Christmas cycle, for keeping elements of the court and the drums in the sense of joke, but they are distinct because they do not associate the formation with candomblé rituals. It was observed singular elements in the sense of play, in the formation of the territories and in the practices of the studied Maracatus, both, cultural reference of the village, being it Brejão or Brejão dos Negros.

Keywords: Spatialities; Territorialities; Cultural manifestations; Maracatus.

LISTADE FIGURAS

Figura 01- Maracatu Patrocínio do Brejão no Museu da Gente Sergipana - 2016	33
Figura 02- Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado povoado Brejão - junho/2016	34
Figura 03- Procedência de africanos para os portos do Brasil - séculos XVI a XIX	38
Figura 04- Estandarte do Maracatu Nação Porto Rico	63
Figura 05- Rainha do Maracatu Nação Porto Rico	65
Figura 06- Orquestra de batuqueiros do Maracatu Nação Porto Rico	67
Figura 07- Calungas do Maracatu Nação Porto Rico	69
Figura 08- Logomarca do Maracatu Nação Porto Rico	70
Figura 09- Localização Geográfica, do Município de Brejo Grande/SE	72
Figura 10- Engenhos do Brejo Grande/SE	74
Figura 11- Estrada de acesso ao povoado Brejão	75
Figura 12- Manguezais do Brejo Grande/SE	75
Figura 13- Produção de artesanato de Palha - Brejo Grande/SE	75
Figura 14- Povoado Brejão - Mercearia de Secos e Molhados	76
Figura 15- Povoado Brejão - Praça da Matriz	77
Figura 16- Povoado Brejão - Elementos da Paisagem Natural nos desenhos	79
Figura 17- Comercialização do artesanato do Brejão na foz do São Francisco	80
Figura 18- Artesanato do Baixo São Francisco Sergipano	80
Figura 19- Povoado Brejão - Elementos da Paisagem Construída nos desenhos	81
Figura 20- Povoado Brejão - Elementos da Paisagem Construída nos desenhos	81
Figura 21- Povoado Brejão - As tradições religiosas na matriz	82
Figura 22- Povoado Brejão Rituais religiosos na matriz - familiares e importância no povoado	82
Figura 23 -1 - Povoado Brejão Manifestações ressignificadas/contemporâneas na matriz - familiares e importância no povoado	83
Figura 23 -2 - Povoado Brejão Manifestações ressignificadas/contemporâneas na matriz - familiares e importância no povoado	84
Figura 24- Povoado Brejão - A vaquejada nos desenhos	84
Figura 25- Povoado Brejão - Elementos da festa junina nos desenhos	85
Figura 26- Povoado Brejão - As fogueiras nos desenhos	87
Figura 27- Povoado Brejão: manifestações populares - ciclo natalino na matriz - familiares e importância para o povoado	88
Figura 28- Povoado Brejão - Boi do Reisado nos desenhos	89
Figura 29 - Povoado Brejão - As figuras do Reisado nos desenhos	90

Figura 30 - Povoado Brejão - As figuras do Pastoril nos desenhos	91
Figura 31 - Povoado Brejão - Outras manifestações na matriz - familiares e importância para o povoado	91
Figura 32 - Povoado Brejão - Instrumentos da Capoeira nos desenhos	93
Figura 33 - Povoado Brejão - Princesa do Maracatu nos desenhos	93
Figura 34 - Povoado Brejão - Conhecimento do Maracatu segundo estudantes	94
Figura 35 - Reconhecimento do Maracatu Patrocínio do Brejão nos desenhos	96
Figura 36 - Povoado Brejão - Apresentação do Maracatu Raízes do Quilombo na fazenda Batateiras	99
Figura 37 - Povoado Brejão - Elementos dos Maracatus nos desenhos	101
Figura 38 - Estandarte do Maracatu Patrocínio do Brejão - 2016	101
Figura 39 - Noivos no Maracatu Patrocínio do Brejão	102
Figura 40- Príncipe e Princesa no Maracatu Patrocínio do Brejão	102
Figura 41 - Povoado Brejão - Trajes do rei e rainha nos desenhos	103
Figura 42 - Maracatu Raízes do Quilombo na Biblioteca Pública Epifânio Dória - Aracaju, 2016	103
Figura 43 - Rainha do Maracatu Patrocínio do Brejão	103
Figura 44 - Povoado Brejão - Trajes dos Maracatus nos desenhos	104
Figura 45 - Povoado Brejão - Trajes dos Maracatus: saias de armação nos desenhos	105
Figura 46 - Povoado Brejão - Instrumentos dos Maracatus nos desenhos	105
Figura 47 - Povoado Brejão - Instrumentos dos Maracatus	106
Figura 48 - Tambores dos Maracatus	106
Figura 49-1 - Povoado Brejão - Tambores dos Maracatus nos desenhos	107
Figura 49-2 - Povoado Brejão - Tambores dos Maracatus nos desenhos	108
Figura 50 - Maracatu Patrocínio do Brejão no Museu da Gente Sergipana - 2016	110
Figura 51- Maracatu Patrocínio do Brejão na reverência ao tambor no Museu da Gente Sergipana - 2016	111
Figura 52 - Adalto dos Santos Mestre do Maracatu Raízes do Quilombo	111
Figura 53 - Maracatu Raízes do Quilombo na Biblioteca Pública Epifânio Dória - 2016	112
Figura 54 - Povoado Brejão - Comemorações dia da Consciência Negra - 2013	113
Figura 55 - Povoado Brejão oficinas nas Comemorações Dia da Consciência Negra - 2013	113
Figura 56 - Povoado Brejão - Comemorações Dia da Consciência Negra - 2013	113
Figura 57- Povoado Brejão - Maracatu Raízes do Quilombo nas Comemorações Dia da Consciência Negra - 2013	114
Figura 58 - Maracatu Raízes do Quilombo na Biblioteca Pública Epifânio Dória - 2016	114
Figura 59 - Capa do CD Maracatu Raízes do Quilombo	115
Figura 60 - Capa do CD Herança - Kleber Melo	118

LISTA DE QUADRO

Quadro 1 - Dados Comparativos dos Elementos dos Cortejos nos Maracatus

LISTA DE APÊNDICES

Apêndice A Roteiro de entrevista com maracatuzeiros

Apêndice B Roteiro de entrevista comunidade do povoado Brejão

Apêndice C Termo de Livre Concessão de Informação

Apêndice D Termo de Livre Concessão de Informações (para fins científicos)

Apêndice E Carta de Apresentação do Projeto de Pesquisa aos Responsáveis pelos Maracatus do Povoado Brejão - Brejo Grande/SE.

Apêndice F Povoado Brejão Elementos dos Maracatus na Matriz

Apêndice G Matriz das Expressões e Manifestações Culturais do Povoado Brejão - Brejo Grande/SE

SIGLAS

01 - MNPR - Maracatu Nação Porto Rico

02 - SE - Sergipe

03 - IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

04 - CODEVASF - Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco

05 - BSFS - Baixo São Francisco Sergipano

06 - MPR - Maracatu Patrocínio do Brejão

07 - PPP - Projeto Político Pedagógico

08 - MRQ - Maracatu Raízes do Quilombo

09 - ACRQSCBN - Associação da Comunidade Remanescente de Quilombola Santa Cruz do Brejão dos Negros

10 - TQBSFS - Território dos Quilombolas do Baixo São Francisco Sergipano

11 - FCP - Fundação Cultural Palmares

12 - INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

13 - CD - Compacte Disco

14 - SESC - Serviço Social do Comércio

15 - S/D - Sem Data

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. ESPAÇO, TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES DOS MARACATUS	18
1.1 ANCORAGEM GEOGRÁFICA	18
1.2 MÉTODO E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	26
2. DA DIÁSPORA AFRICANA AOS MARACATUS NO BRASIL	36
2.1 O TRÁFICO NEGREIRO E O HIBRIDISMO CULTURAL	37
2.2 CULTURA, RELIGIOSIDADE E MARACATUS	43
2.3 DAS IRMANDADES, DAS FESTAS RELIGIOSAS E DOS MARACATUS	48
2.4 IDENTIDADES E TERRITORIALIDADES DO MARACATU NAÇÃO PORTO RICO	62
3. OS MARACATUS DO POVOADO BREJÃO	72
3.1 CONTEXTOS DO LUGAR	72
3.2 EXPRESSÕES CULTURAIS DE SUSTENTAÇÃO IDENTITÁRIA	79
3.3 RAÍZES DOS MARACATUS	94
3.4 ELEMENTOS DE REPRESENTAÇÃO	109
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
5. REFERÊNCIAS	127
6. APÊNDICES	133

INTRODUÇÃO

A Geografia Cultural, nessas últimas décadas, tem demonstrado grande interesse na compreensão e análise de fenômenos culturais que se materializam em seus diversos tempos e espaços. Destaca-se que o interesse em estudar os territórios dos Maracatus do povoado Brejão – Brejo Grande/Sergipe se coaduna com o conhecimento geográfico adquirido durante a graduação já na prática cotidiana em sala de aula como professor licenciado em Geografia, além da convivência com a cultura popular sergipana. Para realizar este estudo ressalta-se as vivências do pesquisador nestas últimas décadas em seu convívio junto a tantos pensadores da cultura popular nordestina, além do seu desempenho na qualidade de 'brincante' de grupos folclóricos sergipanos, como no Reisado, no Guerreiro “Treme-Terra” do Mestre Euclides e no grupo de teatro de bonecos Mamulengo de Cheiroso, criado na década de 1980, pela professora Aglaé Fontes D'Ávila de Alencar. Essa vivência foi adquirida tanto com grupos folclóricos tradicionais quanto com aqueles de projeção criados nas escolas de Educação Básica.

Dessa interconexão emergiram inquietudes tais como: no Estado de Sergipe, por que os Maracatus aparecem apenas na Região do Baixo São Francisco? O entendimento da academia acerca dos Maracatus corresponde às práticas maracatuzeiras? Como surgiram os Maracatus no povoado Brejão? Como eles evoluíram em que pese a dinâmica sociocultural e o contexto territorial de suas práticas? Existem ligações dos Maracatus com o religioso alinhado ao candomblé? Quais são os territórios dos Maracatus do povoado Brejão? Quais elementos identitários dão sustentação e projeção aos Maracatus do povoado?

Além da contribuição acadêmica de uma pesquisa inédita sobre os Maracatus em Sergipe pretende-se colocar à disposição da sociedade acadêmica um estudo que verse sobre os territórios dos Maracatus do povoado Brejão no município de Brejo Grande/Sergipe possibilitando assim, o registro de uma manifestação popular que tem como base de construção o estado de Pernambuco durante o processo escravocrata.

Nessa perspectiva de valorização da cultura popular, verifica-se nestas últimas décadas a aproximação e intensificação de relações dialógicas entre acadêmicos, folcloristas e pesquisadores em geral. Tal fato vem permitindo aos geógrafos redirecionar seus olhares diante da dimensão simbólica cujas representações espaciais conseguem apreender um melhor entendimento das construções fenomenológicas, a exemplo das manifestações populares e culturais como resultantes das práticas cotidianas que emergem coletivamente com suas territorialidades, uma vez que “a ideia de cultura traduzida em termos de espaço, não pode ser separada da ideia de território” (BONNEMAISON, 2002, p, 102).

Assim, reconhece-se como legítima e válida a abordagem geográfica aplicada que ao se apropriar do espaço materializa práticas cotidianas interligando-as com aspectos simbólicas.

Ao conectar conhecimentos da Geografia com as demais Ciências Sociais o espaço vivido é tomado pelas representações simbólicas. Como afirma Claval (2014, p. 22), “as práticas que modelam o espaço e as que são desenvolvidas para utilizá-lo misturam estreitamente o ato, a representação e a fala”, ou seja, são as práticas cotidianas carregadas de materialidade e imaterialidade instrumentos que impõem marcas relacionais ao espaço que passa a ser visto como lugar.

Um aspecto importante abordado neste estudo é o debate entre as categorias geográficas interpretativas adotadas: espaço, território e territorialidades. Ressalta-se que a conexão entre os elementos de sustentação das territorialidades voltadas para a dimensão simbólica cultural dá a dimensão do território. Neste entendimento, a reprodução dos grupos sociais assume a forma relacional e vivida.

Assim, propõe-se como objetivo geral analisar os territórios dos Maracatus do povoado Brejão no município de Brejo Grande Sergipe e, como objetivos específicos, caracterizar o processo de ocupação do espaço do povoado; apreender o surgimento das práticas maracatuzeiras; identificar as territorialidades dos sujeitos, os constituintes materiais e simbólicos na reprodução dos Maracatus e, compreender a importância dos Maracatus para o povoado Brejão bem como seus elementos de sustentação e representação identitárias.

Para a apresentação do estudo a dissertação foi estruturada em quatro partes além dessa introdução.

Na primeira parte, intitulada **Espaço, Territórios e Territorialidades dos Maracatus**, procedeu-se uma análise acerca das categorias fundantes da geografia enfatizando a importância do espaço, enquanto base territorial para o desenvolvimento das práticas maracatuzeiras. Nesta abordagem toma-se compreensões de diversos geógrafos tais como: Bonnemaison (2002), Haesbaert (2012, 2014) e Souza (2013) que expressam entendimento em que o espaço não se reduz única e exclusivamente à dimensão material e que o território se constrói por relações. Os procedimentos metodológicos adotados são expostos como revisão bibliográfica; pesquisa documental; entrevistas com a população do povoado Brejão; oficina com estudantes e pesquisa participante junto ao Maracatu Nação Porto Rico (MNPR), na cidade do Recife.

Na segunda parte, **Da Diáspora Africana aos Maracatus no Brasil**, é dada importância aos textos de historiadores e folcloristas que se dedicaram a parametrar as espacialidades e as origens dos Maracatus. Toma-se o movimento populacional forçado dos africanos colocados mundo afora e materializado através do tráfico negreiro para serem utilizados como mão-de-obra escrava servindo de suporte aos cultivos de cana-de-açúcar e atendendo aos interesses políticos e econômicos da coroa portuguesa. Aborda-se a importância da formação das nações de procedência que na qualidade de espaços de convivência e resistência formatam os territórios

culturais como ambientes de disputas simbólica, política e social. A cultura, as identidades, as representações e os símbolos religiosos são abordados pelas incursões da Igreja Católica que institui as Ordens religiosas em cujo entorno origina-se sincreticamente, dentre outros folguedos, os Maracatus.

A terceira parte, **Os Maracatus do Povoado Brejão**, inicia-se contextualizando geohistoricamente o município Brejo Grande e o povoado Brejão realizando com uma aproximação entre os elementos naturais e as práticas cotidianas comunitárias dos moradores, apresentando as expressões culturais de sustentação identitária que permitiram o aparecimento dos folguedos bem como a manutenção dos mesmos.

Os elementos culturais identitários tradicionais ou ressignificados/contemporâneos existentes no povoado Brejão são apresentados como responsáveis pela formação dos territórios flexíveis e temporários. Expõe-se, nesse contexto o aparecimento dos Maracatus no povoado Brejão bem como os elementos de representação que dão sustentação identitária e possibilitam a continuidade dos Maracatus pelas projeções de sentimentos de pertencimento dos brincantes e dos moradores do povoado Brejão.

Nas Considerações Finais aborda-se as inquietações quanto ao sentido dos Maracatus no presente e sua projeção no futuro em que pese as diferentes origens, territórios e territorialidades dos Maracatus estudados: se atrelados aos cultos do candomblé ensejando uma 'brincadeira séria' ou uma 'brincadeira' festiva sobre os Maracatus do povoado Brejão. Além das relações religiosas, aposta-se ainda nos conflitos e disputas pelo poder, sua forma de acesso através da posse da terra ou como liderança comunitária.

1. ESPAÇO, TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES DOS MARACATUS

Entende-se que a discussão de categorias analíticas da Geografia pode iluminar a compreensão da materialidade e da dimensão simbólica dos Maracatus. A abordagem qualitativa da investigação científica também é apresentada como alicerce para a compreensão dos Maracatus na Região Nordeste e, especificamente em Sergipe.

A busca da compreensão e entendimento da materialidade e da dimensão simbólica dos Maracatus do povoado Brejão, município de Brejo Grande (Sergipe), é evidenciada no espaço geográfico pelas relações homem - natureza mediadas pela cultura, identidade e história.

Nesse sentido, as categorias espaço e território são fundamentais para a compreensão das territorialidades dos Maracatus e por isso foram tomadas como conceitos básicos de nossa ancoragem, ou seja, nosso olhar geográfico, apreende-se a manifestação cultural Maracatu.

1.1 ANCORAGEM GEOGRÁFICA

Para Merleau-Ponty (2004, p. 10), “o espaço é o meio homogêneo onde as coisas estão distribuídas segundo três dimensões e onde elas conservam sua identidade, a despeito de todas as mudanças de lugar”, uma vez que as manifestações populares, a língua e a religião são elementos culturais unificadores de um povo podendo conduzi-los a um certo grau de resistência, pois são esses elementos que possibilitam o sentido a um território cultural.

Nessa perspectiva, o espaço do Maracatu se coaduna com a compreensão de um fenômeno folclórico que na compreensão de Ramos (2007, p. 23), apresenta-se como “uma sobrevivência emocional [...] é a conservação de elementos pré-lógicos que persistem no esforço das culturas pela sua afirmação conceitual”. Na visão clássica de pesquisadores folcloristas como Rodrigues (1932), Cascudo (1965), Real (1967), Tinhorão (1972), Pereira da Costa (1974), Guerra-Peixe (1980), Carneiro (2005) dentre outros, o Maracatu, para ser autêntico, deve ser portador de uma homogeneidade tradicional, com características de elementos “puros” e inalterados durante sua trajetória.

No entendimento de Claval (2014, p. 293-294), “o espaço é o suporte das atividades produtivas dos grupos humanos”. Verifica-se que o entendimento de espaço, sinaliza para a importância do meio natural sem perder de vista as ações do homem cuja interação respalda a categoria espaço que para Claval (2014), “inicia-se pela exploração dos meios naturais através da colheita”. Assim, a geografia humana procura consorciar as ações do homem com o seu ambiente, na tentativa de domesticação dos elementos naturais, possibilitando as transformações necessárias e viáveis que possam permitir a coexistência do material e imaterial na lógica do funcionamento das sociedades.

Para Santos (2012, p. 55),

O espaço se impõe através das condições que ele oferece para a produção, para a circulação, para a residência, para a comunicação, para o exercício da política, para o exercício das crenças, para o lazer e como condição de 'viver bem'. Como meio operacional, presta-se a uma avaliação objetiva e como meio percebido está subordinado a uma avaliação subjetiva.

Como visto, Santos *op. Cit.* Defende que o espaço se apresenta como categoria que se impõe perante as práticas cotidianas. No entanto, para os fenômenos culturais simbólicos como os Maracatus esta categoria é tida como apropriada, vivida, construída pela subjetividade histórica, uma vez que os espaços dos Maracatus, ao enfatizarem as ressignificações em seu caráter consecutivo ou sequencial são construídos pela lógica de um tempo não linear.

Enquanto o espaço físico newtoniano se volta para sua simples materialidade e conservação com aspecto fixo, o tempo é entendido como pura imaterialidade, flexível, em movimento não linear e em constante transformação. É no percurso do tempo histórico em que se pode compreender a linha de 'vida' das manifestações culturais com suas ressignificações quando assumem a forma de uma espiral dinâmica e crescente. (HAESBAERT, 2014).

Observa-se ainda, que na visão de Santos, (2012, p. 16), “é o espaço que define os objetos técnicos, apesar de suas vocações originais”, apresentando elementos como o homem, as firmas, as instituições, meio ecológico e as infraestruturas. Podendo viabilizar uma dinâmica na criação e recriação da sociedade, por seus fixos e seus fluxos, pelos seus objetos materiais e imateriais, cuja dimensão sociocultural pode ser compreendida através do saber fazer de uma comunidade.

Na compreensão de Bonnemaïson (2002, p. 106), “um espaço cultural se determina tanto por sua dimensão territorial como por sua dimensão histórica, ou seja, tanto no interior de uma duração quanto na realidade móvel e conjuntural”. É a ideia de fixidez e mobilidade, de segurança e liberdade, inerente ao território que ajudam a entender o Maracatu com um olhar geográfico na concepção das suas territorialidades.

Se no entendimento de Santos (2012, p. 92), “o espaço geográfico vai além da simples possibilidade para a construção de caminhos”, abre-se assim, a probabilidade para que os elementos formadores do espaço e da cultura possam coexistirem simultaneamente, isto é, sem que exista domínio de uma das partes e muito menos daquele que venha figurar como um simples observador absoluto. O caminho deve ser aquele da trilha relacional.

Esse também é o espaço dos Maracatus onde se visualiza a existência da mediação entre as partes material e imaterial simbólico identificadas através dos sentimentos, dos olhares, da criatividade. Na geografia corresponde ao espaço sensível do coração, abordado por Merleau-Ponty (2004), quando expõe o exercício de liberdade, dos brilhos, sonhos e cores, dos toques, sons e cantos que transportam os brincantes para além espaço material com capacidade de irradiar e encantar os membros da brincadeira e seus transeuntes durante as apresentações.

Os Maracatus são fenômenos sociais que ao delimitarem espaços vividos constroem territórios. É na geografia que o homem consegue, pela imaginação e sensibilidade, extravasar a realidade espacial e construir imagens que ultrapassam o concreto. Ele é instado a dar a essa ideia geográfica um tipo de animação e de fisionomia em que é possível projetar e até mesmo visualizar sua experiência histórica e cotidiana, quer seja do ponto de vista do seu interior ou do seu entorno social, podendo ainda se colidir com as experiências geográficas cujo espaço é concreto e verdadeiro.

Cabe ressaltar as colocações de Haesbaert, (2014, p. 25) em seu quadro síntese sobre as concepções acerca do espaço, comungando com as proposições de Henri Lefebvre.

Espaço entendido como produção social, aquela entendida como espaço percebido quando as práticas espaciais são colocadas no centro do entendimento; o espaço concebido quando são evidenciadas as representações do espaço através do conhecimento, signos, códigos; e aquela em que o espaço é concebido como vivido cujos espaços de representação são carregados de simbolismos complexos e de usuários com sentimento de pertencimento.

É importante lembrar que a Geografia Cultural, em sua abordagem de espaço, tem privilegiado a dimensão imaterial e simbólica ou na maioria das vezes o campo das representações que contempla a concepção fenomenológica. Tem-se observado também que nesta perspectiva o espaço se aproxima do conceito de lugar e paisagem, uma vez que este viés é sempre conduzido pelo sentimento de pertencimento.

O lugar é entendido como meio específico, vivido, concreto, conhecido, familiar, delimitado como ponto das práticas sociais específicas de natureza simbólica, tendo como base a lealdade e identificação dos elementos comuns aos maracatuzeiros e às maracatuzeiras que não só moldaram e formataram seu ambiente, mas continuam dentro do processo de ressignificação a criar e recriar novas formas de identidades ligadas ao seu cotidiano social.

Se o conceito de território, para Raffestin (1993), volta-se para as relações de poder, na compreensão de Dourado (2015, p. 29), “existem diferentes formas de abordagem do território, em função das diferentes posições e posturas teóricas, políticas e éticas que o cercam, por isso o conceito é considerado polissêmico e ambíguo”.

Segundo Claval (2014, p. 179), “as relações entre os povos e território; cultura e território; Estado e território são, portanto, complexas”. Entre os anos 1950 e 1970, foi identificado e caracterizado quatro tendências para se abordar o conceito de território. Conforme afirma Saquet (2015, p. 15).

Uma, eminentemente **econômica**, sob o materialismo histórico e dialético, na qual se entende o território a partir das relações de produção e das forças produtivas; outra, pautada na dimensão **geopolítica** do território; a terceira, dando ênfase às dimensões políticas e cultural, **simbólico-identitária**, tratando de representações sociais, centrada na fenomenologia e, a última, que ganha força a partir dos anos 1990, voltada às discussões sobre a **sustentabilidade ambiental e ao desenvolvimento local. (Grifos nosso).**

Entendendo que na terceira dimensão, a cultural e simbólico-identitária, o saber e as práticas tradicionais constituem o universo do popular, caso dos Maracatus, uma vez que para Raffestin (1993, p. 160).

A vida é tecida por relações, e daí a territorialidade poder ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional **sociedade-espaco-tempo** em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema. **(Grifo nosso).**

Assim, são os Maracatus, como os territórios, complexos, polissêmicos e ao mesmo tempo dinâmicos. Ambos são carregados de um conteúdo abrangente formados por suas territorialidades, uma vez ser possível encontrar diversos tipos de territórios e de Maracatus. Para Lima (2013, p. 39), os Maracatus “estão em constante diálogo com o presente, e a todo tempo incorporam mudanças em sua constituição”. São as constantes mudanças e atualizações fatos presentes nos espaços e tempos das manifestações culturais que contribuem para a sobrevivência e perenidade dos grupos. Ademais, é possível perceber a presença da ação do Estado, atuando na maioria das vezes, em processos das atividades cotidianas. Este na qualidade de instituição atua como ordenador ou mediador diante de fenômenos culturais, da família, da igreja, do lugar de trabalho fazendo valer sua autoridade máxima. Na concepção de Raffestin (1993, p. 28), “a estratégia do Estado visa a homogeneidade, e é este o motivo da adequação dos índices de diferenciação [...] procura unificar, tornar idêntico por todos os meios. O Estado teme as diferenças e, em consequência, só quer ver uma face das coisas”.

No entendimento de Souza (2013, p. 96), em concordância com Raffestin (1993), em um primeiro momento o território pode ser visto como um “*espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder*” (**grifo do autor**). Ampliando o entendimento acerca do conceito de território quando da inserção do termo relações sociais mediadas nas práticas comunitárias cotidianas, Souza (2013), expressa sua preocupação quanto a importância dada a materialidade do espaço. Para tal, acrescenta e valoriza elementos identitários e atores como agentes modeladores dos espaços cuja somatória com as territorialidades conduzem a um melhor entendimento do território.

Dito isto, o território pode ser visto em sentido mais amplo, indo a partir do controle, através de seus limites e fronteiras, cuja ancoragem tem como base os aspectos físicos ou biológicos até a concretização da ideia de valorização do substrato material na visão da 'coisificação' deste (HAESBAERT 2012). No entanto, com a entrada de elementos identitários no processo, amplia-se para uma visão plural de caráter cíclico e móvel.

A construção e apropriação dos territórios flexíveis e móveis dá-se no percurso dos cortejos. Por exemplo, aqueles instituídos pelos Maracatus de Orquestra, também conhecidos como Maracatu de Baque Solto, que trazem em seu abre alas um cordão de linha de frente

formado por Caboclos de lança, assim denominados por serem portadores de lanças feitas de madeira e repletas de fitas nas diversas cores. Com a lança na mão, os caboclos conseguem ampliar o espaço a ser utilizado pelo grupo e diante de uma belíssima evolução conseguem se apropriar do espaço em uma dimensão de escala ideal para o desenrolar da brincadeira.

Seguindo esse entendimento da ciclicidade, Dourado (2015, p. 36) destaca que “o território é visto como resultado da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao espaço vivido”, cujas práticas projetam-se através das relações culturais e afetivas desenvolvidas no cotidiano da comunidade tendo como referencial um lugar particular.

Nessa dimensão cultural-simbólica os territórios são os terreiros, pátios das igrejas, praças e avenidas, lugares onde ocorrem as trocas simbólicas envolvendo as identidades construídas e subjetividades dos maracatuzeiros e das maracatuzeiras em momentos que se constroem seus verdadeiros territórios cíclicos e móveis. Como afirma Lima, (2012, p. 64)

O núcleo central dos maracatus-nação da atualidade são as comunidades, principalmente aquelas em que seus moradores possuem práticas e costumes compartilhados, dos quais destacam-se o pertencimento aos terreiros religiosos, a convivência em festas nas quais diversas manifestações culturais são feitas, modos de fazer, de cantar e de viver [...] Enfim, o que constitui a 'tradição' do grupo.

Vale ressaltar que os elementos que compõem o território nem sempre são possuidores do mesmo peso analítico, não respondem a mesma ontologia, não são fixos, homogêneos e tampouco permanentes. Há que considerar ainda, como coloca Almeida (2005, p. 104), que o “território se tornou um termo bastante banalizado, sendo empregado, às vezes, por pura comodidade de linguagem, com o sentido de 'espaço' ou de 'região’”. Essa confusão, para Haesbaert (2012), estabeleceu-se quando alguns cientistas sociais, a exemplo de geógrafos, antropólogos e sociólogos, passaram a considerar qualquer base material sócio espacial como território.

Ainda conforme Almeida (2005, p.104, **grifo nosso**),

A despeito de não ser um termo próprio do vocabulário dos geógrafos, em poucos anos, território tornou-se uma das palavras-chaves na geografia. Três ideias habitualmente são utilizadas pelos geógrafos em seus estudos espaciais: o de **área dominada pelo controle territorial**, o de **limites face às fronteiras** e àquela da **dominação vinculada ao poder do governante**.

Observa-se que nas últimas décadas, muitos geógrafos têm discutido sobre o significado do território para análise da geografia cultural. Rosendahl (2003), por exemplo, entende que é exatamente pelo território que se encarna a relação simbólica existente diante da cultura e espaço, uma vez que as pessoas necessitam ancorar as suas identidades na realidade circundante.

Na mesma sintonia, Cosgrove (2003, p. 103) defende que “a tarefa da geografia cultural é apreender e compreender essa dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na

ordenação do espaço”. Entende-se como substrato, o palco preexistente ao território onde o mundo vivido vai além da dimensão de um produto da consciência humana necessitando, portanto, da dialética entre o ator e o objeto. Como enfatiza o geógrafo francês Bonnemaïson (2002, p. 251), “é pela resistência de uma cultura que se cria um território, e é pelo território que se fortalece e se exprime a relação simbólica entre cultura e espaço”. Nesta concepção, o espaço é entendido como substrato, palco preexistente ao território. Saquet (2015, p. 34), afirma:

O território é um lugar de relações a partir da apropriação e produção do espaço geográfico, com o uso de energia e informação, assumindo, desta maneira, um novo significado, mas sempre ligado ao controle e à dominação social.

É na dinâmica das práticas socioculturais dos maracatuzeiros e maracatuzeiras diante dos elementos materiais que estes conseguem desempenhar um papel fundamental para a concretização do pensar, vivenciar, sentir, sonhar, extravasar seus ideais, pois é na dialética dos elementos materiais e imateriais simbólicos que podemos compreender o território dos Maracatus.

Cabe ressaltar ainda, que se a Geografia Cultural busca compreender as teias que os homens tecem entre si, bem como a maneira como são instituídas nas comunidades, nos Maracatus prevalecem as relações comunitárias compartilhadas, cujos vínculos que se processam através das relações sociais constroem identidades que culminam na formação de um território. Importa para a Geografia Cultural, como são formadas estas comunidades, como se organizam e interagem com o seu meio; bem como qual perspectiva existe para identificação de território em que vivem ou no que sonham viver (CLAVAL 2014).

Das contribuições sobre o conceito de território e territorialidades é visível a existência de uma certa convergência para o entendimento do aspecto de interação entre o homem e o espaço, o material e o imaterial simbólico, pois se este admite que a territorialidade é efetuada por relações sociais, diante da construção de uma identidade espacial. (SAQUET, 2015). Como pronuncia Bonnemaïson (2002, p. 254), “é uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel, entre, de um lado o território que dá segurança, símbolo de identidade, e, de outro, o espaço que se abre para a liberdade, as vezes também para a alienação”.

Assim, as territorialidades construídas pelas relações mediatizadas, simétricas ou dissimétricas com a exterioridade opondo-se uma a outra podendo propiciar estabilidade ou instabilidade não só para as próprias territorialidades, mas também na formação do território (RAFFESTIN 1993).

Nesse viés, o conjunto de relações constituídas pelo homem enquanto pertencente a uma coletividade, com a exterioridade e a alteridade através do auxílio de mediadores ou com aparelhamentos instituídos pelo Estado deixa aflorar as disputas em busca do poder. Como

sinaliza Lima (2007, p. 49-50):

É impossível entender o maracatu na sua atualidade, sem discutir as disputas internas, as mediações das instituições públicas, os movimentos negros organizados, tudo isso em meio a um crescente mercado cultural que avança sobre a cultura popular, que a mercantiliza, tornando-a mais um produto a ser consumido pela classe média em busca de novidades e exotismo, pelos turistas ávidos em visitar regiões com apelos diferenciados, principalmente no âmbito cultural.

No entendimento de Rosendahl (2012, p. 22), a territorialidade significa “o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar dado território”, em conformidade com suas normas, regras, crenças, valores, ritos e mitos, com suas atividades cotidianas envolvendo as unidades e diversidades materiais e imateriais realçando as relações sociais enquanto relações de poder.

Cabe ressaltar que nas diversas abordagens sobre território e territorialidades nenhuma delas nega a dimensão das relações sociais, quer seja do ponto de vista do poder, da dinâmica cultural ou da força política e econômica. Percebe-se, assim, quanto dinâmicas são estas categorias geográficas mesmo quando marcadas pelas continuidades e descontinuidades no tempo e no espaço.

Para Haesbaert (2012, p. 96), “de acordo com o grupo e/ou classe social, o território pode desempenhar os múltiplos papéis de abrigo, recurso, controle e/ou referência simbólica”. É perceptível que entre os conceitos de espaço e cultura, território, territorialidades e identidade não se verifica apenas uma simples manipulação simbólica ou ideológica, uma vez que são categorias de análise que se respaldam em fenômenos sociais concretizados através das relações humanas em um determinado meio possuidor de uma paisagem.

Ao considerar o substrato espacial como elemento base para o desenvolvimento das relações sociais, não se deve perder de vista o papel que a dimensão cultural-simbólica interfere na determinação do arcabouço territorial, pois, na qualidade de produto histórico construído, o homem reafirma seu contexto social, econômico, político e cultural em que está situado.

É, pois, através do corpo que o homem concretiza o saber fazer que a partir das necessidades e aprendizagens produzem identidades, quer sejam individuais ou coletivas. O dinamismo é uma das características das territorialidades quer seja, em uma escala local ou de unidade transescalar. São os distintos sujeitos e lugares, ligados ou interligados que através das relações sociais dinamizam as territorialidades oportunizando o aparecimento de novas ou ocultando antigas identidades.

É justamente essa sucessão de identidades, que pode alterar comportamentos anteriormente incorporados e estes podem ser cancelados ou desagregados, embora possam deixar traços identitários que podem promover as chamadas ressignificações (SAQUET, 2015).

No tocante aos Maracatus, essa dinamicidade é ressaltada por Lima (2013, p. 43) ao afirmar que:

Para quem pensar que os maracatus são imutáveis, parados no tempo e no espaço, precisam lembrar que os seres humanos estão sempre criando, e que esta história de manutenção de tradição, repassada de pai para filho, conforme o conceito de repetição acrítica criado por câmara Cascudo, não possui efetividade no seio dos maracatus nação (CASCUDO, 2000). Estes são o lugar da invenção e da criação.

Não considerar a dinâmica sociocultural construída, vivida pelos maracatuzeiros e maracatuzeiras é pensar linearmente. O território e o espaço nunca devem ser vistos como algo acabado, pois estes se apresentam com alto grau de dinamicidade e fluidez. A ideia da “descoisificação” do território é uma tentativa de elevar o grau de compreensão de sua complexidade a qual se observa desde o momento da escala, a exemplo dos “nanoterritórios”, denominados de “territórios móveis” ou “territorialidades cíclicas”, uma vez que estes se deslocam constantemente ou se desfazem e refazem ao longo do tempo e do espaço (SOUZA, 2013), o território e o espaço nunca devem ser vistos como algo acabado, pois estes se apresentam com alto grau de dinamicidade e fluidez. A ideia da “descoisificação” do território é uma tentativa de elevar o grau de compreensão de sua complexidade a qual se observa desde o momento da escala, a exemplo dos “nanoterritórios”, denominados de “territórios móveis” ou “territorialidade cíclica”, uma vez que estes se deslocam constantemente ou se desfazem e refazem ao longo do tempo e do espaço (SOUZA, 2013).

Observa-se que tal como as identidades, os Maracatus estão em constante processo de resignificação e reelaboração tal qual os territórios que, de acordo com o tempo de sua existência, podem apresentar-se como de longa duração, em um extremo, ou efêmeros, durando dias ou horas, em extremo oposto. Dito isto, partindo do individual ou do coletivo, podemos apreender o sentido da vida dos brasileiros herdeiros das práticas africanas cuja dimensão simbólica permeia as três dimensões de território: do ponto de vista político, econômico e o simbólico-cultural.

Como afirma Haesbaert (2014, p. 40), “a política (referida às relações espaço-poder em geral); a econômica (muitas vezes economicista) e a cultural ou simbólico-cultural (muitas vezes culturalista). Esta última concepção prioriza a dimensão subjetiva, [...] como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu 'espaço vivido’”.

Ainda no entendimento de Haesbaert (2007, p. 37), o território “é construído no jogo entre material e imaterial, funcional e simbólico”. A noção de pertencimento ao território configura-se como a base do trabalho, da residência, das práticas culturais cujas trocas materiais e imateriais dão sustentação ao sentido da vida. E estas ao serem desenvolvidas no cotidiano se expressam através das relações sociais e espaciais coletivas existentes na comunidade.

Nessa perspectiva, Saquet (2015, p. 25) enfatiza:

Os territórios e as territorialidades: vividos, percebidos e compreendidos de formas distintas; são substantivados por relações, homogeneidades e heterogeneidades, integração e conflito, localização e movimento, identidades, línguas e religiões, mercadorias, instituições, natureza exterior ao homem; por diversidade e unidade; (i) materialidade.

Assim, o espaço, as territorialidades e o território se configuram como categorias geográficas primordiais para a reflexão, ora proposta, acerca do entendimento da folkespacialização (distribuição espacial das práticas populares construídas de forma coletivas nos tempos e nos espaços) das construções materiais e simbólicas dos Maracatus.

Para tal, evidencia-se a importância dos diversos contextos que viabilizaram de forma direta as edificações identitárias dessa “brincadeira séria”. Tomando como esteio a grande diáspora africana, o tráfico dos escravizados da costa africana para a costa americana, o sistema escravocrata colonialista adotado pelos colonizadores e a imposição de elementos que propiciam sustentação cotidiana como a língua, a religião e uma nova pátria, temas que serão abordados no próximo capítulo deste trabalho de pesquisa.

1.2 – MÉTODO E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Desde o século passado, as discussões e interesses, por parte dos pesquisadores e acadêmicos, sobre os fatos e fenômenos humanos vêm suscitando discussões quanto ao caminho metodológico a ser percorrido pelo pesquisador. Estas preocupações surgem ao se verificar a existência de diversas formas de controle que provocavam erros durante a coleta de dados. Ressalta-se que a realidade dos fatos que subsidiam as pesquisas científicas exige um rigor metodológico crescente tendo na objetividade seu esteio principal presente em todas as etapas do processo da pesquisa.

Coube aos pesquisadores das Ciências Sociais uma reflexão sobre suas práticas ao perceberem uma certa deficiência quanto ao rigor metodológico que priorizava a objetividade. Assim, recorre-se à subjetividade ampliando o campo do entendimento de uma sintonia real entre o material e o imaterial. Essa ideia é corroborada por Borges (2009, p. 184), ao destacar os propósitos da pesquisa qualitativa:

[...] só é possível conhecer profundamente aspectos da vida de uma sociedade ou de uma cultura, quando há um envolvimento pessoal entre o pesquisador e o quê/quem ele investiga; pensar a pesquisa, escolher os métodos, delimitar sua área ou seu objeto é muito mais um resultado de uma escolha política, realizada mediante uma relação pessoal estabelecida ou que se vai estabelecer; não são apenas os pressupostos teóricos que vão orientar o processo, mas também a maneira como o pesquisador se integra à pesquisa, seus modos de interpretar e de se relacionar com o objeto irão interferir nos resultados.

Nesse sentido, para Vargas (2015, p. 19), “a pesquisa qualitativa começou a ser

experienciada como um mundo novo que se apresenta com novas formas de 'ver e olhar', exigindo explicitações claras e coerentes de instrumentais conectados às categorias de análise”. Entende-se que os princípios básicos da pesquisa qualitativa se concretizam diante da ação humana e da interação social, uma vez que estes se configuram como elementos primordiais nas Ciências Sociais além de serem considerados motores da história humana.

Para Schultz (1979, p. 16), “O mundo da vida é simplesmente toda a esfera das experiências cotidianas, direções e ações através das quais os indivíduos lidam com seus interesses e negócios, manipulando objetos, tratando com pessoas, concebendo e realizando planos”, ou seja, correspondem às relações sociais o campo em que o pesquisador deve encontrar suas questões motivadoras para o planejamento da pesquisa científica.

O delineamento de uma abordagem qualitativa deve ser realizado sem perder de vista o planejamento inicial, mas procedido de forma flexível, isto é, rever e reavaliar constantemente os procedimentos metodológicos de forma a dar visibilidade à construção e à confiabilidade da pesquisa, favorecendo o pesquisador e a comunidade científica (VARGAS, 2015).

Pelas relações cotidianas, o homem, ao conceber o espaço como vivido, conjuga caracteres objetivos com os subjetivos representando assim, uma realidade dentro dos fatos sociais (LÉVI-STRAUSS, 1980), cujas bases materiais, temporais e espaciais são propulsoras da concretização dos valores culturais, simbólicos e valorativos, pertinentes e intrínsecos ao convívio social.

Nessa visão, o mundo não deve ser visto apenas pelo individual e sim pelo coletivo. Para Merleau-Ponty (2004, p. 65), “o mundo percebido não é apenas o conjunto de coisas naturais, é também os quadros, as músicas, os livros, tudo o que os alemães chamam de um 'mundo cultural'”; é o contato com o outro que nos leva a sentir a existência de si, refletindo sempre um retorno a nós mesmos cuja concretização do “eu” se processa após o contato e o diálogo com o outro, uma vez que as interações sociais são realizadas entre o 'eu' em contato com o 'outrem'.

Nas últimas décadas, as metodologias que integram a abordagem qualitativa sinalizam com propriedade que a ação social comunitária é fundamental na configuração da sociedade. Estudos qualitativos, procuram enfatizar as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens e de sua razão de ser, possibilitando uma visibilidade perante a comunidade científica.

Observa-se que as práticas comunitárias, propiciadoras das manifestações culturais populares, nestas últimas décadas, vem adquirindo importância diante da comunidade acadêmica. Nessa dinâmica, verifica-se uma maior valorização dos procedimentos metodológicos que buscam ampliar o entendimento da subjetividade dos fatos sociais.

Pelas Ciências Sociais busca-se compreender aspectos relacionais às dimensões material, simbólica, social, econômico e política, enfim territorial. Pode-se afirmar que as posições teóricas da Geografia Cultural abrem espaços para o diálogo com a Antropologia, História, Psicologia,

Sociologia e demais Ciências Sociais ao considerar que os fatos sociais ao serem observados, analisados e interpretados propiciam a identificação e o entendimento das culturas.

Do ponto de vista das Ciências Sociais, para que se compreenda a ação das pessoas no espaço, faz-se necessário acionar a percepção. Segundo Merleau-Ponty (2004, p. 5), “a relação da percepção com a ciência é a mesma da aparência com a realidade”. Nesse sentido, é possível observar alguns aspectos objetivos e subjetivos que além de comporem o cenário territorial, estão sempre presentes na realidade, pois seu mundo de objetos, em constante mutação, está sempre a obedecer ao próprio ritmo da dinâmica comunitária que envolve as relações materiais e simbólicas dentro do seu próprio espaço cultural (HAGUETTE, 1987).

Na compreensão de Hall (2015, p. 12), “as sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. Esta é a principal distinção entre as sociedades 'tradicionais' e as 'modernas'”. Na versão tradicional, as manifestações populares que constituem a matéria do folclore, na maioria das vezes são entendidas como manifestações culturais 'tradicionais', estáticas e homogêneas, cuja procedência geralmente hereditária ainda persiste a ideia de resistência a mudança e evolução no tempo e no espaço, algo que, na maioria das vezes, conduzem à um entendimento de fenômenos fadados ao desaparecimento. Radcliffe-Brown (1980, p. 1980) afirma que:

O significado de qualquer elemento da cultura deve ser encontrado em sua inter-relação com os outros elementos e no lugar que ocupa na vida integral de um povo, isto é, não somente nas suas atividades visíveis, mas também em seu pensamento e sentimento [...] não se deve supor que o significado de um elemento da cultura pode ser descoberto perguntando-se às próprias pessoas o que ele significa.

Os elementos da cultura devem ser definidos quando esta é vista como um todo, do material ao imaterial cujas partes interagem de forma inter-relacionadas diante do convívio social cotidiano. Assim, seu alcance se efetivará diante do sujeito que seja capaz de observá-la do ponto de vista objetivo e principalmente subjetivo. Não obstante, não deve ser entendida como um todo homogêneo e bem delimitado, estático. Deve ser vista como um conjunto de elementos que se inter-relacionam dentro de uma concepção de sujeito social.

É comum observar que o pesquisador de campo, em sua fase inicial, busca sempre através dos seus estímulos basear-se inteiramente na inspiração proporcionada pela teoria. Como sinaliza Souza (2013, p. 222),

O pesquisador, no fundo, não possui um certo tipo de saber (uma determinada perspectiva de abordagem, uma determinada forma de explicação), fruto de uma formação geralmente universitária, mas que poderia ser até, pelo menos em grande parte, adquirida na base do autodidatismo; seu saber está longe de ser infalível e muito menos 'completo', e a diferença entre conceitos e noções, útil para os presentes propósitos, não nos deve iludir quanto a isto.

Diante disso, os entrelaçamentos da aprendizagem teórica com o enfrentamento dos fatos

reais propiciam um dos momentos decisivos para um bom início dos trabalhos da pesquisa científica. Este é um ato em que se exige uma boa sintonia diante dos dois polos, uma vez que a flexibilidade sempre prevista em todo e qualquer projeto de pesquisa pode propiciar redirecionamentos durante o percurso do trabalho científico.

Entre os caminhos metodológicos trilhados neste trabalho, destaca-se inicialmente a realização de levantamento bibliográfico sobre a Geografia Cultural, observando sempre as categorias geográficas escolhidas e trabalhadas neste estudo: espaço, território e territorialidades gerando um olhar geográfico sobre o Maracatu.

Para compreensão do objeto de estudo, o contato direto com o campo se processou através de entrevistas estruturadas com os sujeitos envolvidos com os Maracatus no povoado Brejão (Apêndice A), entrevistas semiestruturadas com a população residente no povoado (Apêndice B); de observação participante no Maracatu do Recife e do povoado Brejão; de registro fotográfico e da realização de oficina com estudantes da Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado (Apêndice F).

Para Pessoa (2013), nas pesquisas qualitativas sobre o patrimônio cultural a realização de entrevistas, longas e semiestruturadas, é fundamental para obtenção de depoimentos e informações de pessoas diretamente ligadas aos processos de gestão ou apropriação desses bens culturais que vai dos brincantes aos acompanhantes do folguedo. Para Haguette (1987, pp. 86-87),

(...) as entrevistas com roteiros predeterminados conduzem a existência de uma comunicação entre o ator e o pesquisador exigindo, portanto, o uso de construtos de senso-comum uma vez que as pessoas, na sua vida cotidiana, procuram atribuir significados e relevâncias a objetos cujas ações sociais convergem para as racionalidades do senso-comum.

Na visão de Pardo (2006, p. 67), “a entrevista é um instrumento mais adaptável às condições do participante do que o questionário. Entretanto, o manejo de sua técnica é mais difícil, porque exige do entrevistador uma adequação de sua atuação às características do entrevistado, sempre tendo em vista os objetivos da pesquisa”, uma vez que por traz do discurso superficial geralmente peculiar e polissêmico oculta-se um sentido que convém decifrá-lo.

Para tal, o pesquisador deve ficar atento ao entrevistado para evitar que este possa divagar sobre a pergunta e principalmente sobre o tema. Outro aspecto que deve ser evitado durante as entrevistas, são as respostas prolixas por parte dos entrevistados evitando que estes venham fugir da pergunta, pois interessa ao pesquisador analisar aquilo que está no sentido das palavras sobre as quais se debruçará no momento da análise.

Por se tratar de elementos metodológicos flexíveis (PARDO, 2006), deve-se chamar a atenção do pesquisador para aqueles momentos em que aparecem nas respostas dos entrevistados

conteúdos que não se enquadram na pergunta. Estas não devem ser descartadas, podendo ser utilizadas mais adiante e serem úteis para esclarecer certas situações que venham a surgir durante o processo de análise das entrevistas. Algo dito, gravado ou conversado pode funcionar como parte de um quebra cabeça, ajudando mais adiante na construção do entendimento do objeto de estudo.

No povoado Brejão os primeiros contatos foram realizados, ainda no ano de 2015, com D. Maria Dias Ferreira, responsável pelo Maracatu Patrocínio do Brejão, posteriormente realizou-se contatos com outros membros do grupo onde se agendou as entrevistas estendendo-as aos moradores do povoado. A segunda imersão aconteceu na cidade do Recife graças as proximidades construídas entre o pesquisador e o Mestre Jailson Chacon Viana, durante o Encontro Cultural de Laranjeiras, no ano de 2016, escolhendo-se assim o Maracatu Nação Porto Rico como parâmetro dentre os demais existentes na região metropolitana da cidade do Recife cujo convívio de dezesseis dias permitiu ao pesquisador melhor entendimento das práticas dos maracatuzeiros.

Para Radcliffe-Brown (1980, p. 196), “A ocorrência frequente de fenômenos similares, em áreas culturais que não têm contato histórico, sugere que, mediante o estudo desses fenômenos, pode-se obter resultados importantes, pois essa frequência demonstra que a mente humana se desenvolve de acordo com as mesmas leis por toda parte”. Algo que se concretiza nas construções dos Maracatus quanto as suas similaridades ou singularidades quer sejam do ponto de vista dos trajes, toques, composição, religiosidades, instrumentos, cantos ou loas ao se configurarem como elementos identitários de sustentação da manifestação.

Essa dissipação de elementos culturais construídos, ressignificados e associados aos africanos, à religiosidade e às práticas comunitárias, no que tange ao Nordeste brasileiro, tem nos Maracatus um elevado grau de representatividade, uma vez que estes traduzem todo um arcabouço da complexidade do ser e pertencer aos elementos construídos durante o cotidiano quer seja do ponto de vista material ou simbólico que formam a diversidade da nação brasileira.

A convivência durante algumas décadas, com folcloristas sergipanos a exemplo da Professora Aglaé Fontes D'Avida de Alencar, com brincantes das manifestações populares, a exemplo do Mestre Euclides - Guerrero Treme-Terra, adicionada ao interesse pelas manifestações populares bem como a disposição em desenvolver, no âmbito da academia, em um trabalho voltado para a Geografia Cultural justifica a utilização do procedimento de pesquisador participante na elaboração desta dissertação.

Para Schwartz e Schwartz (1955, p. 89), a observação participante é entendida como “um processo pelo qual mantém-se a presença do observador numa situação social com a finalidade de realizar uma investigação científica”. Nesse procedimento metodológico o observador deve

adquirir certo grau de confiabilidade para que se possa ter um convívio, mesmo que temporário, com os observados participando em alguns momentos de certas decisões cotidianas do grupo pesquisado.

Na observação participante além da investigação, de educação e de ação, o pesquisador pode desempenhar um papel de 'passivo' ou 'ativo', sendo o primeiro entendido como alguém que vê e apenas observa mantendo-se com uma certa distância dos fatos observados, ou seja, uma observação na qual o pesquisador dificilmente terá contato direto e de proximidade com o pesquisado.

Para a segunda classificação, o pesquisador desempenha um papel em que aos poucos torna-se um dos membros do grupo pesquisado, fato este vivenciado durante as visitas a D. Maria Dias Ferreira, conhecida como D. Lila, bem como pela participação em apresentações do Maracatu Patrocínio do Brejão nos Encontros Culturais da Cidade de Laranjeiras, em Sergipe. No Maracatu Nação Porto Rico, a vivência ocorreu desde o acompanhamento no barracão¹ até a participação no baile da cidade no clube Class Hall em que o grupo recebeu homenagens, na abertura oficial no palco marco zero no centro da cidade e no desfile na Avenida Nossa Senhora do Carmo na cidade do Recife.

Vale ressaltar que a participação como membro do Maracatu Nação Porto Rico enquanto brincante, vestido de Vassalo, ao lado da Rainha Elda Viana e seu Rei Raminho de Oxóssi, aconteceu no clube Class Hall no baile da cidade que antecedeu a abertura oficial do carnaval pernambucano de 2016, experiência singular que marca esse 'mergulho' no Maracatu Nação Porto Rico.

Transformar-se em brincante da manifestação requer atenção por parte do pesquisador, uma vez que o envolvimento direto pode atingir um grau elevado de interação com o grupo, podendo ultrapassar os aspectos materiais nas relações sociais, chegando a se tornar um 'deles', quando então o pesquisador passa a desempenhar um papel de membro da comunidade, cujo envolvimento pode chegar as atitudes de decisão plena durante o cotidiano comunitário, ao ser consultado por parte do Mestre, podendo até chegar ao patamar das decisões emocionais. Como afirma Malinowski (1980, pp. 43-44),

Há uma grande diferença, entre uma estada esporádica em companhia dos nativos e estabelecer um contato verdadeiro com os mesmos. O que quer dizer isto? Do ponto de vista do etnógrafo, significa que sua vida na aldeia, que a princípio era uma aventura estranha, às vezes desagradável e às vezes intensamente interessante, logo adquire um curso natural, em perfeita harmonia com os seus arredores.

Os “*imponderáveis da vida real*”, sinalizado por Malinowski (1980), clarifica a existência

1 - Barracão é o termo usado pelos componentes do Maracatu Nação Porto Rico para designar a sede do Grupo se constituindo no espaço onde se desenvolvem as práticas religiosas do candomblé; oficinas pedagógicas e atividades preparatórias para o carnaval que abarcam desde a confecção de fantasias e adereços até os rituais de reclusão das Damas do Passo que carregam as Calungas. Esse conteúdo é abordado no capítulo 2.

de certos fenômenos, a exemplo dos Maracatus, quando em determinados momentos, não é possível efetuar registros através de entrevistas ou questionários, uma vez que certos meandros existentes na manifestação somente serão entendidos pelo pesquisador quando este consegue certo grau de confiabilidade da comunidade e do Mestre. Vários horizontes começaram a se abrir paulatinamente através desse convívio no cotidiano, mesmo com uma breve imersão, possibilitando ao pesquisador um melhor entendimento para determinados procedimentos existentes na manifestação, a exemplo da religiosidade nos Maracatus.

Com a observação participante, foi possível o registro dos fatos e atos além do sentir o ser, o pulsar, o outro através do pertencer em decorrência das relações sociais. O que para Haguette (1987, p. 59), é o momento em que “o pesquisador 'assume' o papel do outro tendo a possibilidade de ver o fenômeno através 'dos olhos dos pesquisados’”. Assim sendo, ao aplicar a metodologia da observação participante consegue-se alcançar o método por excelência dos estudos interacionistas.

A observação plena e direta da realidade durante o convívio, mesmo que temporário, significa simplesmente a existência de uma inter-relação a ser modificada, envolvendo o cotidiano de uma vida emocional e ativa, principalmente para o pesquisador, uma vez que este deverá experimentar instantes de um cotidiano diferente da sua realidade, algo que poderá excitar e estimular um maior interesse no fenômeno que é sempre autêntico e real (HAGUETTE, 1987).

Para se chegar ao grau de proximidade acima descrito, é interessante que o pesquisador alargue seu grau de percepção e destreza durante sua estada junto ao grupo pesquisado, pois certas habilidades comportamentais, como o sentir, cheirar, os olhares, gestos, contatos e em parte certos momentos durante a verbalização da palavra, venham a exigir a utilização de uma técnica mais apropriada que viabilize a 'quebra' de possíveis barreiras antes existentes. Para Haguette (1987, p. 69), “as técnicas convencionais não eram capazes de captar este sentido, acreditando ser a observação participante a mais apropriada para fazê-lo”, correspondendo assim, ao que se pode denominar de 'vivenciar-relatando', ou do ponto de vista popular, 'viver e sentir na pele'.

Nesse caminho metodológico escolhido, o pesquisador pode 'encurtar' distâncias ao vivenciar e sentir ao mesmo tempo os fatos. Segundo Souza (2013, p. 223), “o pesquisador que de fato, se dispuser a respeitar a dignidade dos sujeitos com os quais interage deverá pautar essa interação por um autêntico *diálogo*, em cujo âmbito não há, *a priori*, 'inferior' ou 'superior’”.

Vale ressaltar que a intensa participação do pesquisador na comunidade em estudo pode se transformar em um 'mergulho' sem volta. Foi necessário ficar sempre atento e usar da consciência quanto ao saber separar os papéis de pesquisador e membro temporário ou não da comunidade, evitando a 'cegueira' para muitas das questões importantes cientificamente.

Para Haguette (1987, p. 69), “a observação participativa se resume a uma importante técnica de coleta de dados, empreendida em situações especiais e cujo sucesso depende de certos requisitos que a distinguem das técnicas convencionais de coleta de dados, tais como o questionário e a entrevista”, ou seja, para se compreender o mundo dos Maracatus apenas os questionários não possibilitaram certas respostas, principalmente aquelas voltadas para o mundo religioso, camuflado diante de uma situação de imposição e controle por parte dos dominantes.

O registro fotográfico da manifestação, bem como o aproveitamento de imagens já captadas por outros pesquisadores, foi outra ferramenta utilizada, principalmente nos momentos de desfile dos cortejos, pois a compreensão das imagens se configura como de grande utilidade para que se possa apreender diversos valores, sentidos e significados dos Maracatus em determinados tempos e espaços geográficos, a exemplo da Figura 01.

Figura 1 - Maracatu Patrocínio do Brejão no Museu da Gente Sergipana – 2016



Foto: Silva, Eliete F. C e, 2016.

Para melhor compreensão das expressões culturais existentes no povoado Brejão, foi realizada uma oficina de acordo com a ‘metodologia Vargas’ (2017), com estudantes da Escola Estadual Maria Amélia Lima Machado no dia 09 de junho de 2016.

A metodologia consiste de um encadeamento de ações encabeçadas pelas seguintes motivações: i) conhecimentos; ii) reconhecimento; iii) práticas e vivências; e iv) pertencimento. Procedeu-se a confecção de desenhos e o preenchimento de uma matriz após explanação norteadora dos propósitos da pesquisa evitando induzi-los a manifestarem exclusivamente sobre os Maracatus.

Assim, nas salas de aula do 6º, 7º e 9º anos do Ensino Fundamental e da 1ª e 2ª séries do Ensino Médio), totalizando 116 alunos com idade de 10 a 29 anos, foi solicitado que desenhassem a manifestação cultural que mais representasse o povoado Brejão, que fosse a 'cara' e sua imagem do povoado.

Em seguida foi-lhes apresentado uma matriz sobre as manifestações e expressões culturais ocorrentes em Sergipe tendo sido solicitado o preenchimento de duas colunas; i) se realizado pela família; ii) se tem conhecimento de sua ocorrência no povoado (VARGAS, 2009).

Dois aspectos, no entanto, são merecedores de justificativas. O primeiro refere-se à data de

Figura 2 - oficina na escola estadual Amélia Maria Lima Machado povoado Brejão – junho/2016.

realização da oficina por ser bem próximo ao início dos festejos juninos e, por essa visão, verificou-se um número expressivo de desenhos alusivos às manifestações do ciclo. O segundo, à colocação de uma etiqueta no verso da folha A-3 para preenchimento de informações sobre, nome, idade, série, ocupação/profissão dos pais e, por último se conhecia o Maracatu do povoado Brejão.

Essa “questão” talvez tenha influenciado o elevado número de desenhos sobre o folgado. Desse modo, 18,10% e 48,27% dos desenhos produzidos referem-se, respectivamente, aos festejos juninos e aos Maracatus.

Quanto aos participantes da oficina verifica-se que são estudantes com faixa etária variando entre 10 a 29 anos distribuídos em turmas da sexta, sétima e nono ano do ensino fundamental além da participação de três outras turmas do Ensino Médio classificados em primeiro e segundo ano. Não foi possível trabalhar com a turma do oitavo ano uma vez que no dia em que fora desenvolvida a oficina a referida turma estava dispensada pela direção da escola, pois vivenciavam o período de avaliações dentro do calendário escolar.

Ao ressaltarem a ocupação/profissão dos pais os estudantes sinalizam que 38,79% do total dos 116 se ocupam da pesca artesanal e que 13,79% ocupam-se na agricultura justificando-se assim, a importância atribuída nos desenhos para a paisagem natural, a exemplo das águas e da vegetação que sobressaem como meio de sobrevivência para os moradores do povoado Brejão, uma vez entre as mães o destaque ficou por conta daquelas que se ocupam das prendas do lar com 60,34% das mulheres cuidando dos afazeres domésticos e que este fato tenha interferência direta na baixa renda familiar que predomina no povoado Brejão.

O conhecimento acerca das manifestações populares existentes no povoado o maracatu aparece como a mais citada e conhecida por parte dos estudantes se configurando como a importante para os moradores do povoado. Entre os estudantes pesquisados verifica-se sobrenome pertencentes as famílias Dias e Ferreira. Importa salientar que a escola nestas últimas décadas vem desenvolvendo junto aos estudantes conteúdo que procura valorizar a cultura local, a exemplo da existência de sala, do grupo de estudo sobre cultura afrodescendente e um grupo de dança afro.



Foto: Oliveira, E. A. 2017

A matriz da qual foram derivados os desenhos foi fundamental para compreensão das expressões culturais do conhecimento dos estudantes existentes no povoado Brejão, expostas no capítulo três do trabalho. Pode-se identificar a distinção dos desenhos construídos pelos estudantes, por série e faixa etária, além da expressiva quantidade daqueles que diz conhecer os Maracatus do povoado Brejão. Como demonstrado no apêndice F, 48,27% dos desenhos expressam o Maracatu como a manifestação mais importante do povoado.

Os desenhos foram analisados pelo conjunto de elementos da paisagem natural e de paisagem construída (KOZEL, 2008). O desenvolvimento da análise dos conteúdos da matriz, de acordo com a tipologia proposta por Vargas (2009) que trata da diversidade das manifestações, propôs apreende-las em duas grandes categorias (tradicionais e ressignificadas/contemporâneas) e em subgrupos que nessa pesquisa foram assim considerados: tradições religiosas, manifestações do ciclo natalino; manifestações do ciclo junino; acrescidas de outras manifestações assinaladas como de menor importância.

Diante dos dados coletados, utilizou-se de recurso da informática, via programa Excel para elaborar diversas planilhas e para obtenção de gráficos, a exemplo da Figura 16, que ressalta os Elementos da paisagem natural do lugar.

Na busca da espacialização das manifestações culturais do povoado através das representações distribuiu-se uma matriz contendo as manifestações culturais populares do Estado de Sergipe para que os discentes assinassem quais daquelas existem no povoado Brejão e que contam com a participação dos mesmos e/ou conjuntamente a seus familiares. Em seguida distribuiu-se aos alunos uma folha de papel A-3, giz de cera e foi solicitado que expressassem em forma de desenhos quais as manifestações representam o povoado Brejão. Na Geografia das Representações o conhecimento simbólico é construído e vivido no cotidiano social que perpassa pela apreensão do imaginário. Assim, o homem consegue espacializar o conhecimento individual ou coletivo de forma real ou irreal. Para Kozel (2008, p. 35-36):

Essas representações sempre foram impregnadas de valores provenientes da própria cultura e representavam caminhos, rotas, riquezas, mitos, lendas, medos, etc., portanto, as representações se constituíam enquanto forma de linguagem das diferentes civilizações unindo aspectos objetivos aos subjetivos, práticas e valores, mitos aos fatos comprovados atrelando-se desta forma, à produção de imagens subjetivas, que possuíam referências nas relações objetivas, afetivas, políticas e culturais.

Ou seja, são os saberes populares imbricando valores, sentimentos, atitudes e vivências de um cotidiano comunitário de um povo que busca valorizar suas origens realçando seus sentimentos de pertencimento.

Verifica-se nas imagens produzidas toda uma oralidade em forma de 'arsenal colorido de afetividade', simbolicamente carregado de pertencimento ao lugar. A oficina também constitui um momento singular, pois diante dos desenhos e do conteúdo pode-se apreender, elementos

identitários construídos pela comunidade pesquisada, representada pelos estudantes.

A tabulação dos dados favoreceu a verificação da frequência dos elementos informados e a inferência sobre sua relevância para a comunidade. Para análise dos dados informados foi considerado o encadeamento, a associação e a equivalência dos elementos de significação e das figuras (signos ou significações) construídas. Dessa forma, estabeleceu-se a concepção quali/quantitativa na tabulação dos dados, como proposto por Bardin (1977, p. 115):

A abordagem quantitativa e a qualitativa, não têm o mesmo campo de ação. A primeira, obtém dados descritivos através de um método estatístico. Graças a um desconto sistemático, esta análise é mais objetiva, mas fiel e mais exata, visto que a observação é mais bem controlada. Sendo rígida, esta análise é, no entanto, útil, nas fases de verificação das hipóteses. A segunda corresponde a um procedimento mais intuitivo, mas também mais maleável e mais adaptável, a índices não previstos, ou à evolução das hipóteses. [...]. Enfim, precisemos que a análise qualitativa não rejeita toda e qualquer forma de quantificação.

Nessa dinâmica, a utilização de constructos quanti/quali abrem caminhos para um melhor entendimento das territorialidades e dos territórios dos maracatus no Estado de Sergipe. São os elementos identitários caminhos para compreensão das semelhanças e diferenças dessas manifestações.

Acredita-se que os procedimentos metodológicos adotados, acrescidos do leque de meandros que a Geografia Cultural estabelece, permitem ao pesquisador entrelaçar conteúdo específico com aqueles pertinentes às demais Ciências Sociais viabilizando assim, um olhar geográfico sobre os maracatus do povoado Brejão. Neste contexto, apreendem-se sua espacialidade e identidades, além do sentimento de pertencimento comunitário quer seja do ponto de vista festivo, religioso, político ou de resistência.

2. DA DIÁSPORA AFRICANA AOS MARACATUS NO BRASIL

Para melhor compreensão das construções dos Maracatus no Brasil necessário se faz entender os acontecimentos que balizaram a diáspora africana ocorrida entre os séculos XV e XIX, destacando-se a movimentação forçada da população africana para o continente europeu e posteriormente para as Américas ocasionando a miscigenação populacional e o hibridismo cultural; a imposição da religião católica romana aos povos dos territórios conquistados e aqueles traficados e o surgimento do catolicismo popular; a implantação das irmandades como possibilidades de controle e inserção dos afrodescendentes nas festas católicas e na sociedade brasileira bem como as construções dos Maracatus como reminiscência dos cortejos das coroações dos reis dos Congos aos cortejos carnavalescos da atualidade.

2.1 O TRÁFICO NEGREIRO E O HIBRIDISMO CULTURAL

A reflexão do tema tráfico negreiro possibilitará o entendimento da existência de um sistema escravocrata desenvolvido no Atlântico Sul mesclado com a ideia de 'Atlântico Negro'. No entendimento de Miller (2013, p. 31-32):

Os primeiros centro-africanos a serem capturados e exportados em número significativo vieram da área do baixo rio Zaire. A maioria deles – algumas centenas, na maior parte dos anos em que isso ocorreu – foi para a Costa do Ouro para ser vendida, devido aos interesses relativos às minas de ouro na região Akan. Isso ocorria frequentemente através da ilha equatorial de São Tomé, no Golfo da Guiné, onde paravam para se reabastecer e descansar.

Como visto, a ilha de São Tomé funcionou como um segundo entreposto para recondução ao destino final dos africanos escravizados pelos países ibéricos, uma vez que o primeiro entreposto funcionou na zona costeira africana que compreendia desde do litoral de Luanda até a Costa Douro conhecida como a Costa de Mina.

Na colônia Brasil, os primeiros escravizados chegaram da metrópole portuguesa, em quantidade pequena para se ocuparem em atividades domésticas. No entanto, há de se notar que a intensificação do tráfico se torna expressiva com a introdução do cultivo da cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro, entre uma população mista de trabalhadores de origem ameríndia e africanos ocidentais, o que seria a primeira geração de escravizados (MILLER, 2013).

A compreensão da origem, identidade e espacialização dos Maracatus no Brasil, como uma manifestação popular, a partir da diáspora africana para o novo continente, tem sido alvo de interesse de pesquisadores e folcloristas, especialmente no que tange aos aspectos das dimensões culturais que, para os estudiosos, exercem papel crucial nas construções das identidades “inacabadas” nacionais (HALL, 2009), tanto nos países da África centro-ocidental de onde saíram a maioria dos escravizados, como nas Américas onde aportaram.

Na visão mercadológica, a valorização do açúcar em países europeus aguçou os interesses dos produtores de cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro, especialmente os pernambucanos propiciando assim, uma aproximação entre Lisboa e Luanda nas décadas de 1650 e 1660, o que veio acelerar o comércio entre as duas cidades com o tráfico de pessoas africanas.

Entre os primeiros estudiosos do tráfico africano para o Brasil, merece destaque o médico legista baiano Nina Rodrigues (1932), que em sua obra clássica *Os Africanos no Brasil* já chamava a atenção para a oportuna colocação do escritor sergipano Sílvio Romero que em 1879, lançou um olhar acadêmico e não mercadológico para a situação do negro no Brasil, ao afirmar que o negro não é “uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de ciência. Apressem-se os especialistas, visto que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangues...vão morrer” (RODRIGUES, 1932, p. 30).

Segundo Souza (2006, p. 83), “existiram três grandes momentos de comercialização de

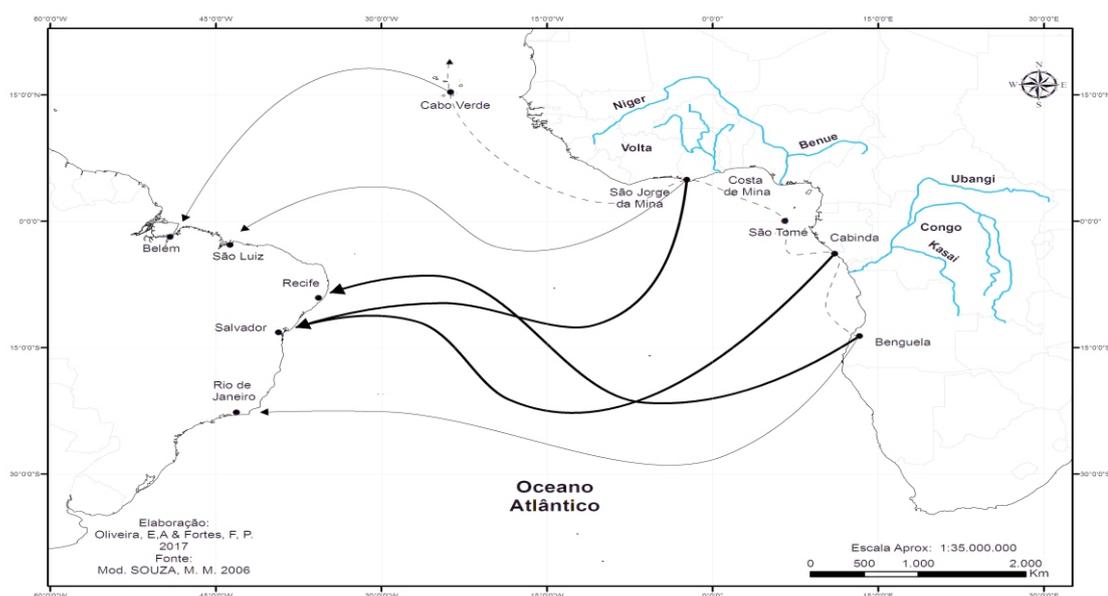
escravos, o primeiro período vai de 1440 a 1580; um segundo de 1580 a 1690, período este de consolidação e grande crescimento da produção açucareira nos engenhos do Nordeste do Brasil, e um terceiro que vai de 1690 até o final do tráfico, em 1850”.

Entende-se que o primeiro momento se respalda diante da experiência dos portugueses no comércio escravagista desde meados do século XV, e no fato do comparecimento do reino português se fazer presente nos territórios africanos com seu monopólio, além das alianças sólidas com o reino do Congo que capturava e fornecia os escravos. Para o segundo momento, considera-se a produção e comercialização do açúcar, principalmente no Nordeste brasileiro, atividade que na época dinamiza a economia portuguesa na Europa. Já no terceiro momento, o ciclo do ouro e a produção do café no Sudeste brasileiro passam a ser produtos de exportação do país configurando-se como sua principal riqueza (SOUZA 2006; FLORENTINO, 2014).

Durante o período das grandes navegações, Portugal instituiu em seu reinado o trabalho escravo africano estendendo aos territórios conquistados, a exemplo da colônia Brasil, cujo trabalho escravo era estrutural. No entanto, era desmoralizado ao extremo uma vez que o escravizado era tido como insolente e ocioso, irresponsável e vicioso, exposto de maneira regular e organizada a castigos diversos (HOORNAERT, 1983).

Assim, durante os primeiros séculos o sistema escravocrata serviu de base para a organização e formação da sociedade brasileira. Na vida cotidiana da colônia a maioria dos escravos realizavam trabalhos pesados e desagradáveis, além de possibilitar evidentemente, recursos financeiros para o seu senhor cuja relação se baseava em voz de mando e controle se traduzindo em ascendência e aquisição de status social (SOUZA, 2006).

Figura 3 - Procedência de africanos para os portos do Brasil – séculos XVI a XIX



Fonte: SOUZA. M.M. 2006

Como observa-se na figura 3, a costa centro-ocidental africana, a chamada Costa da Mina e

de Angola, configurou-se como a principal região africana fornecedora de escravos para o Brasil. Destaca-se a rota Benguela porto do Recife com forte poder atrativo devido à prosperidade dos cultivos da cana-de-açúcar.

Geralmente, o sucesso das grandes navegações considera apenas a ampliação do comércio de produtos encontrados nos territórios conquistados e levados para a Europa. No entanto, é necessário destacar que o tráfico de pessoas africanas constitui um verdadeiro comércio de humanos que se insere no processo de colonização europeia. Foram os portugueses os primeiros europeus a efetivarem essa prática impondo assim aos dominados a condição de escravos cujo processo de desterritorialização se expande de forma intercontinental. Como visto, entre os portos brasileiros chama a atenção a movimentação do “comércio” em número de portos entre a cidade de Belém e do Rio de Janeiro. Ressalta-se que durante as décadas de 1660 e 1690 houve forte intensificação do fluxo de escravizados entre os portos de Benguela e aqueles da região Nordeste do Brasil com destaque para o da cidade do Recife e talvez secundariamente ao porto da cidade de Salvador (MILLER, 2013).

Importante ressaltar que na atualidade a Costa da Mina corresponde aos Estados de Gana, Togo, Benin e Nigéria. Há de se destacar que durante o século XVIII e início do XIX, nesta região os reinos de Daomé e o de Oió foram os que mais forneceram escravos para o Brasil, tendo como comerciantes os portugueses, espanhóis, holandeses, franceses e ingleses. Na compreensão de Hoornaert (1983, p. 261).

Foi este tráfico, altamente rentável, que suscitou a competição entre as potências marítimas: Inglaterra, Holanda e Portugal. O início do poderio inglês sobre os mares estava ligado ao tráfico negreiro (a história de John Hawkins que, em 1563, começou a caçar negros na Guiné e a vendê-los na América com a aprovação da rainha Elizabeth). O fracasso da famosa Companhia das Índias Ocidentais dos holandeses estava ligado ao fato que a companhia não conseguiu transformar o tráfico negreiro em fonte de renda.

Ressalta-se ainda, a importância do espaço que formava o chamado reino de Angola, como porto de embarque, cujos barracões de recepção e embarque agregavam os humanos capturados formando verdadeiras nações. O reino do Congo estendia-se até ao Sul da ilha de Luanda, não compreendendo apenas a faixa litorânea, pois segundo Rodrigues (1932, p. 176).

Ao Norte dessas regiões o denominado Reino do Congo é muito frequentado pelos traficantes de escravos, os Portuguezes, porém não têm ali nem domínio nem colônias próprias, mas ancoram os seus navios na baía de Cabinda. Ahi recebem eles os escravos que lhes são trazidos das províncias do Norte, Loango e Cacongo, e vão buscar outros dos portos do Rio Zaire ou Congo, onde os negociam com os chefes do lugar. Os negros que são enviados dahi para o Brasil chamam-se comumente Cabindas ou Congos.

Dos portos de São Jorge da Mina, Ajudá, Lagos, Cabinda, Luanda e Benguela partiam os escravizados capturados na faixa litorânea e interiorana de diversas etnias. Desde a apreensão ao

embarque dos escravizados sempre existiu, por parte dos autocratas, a tentativa da desconstrução identitária da população apreendida. No entanto, eram nos agrupamentos formadores da denominação de nação de procedência onde os escravizados lembravam e procuravam se basear em suas tradições culturais para interagirem entre si e com os nativos da África Ocidental, mantendo relações contínuas com as tradições, forjando assim, um novo senso de identidade comunitária (SOARES 2004).

É importante evidenciar que nas últimas décadas trabalhos acadêmicos vêm mostrando que entre o tempo da captura e o momento do embarque até o destino final, a maioria dos escravizados teve oportunidade de contato com a língua Quimbundo, Umbundo ou Ovinbundo (VANSINA, 2013). No mínimo compartilhavam uma ampla familiaridade com a maneira de ser de cada um e falavam dialetos perceptivelmente pertencentes ao grupo de língua quimbundo e com a aquisição da língua veio também a familiaridade com a cultura litorânea que emergia em forma de uma energia da religiosidade multifacetada colonial (MILLER, 2013).

Como se vê, durante a permanência nos barracões, na travessia do Atlântico e no desembarque em portos brasileiros, os escravizados eram organizados em novos grupos. Na dinâmica da pluralidade das vivências e até mesmo por uma questão de sobrevivência, observa-se que é nas territorialidades onde emergem os níveis de coesão e de conflitualidade e os novos territórios de procedência ancorados na mutabilidade das novas identidades construídas e adquiridas.

Já em terras brasileiras, os escravizados permaneciam em agrupamentos formando as ditas nações de procedência configuradas durante a permanência e o embarque ainda na África. Nos espaços das feiras livres, em mercados e barracões se processava a negociação de venda ou troca. Assim os escravos, na condição de mercadorias, eram comercializados de acordo com os objetivos dos interessados.

Vale ressaltar que o termo nações está associado à religiosidade, no entendimento de Hall, (2015, p. 36) estão:

Sempre compostas de diferentes classes sociais e diferentes grupos étnicos e de gênero[...] deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo 'unificadas' apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural [...] uma forma de unificá-las tem sido a de representá-las como a expressão da cultura subjacente de um 'único povo'. A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de 'lugar' – que são partilhadas por um povo [...] as nações modernas são, todas, híbridas culturais.

Como exposto, na situação da diáspora transatlântica, as identidades por serem dinâmicas e múltiplas experimentam o processo de hibridismo porque “desde o momento em que os

portugueses chegaram ao Brasil foram registradas diferentes características no modo de vida e dos costumes dos indígenas que aqui vivem indivíduos que logo foram alvos do processo de aculturação forçada, como em todo o período da colonização europeia na América” (BRANT, 2009, p. 48).

Quanto aos africanos, estes já vinham sendo moldados e remoldados desde a captura em terras africanas. Ressalta-se que os lugares não possuem apenas forma e cor, mas uma racionalidade funcional e econômica, além de serem possuidores de sentido levando a um pertencimento através da percepção do espaço, cujas territorialidades levam a construções e delimitações de um território (CLAVAL, 2014).

Para entender a contribuição sociocultural africana no novo mundo, bem como seu lugar de vivência, o significado e suas ressignificações até chegar nas variadas manifestações populares dos Maracatus, Ramos (2007) aborda dois aspectos defendidos por folcloristas e acadêmicos. Em um primeiro momento, a necessidade indispensável do entendimento das relações das culturas de matriz do Continente Africano perante as sobrevivências das culturas em terras da América. No segundo, chama a atenção para a necessidade da clareza quanto a forma pela qual as culturas de matriz africana não foram transplantadas na sua pureza inicial, uma vez que a religiosidade foi o primeiro elemento a ser tocado pelos colonizadores, quer seja em terras africanas ou americanas. Conforme esclarece Pereira da Costa (1974, p. 220),

Os escravizados antes do seu embarque em portos africanos de Angola, de Loanda, de Moçambique e de outros lugares onde existiam governadores ou outros agentes do governo português, eram ali batizados em massa, antes do embarque; e os provenientes de lugares onde só haviam soberanos africanos não recebiam essa lustração: eram batizados em Pernambuco, depois de se lhes ter ensinado algumas fórmulas de rezas ou alguns gestos de devoção, sem a menor instrução do catecismo.

Quer no embarque ou no desembarque, os escravizados passavam por uma espécie de “ajuntamento” cujo lustramento, imposto pelos dominadores, em busca de um mínimo de convívio social, os habilitavam às construções de novas identidades, uma espécie de aculturação forçada nos barracões africanos e em terras brasileiras.

Desse procedimento, concretiza-se um ensejo, por parte dos escravizados, em lidar com a dimensão cultural e religiosa na tentativa de recordar e possibilitar o seu prosseguimento de vida, além, evidentemente, de outras motivações: resistência, contestação e práticas espirituais.

Durante o convívio, quer em terras africanas ou da colônia com as práticas coletivas, surgem as novas identidades que vão propiciar a formação das nações de procedência reconfigurando-se assim, a ideia de que o termo nação não está única e exclusivamente ligado à religiosidade. Ao contrário, a religião configura-se como um elemento de aproximação e ligação entre os povos traficados.

Ressalta-se assim, que nos espaços dos barracões o dinamismo das práticas sociais impõe o surgimento de novas identidades, mas estas se apresentam sempre “inacabadas”, susceptíveis a mudanças podendo ser feitas e refeitas no cotidiano de um povo.

Importante reconhecer a contribuição das nações de procedência africanas quanto a formação étnica e sociocultural da população do país que se apresenta de forma imensurável, ou seja, a recém formada população brasileira também com a participação dos afrodescendentes, se materializa diante da formação de uma cultura ante as ressignificações dos elementos nativos africanos, indígenas e europeus (línguas, religiões, práticas comunitárias, tradições, sentimentos de 'lugares' pertencimentos e vividos no cotidiano), que em síntese se traduz em um hibridismo cultural.

Nesse viés, a relação social estabelecida pelo colonizador impõe certo tipo de virtude moral com dupla finalidade: a formação do homem branco destinado a mandar, dar ordens enquanto que para os demais restaria apenas a formação de obedecer, viver no cativeiro, depender daqueles que detinham o poder. Daí se estabelece que durante a formação sociocultural da população brasileira os conflitos estão sempre no centro das disputas. Como sinaliza Claval (2014, p. 21):

A cultura não é vivenciada passivamente pelos que a recebem de herança: eles reagem ao que lhes é dado e ao que se lhes tenta impor. Interiorizam certos traços e rejeitam outros [...]. As culturas são realidades em movimento [...]. Seus valores se enraízam, suas escolhas encontram sua legitimidade; o ambiente que moldam se conforma, assim, às preferências e aspirações.

Com essa compreensão sobre cultura e hibridismo cultural dinâmicas socioespaciais se “fundiram para moldar as identidades e as tradições socioculturais entre as populações afro-diaspóricas nas Américas e na África” (MILLER, 2013, p. 18). Entende-se ainda, o grau de mutabilidade como produto das negociações ou imposições sociais acerca da cultura como chave do sistema de acesso ao poder, quer seja do ponto de vista econômico, político ou antropológico e até mesmo religioso podendo conduzir o indivíduo à liberdade, à equidade ou ao diálogo.

No Brasil, inicialmente os espaços foram atrelados à discriminação étnico-racial. Acrescenta-se ainda a intolerância e a imposição de valores alheios as nações africanas, quer seja na dimensão étnica, religiosa ou de reconhecimento da cidadania. A segregação se manifesta não apenas na separação de espaços propriamente ditos, mas na sua maneira diferenciada de uso. Para o senhor dominador, o espaço é visto como sendo seu, enquanto o escravo o usa de maneira dependente, na condição de comandado (HOORNAERT, 1983).

Isto posto, verifica-se o grau de importância da compreensão destes vieses que até os dias atuais sinalizam para a existência de procedimentos de discriminação étnica, mais conhecido como racismo que infelizmente ainda existe na população brasileira, embora de forma velada.

Como expõe Brant (2009, p. 38):

Mesmo após o fim da escravidão e o Estado laico-republicano, o negro vivia – e vive de certa forma até hoje – sob a condição tácita de comungar do credo católico. E aprendeu, assim, como todo brasileiro mestiço, a acender uma vela para o santo e outra para o orixá. Ou ainda, no sincretismo mais clássico, a ascender uma única vela para um santo-orixá, com características próprias de duas matrizes, com lógicas e dinâmicas completamente diversas, quando não antagônicas entre si.

Compreende-se, que a interação desse convívio sincrético, representado fundamentalmente pelos vínculos de uma formação sociocultural embasada em procedimentos construídos e alicerçados nas práticas cotidianas coletivas, impostas e/ou ressignificadas, em especial na crença religiosa, tenha sido uma das formas em torno da qual os escravizados construíram seus novos laços de solidariedade, identidade e especificamente da religiosidade.

É, portanto, nesse contexto político de “aceitabilidade” dos elementos religiosos transatlânticos que serviram de esteio para o surgimento de novas comunidades, que os escravizados transfiguraram suas práticas para uma das mais belas, dinâmicas e efervescentes manifestações em forma de arte urbana denominada de Maracatu.

2.2 CULTURA, RELIGIOSIDADE E MARACATUS

A manutenção e compreensão das identidades racializadas, étnico-culturais e religiosas, construídas e ressignificadas em decorrência da diáspora africana, configura-se obviamente como relevante para uma apreciação e entendimento do princípio e das espacialidades das práticas maracatuzeiras no Brasil.

A cultura brasileira é marcada por costumes, padrões, práticas vividas e experimentadas pelo entrelaçamento e fusão de diferentes elementos culturais, e nesse contexto, se insere a importância dos aspectos materiais e imateriais do Maracatu. Para Eagleton (2011, p. 57), o termo cultura:

É o estudo das relações entre os elementos de um modo de vida total. 'A estrutura de sentimento', como uma audaciosa junção de objetivo, do vivido e do afetivo, é uma maneira de tentar transpor a dualidade da cultura, ao mesmo tempo realidade material e experiência vivida.

Na perspectiva relacional, ao lançar um olhar geográfico diante do conceito acima exposto, entende-se que o modo de vida seja constituído de elementos identitários construídos no cotidiano. E por isso, para Claval (2014, p. 68), a cultura é:

Uma criação coletiva e renovada dos homens. Ela molda os indivíduos e define os contextos da vida social, que são, ao mesmo tempo, os meios de organizar e dominar o espaço. Ela institui o indivíduo, a sociedade e o território em que se desenvolvem os grupos. As identidades coletivas que daí resultam limitam as marcas exteriores e explicam como diferentes sistemas de valor podem coexistir num mesmo espaço.

Em geral, existem dois referenciais conceituais que são utilizados quando de uma reflexão

acerca das identidades individuais ou coletivas construídas e ressignificadas no Brasil escravista: a da comunidade étnica ancorada pelos costumes, tradições compartilhadas e as lembranças que remetem a ideia de procedência e, um segundo referencial que diz respeito as relações “raciais” cujo entendimento maior parte do princípio da existência de grupos ou categorias de origem comum. (VIANA, 2007).

Com efeito, a articulação social da diferença, dentro de agrupamentos étnicos e religiosos de escravizados na qualidade de minoria, e dos colonizadores como 'mandantes' é uma mediação complexa. Os hibridismos culturais aparecem e, como exposto por Bhabha (2013, p. 69), a cultura se materializa por:

Um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturas pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade.

Complementando, Hall (2009, p. 128) enfatiza:

A cultura não é uma prática; nem apenas a soma descritiva dos costumes e 'culturas populares [folkways] das sociedades, como ela tende a se tornar em certos tipos de antropologia. Está perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas [...] A cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas – 'dentro de identidades e correspondências inesperadas', - dentro ou subjacente a todas as demais práticas sociais.

Como visto, a cultura não se restringe à materialidade e muito menos se encerra nas relações sociais por mais dinâmicas que sejam, estes são apenas princípios dos dinâmicos processos sempre inacabados, que ao longo dos tempos vão se configurando de acordo com o espaço, as territorialidades e a formatação de um dado território. Na compreensão de Bonnemaison (2002, p. 96-97), é clara a vinculação entre etnia e território.

A ideia de etnia e de grupo cultural interessa ao geógrafo porque produz a ideia de um 'espaço-território'. De fato, a territorialidade emana da etnia, no sentido de que ela é, antes de tudo, a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território.

Dessa forma, nenhuma manifestação cultural é e jamais será unitária em si mesma, e tampouco será simplesmente dualista na relação do “Eu” com o “Outro” (BHABHA, 2013). Como afirma Merleau-Ponty (2004, p. 48-65):

Só sentimos que existimos depois de já ter entrado em contato com os outros, e nossa reflexão é sempre um retorno a nós mesmos que, aliás, deve muito à nossa frequência do outro [...]. Nosso contato conosco sempre se faz por meio de uma cultura, pelo menos por meio de uma linguagem que recebemos de fora e que nos orienta para o conhecimento de nós mesmos [...]. Não podemos separar o conteúdo da forma, aquilo que é apresentado da maneira como se apresenta ao olhar.

É no eu, no outrem e em um terceiro espaço da enunciação que está a estrutura de significação e referência, cuja ambivalência funciona como um espelho para a representação do conhecimento cultural que de forma geral se deixa revelar como um código integrado, aberto e em expansão (BHABHA, 2013).

Na tentativa da derrubada dos muros étnicos raciais, quando os próprios escravizados foram 'empurrados' para o processo da mestiçagem, nos Maracatus emergem uma dessas forças da mistura racial diante da aceitação do plural.

Salienta-se que na contemporaneidade o tema racial no Brasil e no mundo está cada vez mais 'acuado', cercado de ações humanas nas suas relações sociais. A religião ainda se configura como um dos pontos centrais nas sociedades, com destaque para as práticas ligadas aos cultos africanos e porque não dizer, no homem de uma forma geral uma vez que “a religiosidade está no equilíbrio triunfante do sagrado sobre todas as outras estruturas. Neste caso, a natureza do sagrado situa a perspectiva da eternidade, na presença de todas as idades da vida” (MAAKAROUN, 2005, p. 11).

Em outros termos, as práticas mágico-religiosas, por meio das quais os homens entram em contato com entidades sobrenaturais, espirituais, deuses e ancestrais, configuram-se como uma resultante entre as relações do sobrenatural e das crenças e cerimônias religiosas. Este fato possibilita a construção de novos laços de convívio social, novas identidades territoriais (SOUZA, 2006). A esse respeito Durkheim (1996, p. 5) coloca:

Uma noção tida geralmente como característica de tudo o que é religioso é a de sobrenatural. Entende-se por isso toda ordem de coisas que ultrapassa o alcance de nosso entendimento; o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro.

Na Geografia, Souza (2006, p. 44) contribui com a seguinte argumentação:

O mundo natural é o concreto, que tocamos, sentimos, no qual vivemos. O mundo social é resultado da nossa vida em grupo e em determinado meio ambiente. O mundo sobrenatural é o das religiões, da magia, aos quais os homens só têm acesso parcial, por meio de determinados ritos e cerimônias. Ele é mais ou menos importante, dependendo da sociedade.

Nas construções humanas, quer sejam individuais ou coletivas, se destacam aquelas espirituais cujos alicerces se sustentam na língua, nos mitos e nos costumes (RODRIGUES, 1932). São nas práticas do fazer cotidiano onde se pode visualizar as representações que se configuram como regras de conduta, como forma de prescrição balizadora do comportamento

humano em relação as coisas sagradas. Peirano (2002, p. 21) entende que:

Mitos e ritos marcariam uma antinomia inerente à condição humana entre duas sujeições inelutáveis: a do viver e a do pensar. Ritos faziam parte da primeira; mitos, da segunda. Se o rito também possuía uma mitologia implícita que se manifestava nas exegeses, o fato é que em estado puro ele perderia a afinidade com a língua (lingue). [...]. Os mitos ficaram associados às representações e os ritos, às relações sociais empíricas. [...] Ritos seriam dramas sociais fixos e rotinizados, e seus símbolos, no âmbito da razão durkheimiana, estariam aptos para uma análise macrossociológica refinada. Fascinado pelos processos, conflitos, dramas – em suma, pelo vivido.

Nos Maracatus, o núcleo central do sagrado acontece através dos ritos, representados pelas práticas simbólicas das míticas Calungas; palavra de origem banto que no Brasil, assim como na África recebe um poder de sentido religioso. Para Ramos (2007, p. 80), “os Maracatus não festejam apenas sobrevivências históricas e totêmicas. Festejam religião e entre os seus deuses, adoraram Calunga, um dos maiores, um motivo universal, o deus do mar e das águas”.

O pesquisador Mário de Andrade (2005, p. 321), ao abordar A Calunga dos Maracatus, entende que:

A Calunga é tudo isso e mais alguma coisa. Ídolo, feitiço e apenas objeto de excitação mística, e ainda símbolo político religioso de reis-deuses; como a sua nomenclatura, o seu conceito também não está nem talvez nunca esteve perfeitamente delimitado dentro da mentalidade negra. [...] A misteriosíssima e inaferrável Calunga, Catita ou Boneca, levada pela dama do Passo nos maracatus, é ainda, por vários modos, uma emanção desse Deus, um objeto de função e finalidade mística, derivado de costumes congueses tradicionais.

Pela importância mítica da Calunga no cortejo dos Maracatus, ao representar os eguns, seu posicionamento, como elemento religioso central da manifestação, reflete a centralidade espacial mítica no cortejo, cujo caráter performático durante o ritual remete a consagração do Deus. Assim, é possível verificar a relação entre a forma e o espaço, o conteúdo e a formação do território sagrado que, por sua vez, está contido na cosmologia (PEIRANO, 2002).

O sagrado é percebido como o ideal correspondendo àquelas coisas que as proibições protegem e isolam enquanto que o profano é o real, ou seja, correspondendo aquelas coisas a que se aplicam as regras do sagrado, no qual o homem é tido em uma situação inferior e dependente deste. Assim, o sagrado e o profano se mesclam nas relações sociais demonstrando uma interdependência entre ambos, mas que em realidade, o profano ocupa sempre o espaço do sagrado. Os dois se retroalimentam em um jogo relacional cujas funções propiciam suas sustentações em espaços que hora se miscigenam ou se diferenciam em proporcionalidades assimétricas (DURKHEIM, 1996).

Nas sociedades ditas “civilizadas” quase tudo é explicado pela ciência e pelo pensamento lógico e racional, sendo o espaço do sobrenatural bastante limitado. Foi a ciência e não a religião, que ensinou aos homens que as coisas são e apresentam-se com certo grau de complexidade e

dificuldade para seu entendimento.

Nos Maracatus destaca-se a presença do sentimento de mistério derivado provavelmente das forças religiosas e ocultas quando materializadas pelas Calungas. Algo pensado de forma imaterial sob a configuração de entidades espirituais de vontades conscientes e que isto não é irracional, pois os fenômenos do universo, a exemplo das manifestações populares, estão ligados entre si por uma lógica de relações chamadas de leis.

Para Hoornaert (1983, p. 211), “o significado da atuação dos religiosos na fase colonial do Brasil deve ser entendido no contexto da política colonizadora de Portugal” uma vez que os territórios conquistados pelos europeus, a exemplo da colônia brasileira, e as leis criadas pelo Estado, nem sempre estiveram voltadas para a regulação da vida social dos brancos, mas indiretamente voltavam-se em forma de controle para o comportamento daqueles subalternos, especificamente os negros escravizados colocados à margem do sistema por não constituírem sequer o ser cidadão.

Dessa forma, as normas criadas e efetivadas pelo Estado português funcionaram como instrumentos de regulação que ao balizar o comportamento das pessoas escravizadas e ao serem concretizadas como procedimento regulatório diante dos africanos traficados para o Brasil, tentam provocar um engessamento da cultura material, simbólica e imaterial das nações africanas e brasileiras constituídas no país. Para os escravizados todo esse procedimento tendia a ceifar o maior bem e valor do homem: a liberdade ação sonhada por todos os traficados.

No entanto, o sentimento de passividade e aceitação por parte dos escravizados africanos se traduz em estratégias de resistência para uma população que não tem outras armas a não ser sua crença na vida, no poder do existir, na energia de seus orixás que lhes propicia axé (TAVARES, 2008). Dessa forma, conseguem efetivar suas práticas tradicionais de forma camuflada, apenas da imposição dos hábitos e costumes dos dominadores. É nesse jogo de aceitação e resistência silenciosa que os traficados conseguem construir seus territórios. São exemplos de estratégias de resistência a língua e a religião. Para Lima (2007, p. 92), “não é o pertencimento exclusivo a uma determinada religião que se define a identidade de um Maracatu Nação”.

A religião foi e continua sendo o elemento identitário de maior grau do ponto de vista estratégico e ao mesmo tempo de complexidade uma vez que a adoção de santos católicos pelos escravizados, mesmo aqueles santos de pele escura, como São Benedito, Santa Ifigênia entre outros, viabilizam uma 'sintonia' na adoção de um paralelo entre os santos católicos para com aqueles dos cultos afro. Para Tavares (2008, p. 83-84):

Xangô é mimetizado como São Jerônimo, de novo por semelhança na imagem. Curioso que em Cuba, Xangô se mimetiza em Santa Bárbara, numa confusão de gêneros que faz refletir, afinal, que orixá não tem sexo. No Brasil Santa Barbara responde por Iansã, pois carrega uma espada como Oíá, orixá guerreiro.

Importante lembrar que a materialização do sincretismo religioso no Brasil tem seu início a partir das Irmandades, quando estas tentam possibilitar a inserção dos africanos e seus descendentes na sociedade brasileira, bem como seu reconhecimento como cidadão. Entre as Irmandades estabelecidas no Brasil há de se destacar aquela denominada dos Homens Pretos, cuja devoção se volta para Nossa Senhora do Rosário que no paralelismo africano tem sua correspondência em Iemanjá, como tratado a seguir.

2.3 DAS IRMANDADES, DAS FESTAS RELIGIOSAS E DOS MARACATUS

Para compreensão das Irmandades e das Festas religiosas na construção dos Maracatus, três questões iniciais são necessárias: como surgiram as Irmandades? Qual o papel destas nas práticas sociais, religiosas e das festas? Qual a ligação das Irmandades com os Maracatus?

Tudo começa na Europa durante a Idade Média, quando a Igreja Católica, ao adotar um santo padroeiro para adoração, agregava devotos leigos para realizarem atividades assistenciais aos necessitados como espaços de solidariedade, canal de ascensão social e representatividade. Durante as grandes navegações, observa-se a implantação destas irmandades como associações assistencialistas quer seja no continente africano e posteriormente no americano. Para Malovata (2013, p. 87):

No Brasil, a constituição de irmandades e Ordens Terceiras ocorreu com base na organização das Santas Casas de Misericórdia de Portugal, cujos deveres iam desde dar de comer a quem tem fome, de beber a quem tem sede, vestir os nus, visitar doentes e presos, dar abrigo aos viajantes, resgatar os cativos, até enterrar os mortos. [...] Mesmo com esses deveres como princípios norteadores para organização, as irmandades no Brasil acabaram tendo suas características próprias, constituindo-se como associações corporativas que, através da devoção a um santo em particular, possibilitavam o estabelecimento de laços de solidariedade entre seus membros, os chamados irmãos, ao mesmo tempo em que lhes serviam como canal de ascensão social e representatividade.

É necessário observar inicialmente que as Confrarias, fraternidades ou irmandades² dos “Homens Pretos”, no contexto do processo de colonização europeu, surgem em Portugal e, “durante os primeiros séculos de formação da sociedade brasileira, o catolicismo exerceu total poder de coerção sobre qualquer outra prática religiosa ou expressão cultural” (CÁSSIA 2001, p. 166). Antes mesmo do descobrimento do Brasil, a Igreja Católica em Portugal havia atribuído a devoção à Nossa Senhora do Rosário, como padroeira dos africanos escravizados, prática essa preservada em toda coroa portuguesa.

Na colônia brasileira, as primeiras irmandades religiosas surgem durante o século XVII,

2- As Irmandades, Confrarias ou Fraternidades – consistem em grupos que se associam voluntariamente para promoverem trabalhos de caridade ou piedade. No Brasil esses grupos de negros originários no Brasil Colônia estão na origem do sincretismo religioso dos cultos afro-brasileiros como o Candomblé (FERREIRA, 1986).

em princípio no Rio de Janeiro, Salvador, Recife e Olinda na década de 1680, e em Belém em 1682 (TINHORÃO, 1972). A tradição do culto à Nossa Senhora do Rosário foi mantida, principalmente nas festividades celebradas pelas populações de matrizes africanas, cujo auge ocorre durante as festas de reis que integram o ciclo natalino. Aliás, são as Irmandades um elo entre as festas religiosas e aquelas denominadas de profanas ou populares.

Para os escravizados, as irmandades representavam a oportunidade de extrapolar o canal da ascensão social e representatividade. Apesar de se caracterizarem como espaço de conflitos, alianças e reforço das identidades, seus associados conseguem reelaborar suas culturas consolidando-se como um espaço de alianças interétnicas.

Como lugar de recriação de identidades étnicas e religiosas africanas, as irmandades e confrarias vivenciam, durante muito tempo, rivalidades internas entre os vários grupos, que buscam privilégio e representatividade espacial na concretização dos territórios.

É na sustentação econômica que, por sua vez, se garante o prestígio social demonstrado pela ornamentação da igreja; posse das melhores vestes; realização de funerais grandiosos e das nobres festividades de padroeiros tendo como auge as procissões (CÁSSIA, 2001), e que seus membros tentam implementar as conformidades entre os Santos da Igreja Católica e os Orixás do Candomblé africano.

Ainda de acordo com Cássia (2001, p. 175), “as festas realizadas pelas irmandades, até o século XIX, são importantes para se compreender como os elementos e costumes africanos continuavam sendo revificados pelo grupo”. Isso explicaria a sua lenta transformação de entidade religiosa associativa para entidade religiosa festiva e recreativa que, ao conservar o sistema de coroação de Reis e Rainhas do Congo nas Igrejas de Nossa Senhora do Rosário, transformam o ritual em um cortejo tipo procissão com danças e batuques que não faziam parte da liturgia católica e passa a ser denominado de Maracatu.

Assim como tantos outros folguedos, pode-se entender que o maracatu 'surge' no entorno das igrejas católicas nos festejos à Nossa Senhora do Rosário que em muitos locais, dentre eles Pernambuco, é comemorada no 'tempo da epifania de Reis', no início do mês de janeiro. Dessa forma as agremiações religiosas configuram-se como um elo importante para a autoafirmação identitária das práticas festivas e cotidianas, através das quais os negros podiam expressar as suas necessidades de defesa e proteção, os seus desejos de liberdade e as práticas comunitárias voltadas para a caridade com o próximo e de solidariedade humana (VAINSENER, 2009).

Observa-se que as festas representam uma das primeiras tentativas da Igreja para inserção da população menos favorecida nas atividades sociais reguladas pelo Estado. Ora, a criação das Irmandades para brancos e para negros constitui-se como um caminho não apenas de grandeza da fé, mas também do poder do Estado mediado pela Igreja Católica na tentativa de amenizar a

desagregação social promovida pelo sistema escravocrata. No entendimento de Oliveira, (2013, p. 2).

Esse processo de humanização, promovido pela irmandade, proporcionava àquele adquirir prestígio social, permitindo, através das funções religiosas, buscar certa equivalência com os brancos [...] as irmandades negras teriam o papel de construir uma identidade social positiva em meio às agruras dos negros em uma sociedade escravista.

Em tese, como coloca Oliveira *op. cit.* as Irmandades constituem-se um dos caminhos encontrados pelas Instituições – Estado e Igreja – para concretização de uma regulação em forma de repressão legal, ou seja, foi a permissão para a criação de comunidades religiosas, direcionadas aos africanos aportados na colônia Brasil e posteriormente os crioulos. Tal atitude tenta consolidar aspectos almejados pela coroa portuguesa na visão do controle e regulação por parte do Estado perante as populações das nações aqui constituídas.

No entendimento de Malovata (2013, p. 87), “a Irmandade do Rosário era uma organização institucional, que expressava toda a ambiguidade de ordem escravista: a exploração colonial, a expansão da fé e as hierarquias sociais” que se voltavam para a questão do controle territorial. Dito isto, não restava aos escravizados e aos mestiços libertos outra alternativa a não ser sua adesão a estrutura das irmandades montadas pelos colonizadores brancos que permitissem uma esperança para sua participação na vida da sociedade colonial.

As religiões afro precisavam disfarçar-se diante das práticas religiosas católicas impostas pelas classes dos senhores. Para os escravizados, esta comunhão forçada entre as duas religiões se configura como um verdadeiro “golpe de mestre”, remetendo-se assim, a uma profunda sabedoria e oportunismo quando os santos católicos escolhidos e adotados apresentavam uma proximidade dos símbolos da sua cultura, da sua religião original e dos seus interesses (TINHORÃO, 1972). No caso das práticas dos escravizados, apesar das suas moldagens e remoldagem perante o catolicismo, vários elementos africanos sobreviveram de forma velada, a exemplo das conformidades religiosas entre os santos católicos e os Orixás do Candomblés, além das influências estruturais imbricadas nos símbolos religiosos (CÁSSIA, 2001).

Para a afrodescendente fazer parte de uma Irmandade era tão significativo quanto adquirir um certo status social. Ao incorporar a sensação de liberdade ou mesmo ser visto pelos demais como um cidadão reconhecido pelas Instituições Estado e Igreja, internalizava a sensação do reconhecimento por parte da sociedade como um todo. É o que registra Leão (2004, p. 153):

Fazer parte de uma irmandade era, assim, um importante mecanismo de exteriorização da boa situação social [...] tal expressão popular registra de modo singular os anseios, as trocas culturais, os costumes, temos a Festa de coroação do rei do Congo, um festejo de caráter mestiço e barroco que ocorria nas vilas açucareiras portuguesas durante os séculos XVII, XVIII e XIX. (LEÃO, 2004, p. 153).

As Irmandades laboravam com um triplo caráter: além de uma entidade cristã, desempenhava um papel de órgão associativo e beneficente. Uma espécie de um clube recreativo que se voltava para festas tidas como sagradas cujas consecuições permitem introduzir mitos transgressores ou profanos (MALOVATA, 2013).

Dentre as atribuições das irmandades, o enterro e o sufrágio do irmão falecido e a educação dos órfãos para aprender a ler, escrever e cantar e promover a liberdade dos irmãos cativos, merece destaque o ensinamento do catolicismo de forma obrigatória àquela gente de cor como os crioulos, também os Angolas, Cabo Verde, São Thomé, Moçambique e outra qualquer parte, livres e escravos, uma vez que para ser membro da Irmandade exigia-se saber a doutrina cristã e ser capaz de receber o Sacramento da Comunhão. Sobre a composição das Irmandades, Pereira da Costa (1974, p. 237) complementa:

Formando os homens pretos corporações religiosas, a que por tolerância admitiam os seus irmãos escravos, levando os seus templos e mantendo o culto divino, não tinham, contudo, a pleníssima gestão administrativa das suas confrarias, em geral, porquanto o cargo de tesoureiro, por exemplo, não lhes pertencia! A mesa regedora compõe-se de um juiz, escrivão, tesoureiro e procurador, e doze mesários, sendo estes, seis crioulos e seis angolas; e que todos os cargos serão exercidos por homens pretos, com exceção, porém do tesoureiro, - **que deve ser sempre um homem branco, abastado de bens, zeloso e temente a Deus, para seguirem o seu bom conselho**, - nada se fazendo sem a sua assistência e voto. (Grifo nosso).

Na verdade, a regulação sempre esteve presente nas organizações comunitárias criadas pelo Estado e Igreja. É expresso e notório o controle por parte das instituições criadoras das Irmandades perante seus comandados. Acrescenta-se ainda, a justificativa por parte dos idealizadores institucionais ante os subalternos em salvar-lhes a alma e levar-lhes a “civilização”.

Assim, torna-se visível a coadunação dos interesses do Estado português, com a aquisição de novos territórios em forma de colônias e da Igreja Católica quando da expansão da fé cristã pelo ‘Novo Mundo’, ou seja, “a Igreja de Roma entrava no negócio como sócia do Estado no empreendimento, na qualidade de interessada na conquista do bem espiritual incorporado à qualidade humana da mercadoria em figura de alma” (TINHORÃO, 2012, p. 50).

No Brasil, assim como em Portugal, as formações das irmandades para os afrodescendentes estão alicerçadas nas tradições africanas, práticas já existentes no velho continente, que ao se reunirem em clãs ou em grupos de clãs, unindo-se por laços particulares de fraternidade e afinidades, eram agrupados em nações, independentemente da sua origem étnica, as quais ficaram conhecidas como nações de procedência.

Para os folcloristas estas práticas são caracterizadas como uma sobrevivência identitária das organizações patriarcais africanas, ligadas ao totemismo (RAMOS, 2007).

No entendimento de Radcliffe-Brown (1980, p. 182-185) é:

Um nome aplicado a um grande número de tipos diferentes de instituições em diferentes culturas, todos tendo em comum a característica de envolver alguma relação especial entre grupos sociais e espécies naturais, normalmente espécie de animais ou de plantas [...] ver o totemismo como uma forma particular assumida pelo que parece ser um elemento universal da cultura.

Nas manifestações populares brasileiras, caso dos Maracatus, Bumba-meu-bumba, Reisado, Guerreiro, Cavalo-marinho e tantas outras de cunho popular com derivações ligadas às três matrizes populacionais e étnicas, é possível verificar a presença da prática do totemismo que possivelmente tenha induzido aos folcloristas a considerar os Maracatus como uma reminiscência totêmica e de caráter homogêneo. (RAMOS, 2007).

Observa-se, portanto, que o totem é antes de tudo um símbolo, a expressão material de alguma coisa; uma espécie de força anônima e impessoal que se manifesta entre os homens; é a fonte de vida moral de uma comunidade tradicional, cujo princípio básico respalda-se em uma força material e numa potência moral, dominada pelo princípio quase divino, gerando uma série de mitos totêmicos.

Na contemporaneidade, as bandeiras, elementos simbólicos identitários das Irmandades, vêm substituindo os estandartes. No entanto, no caso dos Maracatus, seu abre alas é composto pelo estandarte e mais um elemento totêmico, podendo ser um animal (como o Leão), ou um barco, caso específico do Maracatu Nação Porto Rico.

No Estado de Pernambuco, este fato geralmente se correlaciona com a nomeação do Maracatu Elefante, Maracatu Leão do Norte, Maracatu Centro Grande Leão Coroado entre tantos outros. Há também as nomeações que se reportam as suas origens como: Cabinda Velha, Cambinda do Oriente, Cambinda do Porto, Costa Velha, Porto Rico (LIMA, 2005).

Assim, como dito anteriormente, para os colonizadores e mandatários as irmandades foram idealizadas, principalmente para o exercício de controle dos afrodescendentes. Para os traficados estas organizações se inserem num contexto de estratégia como única condição para prosseguimento de suas práticas tradicionais, além da garantia de inserção na sociedade civil brasileira.

Para os membros das Irmandades, essa estratégia, além de possibilitar uma sensação aparente de liberdade, oportuniza a inserção das práticas religiosas trazidas do velho continente bem como aquelas ressignificadas ou construídas nos barracões, galpões e demais espaços diante da sociedade brasileira. Através dessa ação, vislumbra-se a possibilidade do exercício da diversão com as festas de batuques transpostas de forma sincrética como prolongamento das procissões impostas pelos colonizadores.

Assim, os escravizados e os mestiços libertos se inseriam na estrutura das irmandades

montadas pelos colonizadores brancos, na qual alimentavam esperanças de inserção e participação na vida cotidiana colonial. Fica evidente a inexistência do pleno exercício da cidadania uma vez que as práticas religiosas ligadas à África precisavam disfarçar-se diante das práticas religiosas impositivas das classes dos senhores.

Para os escravizados, esta comunhão forçada entre as religiões se configuram como um verdadeiro “trampolim” remetendo-se assim, a uma profunda sabedoria e oportunismo quando os santos escolhidos e adotados apresentavam uma proximidade dos símbolos da sua cultura, da sua religião original ou dos seus interesses.

Ramos (2007, p. 80) expressa “que os Maracatus não festejam apenas sobrevivências históricas e totêmicas, festejam religião”, e em seus espaços, com suas territorialidades formam territórios simbólicos. Importante ressaltar que o processo de catequese dos missionários portugueses na África, especificamente as confrarias católicas existentes no Congo, adotam como santo de sua proteção Nossa Senhora do Rosário, numa uma espécie de totem. Em algumas comunidades a população pinta a imagem da santa de preto na tentativa de efetivar uma maior correlação identitária com suas raízes ancestrais. Tinhorão (1972, p. 45-46) coloca:

Foi assim que, partindo do princípio geral de que para os negros, não apenas no Brasil, mas nos demais países importadores de escravos das Américas, como Cuba e Haiti, a aceitação da religião católica foi sempre nominal (o que o sociólogo americano Melville J. Herskovits já sustentava em 1937 em tese encaminhada ao II Congresso Afro-Brasileiro reunido na Bahia), um levantamento sobre as chamadas 'origens do Rosário' permite chegar a uma conclusão: os negros fixaram-se em Nossa Senhora do Rosário pela ligação estabelecida com o seu orixá Ifá, através do qual era possível consultar o destino atirando soltas ou unidas em rosário as nozes de uma palmeira chamada Okpê-lifá.

Embora de pele branca e filha de europeus pertencente à nobreza, **Nossa Senhora do Rosário** está entre os santos católicos com maior número de devotos entre as populações de escravizados, quer seja na África ou nas Américas. Acredita-se que esta escolha esteja respaldada nas aproximações simbólicas com a cultura original dos escravizados justificada através da correlação do rosário da santa com as práticas primitivas do orixá Ifá.

Importante lembrar que na África a partir do século XV, quando da chegada dos europeus nesse continente surgem os santos de pele escura, a exemplo do siciliano **São Benedito**, filho de escravos africanos que se estabeleceu no sul da Itália; **São Gonçalo Garcia**, indiano que professou o cristianismo no Japão; **Santo Elesbão**, natural da Etiópia descendente do Rei Salomão e da Rainha de Sabá; **Santa Efigênia** ou **Ifigênia**, filha de Rei Egípcio batizada pelo apóstolo Mateus; **Santo Antônio de Catageró** de origem indiana (TINHORÃO, 1972), (**grifo nosso**).

Na concepção de alguns pesquisadores essa prática de adoração aos santos de pele escura se espalhou por todo o país se inserindo na cultura popular brasileira como manifestação folclórica,

a exemplo dos Maracatus, do Bumba-meu-boi, Cavalo-marinho, e outros folguedos populares que, ao demonstrarem suas aproximações com as organizações negras populares como os ranchos, irmandades, bandeiras, cordões e os clãs ou confrarias totêmicas primitivas, reafirmam seu processo de construção identitária num viés de herança cultural transatlântica. Como destaca Ramos (2007, p. 71):

Para completar a aproximação, vêm às festas de coroação de reis. Estas festas populares de reis africanos no Brasil têm pois, várias origens: resultado do esfacelamento de autos, como o dos congos – cucumbis, que evocam acontecimentos históricos dos reis congos; cerimônias totêmicas ligadas ao patriarcado, com as suas festas cíclicas de coroação; sobrevivências dos fastos africanos das embaixadas e cerimônias processionais; as festas peninsulares do ciclo das janeiras, saídas de velhas tradições, onde era costume a escolha de um rei ou de uma rainha; auto ameríndio correspondente.

É, pois, no sincretismo que os escravos devotos de Nossa Senhora do Rosário atendem aos princípios do cristianismo celebrando com louvores a sua padroeira. Ao mesmo tempo, utilizam desta 'oportunidade' para celebrar suas práticas, sejam herdadas ou até mesmo aquelas construídas ou ressignificadas nas nações de procedência em território brasileiro, sem perder de vista suas práticas tradicionais multifacetadas de magia, hibridismo e adoração a um santo de cor instituído pela Igreja Católica, cujas práticas são exercidas na correlação dos orixás africanos. Como afirma Viana (2007, p. 102).

Ser membro de uma irmandade não excluía a possibilidade de estar nos **calundus** [práticas rituais pontuadas por danças, adivinhações e curas inspiradas por elementos de tradições africanas não-cristãs] ou de portar uma **bolsa de mandinga** [amuletos de proteção pessoal, cujas referências ao uso no reino e na América portuguesa datam de fins do século XVII] de junto ao corpo, nem tampouco de manter uma relação de veneração afetivizada com os santos de devoção (**grifo nosso**).

Em outras palavras, entende-se que a solenidade de coroação de reis negros com início no interior das Igrejas nos altares, celebrada pelo pároco, tem seu prosseguimento nas ruas em forma de cortejo. Assim, concretiza-se o ritual multifacetado cuja abordagem vai do sagrado ao profano dando origem ao que ficou conhecido como catolicismo popular. Em um segundo momento, em espaços de entorno a igreja, efetiva-se as homenagens aos coroados com o ato festivo-religioso ao Rei e Rainha do Congo que em forma de cortejo atinge seu ápice com a festança. Para Hoornaert (1983, p. 390):

O espaço de liberdade criado pelas festas era um perigo constante para o equilíbrio muito instável da vida social nos engenhos e nas fazendas[...] a festa revela de certa forma a verdade acerca da vida no Brasil: esta irrompe de maneira impetuosa e absolutamente incontrolável por ocasião da festa, que por isso mesmo se reveste de grande importância para os que procuram descobrir formas não manipuladas ou pouco manipuladas de cultura popular.

É a materialização dos traços religiosos africanos, em forma de cortejo, com suas práticas

ressignificadas em território brasileiro, denominado de parte profana do ato religioso que dita o ritmo da festa com o desfile dos eleitos pelas ruas, seguidos pelo seu povo até o barracão com direito a batuque, glutonarias e muita festança sem hora para findar.

As festas e danças apresentam-se como elementos de caráter marcante no cotidiano da vida humana, uma vez que nestes momentos tidos como lazer, expressa-se ideias que se materializam em forma de disciplina cujo espírito coletivo e solidário conduzem a um espírito religioso de solidariedade e comprometimento mútuo (JÚNIOR, 2005).

As festividades de coroação de Reis e Rainhas do Congo representam para o negro, segundo Dantas (2015, p. 43), “um modo de perpetuar instituições políticas da velha África, a monarquia; para o branco, um meio mais fácil de dominar os escravos sem interferir diretamente através do rei a quem os negros deviam obediência”.

No entanto, nem todas as nações de procedência tinham o privilégio particular da prática da eleição do Rei do Congo, como aborda Pereira da Costa (1932, p. 221-223).

De toda essa diversidade de gente africana pela sua procedência de tribos distintas, somente a do Congo, escrava ou não, gozava do particular privilégio de eleger um rei, o seu **Muchino riá Congo**, como o chamavam no seu idioma pátrio [...] Cada cabeça de comarca ou distrito paroquial tinha o seu rei e rainha, com o competente cortejo de uma corte particular, e procedia a eleição [...] A notícia mais remota que encontramos da instituição do rei do Congo em Pernambuco, consta de uma referência que faz a respeito um velho compromisso da irmandade Nossa Senhora do Rosário da vila de Igarassu, datado de 21 de junho de 1796, aprovado por provisão do bispo diocesano D. Manoel Alvares da Costa, datada de 8 de abril de 1711[...] Os reis tinham a sua corte, mais ou menos organizada segundo os moldes da monarquia portuguesa. (**Grifo do autor**).

A exemplo da corte portuguesa, as Irmandades instaladas no Brasil durante o período colonial reproduzem a mesma estrutura hierárquica como secretário de estado, mestre de campo, arautos, damas de honra e açafatas³; integrava ainda a corte: marechais, brigadeiros, coronéis e demais postos do exército. E para completar o entendimento hierárquico do cortejo, os membros do reinado do Congo eram tratados de majestade, excelência e senhoria.

As festas, extensões dos cortejos, na contemporaneidade representam uma das contribuições singulares das Irmandades desde o período escravocrata. No entanto, estes cortejos ao serem concebidos como “coisa de negro”, sempre estiveram na mira perseguidora das autoridades, ora oprimidos, ora tolerados. (LIMA, 2005).

Na realidade, as autoridades policiais e o Serviço de Higiene Mental (S.H.M.) compartilhavam de um pensamento aproximado que visava única e exclusivamente a

3- Dama fidalga a serviço das senhoras da família real e que tinha a seu encargo conduzir, em açafate, lenços, toucados, etc. (FERREIRA, 1986).

perseguição e a proibição dessas comemorações. Em outras palavras, as manifestações pós cortejos adquiriam caminhos de práticas religiosas diferentes existindo a culminância de suas festanças nos terreiros ligados a xangôs, ou em terreiros ligados ao catimbó. No entendimento de Lima (2005, p. 108).

O fato de que o pensamento predominante no S.H.M. compreendia os xangôs como uma reminiscência da religião africana, e os Catimbós como deturpação moral ou puro charlatanismo, podem entender os motivos que levaram os primeiros a serem tolerados e acompanhados pelos serviços dos “técnicos”, ao passo que para aos segundos estava assegurado o direito de serem perseguidos, mal vistos e combatidos.

Observa-se, todavia, que as festividades relacionadas às práticas religiosas primitivas dos escravizados, ao serem autorizadas precisavam disfarçar-se em manifestação de batuques (TINHORÃO, 1972). Na qualidade de batuque de diversão, considerado como festa religiosa de caráter dual, ao ser permitida ou tolerada assume um formato sincrético. Tendo seu início no interior das Igrejas essa modalidade de festa tolerada tinha seu prosseguimento nas ruas em forma de cortejo, finalizando nos barracões com toda a pompa de uma verdadeira festa acompanhada de percussão, música, comida e bebida.

Reforça-se que durante muito tempo, as Irmandades serviram de 'trampolim' para acesso, por parte dos escravizados ao sistema econômico, político e social brasileiro. A prova disso é a exigência por parte das autoridades de documento autorizando a saída pelas ruas dos cortejos com seus cantos e instrumentos 'disfarçados' de procissões homenageando seu rei e rainha bem como seu santo padroeiro católico de cor. Esse foi o caminho mais comum para que os cortejos se concretizassem alcançando seu ápice nos terreiros e barracões, quando estes se transformam em verdadeiros territórios sagrados durante o andamento das festividades (CASSIA, 2001).

Mesmo autorizados, os cortejos que se transformavam em grupos de batuque e outras manifestações populares, como os Maracatus, não deixaram de ser policiados. A exemplo das perseguições históricas ocorridas no ano de 1912, no Estado de Alagoas, especificamente na cidade de Maceió, que entrou para a história com a denominação de Quebra de Xangó: um auto de sobrevivência histórica, não da África, mas da própria história dos negros do Brasil. Este registro histórico de perseguição e intolerância foi promovido pela Liga dos Republicanos Combatentes, uma ação arbitrária e obscura que contou com o apoio de parte da sociedade, que, desprovida de conhecimento e senso democrático, via nas manifestações religiosas e culturais praticadas pelos negros um acinte aos chamados “costumes civilizadores” da época. (REVISTA PETROBRÁS, 2003).

É dentro desta sociedade de conflitos estruturada pelos colonizadores que as Irmandades promotoras das festas religiosas e profanas se apresentam como instituições ambíguas, quer seja do ponto de vista étnico-racial, político-econômico ou sócio-religioso desempenhando papel de

mediadora diante de um sistema de classe social estratificada que reforça a diferenciação social e a exclusão. Acrescenta-se ainda o entendimento de Viana (2007, p. 130):

Se configurando como um traço da resistência cotidiana dos homens e mulheres de cor, que buscavam distanciar-se dos estigmas a eles atribuídos na sociedade colonial; tal resistência cotidiana manifesta os conflitos e as pressões sociais aos quais estavam submetidos e os recursos que mobilizavam para manter a dignidade e a humanidade em meio aos limites da sociedade escravista colonial.

Nesse contexto, a imersão dos escravizados nas Irmandades se configuram como argumento de grande quilate em forma de estratégia, que visa encontrar brechas para as práticas cotidianas e manutenção de valores e crenças religiosas africanas transladadas para o novo continente, bem como aquelas criadas ou ressignificadas durante sua configuração territorial.

Dito isto, observa-se que as manifestações populares no Brasil se concretizam nos espaços religiosos e profanos das festas construídos de maneira relacional, embora de forma assimétrica, cujos territórios e territorialidades são vividos, percebidos e compreendidos em contornos distintos. Ao serem substantivados por relações cotidianas homogêneas e heterogêneas, integração e conflito, de movimentos que geram identidades como a língua, religiões, instituições perpassadas pela natureza exterior ao homem, propiciam diversidade e ao mesmo tempo, unidade na materialidade e imaterialidade simbólica. Neste diapasão, compreende-se que o trabalho escravo, suas práticas comunitárias cotidianas e suas construções identitárias, quer sejam na África ou no Brasil, se configuram como elementos contributivos para o princípio das territorialidades coletivas culturais e festivas no Brasil que posteriormente transforma-se na “brincadeira” dos Maracatus.

Assim, a construção dos territórios dos Maracatus remete às embaixadas (rei e rainha com seu cortejo) e às reminiscências totêmicas (presença de figura de animais ou elementos outros) presentes nas manifestações populares (RAMOS, 2007), e, foi à sombra das Irmandades, consideradas como elemento de sobrevivência das festas religiosas, que os escravizados conseguiram se organizar e concretizar sua ruidosa e transgressora participação na vida sociocultural brasileira.

Como elemento de mediação e transformação, as Irmandades possibilitaram o aparecimento e funcionamento das festas populares urbanas e rurais representadas de maneira mais definida na percussão, na coreografia e no colorido dos cortejos em desfiles, caso dos Maracatus, como práticas comunitárias de inventabilidade criativa das manifestações populares brasileiras. No entanto, é preciso ressaltar que:

A perda da importância das associações religiosas no contexto do catolicismo e o desaparecimento das irmandades do Rosário, quando seguidas de atitudes negativas dos padres em relação às manifestações populares e tradicionais da religião, colocam-se como fatores importantes para a compreensão da dinâmica e redução da área de ocorrência das manifestações afro. (DANTAS, 2015, p. 47).

Entende-se que para a pesquisadora e folclorista Sergipana Beatriz Góis Dantas, as atitudes de rejeição, por parte de alguns párocos, perante a coroação dos reis do Congo dentro das igrejas, contribuiu para a desvinculação das irmandades para com as manifestações afro, a exemplo dos grupos de Maracatus. Várias argumentações sobre o 'arrefecimento' dos Maracatus no entorno das igrejas e do ciclo natalino foram desenvolvidas por autores como Pereira da Costa (1972), Guerra Peixe (1980) e Katarina Real (1967) que sinalizam o desaparecimento dos Maracatus atribuindo ao fim do tráfico negreiro, à abolição da escravatura, à imposição aos escravizados de usos, costumes e valores da população branca na tentativa do branqueamento da população de cor, dentre outras.

Verifica-se, portanto, que estes fatores não conseguiram findar a manifestação, embora tenha propiciado um certo enfraquecimento na visibilidade e evolução social dos grupos que sobreviveram graças as estratégias e persistência de alguns 'donos' dos Maracatus, observando-se uma resignificação do sentido de “festar”. Isso ocorreu, segundo os autores acima citados por volta dos meados da década de 1950, quando os Maracatus paulatinamente deixaram de “festar” para o santo católico e passou a se constituírem como grupos de brincantes.

A existência de elementos e práticas tradicionais como reminiscências das Irmandades, herdadas e resignificadas até a contemporaneidade, não as credenciam para que se possa afirmar única e exclusivamente que os Maracatus sejam reminiscência das Irmandades (LIMA, 2013).

São as novas identidades adquiridas durante a formação das nações de procedência aos dias atuais, mesclados com as práticas tradicionais resignificadas originárias das demais matrizes populacionais que em seu convívio social dão sustentabilidade a existência e permanência das manifestações culturais emergidas. Entre as quais, espalhado país afora, destacam-se os Ranchos, Cucumbis, Taieiras, Guerreiros, Reisados, Cavalo-marinho, Clubes Totêmicos, Congos dentre tantas outras que integram os festejos de Reis, e os Maracatus que migraram para os festejos carnavalescos, sobretudo, em Pernambuco (RAMOS, 2007).

O entendimento dos Maracatus passa, portanto, por um conjunto de novos questionamentos sobre sua origem, significado e resignificados. Afinal de onde 'vem' o maracatu? Como se processaram as resignificações das práticas maracatuzeiras?

Para responder a esses questionamentos se fez necessário navegar nos entendimentos de folcloristas e acadêmicos que há várias décadas vêm discutindo essas questões. Antes, porém, é importante que se tenha uma compreensão da palavra conceito na qualidade de instrumento, que na visão de Haesbaert (2014, p. 49-50).

Advém de um problema ou questão, seja ele novo ou feito/recolocado; é sempre 'situado' – do contexto social, histórico, geográfico, concreto, quanto em relação à história das ideias e aos seus sujeitos-autores; é heterogêneo, múltiplo, não é simples, é um todo 'fragmentário'; é incorporal não podendo ser confundido com as próprias coisas; é absoluto e relativo ao mesmo tempo.

Diante de toda a complexidade do conceito, origem, concepção, construção, formação e manutenção da manifestação cultural em estudo, Pereira da Costa (1974, p. 215) entende que “o Maracatu é propriamente dito um cortejo régio, que desfila com toda a solenidade inerente à realeza, e revestido, portanto, de galas e opulências”.

Para Câmara Cascudo (1965, p. 124), o princípio dos Maracatus recifenses remete às origens étnicas como uma sobrevivência dos desfiles processionais das nações africanas, uma vez que, “Cambindas eram denominados os grupos dançantes de negros que folgavam pelo Recife em préstito até a porta da Matriz, depois convergindo, funcionalmente, para o Carnaval, no ritmo solene dos desfiles ricos dos Maracatus”. Isso tem como ancoragem a pantominia evocadora entre os Maracatus existentes no Recife, como o Cambinda Velha, Cambinda Novo, Cambinda Estrela, Cambinda Leão Coroado e Cambinda Elefante, coadunando com o pensamento de Tinhorão (1972, p. 61) que observa:

A partir desse momento, tais modificações passaram de fato a obedecer a reminiscências esparsas da vida e costumes gerais africanos, permitindo o seu estudo psicológico indicar, posteriormente, curiosas sobrevivências, como a do totemismo expresso pelos próprios nomes dos maracatus herdeiros desses desfiles (Elefante, Leão Coroado), além de outras mais sutis, como aquela que Mário de Andrade chamou de 'a simbologia das coroas'.

Para alguns folcloristas a manifestação popular brasileira, Maracatu representa a duração contínua e homogênea no espaço e no tempo de heranças africanas, como afirma Real (1967, p. 69):

Quase todos os pesquisadores do Maracatu Pernambucano estão de acordo que estas Nações nasceram da instituição mestra, implantada no Brasil pelos portugueses, da Coroação do Rei do Congo. Ligadas às Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e ao culto de São Benedito.

Observa-se o quanto os folcloristas tentam descrever o maracatu atrelando suas origens às Irmandades e às festas de Coroação do Rei do Congo durante as festividades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Como afirma Alencar (*apud* VARGAS; NEVES 2009, p. 54).

Folguedo que se liga as festas de Reis, e tem influência africana, no qual revive o cerimonial das cortes africanas. Bailam ao som de instrumentos de percussão, acompanhando uma mulher que na extremidade de um bastão conduz uma bonequinha ricamente enfeitada, a calunga, que representa Oxum e Xangô.

Complementando, é importante a colocação do musicólogo e folclorista Guerra Peixe (1980, p. 15), quando ressalta que para se apreender as possíveis origens brasileiras do divertimento, é preciso indagar: “a) A época mais remota em que podemos supor o funcionamento da instituição do Rei do Congo? b) algumas relações que atraíram os negros organizados em grupos, quer administrativamente, quer quanto às festas profano-religiosas

outrora praticadas? c) a maneira pela qual algumas reminiscências perdurariam até os nossos dias?”.

Apesar das indagações do musicólogo Guerra Peixe (1980) e Nina Rodrigues (1932) evidenciando o pouco interesse por parte dos acadêmicos ao tema em séculos passados, é na contemporaneidade que as Ciências Sociais através da História, Antropologia e mais recentemente da Geografia se debruçam sobre as práticas coletivas cotidianas dos afrodescendentes e das suas identidades primitivas ou ressignificadas.

Ao ser considerado uma manifestação com elementos tradicionais, um folguedo alegre que serve para animação e lazer entre seus integrantes, principalmente durante o tríduo carnavalesco, o Maracatu é redesenhado como uma classificação folclorista tida como homogênea e imutável. No entanto, na compreensão ilustrada de Lima (2013, p. 34) Maracatu corresponde a:

Uma manifestação cultural dotada de elementos diversos. Dispõe de dança, canto, fantasias e estilo musical próprio [...] definido por sua música cantada em geral por um mestre, que é acompanhado de batuqueiros, tocando afayas (os tambores), caixas, taróis, mineiros (espécie de ganzá) e gonguês (instrumento de ferro com uma campânula, percutida por um pedaço de madeira) [...] são bem brasileiros e compostos de saberes e modos de fazer os mais variados possíveis [...] são complexos além do que se pode imaginar.

A diversidade, complexidade e ressignificações dos Maracatus é assinalada na obra *Maracatus do Recife* do musicólogo Guerra Peixe (1980), quando aborda a inserção de população mestiça e branca da mesma classe social nas práticas coletivas comunitárias que compõem o folguedo, uma vez que anteriormente somente os escravizados podiam compor o cortejo.

Salienta-se ainda, a diversidade de tipos de Maracatus 'classificados' na dualidade existente ao se considerar alguns elementos identitários, a exemplo dos instrumentos musicais que compõem o Maracatu Nação e o Maracatu de Orquestra, cujo diferencial reside na utilização de instrumentos de sopro para o segundo tipo. Também merece destaque o elemento identitário religião, uma vez que para o primeiro mencionado verifica-se a participação mais intensa de pessoas iniciadas nos Xangôs, enquanto que o segundo tende para o Catimbó, culto popular com características nacionais ameríndias. (LIMA, 2012;2013).

Como apresentado, é na diversidade, no compartilhamento das práticas comunitárias e religiosas, tendo os terreiros como possibilidades, que se sustentam os Territórios dos Maracatus, cujas mudanças e adaptações contemporâneas sinalizam esta marca do tradicional convivendo com o contemporâneo que de forma dinâmica se insere no processo do fazer e refazer constantes dos espaços vividos.

Se em épocas passadas os Maracatus mantinham seus laços baseados em relações orgânicas entre grupos de negros e suas Irmandades, na atualidade procuram o brilho, a beleza, o luxo e o glamour com suas fantasias no viés das ressignificações, a exemplo das saias de armação

que possibilitam imponência, beleza e volume na ocupação dos espaços demarcando “fronteiras” territoriais (LIMA, 2012), o que, evidentemente mostra-se como externalidade e ressignificações motivacionais, como dito, de festejos de santos e brincantes carnavalescos.

Quando se tenta precisar dia, mês e ano do aparecimento dos Maracatus em terras brasileiras tenta-se perpetuar o entendimento linear daqueles pensadores clássicos que defendem a existência de uma manifestação popular inflexível, homogênea devendo permanecer inalterada por tempo indeterminado (LIMA, 2005).

Assim, na atualidade compreende-se que das irmandades entendidas como tranpolim para acesso aos cortejos nos entornos das igrejas após coroação dos reis do Congo chega-se aos Maracatus que atualidade se inserem nos festejos carnavalescos, ou seja são manifestações resultantes das práticas cotidianas que ao construírem suas identidades autorizam aos seus o senso do vivido, pertencido a um lugar cujos limites móveis levam a construção do seu território. Portanto “eis o que define um Maracatu Nação: **território, religião, práticas compartilhadas e espetáculo coletivo**” (LIMA, 2013, p. 28, grifo nosso).

É através das práticas comunitárias coletivas que se chega à festa, à produção do espetáculo coletivo, constituindo-se assim em momentos de regozijo para toda a população da comunidade que participa dessas práticas e às transformam em momentos prazerosos do cotidiano comunitário.

Com o fim das celebrações da coroação dos reis do congo os Maracatus convergiram para o Carnaval em ritmo solene mantendo em seu cortejo elementos identitários, como o rei, a rainha e a calunga que acompanhados dos sons ruidosos dos seus tambores, autorizam aos envolvidos um clima de lazer. Na visão dos folcloristas tradicionais, essa procedência remete a uma sobrevivência dos desfiles processionais das nações africanas ao realizarem dentro dos templos a coroação dos reis do Congo. Como uma espécie de deslocamento do sagrado ao profano. É importante salientar que os ritos sagrados ao se trasladarem dos templos para os espaços de entorno, quer sejam através das procissões aos cortejos, caso dos Maracatus, tendem a se concretizar como as verdadeiras raízes das festanças profanas onde se verificam a inserção de comportamentos considerados pelo sagrado como 'mundanos' entre os quais a glutoneria, bebedeira, extravasamento dos ritos, toques, gestos, coreografias, enfim expressões não comuns nos templos religiosos (TINHORÃO, 2012).

Na realidade, toda essa movimentação e sonoridade ancorada nas dinâmicas das ressignificações existentes nos cortejos se resumem a uma resposta dos maracatuzeiros e maracatuzeiras perante as atuais exigências de um contexto socioeconômico, político e até mesmo global.

Hoje, os Maracatus falam e escrevem sua história em uma linguagem que se fundamenta

numa performance mágico-dramático de sons, ritmos, dança, brilho e glamour; em suas formas particulares de apropriação do espaço; no empoderamento das suas territorialidades; nas celebrações simbólicas representando resistência, sinalizando a defesa e suas reconstruções enquanto identidade cultural; um território construído, vivido, cuja imersão extrapola a visão do tríduo carnavalesco através do culto aos eguns⁴.

Ainda na atualidade, a visibilidade dos Maracatus respalda-se nas construções comunitárias diante de tensões que se estabelecem em campos de força cuja continuidade além de ter sido incorporada assume um papel importante para as futuras transformações e permanência. Diante das territorialidades, configuram-se disputas veladas por maior e melhor inserção social, econômica, política e religiosa. Elementos estes que corroboram para a construção e fortalecimento do território de uns em detrimento do enfraquecimento de outros.

Habilidade e maestria, “jogo de cintura” para conciliar o tradicional e o contemporâneo são as estratégias que vêm sendo utilizadas por parte de alguns mestres dos Maracatus. Atender ao novo sem esquecer o velho, falar e seguir a linguagem das ressignificações sem desprezar o tradicional é algo imprescindível na sobrevivência das atuais manifestações populares, a exemplo do Maracatu Nação Porto Rico onde reside toda uma reconfiguração do tradicional sem a perda dos valores históricos que possibilitam sua manifestação hoje e no amanhã.

2.4 IDENTIDADES E TERRITORIALIDADES DO MARACATU NAÇÃO PORTO RICO

A busca pelas identidades e territorialidades no Maracatu Nação Porto Rico (MNPR) na cidade do Recife deve-se, inicialmente à aproximação entre o pesquisador e o Mestre Jailson Chacon Viana, quando da sua participação no Simpósio do XLI Encontro Cultural de Laranjeiras/Sergipe em janeiro de 2016, e nessa ocasião convida o pesquisador para conhecer as práticas e instalações do MNPR na capital pernambucana no período dos festejos carnavalescos. Durante cerca de duas semanas o convidado pesquisador conseguiu informações importantes para conjecturar hipóteses do trabalho de pesquisa, uma vez que os “caminhos” para imersão do convidado foram completamente abertos pelo mestre. O pesquisador transitou por diversos setores do grupo, fotografando, assistindo ensaios, dialogando com 'brincantes', batuqueiros e costureiras entre outros, além do contato direto com a rainha D. Elda Viana. Registra-se aqui a participação do pesquisador como 'brincante' no personagem de vassalo, ao lado da rainha e do seu rei compondo o cortejo do MNPR durante a realização do baile da cidade que integra a abertura do carnaval pernambucano. Na oportunidade, o grupo recebe homenagens por seu centenário. Para o pesquisador, integrar o cortejo do MNPR em ocasião ímpar do grupo é um momento singular para seu trabalho de pesquisa, uma vez que o envolvimento direto, na

4 - Eguns - É o nome dado aos espíritos dos mortos. Na religião dos orixás são cultuados separadamente dos orixás, normalmente do lado de fora da casa, em um espaço denominado “balé” (LIMA, 2010).

qualidade de pesquisador participante, possibilitou uma melhor compreensão das práticas maracatuzeiras quanto a sua construção, pluralidade, complexidade e flexibilidade.

Figura 4 - Estandarte do Maracatu Nação Porto Rico

É importante relativizar a data oficial de instituição do MNPR, estampada em seu estandarte como sendo 07 de setembro de 1916, (Figura 4), provavelmente para atender as exigências burocráticas do Governo com o intuito de 'oficializar a brincadeira' e evitar a marginalização de seus praticantes, bem como a inserção das práticas maracatuzeiras na sociedade pernambucana.

Como visto, os princípios das manifestações populares residem em procedimentos cotidianos heterogêneos, flexíveis que se moldam e se ressignificam coletivamente a cada relação social em determinados tempos e espaços, uma vez que “tanto o folclórico como os primitivos são resíduos do passado dentro do presente, seres curiosamente arcaicos que emergem como anomalias temporais dentro do contemporâneo” (EAGLETON, 2011, p. 44).

Com efeito, Santos (2009, p. 45) traz a retrospectiva do MNPR considerando a necessária flexibilidade para a sua história e assinalando três momentos. O primeiro, em data imprecisa do século XIX, quando, pela oralidade, registra-se a ocorrência do Maracatu em um sítio denominado Palmeirinhas, situado no município de Palmares, distante 128 quilômetros da capital do estado de Pernambuco, “sob a liderança de João Francisco do Itá”. Este senhor se dizia remanescente do quilombo dos Palmares e, de acordo com Santos *op. cit.* após longa existência neste sítio, o Maracatu interrompe suas atividades e reaparece “algum tempo depois”, mais precisamente no bairro Água Fria da capital, Recife, desta feita, liderado por Zé da Ferida, correspondendo assim ao segundo momento.

Ainda de acordo com esse autor, o Maracatu manteve-se ativo nos desfiles carnavalescos até a década de 1950, quando morreu seu líder. Esse relato faz crer que tenha sido Zé da Ferida o responsável pelo registro do grupo em 1916. Mas, com sua morte, deu-se outro período de suspensão das atividades do Maracatu, e o ressurgimento em 1967 corresponde ao terceiro momento tratado por Santos (2009), sucedeu graças ao trabalho de “restauração” feito por “Eudes Chagas, com o apoio de Luiz de França, de Veludinho do Leão Coroado e da antropóloga Katarina Real, com o nome de Porto Rico do Oriente” (PEREIRA & SANTOS, 2009, p. 45).

Santos (2009) destaca a data de coroação do babalorixá Eudes Chagas, juntamente com sua rainha Merolina Pimentel, D. Mera, em 10 de dezembro de 1967, bem como sua liderança espiritual no terreiro de Candomblé até seu falecimento, em 1978.



Foto: Oliveira, E. A. -2016

A evolução do MNPR é também tratada por Lima (2012, p. 208) ao se referir à fundação do Maracatu no bairro Água Fria. Ele também narra a passagem de Eudes Chagas que por sua vez, após sua morte, “foi rearticulado por Armando Arruda”, com a coroação de D. Elda Viana como rainha do MNPR, provocando certa “ciumeira” em D. Maria de Sônia afilhada do falecido Eudes Chagas. Daí forma-se um campo de forças na disputa pela liderança do Maracatu de forma que assim chegasse aos integrantes atuais sob a liderança de Elda Viana, desde 1980.

Diferentemente da história pregressa do grupo, essa mulher, ialorixá, assume o comando das atividades práticas e espirituais do MNPR, com liderança de uma revolucionária rainha. Atualmente, a sede encontra-se na comunidade do bode situada no bairro do Pina, zona sul da cidade do Recife; o rei é o babalorixá Raminho de Oxóssi e o Mestre dos batuqueiros é o filho de D. Elda, Jailson Chacon Viana.

Estudiosos apontam um movimento de reação às dificuldades enfrentadas pelos Maracatus na região metropolitana do Recife nas décadas de 1950 e 1970. Com a intervenção de folcloristas, gestores públicos e acadêmicos, como Roberto Benjamim e Katarina Real, em favor de incentivos institucionais aos mestres, reis, rainhas, enfim, aos grupos manifestantes da cultura popular pernambucana, os Maracatus tentam ocupar seu espaço nos eventos promovidos pelos gestores. Em busca de inserção social e visibilidade, os Maracatus disputam espaço com as escolas de samba que à época desfrutavam de prestígio junto aos órgãos públicos promotores dos desfiles carnavalescos.

É nesse contexto que o MNPR se mantém, assim como tantos outros Maracatus que conseguem se soerguer e ocupar seus espaços nos desfiles carnavalescos, porém dois aspectos são merecedores de relevo nessa trajetória. O primeiro concerne à origem do fundador João do Itá como remanescente do quilombo dos Palmares, situado na Serra da Barriga, no atual estado de Alagoas, mas que no passado colonial pertencia à Capitania de Pernambuco. Assim sendo, pode-se afirmar que o quilombo foi, e ainda é, símbolo da insurgência dos africanos contra a condição de escravizados. O segundo, diz respeito ao papel das brincadeiras e dos cantos na vida laboral dos povos africanos traficados e descendentes, tal como descreve TINHORÃO (1972, p. 96), ao relatar as observações de um negociante de algodão francês, em 1816, na cidade do Recife: “o movimento contínuo de negros que vão e vêm carregando fardos e se animando mutuamente por meio de um canto simples e monótono”.

De fato, importa reconhecer a grandeza da contribuição do povo africano para as festas populares com seus estridentes sons percussivos, com coreografias ricas e criativas, trajes e adereços coloridos, como também a forma que os Maracatus se presentificam nas ruas e avenidas, se destacando durante os cortejos carnavalescos. Os figurantes brincantes exibem ginga e molejo de corpo que expressam sentimentos de pertencimento das raízes primitivas reinventadas em território brasileiro. Ao que tudo indica, as práticas iniciadas no sítio Palmeirinhas permeiam o MNPR que se expressa nos dias atuais, pelo zelo do grupo em manter tradições africanas.

Verifica-se que, na atualidade, existe a preocupação dos membros e defensores do MNPR em manter em seu grupo traços de tradicionalidade que remontam seus primeiros passos de vida, sempre ligados as raízes de descendência africana. Como afirma Lima (2012), p. 208), “para os atuais articuladores do Porto Rico, é fundamental garantir uma versão que lhes permitam se afirmarem como um maracatu antigo, com data de fundação recuada no tempo (1916)”.

As tradições persistem como importantes elementos identitários, mesmo que ressignificados pelos grupos de maracatuzeiros recifenses, tal como aqui apresentados. Para Hall (1992, p. 41), “a moldagem e a remoldagem de relações espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representação têm efeitos profundos sobre a forma como as identidades são localizadas e representadas”. Em outras palavras, voltando-se para o objeto de estudo, as relações espaço-tempo apresentam-se para os Maracatus como suporte que se transforma em trunfo, como um recurso apropriado que possibilita a construção e a concretização dos elementos identitários que vão se ressignificando sem que os grupos percam suas representações enquanto manifestação popular.

As novas construções identitárias no MNPR têm como marco a morte de Eudes Chagas, em 1978, quando a Nação Porto Rico passa para o comando da mãe ialorixá Elda Viana (Figura 5). Com maestria e destreza, D. Elda posiciona-se em ascensão e notoriedade perante os grupos de Maracatus na região metropolitana do Recife.

Figura 5 - Rainha do Maracatu Nação Porto Rico



Fonte: Acervo Jailson Chacon Viana S/D.

Na atualidade, ela se apresenta diante da sociedade, como a única rainha coroada na Igreja do Rosário dos Homens Pretos, ainda na década de 1980. Sua capilaridade ante as autoridades institucionais e seu poder de prestígio junto às comunidades religiosas de culto africano recifenses, a exemplo da nomeação de Raminho de Oxóssi, pai de santo como seu rei, justificam o empoderamento sociocultural da rainha Elda Viana e do seu MNPR diante dos demais grupos e sociedade em geral.

Ela promoveu mudanças tanto na estrutura quanto na forma do cortejo ao absorver elementos das escolas de samba do Rio de Janeiro, sobretudo, com relação as construções e formas dos trajes quanto ao seu brilho e ao quantitativo de brincantes. Além, evidentemente, das alterações na evolução do cortejo com a inserção de coreografias que na atualidade atinge não somente os brincantes, mas contagia todo o público prestigiado com o espetáculo.

Ademais, ao assumir o comando da Nação Porto Rico, D. Elda implementa reformas que alteram a concepção do espaço e das territorialidades do seu grupo, culminando com novas formações territoriais que, em sua dinâmica cotidiana, o levou a formatar seu território em rede. Os elementos identitários tradicionais que configuravam o caráter orgânico preponderante do MNPR são 'quebrados' na forma, na estrutura, na composição e na percussão.

O formato do cortejo se avoluma em termos dimensionais quando se introduz as saias de armação que propiciam impacto nos personagens e no próprio desfile. O espaço é ocupado e apropriado com maior visibilidade, o que confere sentimento de orgulho e poder. A nova linguagem adotada, no contexto de ressignificações, verbaliza-se diante da valorização das cores, do luxo dos tecidos de lamê, dos brocados e bordados de paetês introduzidos, além do brilho e do glamour de cada brincante e de todo o conjunto.

Ressalta-se que essas mudanças agregaram visibilidade não só ao MNPR, mas também aos demais grupos de Maracatus do Recife, uma vez que estes também promoveram mudanças em seus elementos identitários tradicionais. Desse modo, entende-se que as representações se inserem nas práticas socialmente construídas em que o saber fazer se associa às práticas simbólicas, possibilitando, assim, o sentimento de pertencimento não só dos seus membros, como de toda a comunidade do entorno de onde o grupo tem sede e origem que, de forma direta ou indireta, sentem-se partícipes da manifestação (LIMA, 2012).

Os instrumentos também se inserem no processo de mudanças e ressignificações. Na condição de elemento identitário, apresentam-se de acordo com o tipo do Maracatu, ou seja, naqueles conhecidos como nação ou Maracatu de Baque Virado⁵ onde há a predominância de instrumentos de percussão e, nos chamados Baque Solto ou Maracatu de Orquestra, os instrumentos de sopro oferecem-lhe o diferencial. Resende (2009, p. 34) esclarece que “além das diferenças na formação instrumental, o baque também muda de uma nação para outra”.

5- O Maracatu Baque Virado também conhecido como Maracatu-Nação trazem em seu religioso o Candomblé; enquanto que o Maracatu de Orquestra também conhecido como Maracatu Rural se volta para a Jurema também conhecida como Catimbó. A orquestra de instrumento para o primeiro é predominantemente percussiva que ao se aliar ao toque, as coreografias e aos cantos remetem a afrodescendência ao contrário acontece com aqueles denominados de Maracatu de Orquestra que além dos instrumentos de percussão acrescenta-se aqueles de sopro (Trompete e Trombone de Pistom) cujo toque, coreografias e cantos se aproximam do frevo.

Figura 6 - Orquestra de Batuqueiros Nação Porto Rico - 2016

O bombo ou tambor, ou ainda a alfaia é o instrumento mais importante na percussão dos Maracatus, indispensável para a existência e movimentação dos cortejos. Do ponto de vista material e simbólico, o tambor é o instrumento responsável pela marcação do ritmo e dos passos dos brincantes, possibilitando, assim, a evolução do cortejo. Há uma comunicação entre os sons dos diversos instrumentos, cujos diálogos são marcados pelos tambores que, ritmados, produzem sons que são entendidos em sua linguagem com as 'palavras': Maracatu, Maracatu, Maracatu! (Figura 6).

No MNPR, o Mestre Jailson Chacon, filho de D. Elda Viana, comanda o grupo de percussão além de ser o cantor puxador das loas. Observa-se na atualidade o significativo aumento da quantidade de percussionistas, a introdução de mulheres instrumentistas, a implantação de oficinas pedagógicas para crianças e adultos na comunidade e em vários estados do país e do exterior, e, ainda, a introdução de abês e atabaques. As mulheres executam todos os instrumentos, mas são a maioria na condição de instrumentistas na execução dos abês ou Agabês.

A movimentação do Mestre e demais componentes na ministração de oficinas se estende para a exposição do Maracatu em palestras e correspondem às atividades responsáveis pelo alargamento das fronteiras do MNPR, consolidando e ampliando, cada vez mais, uma rede de batuqueiros nas escalas nacional e internacional. Resende (*op. cit. p. 34*), ao ressaltar a importância dos tambores para a essência de cada grupo, afirma que “O Maracatu Porto Rico vira o baque com perguntas e respostas entre os instrumentos. O Maracatu Encanto da Alegria vira cada tambor individualmente, numa estrutura mais à vontade”. Observa-se, todavia, quer seja no quantitativo ou na formação dos batuqueiros do grupo, o Mestre Chacon Viana preserva as origens por sua ligação religiosa com o candomblé. Diante dos fatos, Mestre Jailson Chacon Viana define o Maracatu como uma “brincadeira séria”, seja pela presença das tradições do candomblé nos dias em que antecedem o carnaval, seja pelas responsabilidades institucionais e pedagógicas para com o batuque e as oficinas de batuque.



Fonte:
Acervo Jailson Chacon Viana S/D.

Diante dos fatos, a “brincadeira séria” em forma de nação ganhou asas e alçou altos voos nas últimas décadas ao criar grupos de batuqueiros uma espécie de 'braços' do MNPR que se ramificou-se por diversos Estados brasileiros, a exemplo do Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Paraíba, Ceará e em Aracaju/Sergipe cuja formatação segue a orientação da religião afrodescendente configurando-se assim como uma manifestação cultural brasileira dotada de múltiplos elementos.

Essa teia em rede territorial hoje já extrapola as fronteiras brasileiras alcançando uma espécie de espacialização intercontinental das práticas maracatuzeiras com a implantação de grupos de batuqueiros em diversos países como: Alemanha, França, Rússia, Estados Unidos, Canadá, Espanha, Portugal e Japão. Compreende-se assim, que os Maracatus se definem como práticas compartilhadas, religião, território e espetáculo coletivo, com capilaridade territorial vivida em diversas partes dos continentes. Essa capilaridade foi reafirmada pelo Mestre Jailson Chacon Viana em entrevista colhida no decorrer da pesquisa participativa, no barracão do MNPR em fevereiro de 2016 (LIMA, 2013).

Com efeito, a produção e emissão das palavras através dos sons pelos tambores são carregadas de poderosa capacidade de energizar a mente e o corpo tanto dos brincantes quanto dos que assistem ao espetáculo, transportando-as mentalmente para espaços simbólicos diversos. Acrescenta-se ainda, as coreografias e os novos instrumentos como os Abês, a diversificação dos toques, dos estilos e das variações dos cantos e ritmos. Estes são procedimentos adotados que atestam sua dinamicidade, além de atender as exigências de um contexto socioeconômico global e sinalizar que as “fronteiras” das ressignificações são ilimitadas dentro do espetáculo coletivo. Assim, o poder do tambor em inebriar, energizar e fazer receber entidades espirituais eleva o respeito perante o instrumento, bem como fortalece o sentido do ser e pertencer à nação quando esta se exhibe em cortejo pelas ruas.

No que diz respeito ao sentido da palavra nação, na ótica relacional de pertencimento e tradição, há que se remontar à identidade inicialmente atribuída pelos africanos a partir de seus cativeiros, “como ponto de referência tanto para o reforço de antigas fronteiras étnicas e territoriais, como para o estabelecimento de novas configurações identitárias, sejam elas étnicas ou não” (SOARES, 2004, p. 308). Dessa forma, permanecem os sentidos das raízes que Lima (2012, p. 56) atribui ao referir-se tanto para a identificação dos diferentes maracatus quanto para os “praticantes das religiões de divindades e entidades [...] como é o caso da nação nagô, no xangô pernambucano, ou keto no candomblé baiano”.

No entanto, esse autor chama a atenção para a incorporação do termo nação na construção identitária atual “com novos significados agregados, sobretudo o aspecto religioso, que nos dias de hoje é imprescindível e definidor de um maracatu que se queira '*legítimo*' e '*autêntico*' entre

seus congêneres” (grifo do autor, p. 57). Sob esse aspecto, Mestre Chacon Viana define oMNPR como uma “brincadeira séria”, justificando mais adiante o aspecto religioso atado e associado no sentido de suas práticas, bem como se observou o uso comum e com orgulho do termo nação por seus integrantes, tanto nas dependências do barracão como em outros ambientes. Incorporam-se ao sentido da nação os toques dos tambores nos momentos religiosos que evocam e fazem baixar entidades, afirmando a aproximação do MNPR com os terreiros das nações nagô.

As calungas merecem destaque tanto quanto os tambores, pois correspondem aos elementos identitários do plano sagrado os quais oferecem obrigações para os santos com pedidos de proteção para o momento do desfile nas ruas. As calungas são portadas pela Dama do Passo que, para merecê-la, exige-se que seja do gênero feminino, que pratique a religião nagô, que seja filha de santo e que experiencie ritual de recolhimento uma semana antes do carnaval e faça oferendas um dia antes do desfile.

Figura 7 - Calungas do Maracatu Nação Porto Rico - 2016



Foto: Oliveira, E. A. -2016

No corredor de acesso ao terreiro central da sede do MNPR estão expostas três Calungas: D. Inês, D. Elizabete e D. Bela, as quais representam os eguns, protetores dos membros da comunidade (Figura 7). Mas, durante a preparação para os festejos, o tambor bate toques, e cantos específicos são executados para saudar a Dama do Passo com sua Calunga, conformando um “ethos” sincrético com a formação do território religioso do Maracatu. Provavelmente, o posicionamento estratégico das Calungas Eguns na entrada do barracão é justificado diante de tamanha invocação espiritual que representam. Assim, elas constituem elementos identitários sagrados presentes nos Maracatu Nação.

Os cantos ou loas complementam a musicalidade dos Maracatus e traduzem no decorrer dos tempos suas referências e, com elas, suas identidades. Os Maracatus cantam temas diversos a depender do contexto: alusões à Pátria, pessoas importantes do cenário político ou da comunidade, procedência africana, vida religiosa e até sobre vivências cotidianas no meio urbano ou rural. Embora os versos sejam apresentados repetidamente nos cortejos, são ricos em sua construção poética e melódica. E, por evidenciar temáticas tão diversas que abarcam desde

paisagens geográficas até conteúdos culturais, espirituais, sagrados e profanos, transmitem valores que agregam o sentimento de pertencimento ao grupo, ao Maracatu.

Um marco bem significativo ocorreu em 2016, quando o MNPR comemorou 100 anos de criação 'oficial', quando a música carro chefe do grupo enalteceu sua rainha Mãe D. Elda Viana dizendo: *“Centenário de lutas e glórias; Porto Rico Nação de valor; Mãe Elda rainha seu manto nos cobre; com axé da Nação Nagô”*.

O estandarte é outro elemento importante, como componente identitário da nação, pois traz suas insígnias com nome em destaque, data de fundação e o elemento totêmico. Ele é conduzido por uma brincante vestido com trajes a rigor, posicionado no abre-alas do cortejo. A caravela do estandarte está para o MNPR assim como o peixe e o leão estão para tantos outros Maracatus que os adotam. O símbolo totêmico que flana no estandarte à frente do cortejo transmite sentimento de orgulho aos integrantes, tanto que nos idos das décadas de 1960/70, no período da ditadura militar, a grande maioria dos Maracatus introduziu a bandeira ao invés do estandarte que na qualidade de elemento identitário, reforçava também, a identidade de ser brasileiro.

Na contemporaneidade ocorreu o retorno aos estandartes totêmicos como abre-alas dos cortejos. Outro aspecto digno de destaque é a criação de uma logomarca com o elemento totêmico do grupo o barco (Figura 8), com sua transposição para blusas e objetos em forma de estampa e cores predominantes do grupo que os identificam perante os demais grupos, como observado na comunidade do bode, no entorno do barracão do MNPR.

Figura 8- Logomarca do Maracatu Nação Porto Rico



Fonte: Acervo Jailson Chacon Viana S/D.

Os elementos postos em relevo pelas práticas dos Maracatus são aqui entendidos como consistências sincréticas e se configuram como âncoras das moldagens e remoldagens perante as identidades dos Maracatus. Eles proporcionam as ressignificações sem que a essência de seus significados se perca para os maracatuzeiros.

Sobre esse aspecto, Vargas (2014) abordou os eixos simbólicos e as lógicas racionais em que se encontram as tradições e as ressignificações de festas sergipanas, assinalando

“o movimento da cultura viva, que se ressignificam, nem sempre sem conflitos, mas sempre com sentido” (p. 269). E acrescenta, com relação às mudanças, a possibilidade de apreendê-las sob a ótica da “racionalidade da produção das festas [...] que podem ser analisadas como que inseridas numa 'produção de consumo', ou numa 'produção de excedente' e, até, numa 'produção de mercado’” (p. 270).

Tal produção de consumo que “consiste naquela em que o grupo brinca e reproduz sua história [...] de geração a geração” é apreendida pela data do estandarte e, principalmente, pela ligação da existência material dos Maracatus nos cortejos de rua às práticas religiosas no terreiro. A 'produção de excedente' é aquela que “mantém os sentidos [...] atribuídos às suas práticas de brincantes, mas [...] deslocam-se 'para fora' do tempo de brincar”, ou seja, brincam em suas datas festivas e em outras ocasiões, tal como o MNPR se apresenta em eventos e associados aos santos, ao carnaval e a outros. E, a 'produção de mercado' que “concerne àqueles grupos já apropriados pela lógica da racionalidade com estrutura voltada para o atendimento das demandas de mercado”, é observada no MNPR pela inserção nos concurso e disputas, na ministração de oficinas de batuque, na promoção de eventos ligados as raízes como “A noite do dendê” e, ainda, na confecção de instrumentos, camisas e outros (VARGAS, 2014, p. 270-271). Reitera-se, portanto, a sinalização de Lima (2013, op. cit.), de que um Maracatu Nação se constrói pelo território, pela religião, pelas práticas compartilhadas e pelo espetáculo coletivo, a exemplo das Irmandades dos Homens Pretos, que na atualidade abre os braços para acolher todos aqueles que independentemente de cor, religião ou nacionalidade venham fazer parte da nação como afirma o cantor e compositor Víctor Kreutz na letra da música...

A COR DO BRASIL - De: Victor Kreutz.

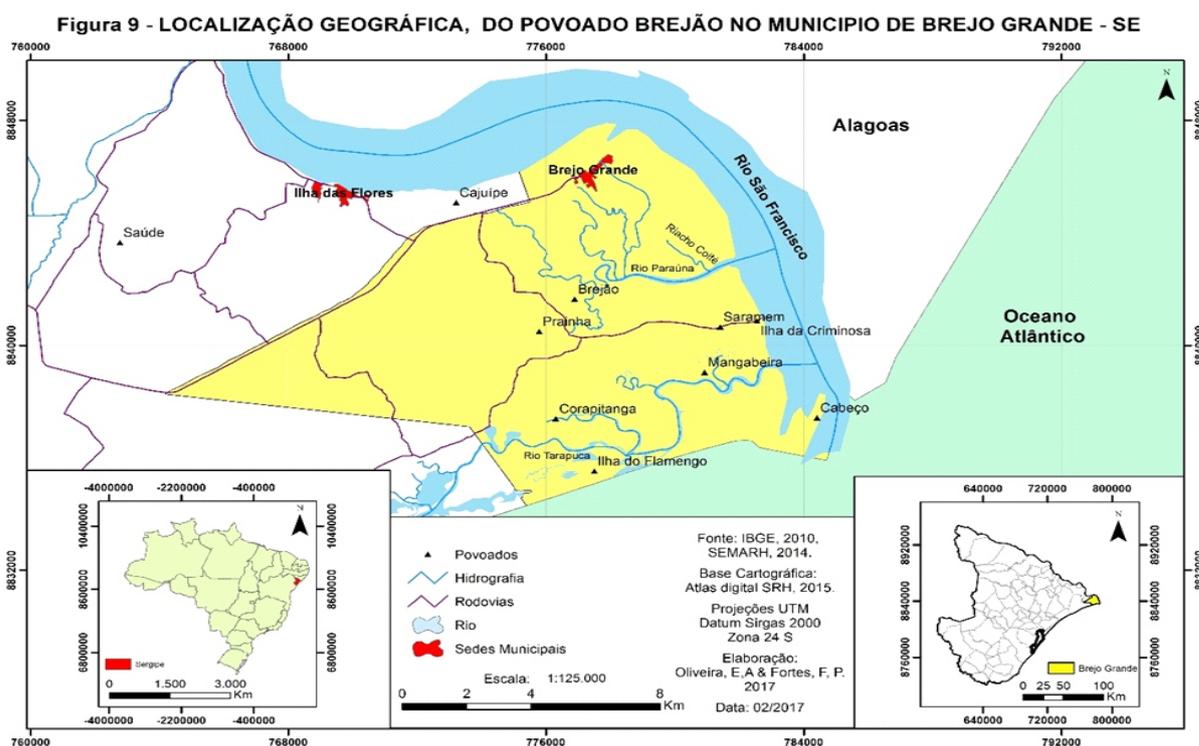
<i>Negro branco, pardo, colorido caucasiano</i>	<i>corre e chega aí</i>
<i>Todos em grito de não ao preconceito</i>	<i>E somos gratos e somos fortes a felicidade mora</i>
<i>Viva a miscigenação mistura de raças</i>	<i>aqui</i>
<i>Somos a cor do Brasil</i>	<i>Lá, lá, lá, lá, lá.[...]</i>
<i>Negro branco pardo, colorido caucasiano</i>	<i>Expressa a dor da mentira jogada, batalho a justiça</i>
<i>Todos em um grito de sim</i>	<i>de alma lavada misturo as cores e crio as raças</i>
<i>Somos iguais e nossa pele é uma casca a nossa tribo</i>	<i>Quem tem preconceito, hoje não tem mais nada o</i>
<i>tem branco e tem mulata</i>	<i>muro já era não há divisória nós somos iguais,</i>
<i>Mas levo em minha pele, no meu coração a cor do</i>	<i>Por isso é uma vitória se o negro, branco não</i>
<i>Brasil</i>	<i>imagina que o coração é o que move essa vida</i>
<i>Brasil, Brasil, Brasil</i>	<i>Ergo a bandeira é paz declarada mostro a razão do</i>
<i>Somos mistura, comunidade aceitamos todos então</i>	<i>sorriso na cara sou simplicidade</i>

3. OS MARACATUS DO POVOADO BREJÃO

Nesse capítulo estão apresentadas a caracterização, o processo de ocupação do espaço do povoado Brejão de forma a contextualizar o surgimento dos Maracatus. Nesse sentido há um breve resgate da geo-história da região do Baixo Rio São Francisco. Em seguida expomos as expressões culturais ocorrentes no povoado, fruto de levantamentos e observações, mas, sobretudo, pela análise do material produzido na oficina, qual seja, o procedimento da matriz de expressões culturais e a confecção de desenhos pelos estudantes sobre o que melhor representa o povoado.

Após esses subcapítulos contextualizadores, os Maracatus, objeto de nosso estudo, são evidenciados pelas suas raízes e possibilitando o entendimento dos pelos elementos de representação, possibilitando o entendimento dos territórios dessas manifestações atadas a identidade do lugar.

3.1 – CONTEXTOS DO LUGAR



A Figura 9 mostra a situação do município de Brejo Grande, conformando o último trecho de terras do estado de Sergipe antes do Rio São Francisco desembocar no mar e, o povoado Brejão, em meio a um emaranhado de canais e rias comuns aos estuários deltaicos. Brejão traz no nome, uma corruptela de Brejo Grande, a características do lugar: terrenos alagadiços com grandes extensões de terras sujeitas aos ciclos das marés, diariamente e, até 1994, anualmente, com as cheias do rio, pelo derrame de águas de montante.

Em 1994, com a construção e operação da barragem de Xingó, situada a 160 Km à montante de Brejo Grande, as águas do rio foram controladas nesse último seguimento do rio e as enchentes que por um lado enriqueciam os solos das várzeas ribeirinhas e garantiam o plantio do arroz, causavam transtornos nas áreas mais baixas e próximas à sua foz, caso de Brejo Grande em toda sua extensão, como afirma Cunha, Vilar e Pinheiro (2016, p. 440).

O controle de vazões e regularização, a partir da UHE Xingó, promoveu uma redução acentuada das lagoas marginais, devido à ausência das cheias naturais que, em período de enchentes eram abastecidas por águas e sedimentos que serviam de alimentos para a fauna estuarina, bem como interferia no ciclo natural de reprodução da fauna, e ainda extinguiu a agricultura tradicional de vazante realizada pelos ribeirinhos.

As terras do município não foram favoráveis ao plantio do arroz, cultivo que ainda é significativo, mas, atualmente, com irrigação. Em Brejo Grande, historicamente predominaram como atividades econômicas a pesca, a carcinocultura e a pecuária. No entanto, houve um período de expansão da monocultura da cana, no século XVIII até meados do século XIX, que fez com que Brejo Grande se inserisse na econômica exportadora.

Considerando-se ainda a figura 9, a expansão do cultivo da cana-de-açúcar deu-se de S/N, no Estado de Sergipe, expandindo-se nas terras cultivadas no vale do rio Japarutuba e, de N/S, em consequência da penetração dos canaviais do estado de Alagoas, nas proximidades do Rio São Francisco, bem próximo a cidade de Penedo, alcançando, sobretudo as terras a W e SW do município de Brejo Grande.

Esse fato tem importância para a compreensão da formação socioespacial do Brejo Grande e do povoado Brejão, comprovado pelas informações de Palmeiras (2009) e Mott (1986) de que em 1854 viviam em Brejo Grande 30% dos escravos do território da Freguesia de Vila Nova do São Francisco que à época, abrangia terras de seis dos atuais municípios⁶. Embora esse quantitativo seja relevante, as condições ambientais dos terrenos salobros e alagadiços permitiam que se associassem a base econômica à pesca e à pecuária, tanto que Mott (1996, p. 75) descreve o Baixo São Francisco Sergipano como: “Zona predominantemente voltada para a economia de subsistência e secundariamente ao pastoreio e à cultura de cana-de-açúcar, o São Francisco nunca despertou grandes interesses econômicos, nem investimentos governamentais no sentido de abertura de melhores vias de comunicação”. Essas ideias são corroboradas por Vargas (1999) ao situar a posição marginal do Baixo São Francisco no contexto da economia regional e nacional exportadora, situando a pequena e insignificante vocação, seja em área, seja no espaço temporal.

Isso posto, a formação do povoado Brejão deve ser ressaltada pela singularidade de ter sido

6 - Vila Nova do São Francisco, atual município de Neópolis, desmembrou-se de Propriá no início do século XIX, abrangendo à época os atuais municípios de Japoatã, Japarutuba, Pacatuba, Ilha das Flores, Santana do São Francisco e Brejo Grande (SERGIPE, 1979).

originado por escravos fugitivos dos engenhos das redondezas, mesmo que tal informação permaneça como registro da história oral, e não seja um consenso entre os residentes, pois há defesa por parte de alguns moradores de que o povoado surgiu de forma espontânea e que as pessoas foram atraídas pelas terras férteis chegando de diversos lugares, povoando a localidade.

Há consenso, todavia, sobre a época em que se iniciou a povoação, no início do século XIX, com a chegada de alagoanos, pernambucanos e cearenses que se estabeleceram, adentrando o Rio São Francisco e, com o apoio do Barão de Melo, se instalaram nas margens direita, iniciando a povoação do Brejo Grande e, possivelmente, do povoado Brejão (IBGE, 2016).

A despeito dessas versões e registros, não se pode relegar a miscigenação entre índios, negros e brancos. Os índios Tupinambás habitavam a região e predominavam em todo o litoral sergipano. Mais ao Norte, próximo à foz, os franceses, mesmo antes da tomada da costa brasileira pelos portugueses, traficavam madeiras e mantinham boas relações com os índios. Já sob o domínio português, destaca-se a missão de Pacatuba que a partir de 1670 recebe frades capuchinhos em missão de aldeamentos, sobretudo no curso inferior do rio São Francisco quando um dos missionários se estabelece em Pacatuba, um em São Pedro de Porto da Folha e três outros assumem seis aldeias pelo rio Rodelas: Porca, Araxá, Vargem, Pambu, Aracapá, Cavalo (HOORNAERT 1983). Tal fato veio a contribuir para que a localidade fosse vista como área de criatório bovino para o abastecimento de aldeias e engenhos de açúcar (MOTT 1986); (VARGAS 1999). Os negros ocuparam o Baixo São Francisco em decorrência da expansão do cultivo da cana-de-açúcar para essa região e os brancos e pardos em levadas de ocupação desde os primórdios da colonização.

O fato é que atualmente (IBGE, 2016), o município possui 8.271 habitantes e destes, aproximadamente, 3.000 habitam o povoado Brejão, ou seja, cerca de 36% da população de Brejo Grande encontra-se neste povoado, bastante populoso para os padrões do estado de Sergipe.

A economia mantém os padrões dos séculos XIX e XX, com pequenos tratos de terras com cultivos de feijão, mandioca e arroz voltados para o consumo e, comercialmente a cultura de coco e a pecuária de corte.

Figura 10 - Engenhos do Brejo Grande/SE



Fonte: <http://valdenilsonnascimento.blogspot.com.br/2009/02/os-engenhos-de-brejo-grande.html>

A cana-de-açúcar ficou como registro da história sendo atualmente, 'revisada' pela exploração turística que mesmo embrionária, vem contribuindo para dinamizar a economia do povoado e do município. A esse respeito, registra-se o blog de Valdenilson Palmeira, em que descreve, em pequenos trechos e com belíssimas fotos, a exemplo da (Figura 10), a ocorrência de 20 engenhos em terras do atual município de Brejo Grande. Dentre esses destacam aqueles quatro pertencentes às famílias

Ferreira e Tojal, esse último, ainda hoje, proprietário de grandes lotes de terra na região.

Segundo o IBGE (2016), o IDH do município de Brejo Grande era de 0,54, considerado baixo e correspondendo ao terceiro menor do Estado de Sergipe, 'melhor' apenas que os de Santa Luzia do Itanhy e Poço Redondo. Há que se ressaltar esses dados, mas segundo VARGAS (1999), em 1995, o IDH do município posicionava-se em último lugar no ranking do Estado.

Por outro lado, observa-se que a rodovia SE 204 era asfaltada até a cidade de Neópolis e somente no início da década de 2000 a sede foi acessada por via asfáltico, no entanto o acesso ao povoado Brejão continua até hoje em piçarra Figura 11. Até 1999, somente a sede e o povoado Brejão tinham rede de energia e o abastecimento de água teve início na década de 1990, mas tanto a sede como o povoado permanecem sem tratamento de esgoto.

Figura 11 - Estrada de acesso ao povoado Brejão

O olhar do viajante que se dirige ao povoado Brejão a paisagem estuarina exhibe as marcas da história pelos extensos coqueirais, aqui e acolá, ruínas de fazendas e engenhos, intercalados por brejos, lagoas, braços de canais, ora com vegetação nativa densa, ora por tufos de restinga, ora por manguezais (Figura 12).



Foto: Silva, H.R. – 2016

Figura 12 - Manguezais de Brejo Grande/SE



Foto: Tarcísio Dantas
Fonte: <http://www.sergipetradetour.com.br/conteudo.php?sb=4#>

Esses condicionantes ambientais permanecem na base da sobrevivência, até o presente, dos menos favorecidos, pois dedicam-se ao artesanato e a pesca tradicionais.

O artesanato de palha (Figura 13) tem como matéria-prima a palha do Ouricurizeiro para a confecção de chapéus, bolsas, cestas e objetos de decoração feito pela população menos favorecida. Destaca-se também a confecção de esteiras comercializadas nas feiras da sede e do vizinho município de Ilha das Flores.

Figura 13 - Produção de artesanato de Palha – Brejo Grande/SE



Fonte: <http://www.sergipetradetour.com.br/conteudo.php?sb=4#>

Mas são esses condicionantes que também vem favorecendo o incremento da atividade turística, como dito, tem se tornando como motivadores do turismo de lazer na farta hidrografia estuarina e os referentes históricos das marcas deixadas pela economia açucareira.

Ao adentrar no povoado, uma larga via surge para conduzir o viajante à igreja católica que reverencia como padroeira, Nossa Senhora do Patrocínio, comemorada no mês de novembro. Nas ruas, a população, diversa em suas fisionomias, denota os traços das matrizes indígenas, branca e africana. Alguns com estatura alta, outras baixas, com feições arredondadas e olhos 'puxados', cabelos lisos e crespos; cores brancas, pardas e negras. Essas primeiras impressões foram confirmadas no breve convívio com os alguns brincantes que estudam na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado, no momento da oficina realizada no mês de junho do ano de 2016.

Os lotes de pequenas áreas predominam nos arredores da igreja e se avolumam à medida que se dirige para a periferia em sítios ou lotes com quintais onde se encontram, desde criatórios de galináceos e porcos, até fruteiras como mangueiras, principalmente, mas também, mangabeiras, goiabeiras, mamoeiros e tamarindeiros, dentre outros.

A Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado atende a população do Ensino Fundamental ao Médio, cujo projeto político pedagógico propõe a valorização da cultura afrodescendentes sendo assim considerada uma instituição de ensino quilombola cuja demanda vai da população local aos povoados próximos. Um posto de saúde; mercados de secos e molhados (Figura 14), uma loja de eletrodomésticos e a presença de diversas pequenas residências transformadas em Igrejas pentecostais encerram os prédios funcionais de destaque no povoado. Sua economia é dinamizada pela renda advinda da agricultura, seja por aqueles que trabalham em atividade de subsistência, incluindo-se a pesca artesanal nos canais e manguezais para a cata do caranguejo, com destaque para a ostreicultura voltada para a comercialização nas feiras das cidades próximas; seja pelo artesanato de palha, do mais simples como a confecção de esteiras, cofre utilizado para captura de pescado, ao mais sofisticado com a confecção de chapéus e objetos de decoração, mas também pela renda de aposentados e dos beneficiários de programas sociais.

Figura 14 - Povoado Brejão
Merceria de Secos e Molhados



Foto: Silva, H.R – 2016

As festas, por outro lado, são referentes de dinamizadoras das economias de pequenas comunidades. No povoado Brejão, a referência mais remota aponta para a Festa do Mastro que se realizava durante os festejos da primeira padroeira do lugar, a Santa Cruz. Como afirma D. Ângela Maria Diana Honorato, conhecida por D. Neide no momento presidente da Associação da

Comunidade Remanescente dos Quilombolas do Brejão dos Negros:

Então nessa festa que celebrava a Santa Cruz o povo, os primeiros negros iam a pé para as matas, tiravam um pau maior que tivesse, essa era a tradição. De lá eles traziam esse pau em festa até o largo do povoado e lá festejavam essa Festa do Mastro [...]. Então, quando tiravam e introduziram outra padroeira, a Nossa Senhora do Patrocínio, eles não conseguiram tirar a tradição da Festa do Mastro, atrelada à antiga padroeira do povoado, a

Figura 15 - Povoado Brejão Praça da Igreja Matriz

Dentre os rituais religiosos, o novenário e as alvoradas demarcam os dias das crianças, dos comerciantes, dos 'paulistas' (aqueles nativos que moram em São Paulo ou Rio de Janeiro que à distância ou presentes na ocasião, bancam parte dos custos dos festejos, inclusive os fogos para a alvorada do dia), eles movimentam as ruas com pessoas no vai e vem entre as casas e a igreja, para o parque de diversões que geralmente funciona às noites e as bancas das quermesses, quando estas são montadas (Figura 15), na praça em frente à Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio .



Foto: Silva, H.R – 2016

A religião católica, demarca e revela a paisagem urbana do povoado Brejão. É necessário entender que as festas se configuram como momentos diferentes da vida cotidiana apresentando-se como um espaço de liberdade onde se expressam sentimentos e pertencimento evidenciando-se assim, todo um caráter essencialmente passageiro, que vai do provisório ao improvisado (HOONAERTE, 1983). Tal importância é revelada através da unanimidade nos depoimentos. No povoado Brejão a mudança de padroeira da Santa Cruz para Nossa Senhora do Patrocínio concretiza-se como uma interferência direta da Igreja Católica, embora tenha sido mantida a data de 20 de novembro como auge dos festejos litúrgicos com a realização de procissão e a retirada e transbordo do mastro, ou seja, a Festa do Mastro, como uma das atividades das comemorações à padroeira.

Como Instituição que procurou sempre desempenhar um papel de mediação, a Igreja Católica, através das procissões, abre caminho para a oficialização da convivência entre o sagrado e o profano. Para o primeiro, os cultos e procissões, no segundo, o extravasamento das guloseimas e bebedeiras com direito às louvações, aos rituais, às danças e expressões corporais, ao sincretismo que sempre permeou as manifestações populares nordestinas. Para Silva (2008, p. 192);

As festas são, por outro lado, rituais nos quais se dramatizam os valores mais importantes desses grupos sociais ou comunidades, mas também em que se denunciam os contextos de sofrimento e a realidade de opressão das condições em que frequentemente se encontram as camadas subordinadas.

Segundo Murray (2008, p. 98), “o encontro das culturas indígenas, europeias e africanas promoveu no Brasil um diversificado repertório de festas, grande parte baseadas no calendário religioso que algumas vezes, coincide com o calendário civil”. No caso do povoado Brejão, seus habitantes construíram riquezas materiais e simbólicas expressadas na forma das manifestações populares, como “uma criação livre e arbitrária do imaginário” (BRANDÃO, 2008, p. 31). Exemplos dessas expressões bastante significativas no povoado são os festejos religiosos alusivos à padroeira durante o mês de novembro, e aos santos Antônio, João e Pedro, no mês de junho. As festas e festejos populares juninos e natalinos de Sergipe e também do povoado Brejão “surgiram em decorrência dos festejos religiosos e se expõem como herança, de geração a geração (VARGAS, 2014, p. 252). Nesses momentos, o trabalho é suspenso quebrando a rotina de trabalho árduo, nas escolas instituem-se ensaios e apresentações, também quebrando a rotina, movimentando os alunos, professores e familiares. As festas se completam com fogos, bebidas e comidas, como descrito no capítulo seguinte.

Antes, porém, há que contextualizar o surgimento recente, nos primórdios do século XXI, capitaneado por parte da população afrodescendente residente no povoado, de reivindicar perante ao Estado brasileiro o reconhecimento do Brejão e de outros seis povoados da região como território quilombola, bem como a mudança de seu nome para Brejão dos Negros.

Nesses primeiros anos instalaram-se conflitos entre os habitantes pró e contra e, nesse interim ocorreu a ocupação de terras próximas por adeptos da institucionalização do quilombo, o que evidentemente constituiu um viés de conflito, mas que poderia acelerar a posse das terras. Com efeito, Vieira (2014, p. 50) explica a autodenominação de 'Território quilombola Brejão dos Negros' correspondente às terras ocupadas:

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/SE) e o Ministério Público Federal em Sergipe (MPF/SE) retomaram os trabalhos de identificação e delimitação do Território Quilombola Brejão dos Negros em Brejo Grande. De acordo com a população, o povoado é constituído por aproximadamente 170 famílias, que são assistidas pelo governo estadual e federal. Nesta localidade tem havido muitos conflitos entre os membros quilombolas e os ditos proprietários das terras, e resistência daqueles que não se aceitam como descendentes de escravos.

Como se vê, o conflito no povoado envolveu os dois grupos étnicos da população, com interesses distintos, sendo de um lado aqueles que sempre estiveram empoderados devido ao domínio das terras e, do outro, os trabalhadores sem-terra. Coube ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária de Sergipe INCRA/SE conceder o título de posse das terras da fazenda Batateiras que, no entendimento dos trabalhadores, corresponde a primeira parte das terras a formar o Território dos Quilombolas para aqueles que se auto denominaram descendentes dos povos da África e que se dispuseram a lutar pela terra.

3.2 EXPRESSÕES CULTURAIS DE SUSTENTAÇÃO IDENTITÁRIA

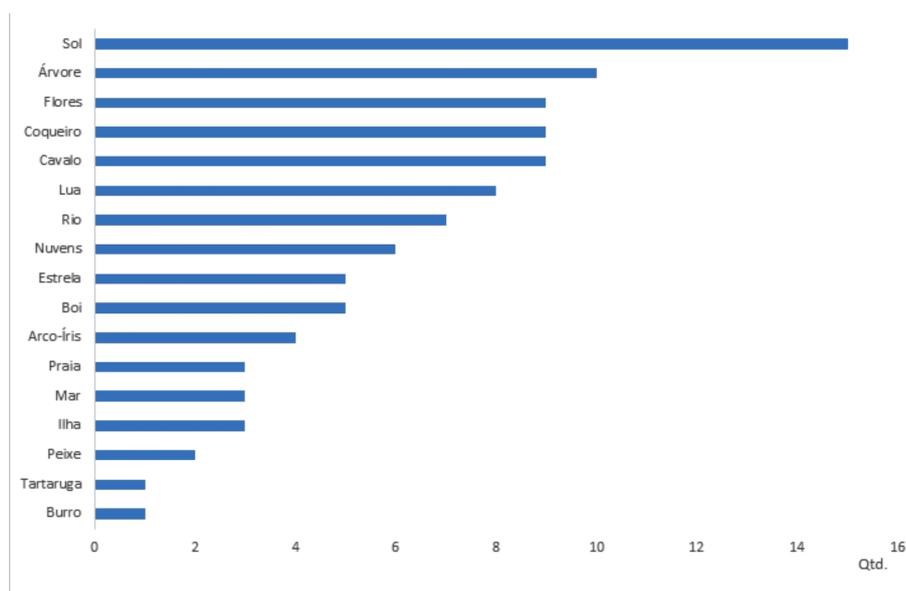
O material produzido pelos 116 alunos da Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado foi tratado como referencial para o entendimento das expressões culturais que dão sustentação identitária aos habitantes do povoado. Nesse sentido, afirma-se o objetivo de avaliar a importância do Maracatu como expressão popular que identifica o lugar para tal, e intencionalmente buscou-se apreender a existência no povoado da manifestação pela população, estudantes das 6^a, 7^a e 9^a séries do Ensino Fundamental e das 1^a e 2^a série do Ensino Médio, totalizando 72 e 44 estudantes respectivamente.

A oficina constou de duas etapas. A primeira distribuiu-se junto aos alunos uma matriz com as expressões culturais tradicionais e contemporâneas/ressignificadas ocorrentes em Sergipe (VARGAS, 2009), solicitando que preenchessem em duas colunas: 1) se é produzida por ele e ou seus familiares e, 2) se tem conhecimento de sua manifestação no povoado. Na segunda foi distribuído junto aos participantes uma folha de papel branco A-3 e solicitado aos mesmos que fizessem um desenho sobre o que mais representava o povoado.

A realidade objetiva, expressa pelos elementos do contexto do povoado, bem como a realidade subjetiva expressa pelos elementos que mais gostam, que acham mais representativos, “a cara do Brejão”, compuseram um conjunto de informações que, somando ao conhecimento expresso na matriz, foi suficiente para tomá-los como os constitutivos culturais que dão sentido à comunidade e que reafirmam seus fazeres e seus valores.

Diante dos dados coletados, utilizou-se de recurso da informática, via programa Excel para elaborar diversas planilhas e para obtenção de gráficos, a exemplo da Figura 16, que ressalta os Elementos da paisagem natural do lugar.

Figura 16 - Povoado Brejão - Elementos da Paisagem Natural nos desenhos



Nesse contexto, a representação da paisagem natural conduz a apreensão da importância dos elementos naturais que compõem o espaço para os habitantes do povoado pois, quando apropriado pelo homem e acrescido das habilidades artísticas, traduz-se em sobrevivência. Assim, as representações expressadas pelos estudantes através dos desenhos correspondem às práticas cotidianas. O sol, a lua, o rio, o mar, as árvores e o coqueiral são os elementos naturais de relevo existentes no lugar que marcam a paisagem e as práticas cotidianas da população ensejando práticas laborais na construção de produtos artesanais domésticos e adereços de uso cotidiano, como dito anteriormente.

Como visto, favorecidos pela presença da vegetação nativa, a exemplo do ouricurizeiro, matéria-prima utilizada na confecção de chapéus, bolsas, cestas e objetos de decoração. São estes objetos produzidos pela população menos favorecidas e comercializados em feiras dos municípios vizinhos. É o saber popular passado de geração a geração que se apresenta perante aos mais jovens como 'herança' dos primórdios da fundação do povoado, quando os nativos já se utilizavam de habilidades artísticas para produzirem seus objetos de uso domésticos e de trabalho. Nas últimas décadas este material é disponibilizado para comercialização no próprio povoado na foz do Baixo São Francisco (Figura 17).

Figura 17 - Comercialização do Artesanato do Brejão na foz do São Francisco

Acrescenta-se ainda, que a produção artesanal do povoado ganha destaque quando comercializados em feiras promovidas por instituições como a Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco (CODEVASF) e/ou instituições promotoras do turismo sergipano, além da sua disponibilidade no mercado central da cidade de Aracaju, (Figura 18).



Foto: Silvio de Oliveira

Figura 18 - Artesanato do Baixo São Francisco Sergipano



Fonte: <http://www.sergipetradetour.com.br/conteudo.php?sb=4#>

Assim, para os moradores do Brejão os elementos da natureza, a exemplo da vegetação, das águas doces e salgadas, se traduzem em elementos que ultrapassam o sentido de ser material em si, uma vez que nestes, além de residir a sobrevivência das práticas laborais nativas, estão impregnados valores de pertencimento ao lugar.

Dentre os valores construídos nos espaços, a aprendizagem religiosa apresenta-se como determinante no desenvolvimento das práticas materiais e simbólicas, a exemplo dos elementos da paisagem construída, conforme (Figura 19), cuja representação dos templos religiosos e da cruz são elementos balizares para estudantes e famílias no povoado. As casas e as pessoas complementam o sentido da ocupação dos espaços que possibilitam as territorialidades em busca de identidades territoriais do lugar.

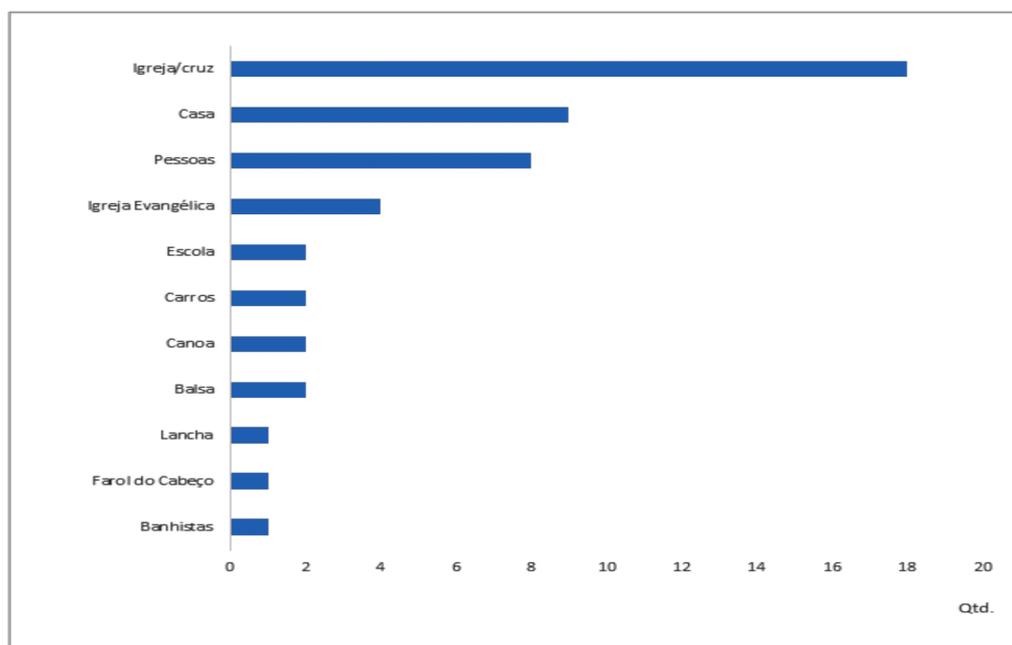
Figura 19 - Povoado Brejão - Elementos da Paisagem Construída nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual “Amélia Maria Lima Machado – 2016

A presença dos templos religiosos, na condição de elemento simbólico da fé, demonstra o comprometimento com a religiosidade da população do povoado. Os estudantes retrataram os templos com destaque em seus desenhos (Figura 20).

Figura 20 - Povoado Brejão - Elementos da Paisagem Construída nos desenhos

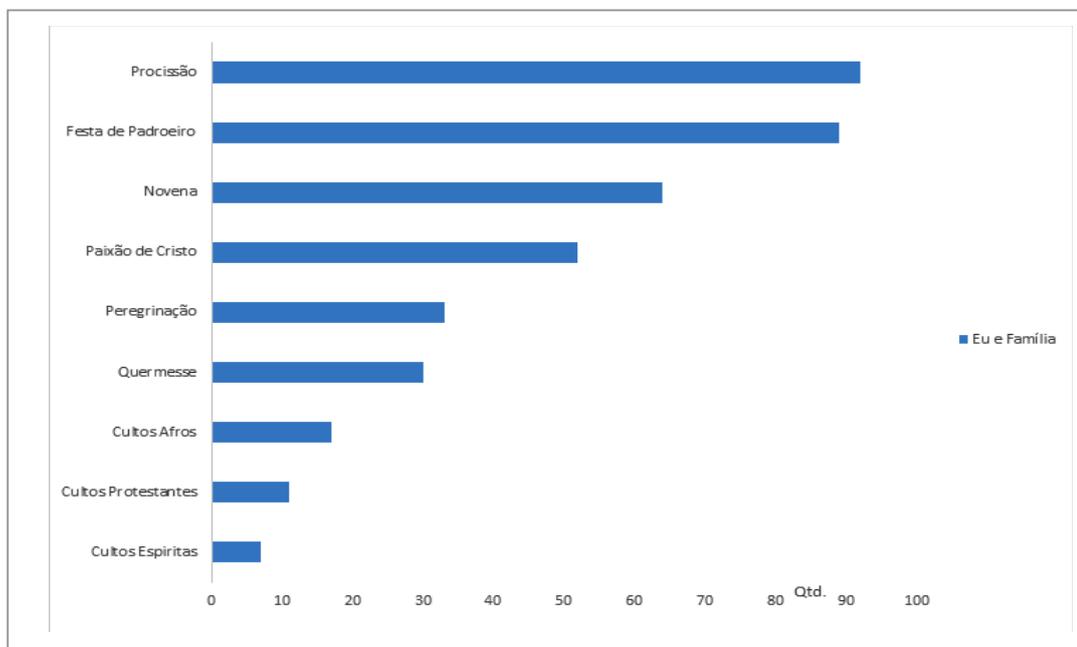


Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A 2017

Os templos religiosos no povoado Brejão se justificam pelas três festas religiosas realizadas durante o ano pelos moradores com novenário e procissões, sendo a primeira dedicada à Nossa Senhora da Boa Hora, realizada durante o mês de agosto; a segunda acontece no mês de

novembro onde festeja-se para Nossa Senhora do Patrocínio, atual padroeira sendo que a terceira acontece paralelamente a segunda onde festeja-se para a Santa Cruz por ter sido a primeira padroeira do lugar (Figura 21).

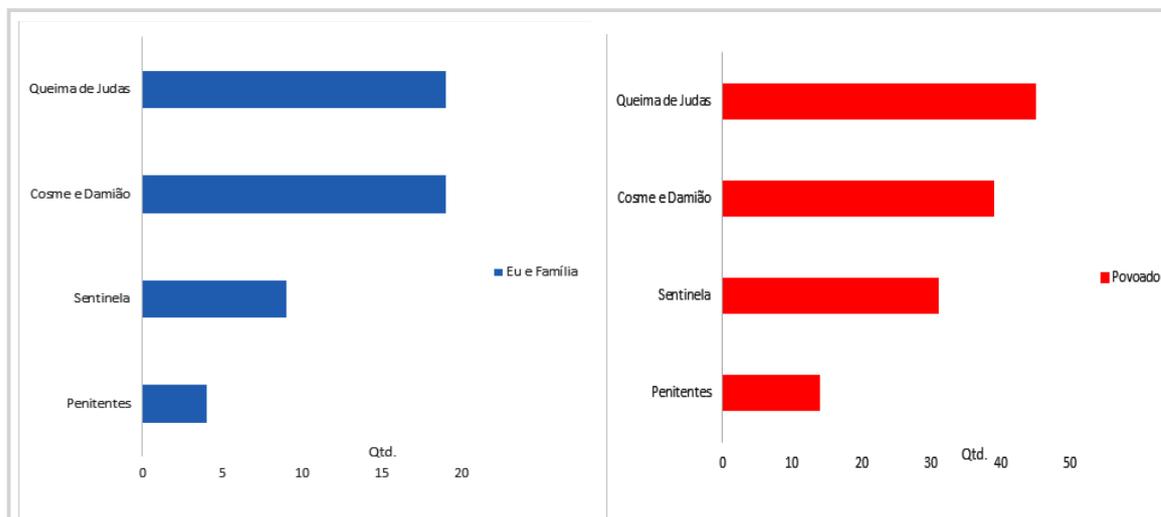
Figura 21 - Povoado Brejão - As tradições religiosas na matriz



Fonte: Oficina na Escola Estadual “Amélia Maria Lima Machado – 2016 Organização: Oliveira, E. A. 2017

Diante das três festas para os santos católicos festejados entende-se a sinalização da (Figura 21), ao expressar o grau de relevância prestado pelos estudantes pesquisados à festa da padroeira e aos rituais representados por procissões, novenas e Paixão de Cristo, como demonstrado na (Figura 22).

Figura 22 - Povoado Brejão – Rituais religiosos na matriz – famílias e importância no povoado



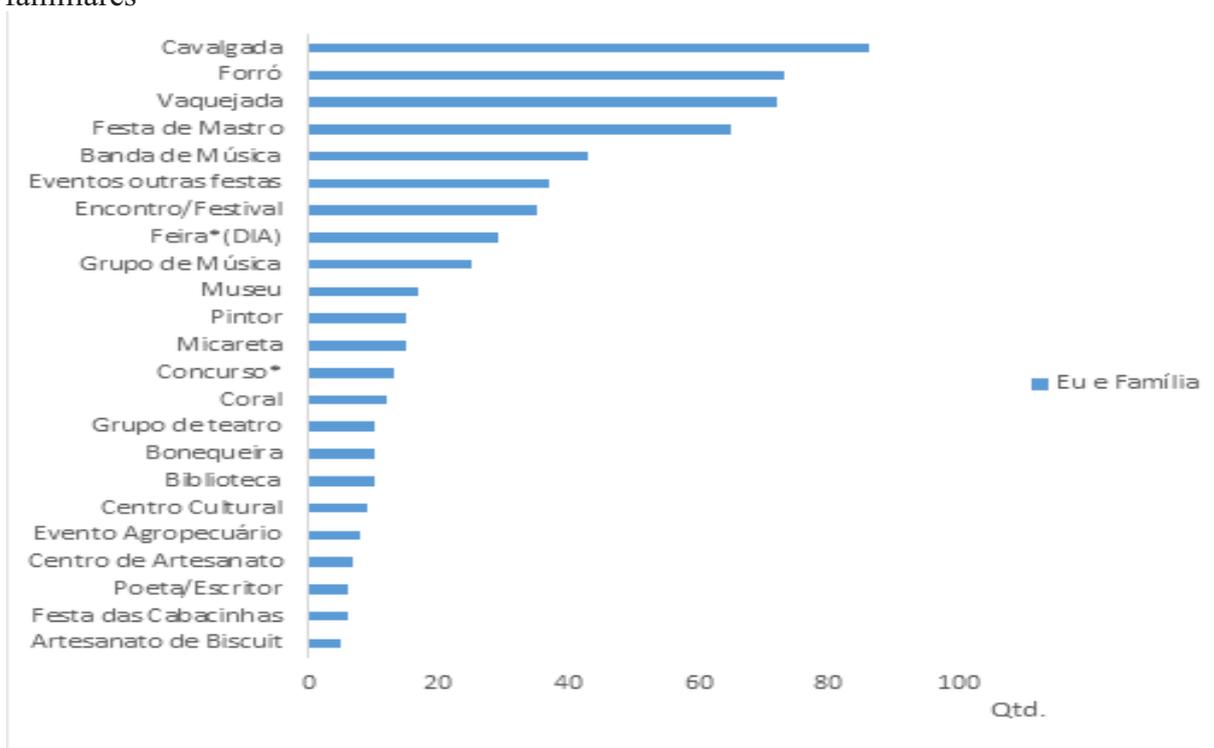
Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016 Organização: Oliveira, E. A. 2017

Verifica-se na (Figura 22), que as participações dos estudantes juntamente com seus

familiares nos rituais de fé trazem o mesmo grau de importância quanto a existências dos rituais no povoado e que, a exemplo das procissões, a queima de judas apresenta-se como um momento festivo derivado de momentos de reflexão e sentimento para com a morte de Jesus Cristo.

Como a população do povoado demonstra habilidade para realização das festas, é oportuno assinalar (Figura 23 - 1), a importância atribuída pelos estudantes as manifestações ressignificadas/contemporâneas.

Figura 23 - 1 - Povoado Brejão - Manifestações ressignificadas/contemporâneas na matriz - familiares

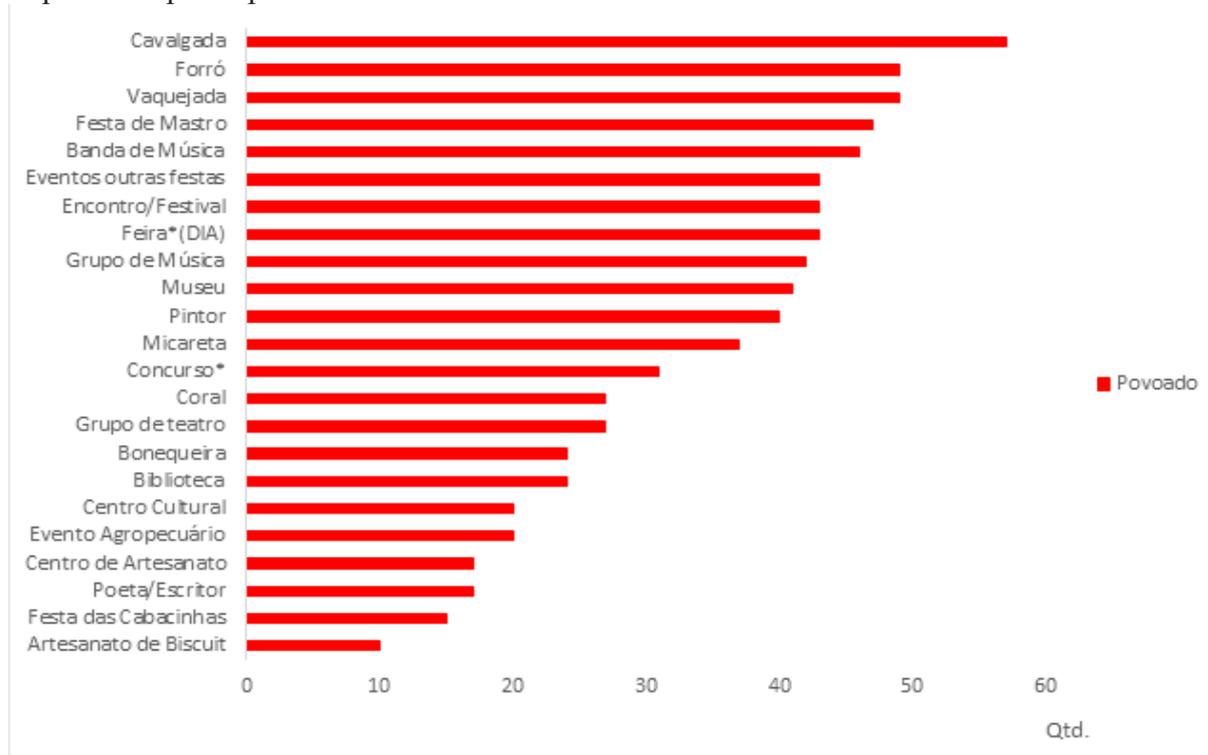


Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016 Organização: Oliveira, E. A. 2017

Dentre as manifestações consideradas ressignificadas/contemporâneas com a participação dos estudantes e família (Figura 23 - 1), ganha destaque os eventos da cavalgada, do forró, da vaquejada enquanto acontecimento geralmente produzidos, além da festa do mastro incorporada nas comemorações alusivas a atual padroeira Nossa Senhora do Patrocínio. Com toda pompa e solenidade litúrgica as comemorações se voltam para o regozijo do festejar em família e amigos.

Entende-se que as manifestações assinaladas pelos estudantes estejam no rol daquelas ressignificadas uma vez que trazem elementos de raiz concebidos no princípio do povoamento quando o lugar serviu de entreposto para guarda de animais. Dito isto, o povoado é marcado pelos estudantes como um verdadeiro celeiro da arte, quer seja na modalidade da música, das artes plásticas, da dança, do artesanato e, principalmente, da cultura popular. O cotidiano da população é sinalizado pelo exercício da inventabilidade artística demonstrado pelos saberes e fazeres que permeiam as gerações que “respiram” arte.

Figura 23 - 2 - Povoado Brejão - Manifestações ressignificadas/contemporâneas na matriz – importância para o povoado



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016

Organização: Oliveira, E. A. 2017

Vale ressaltar que sobrevive nas gerações atuais as manifestações culturais, mesmo que ressignificadas (Figura 23 -2), a exemplo da Festa do Mastro (Pau-de-Fita), do Forró e da vaquejada como demonstram os desenhos (Figura 24).

Figura 24 - Povoado Brejão - Manifestações ressignificadas/contemporâneas nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016

Organização: Oliveira, E. A. 2017

Acredita-se que a Cavalgada e a Vaquejada sejam reminiscências de procedimentos ligados ao período do povoamento uma vez que alguns povoados, a exemplo do Brejão, surgem como “postos de parada para descanso dos animais que, posteriormente tornaram-se pontos de comércio e criação” (VARGAS, 1999, p. 28), servindo de apoio ao cultivo da cana de açúcar no Baixo São Francisco Sergipano (BSFS), onde a presença dos Engenhos provoca a interiorização da criação de gado e de cultivos de subsistência atingindo o Alto Sertão Sergipano.

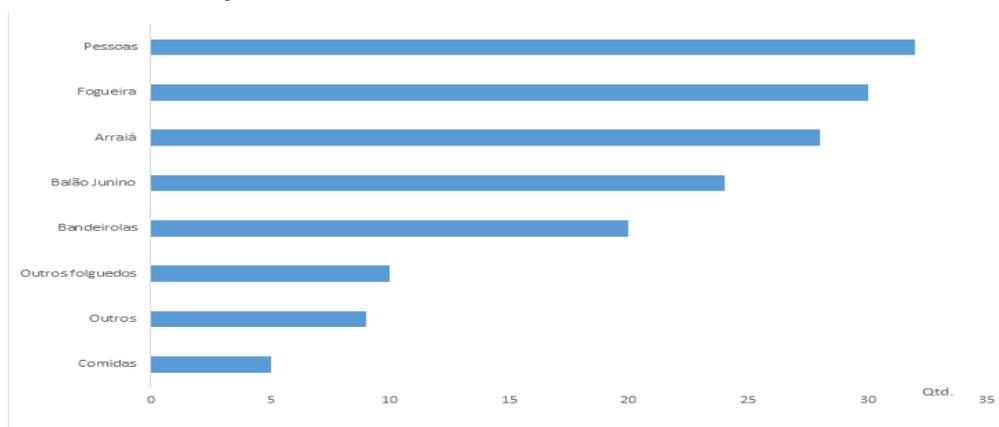
Importante ressaltar que nessas últimas décadas a pecuária vem ganhando espaço substituindo as atividades tradicionais existentes na região, a exemplo do cultivo da cana-de-açúcar que ao longo do tempo foi substituído inicialmente pelos cultivos do arroz. Mais uma vez observa-se mudanças quanto a ocupação do espaço agrário na região, quando então a produção da rizicultura começa a recuar respondendo a redução da vazão das águas do Rio São Francisco. Devido ao abaixamento da vazão das águas do rio, o processo de salinização do baixo curso é cada vez mais uma realidade. Esse processo compromete a vida dos ribeirinhos, interferindo inclusive no abastecimento de água potável, outrora farto para toda a região.

Como se trata de uma região onde predomina o setor primário da economia verifica-se que o trabalho tende a se confluir com o cotidiano das pessoas e é justamente nessa confluência onde surgem invenções que possibilitam o surgimento das manifestações populares conhecidas como festas profanas. Algumas delas coincidindo com o calendário católico, outras dentro do calendário civil.

O Forró e a Festa do Mastro estão na esteira das manifestações tidas como ressignificadas, uma vez que a segunda na atualidade aparece associada aos festejos da padroeira, enquanto o Forró, tradicionalmente manifestada por trios pé de serra com a sanfona, zabumba e triângulo, na atualidade aparece em formato de banda aparelhada com equipamentos eletrônicos.

Assim, as manifestações populares existentes no Brejão traduzem uma explosão de festas com ritmos e formas ligadas à religiosidade católica de seu povo. No entanto, observa-se que nessas últimas décadas tem ocorrido no ciclo junino o deslocamento do tradicional arraial das portas das casas para a praça em frente à Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio. Este fato ocorre devido à dimensão social, simbólica e econômica das representações juninas que vem despertando o interesse de políticos. Na Figura 25, representando os elementos do ciclo junino, destacam-se as pessoas, fogueira, arraial, balão junino e as bandeirolas, que possuem importância por comporem a base identitária das representações e das expressões populares.

Figura 25 - Povoado Brejão - Elementos da Festa Junina nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual “Amélia Maria Lima Machado – 2016 - Organização: Oliveira, E. A. 2017

Esses elementos simbólicos apreciados pela população durante os festejos juninos marcam a paisagem do lugar com importância reconhecida, visualizada quando se formam as competições juninas entre os moradores do povoado, a exemplo da ornamentação das ruas e das casas. Com isso, as manifestações juninas formam territórios simbólicos festivos, com destaque para a fogueira em sua altura e durabilidade; e as bandeirolas coloridas interligando as residências, tracejando desenhos que simbolizam sensações de liberdade, de fartura. Na verdade, correspondem a momentos de alegria das ruidosas e expressivas manifestações culturais do Brejão com danças e adivinhações. Enfim, é o empoderamento do espaço que se transforma em um campo de força entre os moradores de cada rua do povoado na busca da rua mais animada e mais enfeitada provocando orgulho para os donos das casas e vizinhança.

São comemorações em que não falta a ceia especial indispensável à ortodoxia da festa com música e fogos para homenagear a trilogia dos santos juninos: Santo Antônio, São José, São João e São Pedro. Este último encerra os festejos do ciclo. No entanto, dos três santos do mês, São João concentra a atenção da população nordestina como o de maior importância cujo princípio é assim entendido por Pereira da Costa (1974, p. 190):

Os festejos de São João entre nós, remontam-se, acaso, aos primórdios da nossa colonização, na primeira metade do século XVI. Como data mais remota e averiguada da sua prática, encontramos o ano de 1603, porquanto, narrando Fr. Vicente do Salvador as ocorrências da nossa vida histórica naquele ano, refere que os índios acudiam a todos os festejos dos portugueses – com muita vontade, porque são muito amigos de novidades, como no dia de S. João Batista, por causa das fogueiras e capelas.

A presença dos balões e bandeirolas trespassando as ruas e avenidas, conectando as residências com seu colorido transformam os espaços e dão sentido diferenciado ao cotidiano das pessoas, é o anúncio para se comemorar o dia de São João. Tudo se completa com o acendimento da fogueira no dia 23, véspera do dia de São João, ao energizar as pessoas que respondem com brilho e calor expressados através das danças, roupa colorida, fogos e muita comida típica. No Brasil, os festejos 'joaninos', como também é conhecido, coincidem com o solstício de inverno, expressando sentidos, interpretações e manifestações diversas indo facilmente do sagrado ao profano, para uns, do sagrado ao popular, para outros.

Por isso, entre os elementos da festa junina, a fogueira recebeu uma atenção de destaque pelos estudantes ao ser colocada como elemento identitário dos festejos. Diante dessa importância, é possível correlacioná-la com três níveis de compreensão: em um primeiro momento, voltado para o elemento natural, o Sol, cuja luminosidade e seu poder aquecedor é responsável pela reprodução e sobrevivência dos seres vivos na Terra, ou seja, sua energia e luminosidade são contributos para a fertilidade e sobrevivência dos animais e vegetais.

No entanto, é na correlação entre o Sol e as fogueiras (Figura 26), em que se processa o poder do fogo como ambiente sagrado capaz de garantir a fertilidade e a saúde derivando práticas mágico-religiosas. Como afirma Pessoa (2008, p. 213-214):

Transportar tição, tochas ou cinzas da fogueira para o meio das pastagens e do rebanho; andar em volta da fogueira, passar pela fumaça ou passar por sobre as brasas, para prevenir enfermidade e esfregar cinzas da fogueira pelo corpo, com o mesmo sentido de cura.

Todo esse poder mágico-religioso está associado ao período em que o sol propicia maior tempo de insolação sobre a Terra. Assim, denominado de solstício de verão para o hemisfério Norte enquanto que para o hemisfério Sul acontece o solstício de inverno.

No Brasil, os festejos juninos se concretizam no solstício de inverno, período da fartura e da colheita dos produtos agrícolas utilizados nas festas juninas como amendoim, gengibre, jerimum, milho entre outros. O aparecimento destes possibilita a existência de uma culinária rica e farta em forma de sabores e fazeres entre as quais destaca-se milho cozido ou assado, bolo de milho, bolo de macaxeira, pamonha, canjica, mungunzá, pé de moleque e tantos outros.

São esses produtos que possibilitam o encanto e a alegria das pessoas durante os festejos, pois nesse período de fartura os alimentos e bebidas são elementos indispensáveis para toda e qualquer animação junina.

Um segundo momento de compreensão volta-se para o segmento bíblico, como afirma Castro (2012, p. 51).

Segundo relatos bíblicos, Isabel, a mãe de João Batista, era estéril e estava em uma idade avançada. Mesmo em meio a essas adversidades ela engravidou e disse a sua prima Maria, que seria mãe de Jesus Cristo, que comunicaria o nascimento do seu filho acendendo uma grande fogueira [...]. Esta versão ligada à sacralidade explicaria a prática de se ascender fogueira no dia 23 de junho.

E por último, aquele nível de compreensão que se volta para a interpretação predominantemente doméstica, assumindo assim funções sacramentais dentro da construção do catolicismo popular brasileiro que se forma com a hibridização das contribuições nas crenças e religiosidades das duas outras matrizes étnicas formadoras da população brasileira no período colonial.

Figura 26 - Povoado Brejão As fogueiras nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016

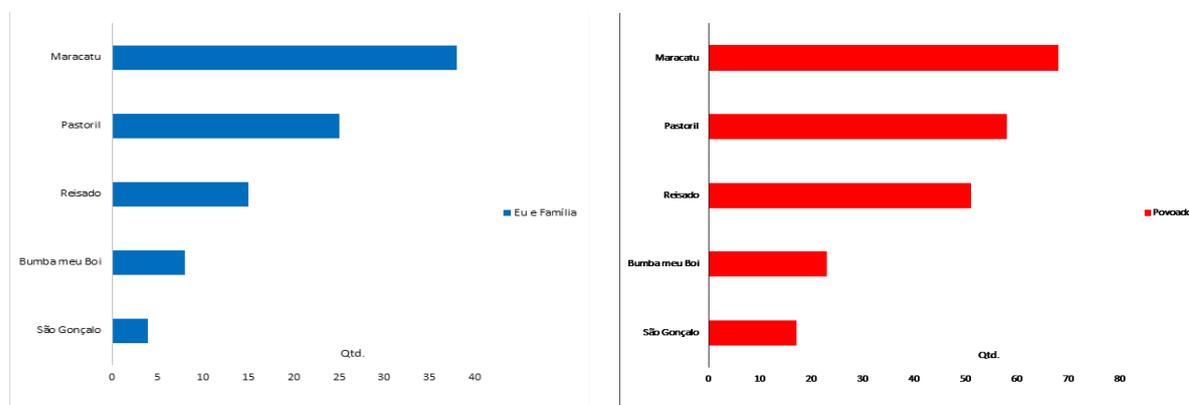
No entendimento de Pessoa (2008, p. 215),

As festas de fogueira assumiam até algumas funções sacramentais. Uma delas é a celebração do batismo em volta da fogueira, enormemente difundida nos sertões de vários estados brasileiros. O “batizado de fogueira” era levado muito à sério, ajudando, inclusive, a sustentar a instituição do compadrio, de fundamental importância para as relações sociais camponesas. Até o casamento em volta da fogueira, encenado hoje como uma comédia grotesca, já foi muito praticado, com validade, em algumas regiões de maior isolamento.

Compreende-se que os três direcionamentos qualificam a fogueira como elemento simbólico dos festejos juninos, representados pelos desenhos (Figura 26), cujo significado religioso é de devoção aos três santos do ciclo: Santo Antônio comemorado dia treze de junho; São João, dia vinte e quatro de junho; e São Pedro, comemorado dia vinte e nove do mês de junho.

No entanto, o ciclo natalino também é pleno de manifestações populares que procuram louvar o nascimento do menino Jesus, a exemplo dos Reisados, Guerreiros dentre outros. Ao adentrar no ciclo natalino, observa-se que as manifestações populares apreendidas e expressadas pelos estudantes recebem grau de importância que praticamente se equivalem, ou seja, para os estudantes e suas famílias as manifestações populares deste ciclo são tão importantes quanto para o povoado (Figura 27).

Figura 27 - Povoado Brejão: manifestações populares - ciclo natalino na matriz - familiares e importância para o povoado.



Fonte: Oficina na Escola Estadual “Amélia Maria Lima Machado – 2016

Organização: Oliveira, E. A. 2017

Em uma breve discussão das manifestações natalinas torna-se imperativo a valorização das festas, àquelas ligadas diretamente a religião católica conectadas aos cortejos que homenageiam os Reis Magos na região do Baixo São Francisco, e mais especificamente no povoado Brejão, por possui uma população cuja matriz está ancorada nos ameríndios, africanos e europeus.

Portanto, pede-se licença para 'entrar' nas manifestações populares natalinas existentes no povoado Brejão a começar pelo Reisado.

Assim, entremos, entremos num jardim de flor. É do nascimento é do redentor. Senhora dona Deusa, se acheque por favor vamos louvar o menino Jesus nosso salvador (domínio popular).

Essa é a música para a abertura da porta ou de petição de sala para início da brincadeira mais comum no Nordeste brasileiro durante o ciclo natalino – o Reisado. Assim como o Pastoril, esses folguedos populares se apresentam em forma de cortejos durante o ciclo natalino e são considerados como derivações dos “desfiles de fiéis, acompanhando o pátio onde ia o sacerdote ou seguindo andores ou charolas, com as imagens dos santos do dia” (CASCUDO, 2000), denominadas de procissões católicas e se configuram como os préstitos de maior proximidade com aqueles encenados dentro das igrejas que dramatizavam o cortejo dos Reis Magos para adoração do menino Jesus. Como explica Torres (2008, p. 200), essas

Representações de rituais de Santos Reis relativos aos Magos, que, a princípio, eram realizadas no interior das igrejas, foram, pouco a pouco, popularizando-se, transportados para espaços abertos – praças e ruas. Assim surgiram os cortejos, vinculados aos templos religiosos das cidades, que encenavam a temática dos Magos.

Entre os cortejos populares derivados das representações de Santos Reis aparecem no povoado Brejão o Reisado e o Pastoril, folguedos populares dramáticos originários da Península Ibérica e que apresentam proximidade com a temática dos Reis Magos. Assim, na compreensão dos folcloristas brasileiros, o Reisado é uma espécie de revista popular que teatraliza histórias folclóricas através das suas jornadas abordando temas sacros e profanos. O Reisado é assim denominado nos estados do Nordeste brasileiro como em Alagoas, Sergipe e Bahia.

No entanto, em outros estados da região e do país recebem a denominação de Bumba-meu-boi, Boi de Bumbá ou simplesmente Boi. Entre os personagens de relevância aparece a figura do Boi, como demonstra a (Figura 28), que traz em seu enredo toda a história entrelaçada dos gracejos jocosos, pois, com sua morte acontece a partilha onde as melhores partes são oferecida para pessoas de destaque da comunidade, enquanto que as partes menos desejadas do boi são ofertadas em forma jocosa para aqueles também conhecidos pela comunidade embora vistas de forma não agradável.

Figura 28 - Povoado Brejão - Boi do Reisado nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016

A manifestação é entremeada de peças dramatizadas como: abertura ou entrada, louvação do Divino; chamadas do rei; peças de sala; danças; guerra; as sortes e encerramento da função.

Em Sergipe, os grupos são acompanhados por instrumentos como a sanfona, zabumba, triângulo, pandeiro, viola ou Rebeca. Formado por dois cordões ou fileiras tem a frente as figuras de duas contramestras para cada cordão, pois no centro comandando a brincadeira vem D. Deusa que juntamente com o Mateus comandam a brincadeira. Na qualidade de figura emblemática, vestindo-se de palhaço, é o comandante das jornadas que compõem o Reisado.

Ao utilizar-se de uma comunicação jocosa e bem descontraída, juntamente com a D. Deusa através das estrofes jocosas procuram entremear a participação das “figuras” que compõem os dois cordões do folguedo com o público presente: (http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/-index.php?option=com_content&view=article&id=217&Itemid=1)

Seu traje principal como mostra a Figura 29, é vestido de cintura em tecido de cetim amarelo, verde ou vermelho com fitas em diversas cores sobrepostas percorrendo o vestido em seu comprimento. O chapéu com fitas coloridas sempre ornado com espelhos e flores de papel crepom decorado com areia brilhante em diversas cores, produz efeitos mágicos cuja sensação de pertença se traduz através do brilho e das cores quando estes transformam as figuras da brincadeira em centro de atração perante o público presente em seu entorno.

Figura 29 - Povoado Brejão – As figuras do Reisado nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Com seus bailados, chulas, valsas e sapateados ao se apropriarem do espaço mudam completamente o sentido por não ser uma brincadeira estática e sim dinâmica. São as praças, ruas e avenidas nas pacatas cidades ou povoados, assim como o Brejão, onde a brincadeira do Reisado, principalmente durante os festejos natalinos, possibilita aos seus moradores uma síntese em forma de descontração entremecendo o sagrado com o profano, sendo o primeiro ritualizado nos interiores das Igrejas enquanto, o segundo se esparrama nos espaços de entorno das Igrejas, praças e ruas.

O Pastoril possui um entrelaçamento forte com o catolicismo, a brincadeira também é conhecida como Presépio ou Lapinha cujos cantos em suas jornadas evocam a cena da

Natividade, ou seja, o nascimento do menino Jesus, uma vez que seu espaço de representação se associa ao Estábulo de Belém. Cada pastora segura em sua mão um pandeiro enfeitado com fitas nas suas diversas cores, como demonstrado na Figura 30 e a Diana é a personagem central da brincadeira correspondente a mestra, cujo vestido metade encarnado metade azul comanda a expressão cultural e suas pastorinhas.

Figura 30 - Povoado Brejão – As figuras do Pastoril nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Além dos folguedos que expressam traços identitários da cultura cristã europeia, no povoado Brejão ocorrem diversas manifestações culturais que trazem em seu contexto traços afrodescendentes. Ao categorizar as manifestações populares sergipanas, Vargas (2009) compreende a Capoeira como uma apresentação de performance. Embora a Cavalhada tenha sido sinalizada pelos estudantes como a mais importante, fato que remete ao início do povoamento como dito anteriormente, dentre as manifestações afrodescendentes que marcam a paisagem cultural no povoado Brejão verifica-se que a Capoeira é apreciada por mais de vinte estudantes, como apresentado pela Figura 31.

Figura 31 - Povoado Brejão – Outras manifestações na matriz – familiares e importância para o povoado



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Estudos sobre a capoeira no Brasil realizados por diversos acadêmicos como Luiz Augusto Pinheiro Leal (2008), Rafael dos Santos Oliveira (2014) dentre outros, sinalizam que a capoeira como uma manifestação genuinamente brasileira que se apresenta em suas mais variadas formas de expressões englobando o jogo, a luta, a dança, a música, a arte, o folclore, a religião, enfim uma filosofia de vida ancorada em valores culturais provenientes das matrizes africanas. Oliveira (2009, p. 43) é enfático quando se refere à Capoeira:

Faz parte do conjunto dos grandes ícones contemporâneos representativos da identidade cultural brasileira [...] é oriunda da experiência sociocultural de africanos e seus descendentes no Brasil. Conta com sua trajetória histórica a força da resistência contra a escravidão e a síntese da expressão de diversas identidades de origem africana.

Ao ser considerada uma prática social revolucionária, a capoeiragem contesta valores impostos pela classe dominante. Sua expressão de rebeldia expressa na forma corporal oferece um trabalho de resistência efetuado através do gingado com golpes certos jogados com as pernas funcionando como suporte simbólico conectando-se às regras de trocas sociais.

A brincadeira/luta torna-se temida por diversas classes sociais, principalmente por aqueles de etnia branca, uma vez que estes não desenvolveram habilidades corporais para jogar golpes com os pés. Ao contrário, os europeus sempre entram em campo de força agindo com os braços especificamente as mãos manuseando armas de fogo. Assim o gingado com as pernas representa para os afrodescendentes uma arma poderosa na disputa por espaços na construção das identidades brasileiras.

Ainda no entendimento de Oliveira (2009, p. 117-118), são características da capoeira como identidade brasileira:

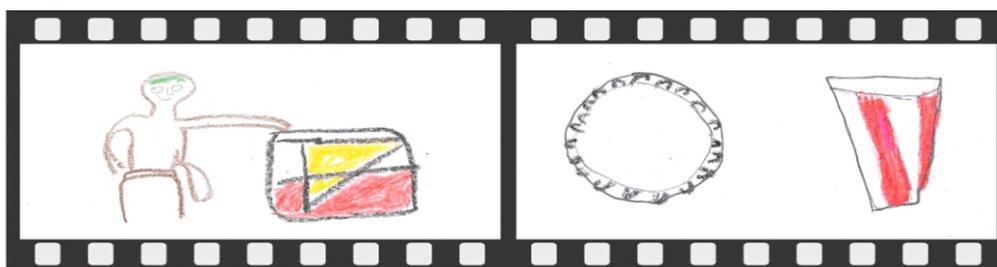
1 – *a natureza* – as entidades religiosas como orixás, a integração com outros seres do reino animal, vegetal e mineral da cultura africana e indígena, onde movimentos de capoeira são batizados com nomes de animais, do vento, do mar; 2 – *de rebeldia* – identidade de resistência, sentimento de pertencimento diante de situações para sua sobrevivência, contrapondo-se a cultura dominante; 3 – *ao lúdico* – momentos de folga, nos desfiles ou em procissões como diversão e libertação do corpo; 4 – *da confiança e eficiência* – coragem, autoconfiança, autoestima, cooperação, formação do caráter e da personalidade; 5 – *política* – consciência frente a realidade que está inserido; 6 – *de vadio e marginal* – como ilícitos no artigo 402, como exclusão social negando a identidade para os afrobrasileiros; 7 – *como esporte nacional* – era Vargas na valorização da cultura popular e suas práticas culturais dentro de um projeto de nação e 8 – *da afirmação da cultura negra* – implementação de políticas públicas para as minorias como acesso as universidades, cargos públicos (cotas), difusão da cultura africana através da lei 10.639/2003 e o reconhecimento como patrimônio cultural em 2008 pelo IPHAN. (**Grifo nosso**).

Nesse entendimento, justifica-se a adoção da prática da capoeira em instituições de ensino e academias por todo o território nacional, bem como sua divulgação e implementação em territórios estrangeiros, quer seja na modalidade de luta, jogo ou dança praticados por negros, brancos ou mestiços sacramentando uma convivência de todas as etnias com respeito e

dignidade, razão pela qual se ancora como base de uma das identidades cultural e social brasileira.

No povoado Brejão, a compreensão da capoeira, quer seja em forma de dança, luta ou jogo, é sinalizada pelos estudantes ao expressarem desenhos atribuindo certo grau de importância para a manifestação e o instrumento berimbau na matriz. No entanto, registra-se que a Figura 32 expressa o sentimento de apenas dois desenhos no universo de 116 produzidos pelos estudantes pesquisados.

Figura 32 - Povoado Brejão - Instrumentos da capoeira nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual “Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Das manifestações afrodescendentes registradas no povoado Brejão, a existência dos Maracatus é reconhecida pelos estudantes e comunidade em geral.

Daí a expressividade dos desenhos, tal como a Figura 33, que em estandarte afirma a existência dos Maracatus no povoado Brejão.

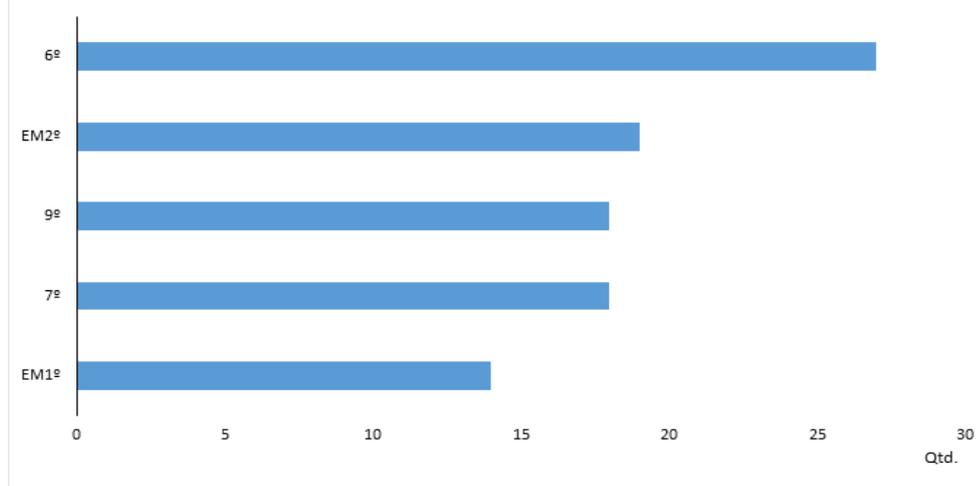
Figura 33 - Povoado Brejão – Princesa do Maracatu nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia

A manifestação popular do Maracatu é sinalizada por mais de cem dos cento e dezesseis estudantes pesquisados Figura 34, categorizada como tradicional (VARGAS, 1999).

Figura 34 - Povoado Breião – Conhecimento do Maracatu segundo estudantes



Fonte: Oficina na Escola Estadual “Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Destarte, os estudantes mais jovens do sexto ano, seguidos pelos de maior faixa etária do segundo ano do Ensino Médio, sinalizarem serem os mais conhecedores e apreciadores da “brincadeira”. Assim os Maracatus são conhecidos como manifestação de importância para o povoado. Do universo de cento e dezesseis estudantes pesquisados, observa-se que vinte e três têm sobrenome Dias ou Ferreira igual ao da pessoa responsável pelo MPB e que pertence a uma das tradicionais famílias do povoado.

3.3 RAÍZES DOS MARACATUS

Para Roberto Benjamim (2008, p. 241), “a visão de mundo, a religiosidade, a música, a dança, a vestimenta, a culinária dos escravos resistiu aos séculos de opressão durante o período da Colônia e do Império”. Dos portos brasileiros, o de Salvador e do Recife apresentam-se como aqueles que receberam levas significativas de escravos vindos da Costa Centro Ocidental africana. Este fato se justifica pela estrutura de produção açucareira existente nesses estados, embora se admita a possibilidade de alguns escravizados terem desembarcado no próprio litoral sergipano (MOTT, 1986). Convém ressaltar, também, os grandes deslocamentos internos de população escrava, quer sejam aqueles comercializados ou mesmo fugidos dos engenhos formando os conhecidos quilombos, no caso da nossa área de estudo, uma das versões da formação do povoado Breião.

Quanto ao território de Sergipe Del Rey, no ano de 1808, segundo Oliveira (2014, p. 317), “contava com 72.236 habitantes distribuídos em quatro grupos: 20.300 brancos (28,10%); 30.542 pardos (42,28%); 19.954 pretos (27,65%); e 1.440 índios (1,99%)”.

Para os escravizados, as festas religiosas importavam em momentos para o descanso, para relaxar e, sobretudo, para incorporar de forma velada elementos identitários de sua cultura primitiva herdada dos ancestrais. Este era o momento em que os escravizados tentavam “enganar” seus senhores alocando nos seus pejis (altares) imagens dos santos católicos, cultuando-os, porém, com o significado dos orixás africanos. Assim, surge o sincretismo religioso ancorado pela interface das práticas católicas com aquelas africanas de procedência trazidas pelos irmãos do velho continente, acrescidas ainda pelas crenças nativas dos ameríndios existentes nas localidades brasileiras. Como já foi dito, o Maracatu 'evolui' dos arredores das igrejas no ciclo natalino para se constituir, hoje num folguedo popular.

Neste contexto, é possível sinalizar que as construções identitárias dos Maracatus no povoado Brejão, inseridas no rol das manifestações populares, entendidas como fenômenos relacionais, trazem em sua base de construção elementos da população afrodescendente que não demonstra preocupar-se com parâmetros que indiquem dia, mês e ano de surgimento ou origem das manifestações populares trazidas ou criadas na localidade. Vale ressaltar, quanto a preocupação por parte de alguns pesquisadores e folcloristas em registrar essas práticas culturais entendidas como meras sobrevivências de coisas de escravos, reminiscências de um tempo passado, fadadas, portanto, ao desaparecimento. Essas exigências de parâmetro, comuns entre alguns pesquisadores folcloristas, para todo e qualquer fenômeno popular se contradiz à ação e ao pensamento dos brincantes ou responsáveis pelos grupos de Maracatus (LIMA, 2012).

Os Maracatus no povoado Brejão trazem em sua base originária construções coletivas de um povo que experimentou procedimentos de alienação por parte dos senhores das terras, e mesmo atraído, abatido e sangrando, os afrobrasileiros durante seus aprendizados não desistiram de sustentar sua dignidade. Em resposta às prescrições obrigatórias do modelo cultural dominante procurou de forma hábil adaptar-se as exigências sociais mesclando as novas práticas simbólicas do catolicismo europeu às trazidas ou ressignificadas do continente africano. Dessa forma, emerge o catolicismo popular que se tornou praticamente a religião oficial do povo brasileiro (HOONARERT 1983).

No povoado Brejão bem como no restante do país, os grupos de Maracatus, na qualidade de manifestações populares, trazem seus fundamentos atrelados às práticas cotidianas comunitárias sem se preocupar com a data exata de fundação. Na tentativa de desatrelar-se das exigências burocráticas do estado, de forma sábia, as manifestações populares, em geral, procuram se atrelar aos cultos religiosos que ao se expressarem em forma de procissões possibilitam a transformação das festas sagradas em manifestações populares consideradas profanas.

Importante salientar que a oficialização dos grupos de Maracatus perante o Estado com ata,

estatuto e demais exigências burocráticas é recente nos dois Maracatus do povoado Brejão. Ademais, na atualidade, percebe-se certa proximidade entre os grupos e o governo, cuja esperança é a de inserção nas políticas públicas voltadas para o reconhecimento e a valorização das manifestações populares existentes em Sergipe.

A busca pela datação dos Maracatus, enquanto manifestações populares relacionais, sempre esteve conectada com as festas religiosas do ciclo natalino. No entendimento dos Mestres responsáveis pelos grupos no povoado Brejão não tem como especificar rigidamente o princípio da origem. Como afirma D. Maria Dias Ferreira, conhecida como D. Lila, responsável pelo Maracatu Patrocínio do Brejão: “o que eu vi e sei é que foi ele, o tio Plácido e Adolfo que trouxe o Maracatu para o Brejão e brincavam com Celino, Santinho, Honório, com todo esse pessoal e eu era ainda criança e só apreciava a brincadeira do Maracatu que se transformava em uma grande festa”. Considerando que a entrevistada possui mais de oitenta anos, ela remete a segunda metade da década de 1930, aproximadamente.

Figura 35 - Reconhecimento do Maracatu Patrocínio do Brejão nos desenhos

Como já dito, na atualidade existem dois Maracatus no povoado. O Maracatu Patrocínio do Brejão (MPB) comandado por D. Maria Dias Ferreira ou D. Lila, reconhecida na comunidade pelo desenho da (Figura 35) e o Maracatu Raízes do Quilombo (MRQ), comandado pelo Sr. Adalto dos Santos e D. Izaltina Silva Santos, integrantes e militantes dos movimentos sociais no povoado Brejão que ao defender o reconhecimento das terras quilombolas, ganham projeção estadual e nacional criando o seu próprio Maracatu.

Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017



Para D. Maria Dias Ferreira, as práticas maracatuzeiras no povoado Brejão surgem quando:

Eu era criança e com as meninas assim no fundo do quintal onde tinha um pé de araticumzeiro. Aí no quintal tinha coqueiros, eu e minhas primas que eram vizinhas e é tudo lá da igreja, prima, amiga, o pessoal tudo parente mesmo...e aí, vamos brincar?...e nisso aí a gente brincava e brincava essas músicas todas né, um pedacinho de um, um pedacinho de outro e foi assim que a gente começou a brincar...de 1940 a 1966 eu já brincava maracatu, mas não tinha nome...depois há cerca de 50 anos atrás com a morte do tio Plácido eu criei o meu maracatu colocando o nome de Maracatu Patrocínio do Brejão.

Por sua vez, para D. Ângela Maria Diana Honorato, conhecida na comunidade como D. Neide, uma das entrevistadas que atualmente exerce a Presidência da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombola Santa Cruz do Brejão dos Negros (ACRQSCBN), cujo nome faz

uma homenagem a primeira padroeira a Santa Cruz, as origens históricas dos maracatus do Brejão se confundem com:

Uma “brincadeira” de muitos anos daqui da comunidade tradicional...daqui mesmo e significa um momento de diversão onde mostra que através das músicas, expressa para eles o que eles estão sentindo. Porque começou assim, eles indo para o batalhão, que é trabalho comunitário, então desse trabalho comunitário eles sempre cantavam essas músicas e a dançavam essas danças. A música representa para eles o que eles estão sentindo.

Importa o registro de que o MPB é reminiscência do Maracatu comandado pelo Sr. Plácido, até 1940. Como dito anteriormente, os Maracatus na qualidade de folguedo, sempre estiveram atrelados a folgança dos escravizados, que periodicamente eram autorizados a interromper seu trabalho nos canaviais para participar das festas religiosas consagradas aos santos mais importantes da tradição católica portuguesa no Brasil. “Não é de estranhar, pois, que um dos primeiros representantes da elite colonial a aconselhar a concessão de um certo número de horas de folga para os escravos africanos tenha sido um padre jesuíta” (TINHORÃO, 1972, p.35). Surge assim, as primeiras manifestações populares em forma de festas profanas como prolongamento das procissões oportunizando aos afrodescendentes a unir devoção religiosa aos prazeres da vida cotidiana. Tais manifestações se apresentam através das danças, dos batuques, dos trajes e das comidas que lembram a pátria mãe em sua ancestralidade. Ao resgatar elementos identitários construídos por gerações passadas a população do povoado Brejão usa da inevitabilidade para construção de novas identidades ancoradas na vivência comunitária do seu cotidiano. Como afirma Hall (2015, p. 24):

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo 'imaginário' ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre 'sendo formada'.

Entende-se que a consciência territorial, por parte de alguns moradores do povoado representa o resgate de elementos identitários desses povos construídos ao longo do povoamento no lugar que deu origem ao Brejão. No entanto, para alguns, **Brejão dos Negros**, para outros, apenas **Brejão!** (Grifo nosso).

Atualmente, além da ACRQSCBN, os que autodenominam quilombolas contam com a Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado que apesar de homenagear um membro da família Machado, uma das mais tradicionais do povoado, apresenta-se perante a comunidade como uma escola de quilombolas por ser defensora da cultura local ao trazer em seu Projeto Político Pedagógico conteúdos voltados para o entendimento e valorização da cultura afrodescendente.

Até o ano de 2006, o povoado contava com apenas um único Maracatu o denominado MPB. Na formação inicial, brincavam pessoas parentes ou próximas, no entanto, se observa que homens e mulheres adultos afrodescendentes eram predominantes. Com a intensificação da

mobilização e luta pelo reconhecimento e formação do Território dos Quilombolas do Baixo São Francisco Sergipano (TQBSFS), abraçada por alguns líderes comunitários, a exemplo do Padre Isaias da Igreja Católica e da dona Izaltina Silva Santos, líder comunitária e militante nos movimentos sociais, intensifica-se através de eventos com palestras e discursos políticos sociais um trabalho voltado para a sensibilização daquelas famílias propensas a se autodeclararem quilombolas. Em 25 de julho de 2006, a Fundação Cultural Palmares (FCP) reconhece através da emissão de certificado, um total de 299 famílias como quilombolas aptas a formarem o Território almejado.

Tais procedimentos influenciaram o ingresso de órgãos públicos municipais, estaduais e federais na luta pelo reconhecimento e em prol da formatação do Território dos Remanescentes de Quilombola do Brejão dos Negros na região do Baixo São Francisco Sergipano.

Assim, são consideradas ações de relevo a criação da Associação da Comunidade Remanescentes de Quilombo Brejão dos Negros, denominada de Associação Santa Cruz do Brejão dos Negros e o Reconhecimento das 299 famílias autodeclaradas de quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares e o engajamento de políticos sergipanos que abraçaram a causa.

Inicialmente, o Território dos Quilombolas do Baixo São Francisco Sergipano envolve os povoados Carapitanga, Resina, Guaratuba, Cabeço, Saramém e Brejão, considerando a área líquida do território de 8.125,5558 hectares, situados entre os municípios de Brejo Grande e Pacatuba como indica o Parecer Técnico do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA/SR-23/F-4/N01/2013, cujo acolhimento considera como base legal o Relatório Antropológico, fls. 677/766 que sinaliza:

Conforme os dados da pesquisa realizada para elaboração deste relatório antropológico, a construção do território de Brejão dos Negros se originou a partir da formação de quilombo durante o século XIX, contexto em que coexistiram o trabalho escravo e o trabalho livre nos plantéis de cana-de-açúcar na região do Baixo São Francisco.

A partir do início do século XX, com o desenvolvimento da cultura de arroz, e o interesse pelas lagoas de brejo, as áreas que historicamente integraram o território de uso comum das famílias foram sendo tomadas pelos fazendeiros, herdeiros dos antigos engenhos da região, locais de onde teriam vindo as famílias de Brejão. (fl. 762)

Assim, o território identificado neste Relatório e reivindicado pelos remanescentes de quilombo de Brejão dos Negros (8.125,5588 ha), corresponde a parte das áreas que foram expropriadas da comunidade e que, portanto, os mesmos mantêm uma relação histórica, cultural e simbólica, tratando-se de um território etnicamente definido”. Somando-se à essa justificativa de caráter antropológico, sociológico, histórico e étnico, encontra-se, ainda, os seguintes motivos: Por essa razão, essas áreas são fundamentais à sua reprodução física, social, econômica e cultural. (fl. 763 – Grifo no original).

Estes são fatos que pavimentam as condições para o avivamento dos elementos identitários afrodescendentes, construídos na região do baixo São Francisco em épocas anteriores. Na atualidade, permanecem imputados em preconceitos da cor mantendo uma estrutura de classe

social que alimenta e está ancorada pelas diferenças de poder e apropriação dos recursos “naturais” cuja realidade se traduz na desigualdade de oportunidades e reconhecimento humano.

Com a formatação do Território dos Remanescentes dos Quilombos, as disputas por espaço ultrapassaram as questões materiais e chegaram ao campo simbólico quando o povoado passa a ter dois Maracatus. Assim, surge o Maracatu Raízes do Quilombo (MRQ), na qualidade de dissidente do Maracatu Patrocínio do Brejão. Essa dissidência provoca perda irreparável para o MPB, uma vez que parte dos seus componentes seguem para o MRQ, entre eles o Sr. Adalto dos Santos cujas atividades estavam voltadas para o comando do cortejo na qualidade de mestre do MPB. Como parceiro de dona Maria Dias Ferreira deixa o MPB em 2006 e por questões ideológicas associa-se ao movimento, como narrado por D. Izaltina:

No início foi um pouco difícil fazer com que o Sr. Adalto entendesse que nós somos reminiscências de quilombola. Ao convidá-lo para relatar a história das pessoas de cor existentes no povoado desde seu princípio aos poucos ele foi entendendo não só a importância dele bem como de todas as pessoas que por muitos anos quando aqui chegou contribuiu com seu trabalho a história do lugar criando uma espécie de pertencimento ao povoado e aos poucos não só ele, mas todos aqueles que se declararam afrodescendente, tiveram reconhecido direitos que dá a nós um mínimo de dignidade pela sobrevivência com um pedacinho de terra para aquelas famílias adquirir dignidade para continuar a construir a história do Brejão.

Integrado a comunidade dos remanescentes de quilombo na condição de rei e Mestre do MRQ, o Sr. Adalto dos Santos em parceria com D. Izaltina Silva Santos como rainha do folguedo passa a coordenar o recém-formado grupo. Do ponto de vista ideológico e relacional, o novo Maracatu tem se apresentado à sociedade sergipana como o único e legítimo representante do povoado que preserva a ancestralidade dos afrodescendentes brasileiros honrando com suas práticas traços de descendência africana.

Na realidade, a composição do Maracatu Raízes do Quilombo não só preserva traços afrodescendentes, como mostrado na Figura 36, bem como possui em sua constituição religiosa pessoas ligadas a religião popular conhecida também como “catolicismo rural” ou ainda de catolicismo popular, “que constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu (HOONAERT, 1991, p. 98-99).

Figura 36 - Povoado Brejão – Maracatu Raízes de Quilombo na fazenda Batateiras

Este fato demonstrado durante algumas apresentações quando alguns dos seus componentes, ao ouvir e expressar-se diante de determinado toque do tambor consegue sintonizar-se com elementos espirituais e ao ser percebido pelo Mestre este sinaliza mudança imediata do toque do tambor e do canto para evitar que a pessoa “tocada” pelo sentimento espiritual possa ser exposta em ambiente “não adequado”, do ponto de vista da religiosidade.



Para os maracatuzeiros do MRQ, especificamente o Sr. Adalto e D. Izaltina, engajar-se em movimentos sociais na luta pelo reconhecimento do ser remanescente de quilombo é orgulhar-se de ser afrodescendente; brincar em um Maracatu que defenda as raízes ancestrais; brincar com cantos, toques e danças com gingado e bailado que lembram às nações africanas; praticar ou não a religião afro na “brincadeira” Maracatu mesmo que disfarçada; assumir sua cor perante uma sociedade de classe preconceituosa e, enfim, brincar no MRQ é festejar a vida trazendo descanso ao corpo após duros dias de trabalho.

O resgate de valores afrodescendentes locais por militantes de movimentos sociais vieram acender certo preconceito naquelas pessoas que ainda não se autodenominaram quilombolas. Como informa D. Ângela Maria Diana Honorato, atual Presidente da (ACRQSCBN): “o termo quilombola ainda não é assimilado por toda a população, existindo ainda preconceito ou indiferença por parte de alguns pais que evitam matricular seus filhos na escola que consideramos de quilombola”.

Nesse entendimento, a população do povoado Brejão, mesmo após a criação do Território Quilombola, continua a vivenciar, em pleno século XXI, o dilema do ser ou não ser negro ou afrodescendente. Aliás, tal visão ao persistir no povoado tem provocado distanciamento entre alguns moradores que transformam o lugar em um campo de forças voltado para as disputas de poder envolvendo questões políticas, sociais, econômicas, associadas aos chamados recursos “naturais” e à problemática cultural e estritamente religiosa.

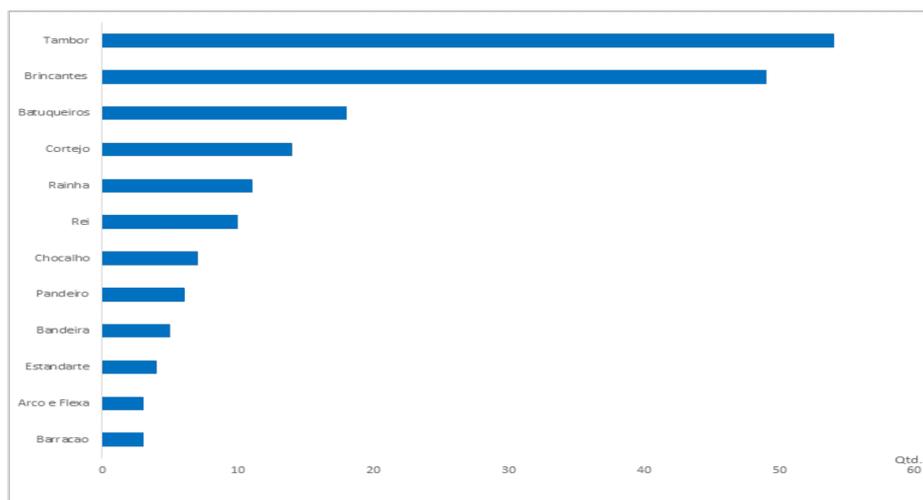
Como se vê, o sentimento de pertencimento afrodescendente ao cristianismo popular, construído por gerações anteriores, ainda não é incorporado por parte de alguns residentes afrodescendentes. Como afirma D. Ângela Maria Diana Honorato: “na questão religiosa é um pouco... Como poderia dizer? Um pouco assim disfarçada... Quando se fala da religião de matriz africana, ainda tem um pouco de rejeição, de preconceito”.

Ressalta-se que o preconceito quanto a cor da pele persiste no povoado, como demonstrado por alguns residentes entre alunos e entrevistados da comunidade quando tentam negar sua negritude, embora a brasilidade seja claramente percebida na vivência cotidiana do lugar. Essa tentativa em negar as raízes em forma de disfarce torna-se insuficiente para camuflar atos e fatos de sociabilidade dos aprendizados herdados das matrizes africanas, uma vez que estes estão vivos e sempre presentes nas manifestações populares relacionais no povoado, a exemplo dos Maracatus.

Seu potencial quanto ao agrupamento de familiares na busca das construções identitárias é referenciado e ancorado no conceito de comunidade étnica, cujo entendimento volta-se para as virtudes com suas semelhanças cotidianas e suas tradições compartilhadas e alicerçadas nas reminiscências que alimentam crenças de procedência. Estas, comum ao meio de vivência, possibilitam a sustentação de um povo enquanto comunidade étnica (VIANA, 2007).

O sentimento de pertencimento à matriz africana, todavia, é expressado pelos estudantes através dos desenhos dos elementos dos Maracatus do povoado Brejão, uma vez que dos 116 desenhos apresentados pelos estudantes 48,27% são dos Maracatus, 18,10% representam elementos do ciclo junino e apenas 5,17% são desenhos híbridos contendo elementos identitários dos Maracatus e dos festejos juninos. A importância dos elementos identitários dos Maracatus é demonstrada na Figura 37.

Figura 37 - Povoado Brejão - Elementos dos Maracatus nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Entre os elementos dos Maracatus assinalados pelos estudantes, em menor escala de importância aparece o estandarte e a bandeira brasileira expressando assim certo grau de nacionalismo. Geralmente, o estandarte é um adereço conduzido por um dos componentes do grupo que se posiciona no início do cortejo. É através deste que se identifica o nome do grupo, data de sua fundação oficial e seu elemento totêmico, no entanto, essa situação é bem representada nos maracatus do Recife.

Figura 38 – Estandarte do Maracatu Patrocínio do Brejão - 2016

Diferentemente dos Maracatus da cidade do Recife e demais cidades brasileiras onde existe maracatu, o estandarte do MPR, Figura 38, traz apenas o nome completo do grupo sem identificação de data de início nem identificação de qualquer animal na condição de totem.

No grupo Maracatu Raízes do Quilombo não foi observado a presença do estandarte, no entanto, este elemento identitário existe no grupo como afirmam o Sr. Adauto e D. Izaltina. Importa salientar que nenhum dos Maracatus trazem em sua denominação a palavra “nação”, da compreensão dos



Foto: Oliveira, E. A. 2016

maracatuzeiros e maracatuzeiras, bem como dos moradores do povoado Brejão e de muitos brasileiros, essa palavra remete pejorativamente ao entendimento dos cultos africanos, a exemplo do candomblé ou mesmo aqueles espirituais praticados pelos nativos denominados de jurema⁷, catimbós, feiticeiros ou ainda espiritismo “baixo”.

No entanto, nos Maracatus do Recife “o termo nação ainda hoje é usado com duplo significado. O primeiro diz respeito a diversas manifestações culturais, tais como Maracatus, sejam eles de baque virado ou solto, caboclinhos e bois...a segunda acepção do termo diz respeito à sua utilização entre os praticantes das religiões de divindades como nos terreiros” (LIMA, 2007 p. 59).

Por isso, acredita-se que no povoado Brejão o preconceito para com a palavra “nação” e mais as indiferenças quanto ao autoreconhecimento da afrodescendência por parte de alguns moradores ensejam esse distanciamento ou quem sabe, certa camuflagem dos elementos visíveis existentes nas práticas comunitárias que de forma involuntária, no entanto, cotidiana e visível, aparecem no dia-a-dia das pessoas do povoado Brejão.

Nos dois Maracatus do povoado Brejão, observa-se a existência de certos elementos identitários que mesmo singulares conduzem à compreensão de que o folguedo permite hibridismos. Com dito anteriormente, a região do Baixo São Francisco Sergipano é assinalada pela presença das festas entre as quais destaca-se aquelas inseridas no ciclo junino que marcam a paisagem do lugar.

Figura 39 - Noivos nos Maracatu Patrocínio do Brejão

Noivos nos Maracatus é tão singular quanto visto apenas naqueles do povoado Brejão (Figura 39), formando uma espécie de cortejo matrimonial com a presença dos pais dos noivos, do padre, do sacristão, do delegado, do escrivão, entre outros. A inserção desses personagens performáticos no cortejo dos Maracatus demonstra ligação entre os dois ciclos festivos comemorados no povoado e o entrelaçamento com seus cortejos.



Foto: Silva, Eliete F. C. - 2016

Figura 40 - Príncipe e Princesa no Maracatu Patrocínio do Brejão



Foto: Silva, Eliete F. C. 2016

Observa-se também, a presença de personagens representando os nativos índios Tupinambás com seus trajes autênticos e portando instrumentos musicais apenas representativos, uma vez que estes não compõem aqueles de percussão de origem africana, que impulsionam os cortejos dos Maracatus. Como dito, por se tratar de uma manifestação híbrida a corte portuguesa também é lembrada no cortejo representada pelo Príncipe e a Princesa (Figura 40).

7 - Jurema e Catimbós ver: CASCUDO, L. da Câmara. **Meleagro**: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978; ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres** – a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

A exemplo dos demais Maracatus existentes no Brasil, o rei e a rainha são elementos simbólicos centrais do cortejo. Gozam da mais elevada patente hierárquica que na condição de personagens peculiares comandam a manifestação do ponto de vista do poder (Figura 41).

Figura 41 - Povoado Brejão - Trajes do rei e rainha nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Tal relevância é presenciada através do respeito, quando da execução pelos demais 'figuras', na qualidade de súditos fazendo reverência (Figura 42), antes e durante a formação do cortejo nos dois Maracatus do povoado Brejão, tanto no MPB como no MRQ.

Figura 42 – Maracatu Raízes do Quilombo na Biblioteca Pública Epifânio Doria Aracaju 2016



Fonte: blogdesamarone.blogspot.com
Foto: Antônio Samarone

Seus trajes são os mais luxuosos quando comparados aos tantos que foram representados pelos estudantes. Acredita-se que toda essa importância remonta a eleição, posse e comemorações dos reis dos Congos que após coroação no pátio das igrejas, desfilavam em cortejo pelas ruas das cidades coloniais brasileiras com seu cetro de madeira, lindamente dourado durante o período escravocrata e que logo após o desfile chegavam a um determinado local para comer, beber e dançar (KOSTER, 2005). Por isso, o rei e a rainha na qualidade de personagens centrais recebem toda atenção dos demais membros da corte, não só do ponto de vista hierárquico bem como de posicionamento na centralidade da brincadeira. Recebeu também atenção dispensada por todos os presentes durante o cortejo.

Figura 43 - Rainha do Maracatu Patrocínio do Brejo

A exemplo dos demais Maracatus existentes no país, naqueles do povoado Brejão a rainha (Figura 43), representa não só a centralidade do cortejo, mas também toda admiração e respeito que se impõe aos demais componentes do cortejo. Seu poder simbólico e hierárquico condiz com os trajes luxuosos que exige o posto ocupado pela rainha. Além da coroa, traz também uma faixa de identificação,



Foto: Oliveira, E. A. 2016

na qual está escrito: Rainha do Maracatu, portando ainda em mãos o cetro que simboliza a centralidade do poder.

Na representação imaginária dos formadores do cortejo dos Maracatus do povoado Brejão, os estudantes participantes da oficina, exaltaram as cores do folguedo em seus diversos trajes com frases que se contrapõem a realidade existente no povoado, ou seja, os trajes dos Maracatus do povoado Brejão são singelos e se contrapõem ao luxo e ao brilho visto nos Maracatus existentes na região metropolitana do Recife. No entanto, a diversidade das cores e tipos de trajes credencia a todos os participantes da oficina conduzindo-os a espaços outros que vão além daquele material (Figura 44).

Figura 44 - Povoado Brejão - Trajes dos Maracatus nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

A fluidez da inventabilidade expressada em forma de desenhos e frases com opiniões acerca da importância das cores, das formas e dos trajes possíveis para os Maracatus, deposita o grau de importância do folguedo para os participantes da “brincadeira” e da população do povoado Brejão. Nesse sentido, os Maracatus do povoado, além de elevar a autoestima dos moradores propiciam a incorporação de orgulho para aqueles que se apresentam e se expressam através da dança atraindo a atenção do público e usando o espaço para experimentar momentos de liberdade. Ainda sobre as cores nos trajes, verifica-se a predominância das cores vermelha, azul e verde que tem objetivo oferecer aos participantes do folguedo a sensação de alegrias, de vida e riqueza, criando-se assim, um sentimento de pertencimento ao lugar que transcende à realidade do folguedo.

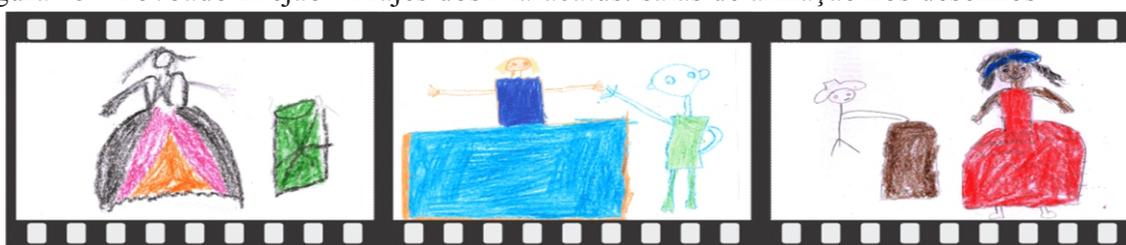
Assim, a manifestação alcança um patamar de brilho e luxo através do imaginário onde a singeleza transcende o real. Como afirma D. Ângela Honorato uma das nossas entrevistadas: “o de D. Lila tem umas roupas mais assim, ...é mais voltado para o luxo né, tem mais brilho. E o Maracatu Raízes do Quilombo é mais voltado para a cultura do lugar mesmo, mais florido”.

A singeleza dos trajes expressadas pelos estudantes alcança grau elevado quando nos tecidos tipo chitão concebidos pelos moradores do povoado. Assim, durante o cortejo tudo se transforma em uma festa contagiante que remete as raízes ancestrais dos afrodescendentes.

Embora muitos dos estudantes nunca tenham viajado para fora do povoado, demonstram através dos desenhos dos trajes dos Maracatus, em forma de saias de armação que se aproximam daquelas usadas nos Maracatus do Recife.

Acredita-se que o aparecimento nos desenhos das saias de armação como mostrada na Figura 45, para os Maracatus do povoado Brejão, possam ser entendidos em dois vieses: pela influência da mídia televisiva com as transmissões carnavalescas dos Maracatus pernambucanos; e pela realidade velada, que estes sinalizam na ligação com as saias brancas ou coloridas usadas nos terrenos de candomblé que de forma disfarçada marcam presença no povoado e em toda a região do Baixo São Francisco.

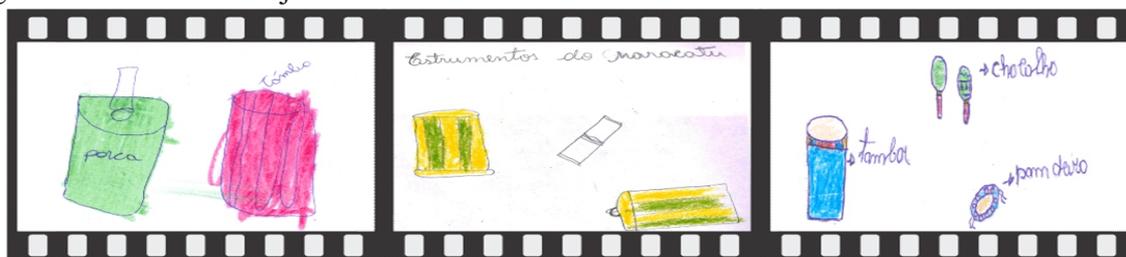
Figura 45 - Povoado Brejão - Trajes dos Maracatus: saias de armação nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Segundo D. Letícia dos Santos, “ex-brincante” nascida na cidade de Pão de Açúcar, ao chegar no povoado Brejão, ainda mocinha residiu por vários anos na companhia de D. Lila e o Maracatu já existia. Sua roupa ou trajes eram formados “por doze saias e doze blusas depois mudou para vestidos. A minha roupa era uma saia e uma blusa azul, eu era a mãe da noiva”. Na condição de elemento identitário singular, como dito anteriormente, os noivos são personagens ímpares existentes nos Maracatus do povoado Brejão, além da presença de dois vassalos conhecidos também como soldados que portam espadas na mão e em determinado momento do cortejo travam uma luta simbólica. Esta é mais uma das sinalizações para que se possa visualizar os Maracatus do povoado Brejão com seu alto grau de hibridismo, ou seja verifica-se elementos simbólicos do ciclo junino, especificamente das quadrilhas marcando presença nos Maracatus do povoado.

Figura 46 - Povoado Brejão - Instrumentos dos Maracatus nos desenhos



Fonte: Oficina na Escola Estadual Amélia Maria Lima Machado – 2016
Organização: Oliveira, E. A. 2017

Quanto a representação dos instrumentos pelos estudantes (Figura 46), destacou-se a porca, o pandeiro, o chocalho e o tambor, considerados de importância e relevância para os

Maracatus. No entanto, verifica-se nos desenhos a representação do pandeiro que foge do cotidiano dos Maracatus, uma vez que este instrumento é também encontrado na Capoeira.

Os desenhos elaborados pelos estudantes representando os instrumentos dos Maracatus do povoado Brejão, enquanto elementos do imaginário, condizem, em parte, com a realidade cotidiana do folguedo demonstrado na Figura 47. Excetuando-se a representação do pandeiro, os demais, como o ganzá, a porca (também conhecida como onça) e o tambor formam a base instrumental dos batuqueiros que assumem uma performance de músicos natos.

Figura 47 - Povoado Brejão - Instrumentos dos Maracatus - 2011

Todos aprenderam na forma autodidata, como afirma um dos entrevistados que toca o tambor no MPB e que desde menino se familiarizou com todos os instrumentos do Maracatu, a exemplo do tambor, do ganzá e da porca. No entanto, o referido brincante ao ser entrevistado demonstra ter no tambor sua predileção: “toco no Maracatu o tambor sem baqueta...é na mão mesmo faz até calo, na porca, no ganzá. Ninguém me ensinou, eu olhando os mais velhos tocando, vejo que o toque era os mesmo de hoje”.



Fonte: Cartilha resgate da Identidade do Povoado Brejão dos Negros

A Figura 48 traz os tambores utilizados nos Maracatus do Brejão, os quais na atualidade ainda são construídos de forma artesanal. Como afirma D. Maria Dias Ferreira responsável pelo MPB:

Nossos tambores têm muita história, todos sempre foram feitos do tronco do coqueiro ou do faveiro. Sendo o primeiro muito pesado dificultando assim a movimentação do cortejo quando se apresenta pelas ruas ou avenidas das cidades. Depois a gente começou a usar o tronco de uma árvore chamada de faveiro que é mais leve. Hoje temos apenas um de cada, em anos passados o maracatu já teve cinco tambores todos do tronco de coqueiro e uma porca.

Figura 48 - Povoado Brejão - Tambores dos Maracatus



Foto: Eliete Furtado 2016

Ambos os Maracatus do povoado Brejão na atualidade tanto o MPB como o MQR utilizam-se de tambores ainda construídos artesanalmente, embora procurem priorizar aqueles mais leve feito do tronco do faveiro vindo do município de Japarutuba, do povoado São José, ou

mesmo quando têm possibilidade financeira utiliza-se daqueles industrializados disponível no mercado.

Figura 49-1 Povoado Brejão -Tambores dos Maracatus nos desenhos

Entre os elementos de raiz dos Maracatus o tambor é indicado pelos estudantes como elemento principal e, porque não dizer indispensável ao folguedo. Tal importância é revelada pela quantidade e diversidade em dimensão, forma, cor e concepção do tambor como sinalizam a Figuras 49 -1.

Diante da variedade e diversidade dos tipos de tambores desenhados é possível verificar o grau de importância expressado pelos estudantes para com o elemento identitário tambor. Para os atuais e antigos membros dos grupos esse elemento simbólico ultrapassa a dimensão material ao impor em determinados momentos de convívio uma performance relacional de pertencimento, como afirma a entrevistada e ex-brincante D. Letícia dos Santos: “Eu fiz três tambores, mas quebraram um aí na porta, aí eu fiquei com um...o tambor era feito da faveira braba uma árvore muito enorme e os tiradores, os caras que foi buscar, os dois homens foram tirar o pau escondido nas terras do Sr. Franco lá para as bandas de Badajós para cima do Alagamar”.

Para o Sr. Adauto e D. Izaltina, o melhor tambor é aquele feito do tronco do coqueiro: “é que tem que ocar né, vai ocando o tronco e quando ele está nessa posição aqui (faz a demonstração) a gente vai com a mão e bota o coró do boi, aí coloca as brochas e estica bem esticado e aí ele toca normal”. Assim, para D. Maria Dias Ferreira, o tambor é de muita valia para o Maracatu: “sem o tambor não tem Maracatu”. Tal importância é atribuída ao instrumento, uma vez que o grupo antes de ganhar a rua para sua missão, todos os brincantes iniciam uma espécie de ritual reverenciando o instrumento. Uma espécie de 'aquecimento' do instrumento, pois, enquanto não se acerta o toque o Maracatu não pode sair porque “desanda” quer dizer “dá tudo errado”, afirma D. Lila na eloquência de sua vivência com o Maracatu.

Para o Sr. Adauto, o tambor é tão importante que a depender do tipo de toque pode arrepiar algumas pessoas: “olhe tem uma dona ali, que quando eu bato o tambor, ela fica arrepiada, e eu fico assim olhando para ela”.

Para D. Izaltina existe algumas pessoas no grupo e na comunidade que



Figura 49- 2 Povoado Brejão -Tambores dos Maracatus nos desenhos

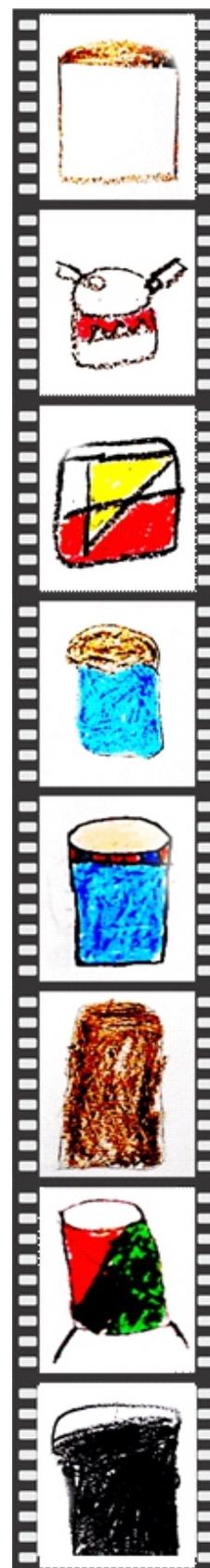
quando o Sr. Adalto diz sempre assim: “o tambor está chamando a nagô, a nagô aí, com um pouquinho de tempo ela já está virando os olhos e ele tem que mudar o toque... eu paro e mudo o toque e a música”.

Importante ressaltar que nos Maracatus Nação do Recife o tambor é visto como um elemento sagrado cujo ritual de consagração atinge elevado grau de espiritualidade pois, “antes de ser executado pela primeira vez ele passa por um ritual de sagração num dos terreiros de confiança dos dirigentes do Maracatu...não devendo ser atingido por mãos profanas quando em função nos cânticos sagrados” (GUERRA PEIXE 1980, p. 60).

É oportuno lembrar que o tambor é quem determina o ritmo e as coreografias. No folguedo serve de elemento de ligação entre o material e o simbólico, embelezando assim, o Maracatu através da sua musicalidade e dos tipos de toques, principalmente aquele que eleva alguns brincantes ao plano imaterial. Esse é o momento em que se percebe a ligação entre o sagrado e o profano. Como afirma D. Izaltina: “quando o tambor começa a tocar agente se transforma, as pessoas mudam, tudo muda a forma de dançar...acontece algo que a gente não sabe explicar, só pode ser espiritual”.

Nesse sentido, verifica-se que dentre os elementos identitários dos Maracatus o tambor com seus tipos de toques representa momentos diferenciados, entre os quais, se destaca aquele que se traduz como elemento de ligação entre o material e o simbólico, o sagrado e o profano.

Este é o momento em que é possível observar alterações no comportamento de alguns membros ou pessoas da comunidade presentes nas apresentações que ao ser “tocado” pelo instrumento começa a alterar sua voz, reconfigurando aspectos físicos, ou seja, o espiritual atua sobre o material produzindo efeitos físicos na pessoa se traduzindo no sentido popular que a pessoa está recebendo o 'santo'. Esses são os preceitos religiosos do catolicismo popular brasileiro muito comum nas comunidades afrodescendentes. Portanto, na opinião dos brincantes o tambor é imprescindível e como afirma o Sr. Adauto: “sem o tambor a gente não pode brincar”. Ressalta-se nas (Figuras 49 - 1) e (49 - 2) a diversidade dos tipos de tambor desenhado pelos estudantes.



3.4 ELEMENTOS DE REPRESENTAÇÃO

As manifestações populares permeiam o cotidiano humano na perspectiva inventiva do imaginário e do seu inconsciente. Com cânticos e danças as festas populares recheadas de saberes, fazeres e sabores, fluem como elemento de ligação entre o real e o imaginário, o sagrado e o profano possibilitando ao homem a oportunidade de desligamento do seu cotidiano laboral em busca da tão sonhada liberdade criativa e imaginária (MURRAY, 2008).

A festa se diferencia da vida cotidiana por ser um espaço onde o homem procura liberdade, é o fazer diferente do ambiente de trabalho e religioso ambos atrelados às exigências e comportamentos instituídos por normas. Se o trabalho antecede a religião, a festa vem após estes, se o homem trabalha para o senhor, mas ele dança para si, quebrando 'algemas' que engessam as pessoas durante o seu cotidiano. Embora a festa seja vista como provisória e passageira, na sabedoria popular o melhor é que ela 'existe', apesar de tudo (HOORNAERT, 1983).

Das procissões católicas, principalmente aquelas ligadas ao ciclo natalino, emergem as festas populares que no entendimento de Torres (2008, p. 200) são

Representações de rituais litúrgicos relativos aos Magos, que, a princípio, eram realizados no interior das igrejas, foram, pouco a pouco, popularizando-se, transportados para espaços abertos – praças e ruas. Assim surgiram os cortejos, vinculados aos templos religiosos das cidades, que encenavam a temática dos Magos, bem como grupos peditórios, no âmbito dos povoados rurais que, de casa em casa, levavam a mensagem do nascimento de Jesus Cristo.

Tradicionalmente, as festas religiosas mais apreciadas no povoado Brejão estão ligadas aos dois ciclos festeiros, o junino e o natalino, que agregam o maior número das manifestações populares existentes na região e no município de Brejo Grande, os Maracatus se apresentam nos dois ciclos, além das festas de padroeiras e comemorações cívicas. Assim, na compreensão de Castro (2012, p. 83), “a festa é um evento da coletividade na qual o sujeito pode buscar o deleite, o prazer individual, divertindo-se sozinho, ou por outro lado, participando da festa em família ou em grupo”.

No Nordeste do país, as representações populares festivas concentram-se no ciclo comemorativo à colheita, conhecido e festejado como ciclo junino onde se rende homenagens aos seguintes santos: São José, em março quando semeia-se os grãos aguardando a colheita; Santo Antônio conhecido por ser o Santo Casamenteiro, que de acordo com a crença popular brasileira em 12/06 as pessoas que desejam casar-se ou conseguir um namorado(a) preparam simpatias para o santo, acompanhadas de orações; São João em 24/06 quando se comemora a colheita com a chegada da fartura dos alimentos exibindo-se as danças e as “brincadeiras” populares e, por último, São Pedro e São Paulo, comemorados no dia 29 de junho, também com fogueira, danças e fogos. Provavelmente, no povoado Brejão onde em seus momentos festivos a proximidade familiar e de vizinhança em geral preservam o sentido de comunidade nos moldes

tradicionais, propiciam a visibilidade das famílias e da reprodução de suas festividades perpassando gerações.

No povoado Brejão, o ciclo conhecido como natalino, do ponto de vista cristão é importante, pois neste se inserem os festejos populares direcionados a Padroeira Nossa Senhora do Patrocínio que tem início na segunda quinzena do mês de novembro, estendendo-se até meados de janeiro com as manifestações dos Reisados, dos Pastoris e dos Maracatus.

Observa-se que dos festejos religiosos juninos emergem as festas populares do ciclo com comilanças, bebedeiras e diversas formas de expressão corporal através das danças como as quadrilhas. Registram-se sendo outros folguedos existentes na localidade que se inserem no referido ciclo, vistos como elementos das festas populares.

Como se trata de um povoado festeiro onde existem comemorações durante o ano inteiro, verifica-se que momentos de “folga” se traduzem em pretexto para aliviar as tensões cotidianas do trabalho, a exemplo dos cultivos e da pesca artesanal que ocupam parte da população na cata de mariscos nas áreas de marés. Importa salientar que dos 116 estudantes participantes da oficina realizada, quanto a ocupação dos pais, 65,5% ocupam-se da pesca ou seja, entende-se que os recursos “naturais” ainda possibilitam sobrevivência à população com menor poder aquisitivo da localidade.

Ao considerar o processo histórico cultural do povoado, entende-se que a manifestação dos maracatus representa um dos elementos identitários de maior visibilidade, sustentação e representação para o povoado Brejão, uma vez que suas apresentações não ficam restritas apenas ao povoado. Como afirma D. Maria Dias Ferreira: “quem brincou e brinca muito o Maracatu aqui sou eu”. Em outras palavras, a entrevistada manifesta a existência de uma outra brincadeira, embora não deixa claro que outra brincadeira é essa.

Dito isto, verifica-se que por ser herdeira ou remanescente da brincadeira do tio Plácido, o MPB apresenta-se como o único Maracatu do povoado, como afirma D. Maria Dias Ferreira:

Minha brincadeira é a única que já se apresentou nos diversos povoados da região como: na Carapitanga, Saramém, Ponta dos Mangues, em frente à Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio no Brejão por várias vezes, durante os festejos da antiga e da atual padroeira, na Ilha das Flores, Propriá, Encontro Cultural de Laranjeiras, em Neópolis, São Cristóvão, em Aracaju, no Museu da Gente Sergipana, na orla de Atalaia, enfim em festas diversas. São muitos anos de brincadeira. E olhe que não tem tempo certo.

Figura 50 – Maracatu Patrocínio do Brejão na reverência ao tambor no Museu da Gente Sergipana - 2016



Foto: Eliete Furtado 2016

A Figura 50 sinaliza a apresentação do grupo no Museu da Gente Sergipana em

programação para turistas e visitantes.

Figura 51 – Maracatu Patrocínio do Brejão na reverência ao tambor no Museu da Gente Sergipana - 2016

A Figura 51 demonstra a importância do tambor ao ser reverenciado antes e durante a apresentação da manifestação. Registra-se que além das apresentações no estado de Sergipe, cota-se a participação do grupo na cidade de Brasília, a convite de políticos sergipanos para compartilhar da troca e hasteamento da Bandeira brasileira na praça dos três poderes⁸, fato que muito lisonjeou seus componentes, ex-moradores e atuais residentes do povoado Brejão e até mesmo do município do Brejo Grande.



No início da década de 2000, o MPB recebeu apoio cultural da Secretaria de Estado da Cultura com o financiamento dos trajes. Como afirma D. Lila: “a Maurelina funcionária da Secretaria de Estado da Cultura, ajudou o grupo fornecendo as roupas”. Na oportunidade, o MPB ao se apresentar no Encontro Cultural de Laranjeiras mostrou-se completo com cerca de oitenta brincantes e uma orquestra percussionista com cerca de seis tambores, uma cuíca (porca) e quatro chocalhos. Vale ressaltar a presença do Rei e da Rainha com seus singelos trajes, mercedores do acompanhamento dos vassallos que portavam o pátio lembrando a coroação dos reis do Congo nas cidades coloniais brasileiras. Também marcou presença a Dama do Passo portando sua Calunga. Na atualidade, observa-se no discurso de D. Lila a existência de certa incongruência quanto a permanência de alguns elementos tradicionais no Maracatu, a exemplo da boneca conhecida como Calunga quando afirma que: “não eu nunca vi Calunga, nem folia de boneca nem nada. Sr. Plácido, era experiente assim, rezador, rezador, rezador! Entendeu? Macumbeiro não, ele rezava né, mas no meu.... Esse negócio de reza não tem”.

Figura 52 - Adalto dos Santos Mestre do Maracatu Raízes do Quilombo



No entanto, o mestre do MRQ o senhor Adalto é conhecido pela comunidade como um excelente rezador, como afirma D. Izaltina rainha do grupo: “ele reza nas pessoas e nos animais, tirando 'olho grande e todo tipo de mau” como sinalizado na Figura 52.

Neste contexto, quando se aborda o tema da religiosidade se Fonte: Institutomarcelodeda.com.br

⁸ - A manifestação popular São Gonçalo do povoado Mussuca no município de Laranjeiras foi o primeiro grupo folclórico sergipano a fazer essa incursão na capital federal.

atrela ao folgado Maracatu fortes imagens negativas de práticas que são vistas de forma preconceituosa, como afirma D. Lila do MPB:

Minha brincadeira nunca teve essa história de macumbeiro. Ao contrário sou devota do Frei Damião e acompanho o Frei desde as grandes santas Missões realizadas nessa região [...]. Eu já trouxe o Frei aqui para o povoado Brejão e o meu grupo fez uma apresentação em frente à Igreja, durante a festa da santa Missão e todos os anos eu vou com parte do meu grupo para a cidade do Recife comemorar o aniversário do Frei lá no seu santuário que fica no bairro do Pina na comunidade do bode. Além do meu grupo se apresentam várias outras manifestações. O Frei gostava muito da cultura popular era um incentivador da diversão dos povos pobres.

Acredita-se que a responsável pelo grupo MPB seja conhecedora dos Maracatus do Recife. Como dito anteriormente, é na cidade do Recife onde se concentra o maior número de Maracatus denominados de nação conhecidos também como de baque virado, bem como aqueles de baque solto ou maracatus de orquestra onde a presença da Calunga é elemento identitário marcante em todos eles. O que se observa é uma justificativa, por parte da responsável pelo MPB, perante a comunidade do povoado Brejão, tentando se desvincular de traços afrodescendentes ainda visto com preconceito por alguns moradores.

Recorre-se assim, aos fatos anteriormente abordados durante a década de 2000, quando os movimentos sociais encorajados pela Igreja Católica se unem e desencadeiam práticas em prol da valorização das tradições dos afrodescendentes existentes no povoado Brejão, abrindo assim caminho para o reconhecimento e demarcação do Território Quilombola.

Enquanto isso, os componentes do MRQ esbanjam orgulho e notoriedade quando o assunto é laços com a ancestralidade africana como informou D. Izaltina, ressaltando a existência no grupo da baianinha posicionada em uma das alas que formam o cortejo.

Figura 53 – Maracatu Raízes do Quilombo na Biblioteca Pública Epifânio Dória - 2016

A presença da baianinha se posicionando no final da ala com trajes totalmente em branco se diferencia das demais figuras do cortejo (Figura 54). Ressalta-se que no povoado Brejão em nenhum dos Maracatus, na atualidade, presenciou-se a figura de Dama do Passo portando a Calunga, apenas a baianinha no Maracatu Raízes do Quilombo.

Reforçando a ideia da proximidade com as práticas africanas, o MRQ é destaque nas comemorações do dia nacional da consciência negra, a exemplo daquela ocorrida em 20 de novembro de 2013 no povoado Brejão.



Foto: Antônio Samarone

O evento (Figura 54), foi organizado por instituições públicas e militantes dos movimentos sociais.

Figura 54 - Povoado Brejão - Comemorações dia da consciência negra – 2013



Fonte: Institutomarcelodeda.com.br

Na programação foram desenvolvidas atividades voltadas para a conscientização e resgate da identidade afrodescendente dos moradores do povoado Brejão através de oficinas (Figura 55), valorizando o orgulho, a imponência, o sentimento de pertencimento à negritude brasileira pela sobrevivência e inserção social do ponto de vista sócio-político e econômico.

Figura 55 - Oficinas nas comemorações Dia da Consciência Negra – 2013



Fonte: institutobracos.org.br

Dentre as atividades desenvolvidas nas oficinas destaca-se aquelas voltadas para a prática da valorização das diversas formas de arrumar o cabelo principalmente aquelas voltadas para a utilização do turbante, além das diversas formas de trajes tipicamente africanos pouco valorizado na comunidade e no país em geral. No decorrer da programação, foram apresentadas diversas manifestações de afrodescendentes, quer seja local ou convidadas, envolvendo música e dança, a exemplo de grupos de capoeira apresentação de cantores de regue exaltando a cultura afrodescendentes brasileira (Figura 56).

Figura 56 - Povoado Brejão - Comemorações Dia da Consciência Negra – 2013



Fonte: institutobracos.org.br

Figura 57 - Povoado Brejão - Maracatu Raízes do Quilombo nas Comemorações Dia da Consciência Negra – 2013

Na programação alusiva as comemorações ao Dia Nacional da Consciência Negra no povoado Brejão, não poderia faltar o Maracatu Raízes do Quilombo Figura 57, uma vez que o grupo, além de expressar raízes identitárias afrodescendentes tem em seu processo histórico de construção a luta pela liberdade e reconhecimento de um povo que participou da fundação do povoado e continuam engajados pela melhoria das condições de vida dos afrodescendentes do lugar.



Fonte: institutobracos.org.br

Figura 58 - MRQ na Biblioteca Pública Epifânio Dória - 2016

Na atualidade, o Maracatu Raízes do Quilombo, tem recebido convites para apresentações em eventos socioculturais ou políticos, como ilustra a Figura 58, em apresentação nas comemorações do dia da Sergipanidade, evento promovido pelo Conselho Estadual de Cultura de Sergipe.

O MRQ tem marcado presença em diversos eventos sociais e políticos, principalmente naqueles voltado para a luta por direitos sociais, a exemplo daquele ocorrido em agosto de 2016,



Foto: Antônio Samarone

na capital, Aracaju, quando se formou um enorme cortejo com diversos grupos folclóricos que desfilaram pelas ruas centrais da cidade em marcha pela garantia de direitos sociais dos trabalhadores.

Como visto, o grupo traz em suas práticas um trabalho voltado para as garantias de direitos sociais com apoio da Igreja Católica, movimentos sociais e a ACRQSCBN. Acredita-se que na atualidade, a negação da ancestralidade por parte do MPB esteja ancorada no afloramento das questões étnicas e raciais diante da formação e reconhecimento do Território dos Quilombolas. Compreende-se que as pessoas ao assumir o ser e pertencer aos maracatus se deparam com preconceitos criados por uma minoria dentro de uma sociedade multicultural e complexa, onde a cor da pele ainda é posta como condição para ascensão social.

Essa situação da religiosidade no povoado Brejão, quando voltado para o cristianismo brasileiro, sempre esteve em condição velada. Como visto, somente nos últimos anos é que vem aflorando e ganhando relevo diante do auto declaração de alguns membros da comunidade, no entanto é visível e inegável a presença dessas práticas no cotidiano das pessoas, em outras palavras, a comunidade do Brejão respira afrodescendência.

No Maracatu Raízes do Quilombo, o próprio nome sinaliza na oralidade essa aproximação

com os elementos identitários da afrodescendência brasileira. Para os componentes do grupo, é orgulho fazer parte do Maracatu e a prova disso é que ao se apresentarem para a sociedade sergipana como o único grupo que traz em sua essência laços de procedência africana reafirmam sua identidade na afrodescendência. Dentre as práticas relevantes já realizadas pelo MRQ, destaca-se a gravação do CD com músicas do Maracatu Figura 59. As músicas e os toques que vêm no registro fonográfico também são entoados no MPB, pois não é difícil encontrar pessoas que brincam nos dois grupos, como afirma a entrevistada D. Maria das Dores: “eu já brinquei no de D. Lila, e hoje brinco no do seu Adalto, mas o que mim chamar eu vou eu quero é brincar”. Ou no depoimento de D. Domitília: “olhe seu menino, mim chamou para brincar eu vou não importa se é da Lila ou no de Adalto qualquer um eu vou”. Assim se verifica que as músicas e os toques executados nos dois Maracatus se assemelham nas músicas, nas vozes e nos toques por serem possuidores de pessoas que frequentam os dois.

Figura 59 - Capa do CD Maracatu Raízes do Quilombo – Brejão



Fonte: Acervo do grupo – s/d.
Fotos: Marília Barbosa

Os espaços públicos (ruas, avenidas, praças, frentes das igrejas, museus, palanques, mercados entre outros) tem sido, sem dúvida, importantes ambientes para o desencadeamento das territorialidades dos Maracatus do Brejão que ao manterem nos folguedos elementos identitários tradicionais e ressignificados/contemporâneos projetam-se nos mais diversos espaços construindo seus territórios flexíveis e temporários.

Contextualização, história e ritmo são características das loas ou músicas entoadas pelos folguedos em busca de espaços socioculturais que se projetam de forma performática nas coreografias, nos toques para dar sentido às práticas cotidianas e comunitárias de um povo. Por sua complexidade e diversidade, embora singular, as letras das músicas se traduzem em versos repetitivos na sua execução. Porém, de uma riqueza imensurável do ponto de vista melódico

podendo atingir ambientes geográficos cujas fronteiras são ilimitadas. As letras abordam temas diversos no MRQ e apresentam-se ao público com a seguinte loa:

*Nós somos do Brejão dos Negros
Nós viemos apresentar
Maracatu do quilombo
É raiz do nosso lugar
Eu fugir lá da senzala
Procurando libertação
Antes era refúgio dos negros
Hoje é quilombo Brejão*

No MPB canta-se em homenagem e ao mesmo tempo solicitando providências para que a festa possa ficar mais animada quando solicitam a D. Lila:

*Oh Dona Lila, mas nós quer é beber
A garrafa seca eu vou mandar encher
Oh Dona Lila, não me deixe eu sofrer tanto
A garrafa seca está naquele canto
Oh Dona Lila, está chegando a hora
O galo cantou e eu já vou embora*

Verifica-se que algumas loas são dirigidas e cantadas apenas pelo MRQ ou MPB e se voltam para momentos laborais:

*Pisa o milho no pilão da sapucaia
Nego para ser; negro joga o fogo na fonalha.
Eu dei um tiro na palmeira e balancei meu palmeirar
Fala boiê, fala boiê, fala boiê, fala boiá*

Não falta homenagens para autoridades da história política brasileira ou da atualidade em ambos os Maracatus:

*Na chegada dessa casa; levanto a nossa bandeira
Viva Dom Pedro 2º a bandeira brasileira.*

Os temas religiosos, sempre acompanhados de toques específicos do tambor, dão sustentação espiritual às figuras do folguedo bem como aqueles que prestigiam com sua presença no MRQ; atentando, ainda, para os elementos diaspóricos:

*Eu sou, eu sou a nagô é
A nagô, a nagô ê,
Lua ê, lua é a*

Ou:

*Em cima daquela serra
 Por cima daquela serra
 Naquele verde do mar
 Lá boiava, lá boiava um boi
 Vamos louvar o menino Jesus*

No MPB cantam:

*Oh meu São Benedito
 Muita gente boa por ele chorou
 Oh que santo é aquele que vem acolá
 É São Benedito que vem pro altar
 Oh que santo é aquele que vai no andor
 É São Benedito mais nosso senhor
 Oh que santo é aquele que vem encharolar
 É São Benedito mais nossa senhora
 Oh meu São Benedito que vou me deitar
 Quando for a hora mande me acordar
 Oh meu São Benedito sua macaxeira
 O cravo e a rosa, flor de laranjeira*

Aos motes jocosos e divertidos que propiciam momentos de relaxamento e prazer em ambos os Maracatus é exemplificado:

*Quem quiser casar comigo
 Quem quiser casar comigo
 Ô não procura geração;
 Sou filho da saburica;
 Ô sou neta do camarão.*

Ou ainda:

*Ôi cobra verde enroladinha
 Bota a mão nas cadeiras moreninha
 Aqui tem negro
 Marimbondinho sinhá
 É por cima é por baixo
 É por todo lugar.*

*Quem canta um ponto, aumento um ponto, arranca o tampo
Corre, corre corriqueiro, reisado de marimbondo
Festa na feira, na Praça de Laranjeiras
Caboquinho com lambe sujo de trás da bananeira
Ôi da janela nunca vi coisa tão bela
O sorriso da banguela no meio da multidão
Segura a mão, segura o pau, segura a onça
Cuidado que a moça sonsa não quer dar o coração
O arrebaute dessa cidade
No bambu do bambu balde onde morava o saci
É a peleja da dança dos devaneios
Trabalhando o ano inteiro pra poder chegar aqui
No mato carrega o mastro e de noite tem forró,
Guerra de espada, pisa pólvora, batuque
O moleque mostrando o muque, cada um quer ser melhor,
Caminho da roça, pulseira de cana brava
Viu um sovaco de cobra no buraco do tatu
Minha estrela sergipana Brejão tem maracatu
Minha estrela sergipana Brejão tem maracatu (grifo nosso)*

Verifica-se, portanto, que as representações e projeções dos Maracatus se materializam através dos cortejos e que ao especificar os elementos que os compõem é possível perceber a importância deste como elo que conecta as práticas comunitárias dos maracatuzeiros ao público em geral. Essa “liga” acontece quando os cortejos ganham as ruas, as praças, as avenidas, as frentes das igrejas ou às vezes os palanques onde ao se apropriarem dos espaços formatam territórios fluidos e flexíveis ainda conhecidos como “nanoterritórios” (SOUZA, 2013).

Nesse sentido, procedeu-se a um exercício comparativo a partir da descrição de Guerra Peixe (1980) com os três outros Maracatus pesquisados cujos dados são apresentados no Quadro 1.

Quadro 1 - DADOS COMPARATIVOS DOS ELEMENTOS DOS CORTEJOS NOS MARACATUS

Maracatus Elementos	Estrela Brilhante (Guerra Peixe, 1980)	Nação Porto Rico (Oliveira, 2016)	Patrocínio do Brejão (Oliveira, 2016)	Raízes do Quilombo (Oliveira, 2016)
CORTEJO				
1. Totem	Elefante	Caravela	Não tem	Não tem
2. Porta Estandarte				
3. Rei e Rainha				
4. Vassalos				
5. Dama do Passo				
6. Calunga				
7. Baianas com chitão				
8. Corte ou casais nobres				
9. Caboclos				
10. Lanceiros				
11. Escravos				
12. Guarda ou soldados				
13. Escravo com Pálio				
14. Pajens				
15. Lampiões				
16. Abanadores				
17. Príncipe e Princesa				
18. Conde e Condessa				
19. Imperador/Imperatriz				
20. Batuqueiros				
INSTRUMENTOS				
21. Alfaías/Tambores				
22. Caixas				
23. Tarol				
24. Mineiro				
25. Gonguê				
26. Abês				
27. Atabaque				
28. Porca ou Onça				
29. Chocalho				
MÚSICAS OU LOAS (temas)				
30. Ao trabalho escravo				
31. Figuras ilustres				
32. Santos Católicos				
33. Santos da pátria mãe				
34. À Pátria brasileira				
35. Jocosas				
OUTRAS FIGURAS				
36. Brasabundo				
37. Orixás				
38. Baianinhas				
39. Noivo e Noiva				
40. Padre				
41. Sacristão				
42. Pais dos noivos				

Organização: Oliveira, E. A. 2017

 Sim  Não

Importante ressaltar que a elaboração do quadro 1 expõe parâmetros das observações efetuadas pelo escritor Guerra Peixe em sua obra intitulada: *Maracatus do Recife – 1980*, com as observações derivadas das imersões realizadas nos Maracatus do povoado Brejão e naqueles da cidade do Recife, especificamente no Maracatu Nação Porto Rico.

De pronto o que mais chama a atenção no quadro 1 é a cor azul representando as similaridades entre os elementos formadores do cortejo dos Grupos o que fortalece o entendimento de que se trate de quatro grupos de Maracatus. No entanto, o que se quer ressaltar com essa exposição são as singularidades dadas pelos elementos distintos entre os Grupos de Maracatus.

Observa-se que dentre os elementos do cortejo os Maracatus do povoado Brejão não possuem as Calungas como as Damas do Passo, bem como a totalidade das figuras da Corte portuguesa. Mas trazem a singularidade pela introdução de figuras existentes nos cortejos juninos (noivo, noiva, padre, sacristã, pais dos noivos entre outras) demonstrando claramente o alto grau de hibridismo ao tempo em que reforçam o significado dos festejos juninos no Estado de Sergipe.

Quanto aos instrumentos o tambor é o elemento de sustentação dos Maracatus e evolução do cortejo embora o quadro 1 mostra uma diversidade de instrumentos de percussão formando uma orquestra percussiva. O mesmo não acontece com as loas ou cantos igualmente, puxadas pelo Mestre, remetem a temas similares que se repetem em Pernambuco e Sergipe, sobretudo quando exaltam temas voltados para momentos laborais, religiosos, da diáspora, do cotidiano, jocosos, patrióticos entre outros.

Verifica-se que os cortejos dos Maracatus trazem certa proximidade, mesmo aqueles assinalados por Guerra Peixe (1980), ainda na década de 1950 quando comparados aos Maracatus da contemporaneidade onde aparecem o rei e a rainha, o estandarte ou a bandeira, os instrumentos que formam a orquestra de batuqueiros, a Dama do Passo com sua Calunga, os vassalos e escravos portadores do palio, cordões de baianas entre outros. Importa aqui lembrar que no caso dos Maracatus do povoado Brejão aparecem em seus cortejos as figuras base dos Maracatus, uma vez que sem estes, o rei e a rainha, os batuqueiros, os cordões de baianas e personagens da corte praticamente não existiria o cortejo maracatuzeiros.

Câmara Cascudo (1965), Pereira da Costa (1973), Mário de Andrade (1982), Guerra Peixe (1980) e Ramos (2007) expressam entendimentos quanto aos Maracatus que pouco diferem das bases que ainda na contemporaneidade dão sustentação a manifestação, pois segundo Cascudo (1965, p. 124), “remetem a origens étnicas como uma sobrevivência dos desfiles processionais das nações africana”. Para Ramos (2007, p. 80), “não festejam apenas sobrevivência histórica e totêmicas, mas religião”. Para D. Elda Viana (2016), “é tudo, é a vida”. Para D. Maria Dias Ferreira (2016), “é tudo, é tudo na vida”. Para o Sr. Adalto e D. Izaltina (2017), “é uma brincadeira que eu não conseguiria viver sem ela”.

Nesse entendimento, verifica-se a formação do sincretismo religioso que se coaduna com

as práticas do catolicismo popular brasileiro. Para Ferreira (2012, p. 15), “trata-se de uma manifestação cultural de uma população historicamente excluída e perseguida, a qual teve que se articular de diversas formas para que, diante de adversidades, criasse meios de sobrevivência, de visibilidade e de reconhecimento”. Nesse viés, ultrapassa-se o atrelamento ao religioso quando se admite a busca da inclusão de pessoas que constituem elementos de base de formação de uma cultura, a brasileira. Para Silva (2004, p. 45), “é uma manifestação das 'culturas populares' e faz parte das tradições dos negros trazidos da África e aqui ressignificadas, dando origem ao que chamamos cultura brasileira e é complexo e dinâmico”. Nessa visão expõe-se o entendimento que os maracatus são manifestações complexas expostas às mudanças temporais considerando as representações, sustentação e sobrevivências nos tempos e espaços festivos. Para Lima (2013, p. 28), “são compostas de saberes e modos de fazer os mais variados possíveis, são complexos além do imaginário”. Nesse entendimento, torna visível parâmetros que vão desde o material ao simbólico, do religioso ao social, do econômico ao político, elementos estes que concorrem para a formação dos territórios flexíveis e temporários.

De acordo com os autores elencados e diante das características assinaladas, observa-se que embora os Maracatus do povoado Brejão apresentem distinções marcantes na composição das figuras diante daqueles existentes na região metropolitana do Recife, existem alguns aspectos que propiciam certa confluência no sentido de ser Maracatu. Ao verificar os elementos identitários tradicionais, expressados por Guerra Peixe (1980), que formam o cortejo identifica-se que a manifestação se torna uma simples “brincadeira” quer seja séria ou apenas brincadeira, pois cantam e louvam aos santos religiosos comandados por tambores que produzem linguagens que tentam conectar dimensões materiais às simbólicas. Ressalta-se ainda, que em todas os grupos permeiam ideias, construções coletivas, projeções sociais, conflitos e busca pelo poder e que nas territorialidades concretizam a apropriação dos espaços na perspectiva de formação dos territórios dos Maracatus.

4- CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso dos Maracatus descritos neste trabalho, bem como as atividades apreendidas permitiu essa reflexão acerca das espacialidades, dos territórios e das práticas dos integrantes dos grupos de maracatus do povoado Brejão, bem como daqueles da cidade do Recife, a exemplo do Maracatu Nação Porto Rico (MNPR). Foi exposta a importância atribuída pelos pesquisadores acadêmicos e folcloristas aos elementos identitários herdados pelos afrodescendentes que sinalizam o período escravocrata brasileiro como o momento inicial das práticas maracatuzeiras inicialmente no estado de Pernambuco.

Como manifestação popular genuinamente brasileira afrodescendente, apreendeu-se dos textos, sobretudo naqueles sobre a diáspora dos africanos, o atrelamento dos Maracatus às nações de procedência, à espacialização nos espaços litorâneos brasileiros ocupados com os cultivos de cana-de-açúcar, e posteriormente, aos quilombos formados por negros fugitivos das senzalas.

No contexto dessas práticas religiosas afrodescendentes mescladas com aquelas impostas pelos colonizadores, expôs-se a importância das Irmandades, a forma de inserção dos escravizados na sociedade brasileira, a criação do cristianismo popular e o ritual de coroação dos reis do Congo dentro das Igrejas Católicas que, ao ganhar as ruas em formato de cortejo e posteriormente desgarrar-se dos procedimentos católicos, constituiu-se em uma 'brincadeira séria' como afirma o Mestre Jailson Chacon Viana do Maracatu Nação Porto Rico da cidade do Recife, ou seja, significa dizer que o Maracatu é o candomblé nas ruas. Observou-se no barracão desse Maracatu que as Damas do Passo, responsáveis pela condução das Calungas, fazem recolhimento espiritual durante os cinco dias que antecedem ao carnaval, procedimento que capacita a condutora da Calunga a ocupar o posto de Dama do Passo no cortejo. Verificou-se ainda, que antes do cortejo sair às ruas todos os componentes do grupo participam de rituais realizando oferendas aos eguns materializando assim, aspectos representativos das Calungas.

No povoado Brejão, o Maracatu Patrocínio do Brejão (MPB), sob a direção de D. Lila teve seu auge nas décadas de 1990 e 2000, mas desde a sua origem, no final do século XIX / início do século XX, jamais associou suas práticas a rituais africanos, embora tenha sido identificado que alguns participantes tenham sido e/ou ainda são ligados ao candomblé mesmo sem o efetivo exercício das práticas afrodescendentes.

Assim, como o MPB, o recém-criado Maracatu Raízes do Quilombo não se vincula diretamente às religiões africanas, ou seja, não possuem terreiro para o exercício das práticas afrodescendentes, mas durante o 'aquecimento' para o início da brincadeira todas as figuras colocam-se em dupla com ritmo e coreografia semelhante às de terreiros de candomblé e fazem reverência ao rei e à rainha bem como ao tambor. Observou-se que quando as práticas se voltam

para os elementos de raiz que lembram a África os brincantes se orgulham das práticas afrodescendentes que trazem nesse Maracatu, no seu cotidiano e que muito contribui para o reconhecimento daqueles que se autodeclararam como remanescentes de quilombolas.

Ao apreender as primícias do MNPR verificou-se a existência de dois momentos marcantes no contexto da história recente do grupo. O primeiro aquele em que o babalorixá Eudes Chagas valoriza práticas tradicionais para atender aos interesses de alguns folcloristas, a exemplo da antropóloga Katarina Real, e um segundo momento, na década de 1980, quando assume o comando do grupo a ialorixá D. Elda Viana. Com total apoio do seu Mestre Jaime e posteriormente seu filho e Mestre Jailson Chacon Viana, verifica-se a introdução de novos elementos no cortejo, a exemplo das saias de armação e vestes com bordados e brilho que deram maior volume, visibilidade e beleza ao cortejo nos desfiles de rua. Observou-se também o resgate de instrumentos que anteriormente eram utilizados nos cortejos e, que antecederam a década de 1950, a exemplo dos abês, hoje utilizados de uma forma ressignificada na orquestra de batuqueiros, pois tocam com coreografias executadas somente por mulheres e com a inserção de atabaques. O barracão e o terreiro local onde são desenvolvidas as práticas tradicionais do candomblé se fundem em um único espaço e servem às práticas festivas maracatuzeiras que se intercalam com aquelas voltadas para a religião, a exemplo da noite do dendê. Verificou-se ainda, a expansão do MNPR para outros lugares que através da realização de oficinas pedagógicas envolvendo pessoas de diversos estados brasileiros, curiosos ou interessados na “brincadeira séria”, aprendem a construir e tocar instrumentos que compõem a orquestra de batuqueiros. Neste caminho verificou-se a formação de grupos de batuqueiros uma espécie de 'braços' do MNPR, espalhados pelo país inclusive na cidade de Aracaju - Sergipe, e no exterior, a exemplo do Japão, Alemanha, França, Canadá, Estados Unidos entre outros, demonstrando assim que tais conexões propiciam a formação do território rede do MNPR, cujas práticas na contemporaneidade atrela-se as exigências da globalização.

Pelas práticas do MPB observa-se que a formação original vem do Mestre Plácido que se manteve à frente do grupo até a década de 1940, sem grandes deslocamentos como informou D. Lila, a não ser no próprio povoado e em seu entorno. Percebeu-se então que o MPB é um prosseguimento das práticas do Maracatu do Senhor Plácido, cujo resgate foi uma tentativa de não deixar 'morrer' a tradição da brincadeira no povoado e, ainda, nas festividades religiosas e no carnaval. Somente com a criação de eventos culturais, a exemplo dos festivais e com a criação das secretarias de cultura, após a década de 1970, é que os Maracatus do povoado Brejão conseguem mobilizar-se com apresentações em diversos municípios e até mesmo fora do Estado de Sergipe. Já o Maracatu Raízes do Quilombo (MRQ) é criado em um momento em que a comunicação e mídia, já avançados, propiciam maior mobilidade e visibilidade das práticas tanto que o grupo ao

se atrelar aos movimentos sociais traz como bandeira a desapropriação de terras e sua consequente apropriação como remanescentes de quilombo. Até o presente parte de seus integrantes já estão assentados legalmente na fazenda Batateiras, uma das sete áreas reivindicadas. Assim, entende-se que as práticas maracatuzeiras tradicionais tanto no MNPR como do MRQ, mesmo sem a presença forte do candomblé neste último, agregam poder e visibilidade e que nos dias atuais são ancoradas pelo Estado brasileiro com a implantação de políticas públicas voltadas para o reconhecimento dos direitos de minoria reivindicados pelos movimentos sociais. Também se verifica que esses procedimentos envolvem agregados de dimensão material, a exemplo da posse das terras da fazenda Batateiras. No campo simbólico percebe-se que a brincadeira propicia aos seus participantes a oportunidade de expressarem práticas tradicionais da matriz africana que mesmo sem a presença direta da religião aparecem durante o cortejo através de elementos que remetem à pátria mãe, África.

No que se refere aos conflitos e disputas, observou-se que essas relações ocorrem nas práticas dos três Maracatus estudados. O MNPR, embora apresenta-se e insere-se como os demais Maracatus pernambucanos no contexto dos laços de pertencimento aos povos afrodescendentes, expõe postura de rivalidade com os demais em momentos que o candomblé vai às ruas durante o carnaval, quando estão em jogo disputas pela premiação.

Com relação ao MPB e ao MRQ, os limites da compreensão dos conflitos e disputas são mais tênues, a exemplo do Sr. Adalto que brincou por muitos anos no MPB e funda, juntamente com D. Izaltina, militante de movimentos sociais, o MRQ. Foi verificado também que a militância dos movimentos sociais para demarcação do território quilombola foi ancorada pela Igreja Católica, pelo governo do Estado de Sergipe e respaldado por parlamentares, o que certamente, favoreceu o MRQ em detrimento do MPB.

Nesse sentido, a adoção de mecanismos de apoio, além de fortalecer a reivindicação propiciou poder ao MRQ na conquista de um território; a gravação de um CD que favorece a divulgação do grupo, solicitado a se apresentar em vários eventos como o único Maracatu em Sergipe que traz elementos da africanidade em seu cortejo. Foi identificado ainda, a existência de moradores do povoado que brincam nos dois grupos. Assim, eles se diferenciam e se estranham por questões de posse da terra, pelos ideais que buscam no cotidiano e pelo prazer de festejar momentos de lazer com a brincadeira no Maracatu, seja um ou o outro.

Verificou-se também o quanto o movimento de migração do folguedo iniciado como manifestação aos reis do ciclo natalino voltou-se para os carnavais como produção de consumo que reproduz sua história de geração a geração deslocando-se do seu 'tempo' de brincar e atendendo às demandas de mercado, ou seja, não existe mais data, ciclo ou período para apresentações dos grupos, pois sua presença se torna constante durante todo o ano.

Compreende-se que na atualidade os elementos tradicionais mesmo que ressignificados ainda são fortes e marcam os cortejos. Dito em outras palavras, combinar tradições com inovações tem sido um dos registros ativos dos Maracatus, principalmente nas nações pernambucanas, a exemplo do MNPR que desde sua criação no século XIX mantém-se alinhado com o candomblé, mas introduziu muitas inovações nas figuras e na percussão. Já o MPB foi e permanece uma “brincadeira” sem alinhamento com o candomblé e com traços do cristianismo brasileiro e com as figuras dos folguedos do ciclo junino. Foi e continua sendo conduzido pela mesma família agregando na composição do cortejo parentes e demais membros familiares. O MRQ é um grupo mais aberto, inclusive às ressignificações, tanto que em 2013, no auge do movimento pela demarcação e formação do Território Quilombola, destacou-se dentre as atividades comemorativas ao Dia Nacional da Consciência Negra no povoado Brejão.

Portanto, verifica-se que os Maracatus, embora apresentem elementos diferentes na composição dos cortejos tais como noivos, padre e sacristão, aproximam-se em sua essência ao trazerem elementos básicos que propiciam sentido e forma, a exemplo do rei e rainha, figuras da corte, de instrumentos como o tambor, indispensável para a realização e mobilização de todos os Maracatus, e o estandarte como elemento que os identificam. Assim é possível afirmar que os Maracatus são construções coletivas compartilhadas que buscam visibilidade e projeção formando seus territórios flexíveis e temporários através de práticas tradicionais (e ressignificadas) e que se alinham à ocorrência de negros africanos traficados para o país desde o período colonial.

Compreender a trajetória dos Maracatus nos permite apreender o presente, no entanto, há muito ainda para se estudar sobre os territórios dos Maracatus, a exemplo da teia territorial que vem sendo formada pelo MNPR no Brasil e no exterior. Quais relações socioculturais existem entre o Porto Rico e os grupos de batuqueiros pontuados em diversos Estados brasileiro? Outra expectativa diz respeito aos desdobramentos da dissidência do Maracatu MPB no povoado Brejão. Conseguirá o MRQ se auto afirmar como Nação? E o MPB experimentará o arrefecimento? Ou entrará no rol das ressignificações se adaptando as atuais exigências socioculturais que vem sendo adotadas pelo MRQ? A certeza é que o futuro dos Grupos estudados a eles pertence.

5. REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. G. de. **Fronteiras, territórios e territorialidades**. Revista ANPEGE, nº 2, 2005, pp. 103-114.
- ANDRADE, Mário. **A Calunga dos Maracatus**. In: CARNEIRO, Edison. [Compilador]. **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- BARDIN, Laurence, **Análise de Conteúdo**. 1977. Tradução: Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, Ltda.
- BENJAMIM, Roberto. Festas da Afro-descendência. In: **Cultura popular e educação** / Org. René Marc da Costa Silva. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, 2008.
- _____, Roberto. **Cultura Pernambucana**. João Pessoa, PB: Editora Grafset, 2011
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BONNEMAISON, Joel. **Viagem em torno do território**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAL, Zeni (Org.) **Geografia Cultural: um século**, Rio de Janeiro: Ed., UERJ, 2002, p. 83-131.
- BORGES, M. C. **Da observação participante à participação observante: uma experiência de pesquisa qualitativa**. In: RAMIRES, J. C. L.; PESSÕA, V. L. S. (Org.) **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação**. Uberlândia: Assis, 2009.
- BRANT, Leonardo. **O Poder da Cultura**. São Paulo: Peirópolis, 2009.
- BRANDÃO, C. Rodrigues. Viver de Criar Cultura, Cultura Popular, Arte e Educação. In: **Cultura Popular e Educação**. Org. René Marc da Costa Silva. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, 2008.
- CARNEIRO, Edison. [Compilador]. **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- CASCUDO, L.C. **Made in África**. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 1965.
- CASCUDO, L. da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 2000.
- CASSIA, Taynar de. **Movimento negro de base religiosa: a irmandades do Rosário dos Pretos**. Salvador. 2001. Cadernos CRH, nº 35, p. 165-179.
- CASTRO, J. R. Barros de. **De Casa à Praça Pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Tradução: Luís Fugazzola Pimenta, Margareth de Castro Afeche Pimenta. 4, ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

COSGROVE, D.E. **Em direção a uma geografia cultural radical**: problemas da teoria. In: **Introdução à geografia cultural**. ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. Lobato. (Org.). – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CUNHA, J. C; VILAR, J. W. C; PINHEIRO, L. S. **Organização Espacial e Sustentabilidade de Agroecossistemas no Estuário do Rio São Francisco – Brasil**. Geo. UERJ, Rio de Janeiro, n. 29, p. 431 – 451, 2016.

DANTAS, Beatriz Gois. **Estudos de Etnografia e folclore**. Aracaju: Criação, 2015

DOURADO, A.M. **Caminhos e Encontros com o Território**. In: Práticas e Vivências com a Geografia Cultural. VARGAS, M. A. Mundim. et all. (Orgs.). – Aracaju: Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe – Edise, 2015. pp. 24-66.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália; tradução Paulo Neves. – São Paulo: Martins Fontes, 1996. – (Coleção Tópicos).

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução Sandra Castello Branco; revisão técnica Cezar Mortari. 2., ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FERREIRA, C. Leite. **O espaço dos Maracatus-Nação de Pernambuco**: Território e Representação. Dissertação de Mestrado, 123 fls. 2012. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Humanas. Departamento de Geografia. 2012.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras**: uma história do tráfico negreiro de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). São Paulo. Editora Unesp, 2014.

GUERRA-PEIXE, César. **Maracatus do Recife**. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife: Irmão Vitale, 1980.

HAESBAERT, R. C. da. **O mito da desterritorialização**: do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade. 7ª., ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012

_____, Rogério. **Viver no Limite**: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção. 1., ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HAGUETTE, T. Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Editora Rio de Janeiro, 6ª ed., 1987.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 1992. Tradução: Thomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015

_____, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 1ª edição – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991

_____, Eduardo. **História da Igreja na América Latina. Tomo II/1. História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo, Primeira Época. 3ª Edição. Edições Paulinas. Editora Vozes. Petrópolis, 1983.

IBGE/CIDADES/SERGIPE/BREJO GRANDE/HISTÓRICO.
<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php>

KOSTER, Henry. Eleição do Rei do Congo. In: Antologia do negro brasileiro (Org. Edson Carneiro). [Compilador Edison Carneiro] Rio de Janeiro: Agir, pp. 304-305, 2005.

KOZEL, T. S. **Representações e ensino da geografia:** contribuições metodológicas. Goiânia: Revista Ateliê Geográfico de Goiânia, v. 2 n. 5. Dezembro / 2008. P. 33 – 48.

JÚNIOR, Manoel D. **Danças Negras no Nordeste.** In: **CARNEIRO**, Edison. [Compilador]. **Antologia do negro brasileiro.** Rio de Janeiro: Agir, 2005.

LIMA, Ivaldo M. de França. **Maracatus-Nação:** ressignificando velhas histórias. Recife: Bagaço, 2005.

_____, Ivaldo M. de França. GUILLEN, Isabel C. M. **Cultura Afro-descendente no Recife:** Maracatus, Valentines e Catimbós. – Recife: Bagaço, 2007.

_____, Ivaldo de F. **Entre Pernambuco e a África:** História dos maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro – 2010.

_____, Ivaldo M. de França. **Maracatus do Recife:** novas considerações sobre o olhar do tempo. Recife: Bagaço, 2012.

_____, Ivaldo M. de França. **Mas, o que é mesmo maracatu nação?** Salvador: EDUNEB, 2013.

LEÃO, I. V. Menezes de S. **Relações Socioculturais Barrocas nas Irmandades de Cor nas Vilas Açucareiras nos Séculos XVII e XVIII.** Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. V. 05. Nº 12, páginas 149-166, out/nov., de 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 8 **Aula inaugural.** In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. **Desvendando máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

MAAKAROUN, E.F. **Maracatu – Ritmos Sagrados.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal de Minas Gerais UFMG. 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Objetivo, método e alcance desta pesquisa.** In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. **Desvendando máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

MALOVATA, Claudia Mortari. **A Irmandade do Rosário e seus Irmãos africanos, crioulos e pardos.** In: Beatriz Gallotti Mamigonian; Joseane Zimmermann Vidal. (Org.). **História diversa:** africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina. 1ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013, V. 1, p. 85-107.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas, 1948**, organização e notas de Stéphanie Nénasé; tradução Fábio Landa; revisão da tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MILLER, Joseph C. **África Central durante a era do comércio e escravizados, de 1490 a 1850**. In: HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. [Tradução Ingrid de Castro Vampean Fregonez, Tais Cristina Casson, Vera Lúcia Bendito], 2. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Conexão, 2013.

MOTT, L. Roberto de Barros. **Sergipe Del Rey. População, Economia e Sociedade**. Aracaju; Fundesc, 1986.

MURRAY, Charles. As Festas Populares Como Objeto de Memória. In: **Cultura popular e educação** / Org. René Marc da Costa Silva. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, 2008.

OLIVEIRA, J. Pires de, & LEAL, L. A. Pinheiro. **Capoeira, Identidade e Gênero: ensaios sobre a historiografia social da capoeira no Brasil**. Salvador. EDUFBA, 2009.

OLIVEIRA, A. J. Machado de. **As Irmandades dos Homens de Cor na América Portuguesa: à guisa de um balanço historiográfico**. Recôncavo: Revista de História da UNIABEU, Volume 3 nº 5, julho-dezembro de 2013.

OLIVERIA, S. Vanessa. **A Devoção a Nossa Senhora do Rosário em Sergipe Del Rey**. Revista do IHGSE, Aracaju, n. 44, pp. 313-338, 2014.

OLIVEIRA, R. dos Santos. **A Importância da Capoeira para o povo brasileiro**. Identidade! São Leopoldo, v. 19 n. 1, jan-jun. 2014, p. 110-125.

PARECER TÉCNICO CONCLUSIVO – INCRA/SR-23/F-4/N01/2013.

PALMEIRAS, V. Nascimento. **Postagens populares: os engenhos de Brejo Grande**. <http://valdenislonascimento.blogspot.com.br/2009>

PARDO, M. B. Lima. **A arte de realizar pesquisa: um exercício de imaginação e criatividade**. – São Cristóvão: Editora UFS. 2006.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Mariza Peirano (org.) – Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Folk-lore, pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco**. Arquivo Público Estadual, Recife. 1974.

PESSOA, J. de Moraes. Festas Juninas. In: **Cultura Popular e Educação**. Org. René Marc da Costa Silva. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, 2008.

PESSOA, Vera L. S.: RAMIRES, Júlio C. de Lima. **Pesquisas qualitativas: referências para pesquisa em geografia**, In: MARAFON, Cláudio José *et. Al.* (Org.) **Pesquisa qualitativa em geografia: reflexões teórico-conceituais e aplicadas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 223-239, 2013.

PETROBRÁS, **Alagoas Popular: Folgedos e danças da nossa gente**. Maceió: Editora, 2003.

RADCLIFFE-BROWN, R. A. **A posição atual dos estudos antropológicos**. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. Desvelando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

RAFFESTIN, Claudio. **Por uma geografia do poder**. Tradução Maria Cecília França. Editora Ática, São Paulo, 1993.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise**. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

REAL, Katarina. **O folclore no Carnaval do Recife**. Vol. 2. Companhia de Defesa do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro. 1967.

RESENDE, Tarcísio. SANTOS, C. de Oliveira. **Batuque book: maracatu: baque virado e baque solto**. 2ª ed. Recife: Editora do Autor, 2009.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil: Série V, Brasiliana, Vol. IX**, (Biblioteca Pedagógica Brasileira) São Paulo: Campanha Editora Nacional, 1932.

ROSENDAHL, Zeny. **Primeiro a Obrigação, depois a Devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

_____, Z. **Espaço, Cultura e Religião: dimensões de análise**. In: **Introdução à geografia cultural**. ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. Lobato. (Orgs.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4ª, ed. 7. Reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

SANTOS, C. de Oliveira / Resende Tarcísio Resende. **Batuque book: maracatu: baque virado e baque solto**. 2ª ed. Recife: Editora do Autor, 2009.

SAQUET, M. Aurélio. **Abordagens e conceitos sobre territórios**. 4ª., ed. São Paulo: Outras Expressões, 2015.

SCHWARTZ e SCHWARTZ M.S. C. G. “**Problems in participant observation**”, American journal of sociologg. LX (janeiro de 1955).

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais**. Organização e introdução de Helmut R. Wagner. Rio de Janeiro. Zahar Editora. 1979.

SILVA, C. Rodrigues da. **Vamos Maracatucá!!!: um estudo sobre os maracatus cearenses**. Dissertação de Mestrado. 151 fls. 2004. Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal de Pernambuco. 2004.

SILVA, René M. da Costa. Educação e Escola nas Festas da Cultura Popular. In: **Cultura Popular e Educação**. Org. René Marc da Costa Silva. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, 2008.

SOARES, Mariza de Carvalho. **A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII**. Estudo Afro-Asiáticos, ano 26, nº 02, p. 303-330, 2004.

SOUZA, M. Lopes de. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-Espacial**. 1ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006.

TAVARES, Ildásio. **Xangô**. – 2ed – Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

TINHORÃO, José Ramos. **Música popular de índios, negros e mestiços**. Petrópolis, vozes, 1972

_____. José Ramos. **Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio**. São Paulo: Ed., Unesp, 2012.

TORRES, L. Beatriz. Festas de Santos Reis. In: **Cultura popular e educação** / Org. René Marc da Costa Silva. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, 2008.

VAINSECHER, Semira Adler. **Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos**, Recife, PE. Fundação Joaquim Nabuco, Recife. 2009.

VANSINA, Jan. In: HEYWOOD. L.M. (organizadora): **Diáspora negra no Brasil**. [Tradução Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson, Vera Lúcia Benedito]. – 2. Ed., 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2013.

VARGAS, M. A. Mundim. **Desenvolvimento regional em questão: o baixo São Francisco revisitado**. São Cristóvão, Se: UFS, NPGeo, 1999

_____. M. A. Mundim. NEVES, S. da Costa. **Identidade, Cultura e o Desenvolvimento dos Territórios Sergipanos: inventário cultural de cada um dos oito territórios de Sergipe e elaboração de um Atlas da Cultura Sergipana**. Aracaju, outubro. 2009

_____, M. A. Mundim / NEVES, Paulo S. da Costa. **Olhares sobre Identidade e Festas em Sergipe**. EGAL, 2011

_____, M. A. Mundim. Festas Patrimônio: os ciclos juninos e natalinos de Sergipe. **Ateliê Geográfico**. Goiânia – GO, v 8 n. 2 p 252 – 273, agosto / 2014

VARGAS, M.A. Mundim. DOURADO, A. SANTOS, R. **Práticas e vivências com a Geografia Cultural**. (Orgs.) Aracaju: Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe – Edise, 2015

_____. M. A. Mundim. **Cartografia Cultural: patrimônio cultural e identidade dos jovens do município de Japarutuba/SE**. Japarutuba em Rede. Instituto Banese – Aracaju/SE – 2015a.

_____, M. A. Mundim. Desvelando heranças: tradições e práticas de jovens de Japarutuba/SE – Brasil. In: **Revista Cerrados** V. 15. N 1 (2017) no prelo..

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa**. Campinas. SP: UNICAMP, 2007.

VIEIRA, Lício V. Lima. **Conflitos Ambientais no Litoral Norte de Sergipe**. In: **Conflitos Ambientais em Sergipe**. VILAR, J. W. Carvalho; VIEIRA, L. V. Lima (Orgs.). 1ª edição. Aracaju: IFS, 2014.



APÊNDICE A
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



ROTEIRO DE ENTREVISTA COM MEMBROS DOS MARACATUS

1. Histórico do Maracatu.

- 1.1 Como surgiu o Maracatu no Brejão?
- 1.2 Quantas gerações brincaram no Maracatu?
- 1.3 Essas gerações são formadas por famílias?
- 1.4 Atualmente existem brincantes idosos?

2. Qual o significado do Maracatu?

- 2.1 O que significa o Maracatu para o sr (a)?
- 2.2 Descreva a forma como se brinca o Maracatu?
- 2.3 Na sua opinião o que representa o Maracatu para o povoado Brejão?

3. Perfil dos componentes

Componente (Nome)	3.1 Profissão	3.2 Idade?	3.3 Gênero	3.4 Escolaridade	3.5 Tempo de permanência?

4. Trajes e adereços

- 4.1 Quais os trajes de cada personagem? Descreva-os?
- 4.2 Como são definidas as roupas? Por quem?
- 4.3 Quais as cores utilizadas nos trajes e seus significados?
- 4.4 Existe algum adereço que é usado pelos brincantes? Quais os adereços?
- 4.5 Como são adquiridos os trajes do grupo?

5. Instrumentos utilizados

- 5.1 Descreva os tipos de instrumentos existentes no passado e na atualidade.
- 5.2 Como são construídos os instrumentos do Maracatu?
- 5.3 Quem toca os instrumentos?
- 5.4 Existe algum instrumento com ligação sagrada? Qual?

6. Músicas e canções

- 6.1 Quais os temas/músicas cantados nas apresentações?
- 6.2 Existe um roteiro com as músicas?
- 6.3 As músicas são sempre as mesmas ou são criadas novas músicas? Quem cria?
- 6.4 Quem canta as músicas?
- 6.5 As letras das músicas estão disponíveis para o público?

7. Práticas do Maracatu

- 7.1 Existem reuniões e ensaios do Maracatu? Com que regularidade?
- 7.2 Em que período do ano se apresenta o Maracatu?

- 7.3 Alguém faz promessa para pagar com apresentação?
- 7.4 As apresentações estão associadas a festividades religiosas?
- 7.5 As apresentações são motivadas por festa pagã?
- 7.6 Quais os santos católicos são homenageados na prática do Maracatu?
- 7.6 Existe alguma vinculação do Maracatu com as religiões afro-brasileiras?
- 7.7 Quais os santos da religião afro-brasileira está ligado o Maracatu?

8. Valores e vivências

- 8.1 O que é mais importante no Maracatu?
- 8.2 O que o Maracatu representa na sua vida?
- 8.3 Existe algum benefício material propiciado pelo Maracatu?
- 8.4 Existe algum benefício espiritual propiciado pelo Maracatu?
- 8.5 Existe alguma atividade beneficente associada ao Maracatu?
- 8.6 Durante as apresentações do MNPB são servidos algum tipo de alimentos? Quais?

9 O cortejo e a formação dos territórios do Maracatu

- 9.1 Quais os personagens que compõem o cortejo?
- 9.2 Qual o posicionamento dos personagens no cortejo?
- 9.3 O MNPB representa um elemento de união da comunidade local?
- 9.4 Qual o personagem é mais importante pela ordem no cortejo?
- 9.5 O que representa a Calunga no Maracatu? Quem pode conduzi-la?
- 9.6 É possível fazer um desenho representando o cortejo identificando os personagens e sua posição?

10. A resignificação e a mercantilização do Maracatu

- 10.1 Nos últimos anos se observou alguma mudança nas práticas do Maracatu?
- 10.2 Essas mudanças melhoraram a brincadeira? Em que sentido?
- 10.3 As cores dos trajes permanecem as mesmas?
- 10.4 Algum brincante recebe dinheiro para sair no Maracatu?
- 10.5 O Maracatu recebe dinheiro para se apresentar?
- 10.6 Como o grupo se mantém? Existem alguma ajuda do poder público?
- 10.7 Quais as relações do Maracatu com o carnaval?
- 10.8 Quais as dificuldades enfrentadas atualmente pelo grupo?



APÊNDICE B
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ROTEIRO DE ENTREVISTA COMUNIDADE DO POVOADO BREJÃO

-
- 1.0 Quais as manifestações culturais existentes no Brejão?
- 1.1 Na sua opinião quais as mais importantes? Das citas qual a que representa a “cara” do lugar; que mobiliza, que representa o Brejão?
- 2.0 – Conhece ou já ouviu falar do Maracatu? Qual você conhece?
- 3.0 – Sabe contar ou já ouviu falar da sua história?
- 4.0 – O que é um Maracatu para você?
- 5.0 – O Maracatu se apresenta muito? Em que época? Em que local?
- 6.0 – Conhece alguém que participa no Maracatu? Quantos e quem?
- 7.0 – Você percebeu alguma mudança do Maracatu nestes últimos anos? (Como na sua composição, traje, instrumentos, músicas, práticas e rituais, cortejo? Pessoas?).
- 8.0 – Para você o Maracatu se associa a uma brincadeira? Uma dança com ritual folclórico, religioso ou cívico? Justifique suas escolhas.
- 9.0 – O que o Maracatu significa e representa para você?
- 10 – O que o Maracatu significa e representa para o povoado Brejão?



APÊNDICE C
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



TERMO DE LIVRE CONCESSÃO DE INFORMAÇÕES
(PARA FINS CIENTÍFICO)

Estou ciente dos objetivos do trabalho de pesquisa intitulado **“O TERRITÓRIO DOS MARACATUS DO BREJÃO -BREJO GRANDE – SERGIPE”**, realizado por EDIVALDO ALVES DE OLIVEIRA, portador da RG de número: 312.155 SSP/SE, mestrando do curso de Programa de Pós -Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, tendo como orientadora a Professora Dra. Maria Augusta Mundim Vargas. Autorizo a gravação das informações por mim prestadas nesta entrevista. Concordo com a divulgação dos resultados de tais informações para utilização científica (congressos, encontros e artigos, entre outros). Autorizo ainda, a divulgação da minha identificação nas informações por mim prestadas.

Assinatura do entrevistado (a).

1 - Não se identificar. 19 anos, pedalar.

2. qual objeto - fuleiro de tela -

elementos maloss dos santos

Letícia Maia ebrás dos Santos

Miglene Bispo Ferreira Santos

Ernando dos Santos

Samyla dos Santos Rocha

Thaiana Aliceira de Menezes

Lago dos Santos de Menezes

X. Mariana Alves dos Santos

Angela Maria Viana Honorato

Maria Izaltina Silva Santos

ADALTO DO CARMO



APÊNDICE D
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



**CARTA DE APRESENTAÇÃO DO PROJETO DE PESQUISA A OS RESPONSÁVEIS
PELOS MARACATUS DO POVOADO BREJÃO – BREJO GRANDE/SERGIPE.**

Prezado(a) Senhor (a).

Eu Edivaldo Alves de Oliveira, venho por meio desta, apresentar a V. Sa., o Projeto de Pesquisa: **“OS TERRITÓRIOS DOS MARACATUS DO POVOADO BREJÃO - BREJO GRANDE/SE”** - que vem sendo desenvolvido desde março de 2015, sob a orientação de Maria Augusta Mundim Vargas, Professora Dra., que na qualidade de colaboradora é Coordenadora do Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura e atuante no Programa de Pós -Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe.

O Projeto mencionado tem por objetivo geral: Analisar os Territórios dos Maracatus do povoado Brejão, considerando suas relações materiais e simbólicas.

No momento, o projeto encontra-se em fase de coleta de dados, os quais compõem-se de levantamento bibliográfico e documental, viagens a campo e entrevistas com membros dos maracatus. A nossa expectativa é conseguir responder ao questionamento da pesquisa: Os maracatus constroem Territórios e territorialidades em Sergipe, considerando as diferentes relações sociais existentes entre seus atores? Para que consigamos responder a este e tantos outros questionamentos será necessária a colaboração de V. Sa., e de parte da comunidade do povoado Brejão que por meio de uma conversa informal em data, local e horário agendado pelo participante desta.

Certo de contar com a Vossa compreensão e colaboração, coloco -me à disposição para prestação de quaisquer informações adicionais que sejam necessários pelo e-mail: edialoliver@gmail.com ou número telefônico: 79 999887044

Atenciosamente,
Mestrando Edivaldo Alves de Oliveira
Universidade Federal de Sergipe – Programa de Pós-Graduação em Geografia

Aracaju, 22 de fevereiro de 2016.



APÊNDICE E
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



**MATRIZ DAS EXPRESSÕES E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS DO POVOADO
 BREJÃO - BREJO GRANDE/SE**

Nome: _____; Local: _____

Manifestações importantes para mim e minha família e para o povoado Brejão (ou sede do município)

MANIFESTAÇÃO	Eu e minha família	MANIFESTAÇÃO	Eu e minha família
TRADICIONAL		TRADICIONAL	
01-Festa de padroeiro (a)		29-Cultos afro	
02-Novena		29-Cultos protestantes	
03-Quermesse		30-Quadrilha	
04-Cultos espíritas		31-Batalhão	
05-Sarandagem		32- Dança de São João	
06-Bacamarte		33- Casamento de Matuto	
07-Pisa Pólvora		34-Fogueira	
08-Dança de fita		35-Maracatu	
09-Arraial		36-Taieiras	
10-São Gonçalo		37-Guerreiro	
11-Pastoril		38-Bumba meu boi	
12-Reisado		39-Chegança	
13-Cacumbi		40-Cavallhada	
14-Caboclinho		41-Banda de pífano	
15-Maculelê		42-Violeiro	
16-Dança indígena		43-Canto de mutirão	
17-Sanfoneiro		44-Queima de Judas	
18-Berimbau		45-Sentinela	
19-Aboiador		46- Alimentação das almas	
20-Cosme E Damião		47-Paixão de Cristo	
21-Lavagem		48-Crochê	
22-Penitentes		49-Rendendê	
23-Bordado		50-Artesanato de palha	
24-Renda		51-Fogueteiro	
25-Artesanato de madeira		52-Poeta	
26-Artesanato de cerâmica		53-Contador de histórias	
27-Procissão		54- Rezadeira/benedeira-	
28- Peregrinação		55- Escritor	
56-Comida típica		71-Marujada	
57-Capoeira		72-Forro	
58-Micareta		73-Cavallgada	
59-Encontro / festivais		74-Vaquejada	
60-Evento agropecuário		75-Evento outro	
61-Festa de mastro		76-Concurso	
62-Grupo de teatro		77-Grupo de música	
63-Banda Filarmônica		78-Banda de música	
64-Coral		79-Pintor Escritor	
65-Poeta		80-Escritor	
66-Bonequeira		81- Biscuit	
67-Centro de artesanato		82-Memorial	
68-Museu		83-Biblioteca	
69-Bar		84-Feira	
70-Poeta			

Fonte: VARGAS, M. A. Mundim. Cartografia Cultural Patrimônio Cultural e Identidade dos Jovens do Município de Japarutuba/SE, Instituto Banese-Aracaju/SE. 2015.

