

MARACATU NAÇÃO E A LÍNGUA COMO PRÁTICA SOCIAL: DOS LEGADOS AFRO-DIASPÓRICOS

Alline PEDROTTI (UFSC/IC)¹
Cristine G. SEVERO (UFSC/ CNPq)²

Resumo: O presente trabalho compreende a perspectiva de língua como prática social a partir da percepção histórica do maracatu nação de Pernambuco e de seu fazer cotidiano comunitário, musical, político e religioso. O artigo explora o papel da transmissão oral dos saberes no maracatu, atentando para a sua relação com a religiosidade afro-brasileira, a educação, e a política de salvaguarda cultural. O texto apresenta e contextualiza o maracatu nação, com enfoque no conceito de língua/oralidade como prática social; aborda a relação entre o maracatu, transmissão oral e a religiosidade; e discorre sobre a patrimonialização do maracatu. Assumimos que o protagonismo da/os maracatuzeira/os é central para a construção de um saber sobre essa prática; além disso, reconhecemos a oralidade como prática linguística produtora de discursos e de cultura.

Palavras-chave: oralidade; maracatu; prática; política

Abstract: This article is based on a perspective of language as a social practice and explores the historical practice of maracatu nação de Pernambuco connected communitarian, musical, political and religious daily life. The article explores the role of oral practice and knowledge transmission in maracatu, focusing on its relationship with Afro-Brazilian religiosity, education, and the policy of cultural safeguard. The text presents and contextualizes maracatu nação, paying attention to the concept of language/orality as a social practice; addresses the relationship between maracatu, oral transmission and religiosity; and discusses the patrimonialization of maracatu. We assume that the protagonism of the maracatuzeira/os is central to the construction of knowledge about this practice; in addition, we recognize orality as a linguistic practice that produces discourses and culture.

Keywords: orality; maracatu; practice; politics

Introdução: preâmbulo e o conceito de língua

Este artigo aborda o protagonismo das pessoas fazedoras de maracatu nação de Recife, Pernambuco. Trata-se de uma pesquisa oriunda de experiência de iniciação científica, em que uma das autoras é praticante de maracatu³. Segundo a Associação dos Maracatus Nação de Pernambuco⁴, existem vinte e nove nações de maracatus (incluindo as de baque solto⁵) atuantes. Entendemos o maracatu como elemento cultural, simbólico

¹ Graduanda do curso de Letras – Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa pela UFSC, bolsista de Iniciação Científica sob orientação da prof.^a dr.^a Cristine G. Severo. E-mail: allinespedrotti@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8078-4102>

² Doutora em Linguística e Ciências Humanas pela UFSC, onde atua como docente no curso de Letras e nos programas de Pós-Graduação em Linguística e Ciências Humanas. Lidera o grupo de Políticas Linguísticas Críticas. E-mail: crisgorski@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2758-6668>

³ Alline Pedrotti é aprendiz de maracatu e iniciou sua prática no Baque Mulher, grupo de maracatu com 13 anos de existência, 39 filiais no Brasil, na Inglaterra e em Portugal, sob coordenação e apito de Mestre Joana D'arc da Silva Cavalcante, Mestre Joana, Yakekerê Mãe Joana da Oxum, única mulher até os dias de hoje a coordenar e apitar o batuque de uma nação de maracatu de baque virado, a Nação Encanto do Pina, além de liderar dois outros grupos: Baque Mulher e Mazuca da Quixaba. O Pina faz parte da história e formação da autora, e o maracatu nação aqui abordado tem raízes nesse lugar.

⁴ Informações disponíveis em: maracatu.org.br. Acesso em 20 de março de 2022.

⁵ A distinção entre maracatu de baque virado e maracatu de baque solto foi estabelecida nesses termos pelo maestro César Guerra Peixe, em pesquisa que deu origem ao seu livro *Maracatus do Recife* (1980). Essa distinção foi aceita de maneira gradual por maracatuzeiras e maracatuzeiros e incorporada às suas práticas. O maracatu de baque solto surge na região da Zona da Mata, em Pernambuco, e o maracatu nação (de baque

e linguístico que integra o legado afro-diaspórico, especialmente no que tange à relação simbólica entre Brasil e Congo. Em termos de concepção de língua, assumimos a língua como prática social, o que significa considerá-la como produto de atos socialmente localizados. A língua não é vista como uma realidade abstrata ou autônoma, mas como elemento inerente aos modos sociais, políticos e culturais de uso da linguagem (PENNYCOOK, 2016; SEVERO, 2019; ABDELHAY, MAKONI, SEVERO, 2020). Por isso, neste artigo, não partimos de uma visão a priori de língua – cujos elementos seriam estruturalmente descritos –, mas analisamos a maneira como o maracatu nação, enquanto uma prática culturalmente situada, organiza a língua a partir dos sentidos de oralidade, transmissão e patrimonialização. Interessa, também, atentar para os sentidos de língua a partir da perspectiva e da experiência das pessoas que praticam o maracatu, o que significa que a perspectiva leiga importa na definição do que conta como língua, na contramão de uma linguística ortodoxa de orientação segregacionista, como são as abordagens estruturalistas (HARRIS, 2022). Nos alinhamos com uma abordagem integracionista de linguagem, atenta à dinâmica social e cultural de uso das línguas:

A perspectiva segregacionista dominou os estudos linguísticos acadêmicos pela maior parte do século presente e forneceu as diretrizes teóricas para a linguística ortodoxa. Todas as maiores escolas de teoria linguística, do estruturalismo saussureano até o gerativismo contemporâneo, têm sido basicamente segregacionistas. A perspectiva integracionista, por outro lado, tem recebido, comparativamente, menor elaboração teórica, sendo preferida principalmente por linguistas com uma forte inclinação para a antropologia e para o estudo da língua como parte de um estudo mais amplo da cultura (HARRIS, 2022, p. 7326).

Entendemos que a oralidade, como prática social, se encontra viva nos corpos dos sujeitos, circula entre os grupos urbanos e não urbanos, sem depender de publicação ou aval estatal, extrapolando a dimensão verbal e incluindo uma rede semiótica integrada (SEVERO; MAKONI, 2015; QUEIROZ, 2006). No âmbito das reflexões sobre o papel da oralidade, nos aliamos às reflexões sobre a língua como invenção no contexto colonial (MAKONI; PENNYCOOK, 2005), que postulam o modo como os conceitos e metalinguagens coloniais contribuíram para a invenção de línguas, distantes da experiência dos sujeitos locais sobre suas práticas de linguagem. A escrita – que foi e ainda é lida como uma invenção revolucionária e divisora entre o que é primitivo e o que é evoluído (FINNEGAN, 2006) – é tida como um código de expressão mais significativo que outros, como as práticas orais, especialmente em espaços legitimados e institucionalizados. Assumimos, assim, uma postura que reconheça o envolvimento do corpo de quem fala, canta e dança essas línguas, possibilitando, assim, que tratemos de políticas linguísticas feitas para e por essas pessoas (HARRIS, 2022). Ao considerarmos a perspectiva das subjetividades envolvidas, nos alinhamos com uma abordagem integracionista da linguagem, que postula que:

O universo linguístico é povoado não por objetos misteriosamente não observáveis chamados de “línguas”, mas por seres humanos observáveis que, de alguma forma e algumas vezes, conseguem se comunicar uns com os outros (HARRIS, 2022, p. 7327).

virado) surge em Olinda e em Recife, e as algumas diferenças entre os dois tipos de maracatu são: figuras presentes no cortejo, indumentária, instrumentos tocados e modo de tocá-los.

Quando observamos a maneira como a língua emerge no maracatu nação, a partir de uma perspectiva crítica que problematiza o projeto colonial cristão de língua (MAKONI; PENNYCOOK, 2015), notamos que, muitas vezes, não são consideradas as percepções dos maracatuzeiros⁶ acerca dos códigos orais que elas/es mesmos produzem, nem suas noções sobre os papéis políticos e éticos dessas práticas orais. Essa segregação é feita na tentativa de submeter esses corpos (FOUCAULT, 1999) à visão institucional – majoritariamente branca e masculina –, que acabará por definir as políticas para o setor. Isso significa que as experiências dos maracatuzeiros é, geralmente, localizada de maneira hierarquizada e não humanizada, o que acaba por dificultar a visibilidade e legitimação de suas produções (RIBEIRO, 2017). Compartilhamos da visão de que o maracatu em toda sua complexidade linguística é de autoria dos maracatuzeiros, e que qualquer decisão acerca dessa prática deve ser feita por esses autores e essas autoras. Atentamos para a importância dessas vozes para a construção de sentidos de língua, oralidade e transmissão oral.

O presente texto agrega algumas manifestações das práticas linguísticas cotidianas dos maracatuzeiros, bem como de suas narrativas e opiniões, atentando para a oralidade performatizada por esses sujeitos como práticas sociais. Trata-se, aqui, da língua que nasce de corpos que sabem, que criam, que aprendem e que transmitem o que sabem para outras pessoas. A reflexão sobre língua como prática social neste artigo também problematiza as políticas de patrimonialização do maracatu. Essa reflexão é importante para a compreensão de que as políticas públicas são dinâmicas e exigem a participação do público-alvo.

A estrutura do texto é a seguinte: inicialmente, apresentamos e contextualizamos o maracatu nação, atentando para o conceito de língua/oralidade como prática social; na sequência, abordamos a relação entre o maracatu, transmissão oral e a religiosidade; por fim, discorreremos sobre a patrimonialização do maracatu. Neste artigo, legitimamos as vozes da/os protagonistas, que são mestres, rainhas e praticantes do maracatu, atentando para o papel da identidade na política (MIGNOLO, 2008).

1 Maracatu nação e vozes protagonistas

Neste artigo, compreendemos o maracatu nação como integrante de um legado cultural, linguístico e identitário afro-diaspórico, com enfoque na relação dessa prática com o Congo, entendido como território espacial e simbólico. A historicidade do maracatu nos vincula ao contexto colonial e ao modo como sujeitos e experiências africanas foram desmembradas e cindidas: “Mas eu falo de milhares de homens sacrificados no Congo-Oceano [...] arrancados aos seus deuses, à sua terra, aos seus hábitos, à sua vida, à vida, à dança, à sabedoria” (CÉSAIRE, 2010, p. 25). De forma geral, os povos africanos trazidos ao Brasil totalizaram cerca de cinco milhões e oitocentos mil, de origens diversas, de países chamados hoje de Angola, República do Congo, República Democrática do Congo, Moçambique e, em menor escala, Tanzânia, com línguas faladas principalmente na porção continental da África subsaariana, como o umbundo, o quimbundo e o quicongo (CASTRO, 1983; slavevoyage.org). Além disso, também houve

⁶ Neste artigo, utilizaremos de forma alternada o gênero inclusivo (feminino e masculino) e o gênero não binário (-e), sinalizando para a nossa validação das políticas de identidade, especialmente dos movimentos feministas e LGBTQIA+, que reivindicam o uso da linguagem como elemento de inclusão e reconhecimento.

peessoas que vieram das regiões que atualmente são os países de Costa do Marfim, Benim, Togo, Gana e Nigéria, que falavam línguas como as dos iorubás, hauçá e árabe.

Em atenção à relação histórica e simbólica entre o maracatu e o Congo, Guerra Peixe (1980) destaca que não se sabe de maneira exata se a instituição do Rei do Congo originou as condições para o surgimento dos grupos ou nações de maracatu ou se os negros no Brasil já promoviam essa festividade. Há documentação que registra a ocorrência, já em meados do século XVII, de coroação de reis e rainhas na igreja de Nossa Senhora do Rosário, no Recife, conforme atesta Guerra Peixe (1980, p. 13):

Ora, se a eleições de soberanos prêtos eram processadas em virtude da funcionalidade da instituição do Rei do Congo, não nos parece arrojado presumir o seu estabelecimento desde, pelo menos, 1674. E, recuando um pouco mais, talvez o sistema já não fosse novidade nessa época. As inscrições datadas de 1674 e nos anos seguintes, nos volumes da referida Igreja, parecem asseverar também que não somente os congueses eram escolhidos para ocupar o cargo supremo da instituição, bem como o número de reis não correspondia exatamente ao de paróquias (GUERRA PEIXE, 1980, p. 13).

Além desses cargos supremos, ainda segundo o autor, existiam outros cargos relevantes, como os de governadores de tribos ou nações, que eram nomeados para dirigirem a instituição. Essa instituição funcionou sob regime administrativo, em que também constavam apresentações festivas com teatro, música e dança. Declinou em meados do século XIX, culminando na junção das nações aos cortejos (GUERRA PEIXE, 1980). Registre-se que os cortejos de maracatu sempre sofreram forte repressão policial – outrora por parte dos colonizadores e seus apoiadores, hoje por parte do governo vigente e seus seguidores, como veremos ao final de seção 3 –, e acabaram por encontrar abrigo em terreiros de Candomblé Nagô Egba, como o Xangô do Recife, em Pernambuco. Conseguiram, assim, dar prosseguimento às suas manifestações.

Vinte e nove as nações de maracatus (incluindo as de baque solto) integram a Associação dos Maracatus Nação de Pernambuco (AMANPE), que foi fundada em 8 de agosto de 2009, com o intuito de priorizar os protagonismos das nações e valorizar o maracatu. Sua diretoria é definida pelo voto da maioria das nações associadas e conta com Fábio Sotero como presidente, Wanessa Paula como vice-presidente e Felipe Itaiguara como tesoureiro. Apesar das divergências de opiniões de maracatuzeiras e maracatuzeiros acerca da função da Associação, importa destacar que esta conquistou ações de notável relevância, como a realização da I prévia da Noite dos Tambores Silenciosos do Recife (em 2010), o registro audiovisual dos desfiles de maracatus em Recife, bem como conseguiu o apoio efetivo para a realização de inventário sonoro. A Associação também atuou junto ao processo de inventário que tornou os maracatus e o caboclinho patrimônios imateriais do Brasil, com seus trâmites iniciados em 2012 e 2013, conseguindo aprovação em dezembro de 2014⁷.

Neste artigo, buscamos valorizar as vozes dos maracatuzeiros, atentando para os depoimentos e as referências bibliográficas assinadas por esses sujeitos. Exemplificando, ouvimos essas vozes como protagonistas dos sentidos do maracatu: 1) Mestre Bába Chacon Viana, da Nação do Maracatu Porto Rico; 2) Tenily Guian, Yabá do Ylê Axé Oxum Deym, musicista, educadora social pernambucana, capoeirista, integrante do desfile na Nação do Maracatu Encanto do Pina, batuqueira do Maracatu Baque Mulher Recife, coordenadora e regente do Maracatu Baque Mulher Rio de Janeiro e Niterói, além

⁷ Para maiores informações institucionais, ver: <https://maracatu.org.br>.

de empreendedora do Canecaifê; 3) Alexandra Eliza Vieira Alencar, rainha do Maracatu Arrasta Ilha, professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, doutora (2015) e mestra (2009) em Antropologia Social pela UFSC. Mencionamos, também, o maestro César Guerra Peixe (1980), autor do livro *Maracatus do Recife*, que escreveu sobre o Maracatu Elefante, fazendo menção a grupos tradicionais, como Cambinda Estrela, Leão Coroado, Porto Rico e Estrela Brilhante. A seguir, apresentamos alguns comentários e observações sobre o maracatu a partir de seus praticantes (mestre, rainha e yabá):

Para Mestre Bába Chacon Viana, da Nação do Maracatu Porto Rico – fundada em 7 de setembro de 1916, localizada no bairro do Pina, em Recife, Pernambuco – “o maracatu está aberto pra quem quiser respeitar (...) a todas as classes, a todas as pessoas humanas, né, que tenha no peito respeito, seja ele gay, lésbica, simpatizante, não tem isso” (VIANA, 2021, p. 2). Para Rainha Marivalda dos Santos, da Nação do Maracatu Estrela Brilhante do Recife, “a nação é trabalho, tem que trabalhar e fazer tudo certinho. Arranjar dinheiro, procurar dinheiro. É todo um processo, procurar saída, encontrar saída. Quando for fazer uma apresentação, fazer boa, pra ser chamado outras vezes. Nunca ficar pra trás” (ALENCAR, 2015, p. 23). Já para Yabá do Ylê Axé Oxum Deym Tenily Guian, em entrevista a Flavio Racy: “todas as nações que eu conheço, elas têm essa ligação ou com o Candomblé ou com a Jurema sagrada [...]. O maracatu também é o Candomblé, os tambores, né, ali, a dança, o canto, as pessoas que tão ali, que tocam, que dão vida a esses instrumentos” (GUIAN, 2020).

Para professora e praticante Alexandra Eliza Vieira Alencar, o maracatu é “um conhecimento muito dinâmico, ele tá sempre se refazendo, né, e às vezes, é... é ruim quando as pessoas têm ele como uma coisa fixa, né, estável”. Ela, que faz maracatu desde 2006, em Florianópolis, no Maracatu Arrasta Ilha, além de ser autora da significativa tese “É de Nação Nagô: Maracatu como Patrimônio Imaterial Nacional”, posiciona-se como alguém que tem um grande intercâmbio com as mestres e mestres de nações de maracatu do Recife, “alguém que olha com muito afeto, experiencia essa prática de um outro lugar, né, embora seja, mulher, embora seja negra, mas é uma outra... Uma coisa é nascer dentro de uma nação, outra coisa é vivenciá-la a partir de fora” (ALENCAR, 2021, p. 6).

Além desses e outros sentidos discursivos produzidos por maracatuzeiras e maracatuzeiros acerca do que é e do que foi o maracatu, no maracatu nação existem aspectos invisíveis e visíveis que extrapolam o código verbal. Como menciona Mestre Bába Chacon Viana (2021, p. 3), “aquilo que você não vê é muito mais de que aquilo que você vê”, quando se refere às africanidades e ao Axé⁸ que fundamentam suas práticas. Portanto, esses aspectos visíveis e invisíveis construídos pelas fazedoras e fazedores dessa manifestação cultural também carregam sentidos, contam e cantam histórias, materializando a produção de seus saberes.

Os depoimentos brevemente expostos acima ilustram sentidos atribuídos ao maracatu a partir das experiências localmente contextualizadas. Tais sentidos, que serão discutidos na seção seguinte, incluem: o sentido de respeito e pluralidade, o sentido de processo, as regras que atuam na prática do maracatu, a relação do maracatu com a religiosidade afro-brasileira e a musicalidade, a importância da experiência e a relação entre a prática do maracatu e a autoafirmação identitária. Este artigo busca evidenciar a conexão do fazer oral das maracatuzeiras e maracatuzeiros com o processo de

⁸ Termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações. Entre os iorubanos (àse), significa lei, comando, ordem – o poder como capacidade de realizar algo ou de agir sobre uma coisa ou pessoa –, e é usado em contraposição a agbara, poder físico, subordinação de um indivíduo a outro por meios legítimos ou ilegítimos (LOPES, 2011, p. 162).

patrimonialização do maracatu. Isso significa enfatizar que quaisquer políticas que visem contemplar esses grupos devem, de maneira incontestável, contar com a inclusão destes na esfera tanto de planejamento, como de decisões e de avaliação.

2 Maracatu: Língua, transmissão oral de saberes e religiosidade

A fim de trazer o protagonismo dos maracatuzeiros para este artigo, priorizamos os sentidos que essas pessoas tecem sobre si, sobre seus processos criativos e sobre suas práticas, a partir de entrevistas concedidas por Mestre Bába Chacon Viana, da Nação do Maracatu Porto Rico; Tenily Guian, Yabá do Ylê Axé Oxum Deym, coordenadora do Maracatu Baque Mulher Rio de Janeiro e Niterói; e Alexandra Eliza Vieira Alencar, rainha do Maracatu Arrasta Ilha, Florianópolis, conforme mencionado na seção anterior. A partir das falas da/os protagonistas supracitados, é possível compreender a noção de oralidade como prática linguística produtora de discursos e de cultura, além de identificar que a produção criativa de cada nação de maracatu advém de sujeitos que são autores de saberes e sentidos sobre essa prática cultural. Além disso, esses sentidos produzem, dinamizam e transmitem o patrimônio cultural imaterial (ALENCAR, 2015).

A prática do maracatu não se atualiza, também, nas vivências dos terreiros de Candomblé. Segundo o Mestre Bába Chacon Viana (2021), o maracatu está em sintonia com os orixás e os eguns, operando como lugares de memória, e de criação de gramáticas de tambores e de gestos ancestrais (SIMAS; RUFINO, 2018). O maracatu sinaliza para as práticas orais como práticas corporificadas, em que a língua não pode ser desvinculada de outros elementos (MAKONI; SEVERO 2017), tais como: (i) os gestos das danças; (ii) os gestos dos toques dos instrumentos – gonguê (do banto ngonge, ou agogô, do iorubá akoko), ganzá, tarol (ou taró), alfaias (ou afalhas, faias), timbal e abês –; (iii) os sons dos instrumentos – chamados de toques quando lidos individualmente, adquirindo particularidades tonais quando na polirritmia do conjunto (GUERRA PEIXE, 1980, p. 83) –; e (iv) os cantos (toadas). Todos esses elementos não só coexistem harmonicamente com a religiosidade, como têm seu fundamento nesta, e interagem entre si e com o mundo a partir das lógicas relacionais existentes nos terreiros de Candomblé. Entendemos que esses elementos integram uma rede semiótica produtora de sentidos, contribuindo para expandir o próprio sentido de língua para além de uma chave estrutural. Trata-se da língua como prática social, que agencia elementos como corpo, canto, vestimentas, religiosidade, transmissão e instrumentos. Nesse contexto, “Os recursos linguísticos são importantes, mas é a maneira como se entrelaçam com o resto da ação, as relações dinâmicas entre recursos semióticos, atividades, artefatos e espaço, que são de interesse”⁹ (PENNYCOOK, 2017, p. 273).

As dinâmicas semióticas que integram a língua como prática social também variam de maracatu para maracatu, bem como de casa religiosa para casa religiosa. Sobre a relação entre o maracatu e um sentido de religiosidade, Mestre Bába Chacon Viana afirma:

[...] a riqueza do maracatu está na própria crença religiosa do nosso povo, junto a isso nosso sagrado, junto a isso os nossos encantado, junto a isso todos eles que faz com que a gente seja o que a gente mais representa, a minha natureza, os meus orixás são nossas grandes herança (VIANA, 2021, p. 3).

⁹ “The linguistic resources matter, but it is the way in which they are interwoven with the rest of the action, the dynamic relations between semiotic resources, activities, artefacts and space, that are of interest.” Tradução de nossa responsabilidade.

A prática do maracatu não é aleatória, mas segue regras que são criadas e mantidas pelas nações. Exemplificando, segundo Alencar (2015, p. 135), nos xirês¹⁰ que ocorrem no Ilê Oxóssi Guangoubira, localizado junto à sede da Nação do Maracatu Porto Rico, coordenado pela rainha e ialorixá Elda Viana, os pontos podem ser cantados em jejê ou em nagô, que seriam as duas nações de candomblé que, traçadas, dão a orientação religiosa desse terreiro. Ainda segundo Alencar (2015), quando os pontos são cantados em jejê, os ogans¹¹ tocam nos ilus¹², e quando são cantados em nagô os ogans sobem em palcos e tocam atabaques com baquetas. As manifestações arquetípicas de cada orixá estão presentes nos gestuais dos médiuns. Assim, esse exemplo ilustra como o maracatu nação é perpassado em sua prática cotidiana por rituais do Candomblé, como os banhos de ervas dirigidos a maracatuzeiras e maracatuzeiros, a fim de trazer proteção em suas saídas ao carnaval, e a feitura de obrigações religiosas por parte das damas do paço para que sejam autorizadas a carregar as calungas.

Outra ilustração da relação do maracatu com o Candomblé é a articulação entre o status religioso de ialorixá e a figura da rainha da nação de maracatu. A rainha de uma nação de maracatu tem o status de ialorixá para que possa cultivar os orixás que protegem sua nação. Antes, as rainhas eram coroadas na Igreja Nossa Senhora do Rosário (Rosário dos Pretos), havendo sido a última coroação em igreja atribuída à rainha Elda Viana. Essa coroação em igreja era considerada importante por parte de alguns praticantes de maracatu nação porque muitos eventos considerados relevantes socialmente aconteciam no âmbito das igrejas. Ainda que as coroações ocorressem dentro da igreja devido à visibilidade social que tal espaço propiciava, esse evento só chegava a acontecer de fato mediante autorização das autoridades do candomblé e da nação.

Nos cortejos de carnaval apresenta-se também a figura do caboclo arrear, carregando arco e flecha e executando passos de dança, seguidos da figura das damas de frente, ala dos orixás – que performam danças associadas aos orixás –, baianas ricas, catirinas, lanceiros, rainha e rei.

No maracatu nação a transmissão de saberes acontece por meio da oralidade, não somente por meio da gramática dos tambores (SIMAS; RUFINO, 2018), mas pelos ensinamentos trocados nos terreiros – que também são, em muitos casos, as sedes dessas nações de maracatu –, e pelo compartilhamento na vida cotidiana dos maracatuzeiros, dentro e fora da comunidade. Nessas trocas, segundo Tenily Guian, Yabá do Ylê Axé Oxum Deym (2021, p. 5), “todo mundo tem algo a aprender e a ensinar, que é na convivência diária, ou nos momentos que tem atividades, é onde mais se aprende. E também com a sabedoria das pessoas mais velhas”. Ainda sobre a existência cotidiana da transmissão oral e a importância da escuta, destaca-se a experiência de Alexandra Eliza Vieira Alencar (2021, p. 6-8):

E aí eu acho que tem uma questão aí que a gente precisa treinar nossa escuta, porque... é... não basta só, né, e esses dias eu, aí já misturando vivência com academia, né, o Muniz Sodré, no livro Pensar Nagô, ele vai dizer que as

¹⁰ O xirê no Candomblé pode ser um momento, festa ou encontro em que se integram vários elementos como dança, comidas, falas e sons por parte dos iniciados (filhos de santo) e seus gestos corporais. As pessoas participantes do xirê posicionam-se de maneira circular, simbolizando a vida que há na ancestralidade e seu não fim.

¹¹ Ogan (do iorubá o'gã) é um *status* religioso encontrado no candomblé e atribuído àquelas pessoas que, dentre outras funções como cozinhar para o santo, tocam os tambores durante os trabalhos.

¹² Ilu é um tambor cilíndrico com duas membranas, uma em cada lado.

práticas culturais negras elas são do plano da vivência porque você aprende fazendo. Então você tá ali, você tá comendo, você tá aprendendo, você tá ‘ah, vou no mercado com o mestre’, você tá aprendendo. Não tem aquele momento, é... aquela separação, sabe, cartesiana, do ‘eu falo, você escuta, você reflete, você apreende’. [...] Então, assim, o Mestre Chacon, antes de ser o Mestre Chacon Viana, ele é o Tio Gunga, que é quem vai resolver o problema da cesta básica da vizinha, que é quem vai, é... arrumar um emprego pro fulano, é que vai acolher a menina que a mãe dela faleceu de covid e vai morar na casa dele.

A ocorrência das transmissões orais de saberes respeita uma temporalidade que define quem ensina e quem escuta, marcada na relação entre os mais velhos e os mais novos. Sobre a relação dos mais novos com os mais velhos como constitutiva do ato de aprendizagem, Mestre Bába Chacon Viana, a partir de sua vivência dentro e fora da Nação do Maracatu Porto Rico, pontua:

O aprender é... está aberto pra quem quiser respeitar. [...] Porque você precisa não ter o preconceito, você precisa respeitar as tradições, você precisa respeitar, né, os mais velhos, você precisa respeitar, né, o que se dialoga de uma nação para com a outra nação. [...] As regras para quem ensina é... é ter de fato conhecimento (VIANA, 2021, p. 2).

Mestre Bába Chacon Viana também especifica o sentido de conhecimento, que não é fruto de uma aprendizagem institucionalizada, mas da experiência dentro da Nação e da religião, que não se separa da vida cotidiana e das pautas sociais:

É ter vivido, estar vivendo tudo, e tudo que acontece dentro da Nação, desde o religioso, desde o dia a dia popularmente falado como profano, né, porque no maracatu, pra mim, no meu conhecimento, não tem nada de profano, tudo é muito religioso, tudo é muito dentro do sincretismo, seja ele num momento do toque, seja ele no momento da construção, seja ele no momento do dia a dia, né, do trabalho que é feito dentro das Nações, de trazer pra área social e religiosa aqueles que estão longe, e que talvez não entenda e precise entender, né, trabalhar contra drogas, prostituição, etc. etc. Então o maracatu trabalha em todo esse hemisfério, e pra se ensinar isso precisa estar dentro, precisa ter essa segurança, precisa ter essa propriedade, né (VIANA, 2021, p. 2).

Ainda sobre as práticas orais, exemplificamos as loas (ou toada), cantoria que ocorre no contexto do maracatu e que expressa um papel simbólico em função do tema cantado. Os temas relacionam-se a valores identitários de tradições, como homenagem a pessoas encantadas que foram importantes para a nação, homenagem a orixás, narração de eventos históricos, enaltecimento da nação, de instrumentos e de pessoas. Em grande parte das composições das loas – que foram e são elaboradas pelo grupo, por mestras e mestres e, por vezes, por batuqueiras e batuqueiros de trabalho destacado das nações de maracatu – consta um repertório linguístico de origem africana que integram os falares do Brasil (CASTRO, 1983, p. 82). Exemplificando, abaixo, apresentamos duas loas cantadas pela Nação do Maracatu Porto Rico, sinalizando para a interrelação entre a esfera religiosa e cultural e a presença de elementos linguísticos afro-brasileiros.

Quadro 1. Loas da Nação do Maracatu Porto Rico

Saudações aos Orixás	No baque das ondas/O feitiço da bruxa de pano (composição: Mestre Chacon Viana)
Obalaroê! Cobalaroê exubê (bis) Ogum hê! Ogum megê (bis)	O feitiço da bruxa de pano, Boneca de cera vamos respeitar. Porto Rico que veio de Luanda, Segure o baque das ondas do mar (bis)
Ôkearó Okearó Okearó! (bis)	Salve Xangô nas pedreiras Oxóssi na mata, Oxum na cachoeira Odo miô Yemanjá Segure o baque das ondas do mar (bis)
A! Tôtô A! Juberó (bis)	Vem chegando Nanã e Omulú Ossayin e as folhas, Salve Obá!
Salubá Nanã Burucu (bis)	A rainha que é Yansã Segure o baque das ondas do mar (bis)
Atôtô! Oraêeu! Oraêeu Oraêeu Oxum Oraêeu! (bis) [...]	É das ondas do mar, êo É das ondas do, Yemanjá É das ondas do mar Segure o baque das ondas do mar

Disponível em: <https://nacaoportorico.maracatu.org.br/loas/>. Acesso em 21 de março de 2022.

Quadro 2. Loas da Nação Encanto do Pina

Xangô Ayrá	Mãe Helena mãe Quixaba (Composição: Mestra Joana D'Arc da Silva Cavalcante)
Batuqueiro segura esse baque Na batida do coração (bis) Encanto do Pina com seu esplendor [Mestra] No baque virado saudando Xangô [Coro] (bis) Filho de Yemanjá, rainha do mar [M] Kabecylé Xangô Ayrá [C] (param alfaías, caixas,) Ayrá baô Ayrá, [M] Ayrá baô Ayrá [C] (3 vezes CXS e vai pro início)	Mãe Helena mãe Quixaba E o axé desse Ylê ê Toca o bombo batuqueiro Roda baiana que eu quero ver (bis) Dama do passo segura o compasso Quebra baqueta, balance o agbe Toca caixa responde o gonguê [M] Encanto do Pina é nação pra valer [C] Toca caixa responde o gonguê [M] Encanto do Pina é o axé do dendê [C]

Disponível em: <https://nacaoencantodopina.maracatu.org.br/files/2013/05/ENCANTO-Loas-Blog2013.pdf>. Acesso em 21 de março de 2022.

Essas loas são práticas linguísticas que circulam, também, em diferentes contextos, como competições de carnaval, cortejos nas ruas ou festividades comemorativas. A organização do canto das loas não é aleatório, mas segue a seguinte ordenação, em qualquer um dos eventos mencionados, segundo Dossiê do Maracatu Nação, do IPHAN (p. 72): a mestra ou o mestre da nação canta uma estrofe, e as demais batuqueiras e batuqueiros repetem as mesmas palavras, em uníssono. Há também ocorrências em que a mestra ou o mestre canta um verso ou estrofe da loa, e os batuqueiros e batuqueiras respondem, logo em seguida, somente com o toque de um instrumento.

Sobre a autoria das loas das nações de maracatu, em muitos casos, a produção, composição e manutenção dessas músicas se dá de maneira coletiva pela nação que a detém. As loas representam um dos aspectos da tradição oral de transmissão de saberes, muitas vezes de autoria desconhecida, pertencentes a grupos que fazem a própria gestão

e produção dessas loas, de maneira coletiva. Então, a partir do momento que o maracatu nação é reconhecido como patrimônio imaterial nacional, automaticamente esses direitos de autoria de loas são – ou deveriam ser – reconhecidos para cada nação, uma vez que se trata de um dos elementos fundamentais para efetivar a salvaguarda. No campo jurídico, trata-se de um exemplo de direitos coletivos de propriedade intelectual, que reconhecem os direitos adquiridos ancestralmente.

Outro importante aspecto do funcionamento da transmissão oral de saberes no maracatu nação diz respeito aos componentes do cortejo. Para além de caracterizar os instrumentos ou atribuir significados aos toques, existe a associação que maracatuzeiras e maracatuzeiros fazem entre sua produção criativa e esses instrumentos. Guerra Peixe (1980) relata em sua pesquisa que há um caráter religioso inscrito em certas fórmulas rítmicas dos instrumentos chamados, em termos europeus, de instrumentos de percussão. Nos Xangôs de Recife, segundo Guerra Peixe (1980), há toques que não acompanham toadas e são unicamente destinados à dança particular de divindades manifestadas, com o intuito, por exemplo, de favorecer a queda do santo¹³. Esse exemplo ilustra o que Simas e Rufino (2018) chamam da gramática dos tambores, em que os tambores enunciam discursos, ao se comunicarem com entidades não-humanas no contexto religiosos, expandindo o próprio sentido de língua. O papel que Mestre Bába Chacon Viana atribui aos batuqueiros no maracatu se assemelha ao papel dos ogans nos terreiros:

Mestre Jailson Viana Chacon defende o uso desse instrumento em seu batuque, tornando-se o primeiro a incluí-lo no maracatu, sob a justificativa de estar resgatando, segundo Guerra Peixe (1955) e Pereira da Costa (1908), uma antiga tradição. Em sua perspectiva, o atabaque articula toques que celebram os orixás (deuses do panteão africano no Brasil) e os eguns (espíritos de antepassados), enquanto nos demais instrumentos do batuque, o foco está no baque associado à cantoria que mestre Chacon nomeia por ‘loa’ (IPHAN, 2014, p. 65-66).

Sobre os sentidos que os maracatuzeiros atribuem às suas relações com os diversos instrumentos do maracatu de baque virado, há um aspecto invisível, como mencionado por mestre Chacon, que permeia o cotidiano do fazer maracatu. Novamente, retomamos Simas e Rufino (2018, p. 63), para quem “o tambor também é livro e o aguidavi é caneta poderosa para contar as aventuras do mundo. Eles educaram mais gente que os nossos olhares imaginam”. Na linha do tambor, trazemos o exemplo de outro instrumento musical considerado afro-brasileiro, o gonguê¹⁴, fortemente utilizado no maracatu. O relato a seguir, da professora Alexandra Eliza Vieira Alencar, sobre sua experiência com o gonguê, ilustra mais uma faceta da dimensão da oralidade angulada por um vetor de forças etéreas (BÂ, 2010):

[...] o Mestre Hugo da Nação Leão da Campina, ele me... eu fazendo a tese, até uma das coisas... na entrevista ele falou pra mim ‘poxa, tu gosta do maracatu, né?’, eu disse ‘po eu... pra mim... eu não consigo viver sem’, ele falou ‘tu já tivesse, assim, aquela sensação de ouvir o gonguê sem o gonguê tá tocando?’, aí eu parei e pensei ‘caraca... não...’, ele assim ‘então tu vai ver, vai ter um dia que tu vai pegar e tu vai ouvir o gonguê sem ele tá tocando’ [...] e aí eu sei que

¹³ Chegada de orixá ao corpo de uma pessoa iniciada no santo no candomblé.

¹⁴ O termo gonguê, segundo o novo dicionário Bantu (LOPES, 2012), se refere: (i) ao termo quimbundo *ngonge*, que significa sino; e/ou (ii) ao termo de origem banto *ngoma*, que significa tambor.

na pandemia, quando a gente ficou um tempo sem se encontrar, o Arrasta Ilha, eu ouvi, eu ouvi o gonguê sem ele tá tocando, e aí, nossa... eu chorei pra caramba, porque eu pensei assim 'cara, é isso', e aquela sensação que me deu naquele momento foi assim, ó... não dá pra parar. Não dá pra parar. Não é a pandemia que vai fazer a gente parar, não é mesmo. Então, assim, a ideia de reinvenção mesmo que se faz, e aí tu olha pra esse sistema de conhecimento e tu pensa... Poxa, o maracatu passou pela escravidão, o maracatu passou por governo de direita, de esquerda, é... e tá aí, entendeu? (ALENCAR, 2021, p. 13).

O processo de transmissão de saberes no maracatu caracteriza um modo de compartilhamento de saberes, de formação moral e de educação que se diferencia da política escolar dominante (RUFINO, 2019), pautada na educação como estratégia de dominação (HOOKS, 2013). A educação no maracatu pode ser mais nitidamente exemplificada com o trabalho que as nações começam a fazer com a criação dos maracatus mirins, ou das cortes de maracatu mirim. A título de exemplo, a primeira corte, segundo Mestre Bába Chacon Viana, foi formada por sua mãe, Rainha da Nação do Maracatu Porto, dona Elda Viana, na década de 80, quando a formação era ainda proibida pelos Juizados de Menores. Para a Yabá do Ylê Axé Oxum Deym Tenily Guian, no Encantinho do Pina – braço de maracatu mirim da nação Encanto do Pina: “a criança que cresce no espaço que é chamado pelo seu nome, que sente acolhimento, que é valorizada, vai sentir orgulho e força para enfrentar as diferenças que existe no mundo”. A partir da fala de Mestre Bába Chacon Viana (2021), em confluência com Bell Hooks (2013, p. 17), é possível entender que a educação de nações e a educação do terreiro se aproxima, sendo uma prática pedagógica que vê cada aprendiz de acordo com suas particularidades individuais:

[...] as nações que têm seus batuques, seus batuqueiros mirim e seus grupo mirim, como o Porto Rico tem o Porto Rico Mirim, como o Encanto tem o Encantinho, como o Leão da Campina tem o Vunginho. Então, assim, as Nações trabalham a questão da educação do terreiro dentro do maracatu, e pode ficar certo que, é, o que é passado pras nossas crianças é educação de terreiro, para com eles dentro do maracatu. Respeitar os mais velhos, conhecer um pouco da história dos orixás, tentar profissionalizar ele pra ser o grande agente multiplicador da nossa cultura do Brasil para o mundo, tentar mostrar pra eles que existe um mundo lá fora que pode ser aproveitado, que ele, mostrar pra eles que cada um deles é muito importante dentro desse cenário (VIANA, 2021, p. 4).

A cosmogonia iorubá em suas distintas manifestações na diáspora africana no Brasil já enuncia uma educação que tem os orixás como referência. Compreende-se, nesse empenho e cuidado ao lidar com o outro, Exu como princípio que explica o mundo (RUFINO, 2019). Defendemos, neste artigo, uma opção decolonial que compreende a urgência de pensar e problematizar, principalmente no que tange à escola, a exclusão dos saberes e das gramáticas dos tambores (SIMAS; RUFINO, 2018) em prol do enaltecimento e da manutenção de uma educação tediosa (HOOKS, 2013) que está a serviço do empreendimento colonial – manifestado hoje nos autoritarismos do governo – que tem suas bases radicadas no racismo, na LGBTQIA+fobia, no heterocispatricado. Ressalta-se que o uso de línguas africanas ou afro-brasileiras e as práticas discursivas relacionadas às histórias dos africanos não ocorrem separadamente de outras práticas ou recursos simbólicos (SEVERO; MAKONI, 2015, p. 52-53) como a dança, a música, as

vestimentas, a poesia, os rituais e os gestos. Prosseguindo nos termos de Severo e Makoni (2015, p. 53), todos esses recursos narram histórias, produzem identidades e assumem significados específicos que, muitas vezes, passam despercebidos pelos linguistas, que tendem a focar apenas na dimensão verbal a partir de uma dada ótica estrutural, configurando uma linguística segregacionista (HARRIS, 2022). A seguir, tematizaremos a patrimonialização do maracatu, atentando para a importância das vozes e práticas dos maracatuzeiros.

3 Patrimonialização do maracatu nação: desdobramentos e resistência

O processo de patrimonialização do maracatu nação teve seu início em 2007 no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e, em 2014, o maracatu nação foi inscrito no Livro de Registros do IPHAN¹⁵. Como fruto do trabalho das nações que compunham a Associação dos Maracatus Nação de Pernambuco, em parceria com as equipes do IPHAN e FUNDARPE, foram inventariados como maracatu nação aqueles grupos que se reconhecem entre si como tal (ALENCAR, 2015). O conceito jurídico-político de patrimônio cultural, segundo o artigo 216 da Constituição brasileira (1988), é o seguinte:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Em termos do maracatu, o patrimônio imaterial compreende os itens I, II e III. Os instrumentos utilizados pelo poder público para fins de preservação do patrimônio imaterial compreendem o inventário e os registros. Esses instrumentos trazem metodologias específicas, a exemplo do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC).

Apesar de o INRC considerar que o maracatu nação está inserido em uma comunidade de sentidos e de memórias, as classificações que estruturam os campos a serem preenchidos nas fichas do INRC podem ser problematizadas. Embora a metodologia do INRC inclua o envolvimento dos detentores – conforme prevê o Art. 2º do Decreto nº 3.551 –, muitas vezes os campos das fichas não abarcam situações em que o bem cultural imaterial é caracterizado pelas próprias narrativas (MOMBELLI, 2009). Isso significa que as categorias utilizadas nessa metodologia podem não abranger os conceitos que os detentores apresentam acerca de sua própria prática, ocorrendo uma incompatibilidade entre as ‘referências culturais’ e os moldes estabelecidos pela instituição. Além disso, importa atentar, segundo Mombelli (2009), para a rigidez dessa classificação no que tange à dinamicidade do ‘bem cultural’ a ser inventariado, uma vez

¹⁵ Maiores informações, ver o sítio do IPHAN, disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/504/>. Acesso em 21 de março de 2022.

que é insuficiente na tarefa de incorporar aqueles aspectos que revelam a memória do grupo através da vocalização e da ação corporal intrínsecas à transmissão oral dessas narrativas. Faz-se notável, então, o insucesso dos registros oficiais na tentativa de domesticação e controle do fazer maracatu.

Nesse contexto, a metodologia utilizada muitas vezes transforma uma prática linguística dinâmica – narrativas e cantos – em objetos engessados, nomeados, tipificados. Severo (2016) problematiza a prática de patrimonialização das línguas em relação a alguns aspectos, que retomamos aqui para aplicar ao contexto do maracatu: (i) reificação da língua; (ii) reiteração de um discurso patrimonial nacionalista; (iii) cristalização da relação entre língua, cultura, falantes e território. Essa visão objetificante implica, também, tratar a diversidade linguística como enumerabilidade (MAKONI, 2019), a exemplo do modo como as nações do maracatu são contabilizadas, o que exclui nações cujas trajetórias sociais divergem daqueles reconhecidas pelo Estado. A despeito da importância dessa política cultural para reconhecer e proteger o maracatu, Mestre Bába Chacon Viana (2021) enfatiza a ausência da contrapartida por parte do governo atual para com os patrimônios:

[...] o impacto da patrimonialização, né, com a comunidade, o governo, ó, sinceramente, é, existe impacto nenhum. Né, porque nós somos patrimônio imaterial do Brasil, né, a gente não tem ainda uma, cadê os editais para os patrimônio, diretamente ligado aos patrimônio? Não tem. Cadê é, Lab, para os patrimônio, diretamente só os patrimônio? Também não tem. O que é que é dado, né, contrapartida aos patrimônio? Por representar o maracatu do Brasil para o mundo, de Pernambuco para o mundo, de Recife para o mundo, como o Porto Rico faz, né, na Europa, na Ásia. É... o que é que, por ser patrimônio imaterial a gente tem, né, quanto... nada, né. Cadê a salvaguarda? Nada. Né, então a comunidade não vê nenhum projeto diretamente ligado a gente por ser patrimônio que venha beneficiar a comunidade (VIANA, 2021, p. 4).

Essa crítica feita por Viana (2021) ilustra como o reconhecimento legal do maracatu como patrimônio imaterial infelizmente não melhora as condições sociais e políticas das nações. Essa avaliação é ratificada por Yabá do Ylê Axé Oxum Deym Tenily Guian (2021, p. 5): “nenhuma verba extra, ou ajuda de custo chegou para as nações. Bom, tem o título, mas só dizer que tem não rola, né? Se tem esse selo, o mínimo seria todas as Nações ter algum tipo de apoio”. A ausência desse repasse financeiro prejudica a permanência dos maracatuzeiros em suas práticas. Podemos observar que os desdobramentos da patrimonialização para as nações de maracatu não refletem o protagonismo das maracatuzeiras e maracatuzeiros no processo de disseminação do maracatu nação no Brasil e no mundo. Apesar da não colaboração do Estado para a manutenção do patrimônio, há um movimento de resistência por parte das nações a partir de seus laços comunitários, como ressalta Mestre Chacon (2021, p. 4-5):

O que a comunidade tem como impacto é o que a gente oferecemos do pouco que a gente tem. Trabalho social, luta contra, contra a violência contra as mulheres, o direito delas, das mulheres, o direito dos gays, lésbicas, simpatizante, ao que é de direito, a luta contra as drogas, tentando salvar... de mil, salvando um já é uma grande coisa. A diferença da igualdade, a diferença do que se diz a igualdade social, o racismo constitucional, essa é a nossa luta, nega, né. A intolerância, né, o preconceito, a falta de respeito, é isso que a gente luta todo dia, é isso que nossa comunidade vê. E por ser patrimônio, a gente não tem nenhuma salvaguarda que nos salve baseado a isso, e muito menos

que nos ofereça dentro dos editais, um lugar, um direito por ser patrimônio reservado (VIANA, 2021, p. 4-5).

No âmbito da designação/nomeação, merece menção a diferenciação entre maracatu nação e grupo percussivo de maracatu. Os grupos percussivos espalhados pelo mundo, que não configuram maracatu nação, apropriam-se muito mais dos materiais musicais do que da esfera religiosa ou de organização social do maracatu (ALENCAR, 2015). Esses grupos percussivos são considerados mais ‘palatáveis’ pela indústria cultural, por serem constituídos muitas vezes pela classe média não marginalizada. Por isso, segundo Alencar (2015), a noção de nação passa a ser constituinte fundamental do processo de autoafirmação dos maracatuzeiros. A composição das estratégias discursivas dos maracatuzeiros mostra alguns aspectos sobre o que constitui uma nação de maracatu, como: antiguidade, ancestralidade, dimensão religiosa, trabalho, convivência cotidiana dentro e fora do maracatu, noção de comunidade e questões de gênero relacionadas ao lugar que as mulheres ocupam no maracatu. A oralidade perpassa esses elementos e está entranhada nos gestos, instrumentos e vozes, atribuindo materialidade ao que se chama de imaterial.

O reconhecimento da diversidade cultural brasileira e do legado linguístico e cultural afro-diaspórico desempenha papel importante no modo como as políticas públicas serão propostas e executadas. Essas políticas importam, pois muitos praticantes ainda são alvo de preconceitos e agressões, a exemplo da atuação da Polícia Militar no estado do Paraná (CORDEIRO, 2020)¹⁶ junto a grupos de maracatu, que foram levados para a delegacia e tiveram seus instrumentos musicais confiscados. Contudo, é preciso atentarmos para o modo como esse reconhecimento é feito, para evitar a perpetuação do racismo institucional (ALMEIDA, 2018). Os relatos de racismo religioso são inúmeros, a exemplo dos depoimentos de lideranças religiosas em Grande Florianópolis sobre a ausência de proteção às casas religiosas de matrizes africanas (LEITE; ALENCAR, 2020).

Por fim, sinalizamos para a importância do protagonismo das maracatuzeiras e maracatuzeiros nas políticas públicas voltadas para esse público, pois a implementação dessas políticas relacionadas ao patrimônio não ocorreria se não fosse por pressão dos movimentos sociais e das próprias maracatuzeiras e maracatuzeiros (ALENCAR, 2015, p. 91).

Considerações finais

Este artigo abordou os protagonismos das maracatuzeiras e maracatuzeiros, e das nações de maracatu na criação e transmissão de seus saberes por meio da oralidade, a partir de uma perspectiva de língua como prática social. O artigo refletiu sobre a importância do maracatu nação de Pernambuco como legado cultural, religioso e linguístico afro-diaspórico, que atualiza simbolicamente os laços entre Brasil e África/Congo. Neste texto, priorizamos as vozes de mestres, rainhas e Yabás sobre o que conta como oralidade, transmissão e conhecimento no contexto do maracatu nação, em atenção a uma concepção de língua como prática social, na contramão de visões segregacionistas de linguagem. Entendemos que suas vozes importam para a designação tanto de suas práticas, como para a afirmação de sentidos de língua. O texto também explorou a relação entre o maracatu e o contexto religioso afro-brasileiro, a exemplo do

¹⁶ Reportagem disponível em: <https://paranaportal.uol.com.br/cidades/mp-acao-violenta-pm-maracatu-parana-video>. Acesso em 21 de março de 2022.

Candomblé, atentando para sentidos mais amplos de língua, que incluem o papel do corpo e dos instrumentos musicais para a produção coletiva de sentidos. Por fim, defendemos que qualquer política de reconhecimento da diversidade linguístico-cultural afro-brasileira deve estar atenta ao modo como os sujeitos vivenciam e narram suas experiências linguísticas, evitando o enquadramento de suas práticas de linguagem – cantos, narrativas, rezas – em categorias estáticas, descontextualizadas e reificantes (SEVERO, 2019; MAKONI, 2019).

Referências

- ABDELHAY, Ashraf; MAKONI, Sinfree. B.; SEVERO, Cristine Gorski. **Language Planning and Policy: Ideologies, Ethnicities, and Semiotic Spaces of Power**. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2020.
- ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. “**É de Nação Nagô!**”: o maracatu como patrimônio imaterial nacional. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/135133/334247.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em agosto de 2021.
- ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. **Entrevista concedida, em modalidade remota via internet, à autora 1**. Florianópolis, 11 nov. 2021.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: ZERBO, Joseph Ki (org). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/hampate_ba_tradicao%20viva.pdf. Acesso em maio de 2021.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia Para Assuntos Jurídicos. **Decreto nº 3.551**, de 4 de agosto de 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em agosto de 2021.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 21 de março de 2022.
- CASTRO, Yeda Pessoa. Das Línguas Africanas ao Português Brasileiro. **Afro-Ásia**, Salvador, UFBA, – n. 14, 1983. DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i14.20822>. Acesso em abril de 2021.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Blumenau: Letras Contemporâneas, 2010.
- FINNEGAN, Ruth. O significado da literatura em culturas orais. In: Queiroz, Sonia (org.). **A Tradição Oral**. Belo Horizonte, MG: FALE/UFMG, 2006, p. 66-107. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/site/e-livros/A%20Tradi%C3%A7%C3%A3o%20Oral.pdf>. Acesso em novembro de 2021.
- FOUCAULT. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUERRA PEIXE, César. **Maracatus do Recife**. 2ª ed. São Paulo: Irmãos Vitale, 1980.
- GUIAN, Yabá Tenily. **Entrevista concedida, em modalidade remota via internet, à autora 1**. Recife/Florianópolis, 16 nov. 2021.
- HARRIS, Roy. A crítica integracionista à linguística ortodoxa. **Fórum Linguístico**, v. 19 n. Special issue, p. 7324-7333, 2022.

- HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMG Martins Fontes, 2013.
- IPHAN. **Inventário Nacional de Referências Culturais**. Brasília, 2000. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf. Acesso em junho de 2021.
- LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira (orgs.). **O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos**. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, 2020.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- LOPES, Nei. **Novo dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. **Disinventing and reconstituting languages**. Clevedon: Buffalo, 2006.
- MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. Desinventando e (re)constituindo línguas. Tradução: Cristine G. Severo. **Working Papers em Linguística**, Florianópolis, UFSC – v. 16, n. 2, 2015, p. 9-34. DOI: <https://doi.org/10.5007/1984-8420.2015v16n2p9>. Acesso em abril de 2021.
- MAKONI, Sinfree. Da linguística humana ao sistema “d” e às ordens espontâneas: uma abordagem à emergência das línguas indígenas africanas. Trad. Alexandre Silveira. **Revista da ABRALIN**, v. 17, n. 2, 19 jun. 2019. DOI: [10.25189/rabralin.v17i2.511](https://doi.org/10.25189/rabralin.v17i2.511). Acesso em março de 2021.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Rio de Janeiro, UFF – n. 34, 2008, p. 287-324. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33191>. Acesso em dezembro de 2021.
- MOMBELLI, Raquel. **Visagens e Profecias: ecos da Territorialidade Quilombola**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.
- PENNYCOOK, Alastair. Translanguaging and semiotic assemblages. **International Journal of Multilingualism**, v. 14, n. 3, p. 269-282, 2017.
- PENNYCOOK, Alastair. Language Policy and Local Practices. In: García, Ofelia; Flores, Nelson; Spotti, Massimiliano (Orgs.). **The Oxford Handbook of Language and Society**. Oxford Handbook Online, 2016, p. 1-21
- QUEIROZ, Sonia. **A Tradição Oral**. Belo Horizonte: FALÉ/UFMG, 2006.
- RIBEIRO, Djamilá. **O que é: lugar de fala?**. Belo Horizonte, MG: Letramento, 2017
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- _____. Pedagogia das encruzilhadas. Exu como Educação. **Revista Exitus**, Santarém, UFOPA – v. 9, 2019, p. 262-289. DOI: <https://doi.org/10.24065/2237-9460.2019v9n4ID1012>. Acesso em julho de 2021.
- SEVERO, Cristine Gorski. Oralidade, prática social e política linguística. **Revista Eletrônica de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Lingüística e Literatura Letra Magna** – v. 15, 2019, p. 465-484. Disponível em: http://www.letramagna.com/artigos_24/artigo25_24.pdf. Acesso em junho de 2021.
- _____. Políticas Patrimoniais e Projetos Nacionalistas: Línguas e Brasilidade em tela. In: Raquel Meister Ko. Freitag; Cristine Gorski Severo; Edair Maria Görski. (Org.). **Sociolinguística e Política: Linguística Olhares Contemporâneos**. São Paulo: Blucher, 2016, v. 1, p. 189-203.
- _____; ELTERMANN, Ana Cláudia Fabre. Conhecimento e Transmissão oral em Casas religiosas de Matriz Africana. In: Ilka Boaventura Leite; Alexandra Eliza Vieira Alencar (Orgs.). **O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios**

vizinhos. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, 2020, v. 1, p. 13-31. Disponível em:

<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/218617/Ax%C3%A9%20dos%20Territ%C3%B3rios%20-%20livro.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em agosto de 2021.

_____; MAKONI, Sinfre. **Políticas Linguísticas Brasil-África: Por uma perspectiva crítica**. Florianópolis: Insular, 2015.

SIMAS, Luiz. Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

VIANA, Mestre Bába Chacon. **Entrevista concedida, em modalidade remota via internet, à autora 1**. Recife/Florianópolis, 23 nov. 2021.

Submetido em 28 de março de 2022.

Aprovado em 13 de junho de 2022.