

MARACATUS NAÇÃO DE PERNAMBUCO

Identidade e diáspora africana na pós-colonialidade no Brasil

RESULTADO DE INVESTIGACIÓN FINALIZADA
GT 06 - IMAGINARIOS SOCIALES, MEMORIAS Y POSCOLONIALIDAD
MAXIMILIANO CARNEIRO-DA-CUNHA
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE/UAST), Brasil

Resumo

Os Maracatus Nação de Pernambuco têm gerado cada vez mais interesse nos estudos acadêmicos e na mídia, revelando-se como uma forma de expressão que contém parte do processo histórico e identitário do Brasil. A abordagem da pesquisa enfoca os estudos da performance e da diáspora como fenômenos que trazem à tona elementos como história, discurso, espacialidade, música e cultura visual. Portanto, as performances são aqui entendidas como práticas e discursos verbais e não-verbais que articulam o passado e o presente, revelando um processo histórico que atua como um fator de identidade em resposta ao fenômeno homogeneizante do mundo contemporâneo. A tese central da pesquisa é que os Maracatus pernambucanos são grupos sociais que se mantêm ativos e renovados até os dias de hoje graças a um processo dinâmico que envolve estratégias e negociações de visibilidade e *empowerment*.

Palavras Chave: Maracatus Nação, performance, diáspora, música e cultura popular.

Introdução

“The cultural revolution of the late 20th century can be understood as the triumph of the individual over the society, that is to say, as the rupture of the threads that interweave human beings in the social fabrics” (Hobsbawm, 1983)

O tráfico escravista aglomerou vários povos africanos com diferentes *ethos* num mesmo território, forçando os africanos a criar em torno de si a ideia de comunidade como uma forma de sobrevivência e proteção, comum a qualquer grupo social. Portanto, se a diáspora africana no Brasil já chegou fragmentada e desorientada, era natural que tentasse se unir em pequenos grupos para que pudessem obter uma identidade coletiva, fugindo à condição do anonimato e isolamento (Simmel, 1987).

Considero Maracatus, como dito antes, como grupos sociais e não como um fenômeno reificado da forma como eles geralmente são representados na literatura e na mídia. E mesmo diferindo entre si em inúmeros aspectos, pela peculiaridade da cada um, eles partilham um conjunto de características comuns. Entre estes traços comuns – pelo menos nos Maracatus com os quais convivi – estão práticas religiosas similares e a liderança exercida por um Babalorixá ou uma Ialorixá¹, o pertencimento à nação Nagô e a coroação de uma rainha. Outro aspecto comum nos Maracatus são as cortes reais em suas performances, muito embora elas tenham passado por significativas transformações, com aumento, diminuição ou substituição de algumas personagens. Por fim, o som e a música destes Maracatus, que têm sido preservadas nas suas mais importantes características como o timbre e o diálogo entre os

¹ Todos os Maracatus abordados nesta pesquisa se encaixam neste perfil (Leão Coroado, Estrela Brilhante, Porto Rico e Encanto da Alegria), embora alguns Maracatus em Pernambuco sejam diferentes.

instrumentos. A orientação dessas pessoas tem ajudado na convergência de importantes elementos herdados dos escravos africanos que foram lentamente rearranjados até os dias de hoje.

Neste último capítulo, a finalidade é compreender como os Maracatus ainda hoje preservam suas características mais importantes, apesar das inúmeras mudanças ocorridas durante sua existência. Uma dessas mudanças refere-se ao fato de que os grupos antes eram compostos por pessoas, as quais partilhavam semelhantes vidas sociais e culturais. Todavia, esses grupos são hoje constituídos por pessoas que pertencem a diferentes práticas religiosas (poucos pertencem ao Xangô), a diversos locais de origem, classes sociais distintas, incluindo a presença de universitários, acadêmicos e até estrangeiros que passaram a fazer parte da orquestra dos Maracatus nos últimos tempos. Portanto, mesmo que os bairros dos subúrbios de Recife e Olinda que abrigam os Maracatus sejam chamados de “comunidades”, os Maracatus estão longe de compor uma comunidade no sentido tradicional do termo (Bauman, 2003). Portanto, uma abordagem antropológica no sentido tradicional do termo em que se estuda uma comunidade com práticas e hábitos pouco variados está fora de questão no caso dos Maracatus.

De Comunidade a Grupos Sociais

A palavra comunidade sempre esteve associada a algo que lembra a ideia de suporte, apoio, coletividade, confiança e segurança. Pessoas estão em busca de todos esses sentimentos associados à comunidade, sendo isto muitas vezes a busca por uma comunidade imaginada – algo que se julga perdido no passado – ou a busca por uma comunidade idealizada – algo que acreditamos estar no futuro (Anderson, 1991). No entanto, a busca por uma comunidade nos centros urbanos hoje em dia traz consigo um problema de difícil resolução que é o dilema estabelecido entre a liberdade e a segurança (Bauman, 2003). Isso porque numa comunidade os membros devem obediência, lealdade e exclusividade para que o objetivo em comum seja alcançado, ou seja, sobrevivência e proteção do grupo, fazendo com que seja preciso abrir mão da própria liberdade, o que significa abrir mão da autonomia, autoafirmação e identidade individual. Há então uma enorme diferença entre a comunidade “imaginada”, desejada e a comunidade “real”, possível talvez de ser alcançada:

“A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito. De qualquer modo, nenhuma receita foi inventada até hoje para esse ajuste. O problema é que a receita a partir da qual as ‘comunidade realmente existentes’ foram feitas torna a contradição entre segurança e liberdade mais visível e mais difícil de consertar. (...) A tensão entre a segurança e a liberdade e, portanto, entre a comunidade e a individualidade, provavelmente nunca será resolvida” (Bauman, 2003, p. 10).

A valorização do sentido de coletividade concorre dessa forma para uma desvalorização da individualidade, porque na medida em que se promove o senso de comunidade há uma supressão natural do individual. E é exatamente por isso que quando se vive em comunidade há menos liberdade individual na mesma proporção em que há um ganho em segurança. Acontece que nas sociedades urbanas contemporâneas, as pessoas optam pela liberdade individual sem, contudo, querer sacrificar a vida em coletividade, surgindo assim os diversos grupos como uma alternativa na busca do senso de pertencimento, de visibilidade e de identidade. Assim, os Maracatus preenchem esta lacuna de anonimato, apresentando uma identidade coletiva baseada em um conjunto de tradições.

Grupos Sociais e Identidades Flexíveis

As populações das grandes cidades, tais como Recife e Olinda, têm se caracterizado desde o início do século passado como sociedades que englobam grupos sociais distintos e não mais

comunidades na acepção clássica do termo (Tönnies, 1988; Weber, 1978). As formas de relacionamento criadas em sociedades urbanas tais como distanciamento social, atitude *blasé* e reserva são comportamentos provenientes da interação entre pessoas que habitam os grandes centros urbanos, que procuram nessas atitudes uma forma de se proteger da sociedade envolvente (Simmel, 1987). Por essa razão, a liberdade individual e a possibilidade de escolha nas grandes cidades trouxeram para as pessoas, em contrapartida, a perda da segurança, de identidade e de visibilidade, que só podem ser alcançadas através da vida em coletividade (Bauman, 2003). Contudo, mesmo lançando mão da reserva, a necessidade de estabelecer relações sociais mais estreitas é condição *sine-qua-non* às pessoas. Surgem assim grupos sociais urbanos, nos quais as pessoas podem estabelecer relações sociais intermediárias entre os tipos de relações que existiam nas comunidades tradicionais e as relações de reserva mantidas com a sociedade envolvente (Elias, 1994).

Esta necessidade de relacionar-se de maneira mais íntima encontra espaço com o estabelecimento de pequenos grupos sociais urbanos tais como a família, amigos, ou outros tipos de relacionamento escolhidos voluntariamente através dos locais e situações específicas. Nesses grupos, os laços sociais assemelham-se aos encontrados nas comunidades, com a diferença de que nestes casos, uma pessoa pertence a diferentes grupos, ou seja, ela se divide em relações com grupos distintos dependendo do local e do momento. Isso implica no fato de que para cada grupo essa pessoa possui uma identidade, que acabam por tornarem-se flexíveis e híbridas (Hall, 2004; Bauman, 2003). Neste sentido, os Maracatus podem, em princípio, ser considerados como grupos sociais urbanos, muito embora as formas de relação sociais estabelecidas dentro deles hoje em dia apresentem uma grande variedade de frequência, intensidade e profundidade. Isto se deve ao fator de agregação desses grupos que, no caso dos Maracatus é a convivência nos espaços comuns, durante determinados momentos nos encontros associados aos ensaios e à organização das performances.

O conceito de uma nova forma de organização social em subculturas ou grupos sociais está intimamente relacionada ao contexto social, econômico e político no qual o mundo vem vivendo desde o início do século passado. Estes grupos sociais surgem como respostas às mudanças socioculturais que incluem a ascensão crescente do individualismo e a crise econômica contextualizados na reestruturação dos mercados de trabalho do mundo industrial moderno. Ambos os processos se combinam resultando nas mudanças radicais nas esferas da ordem sociedade e trabalho.

O que é importante destacar aqui é o surgimento e desenvolvimento do individualismo moderno, porque é exatamente a partir deste processo que surgem os grupos sociais urbanos. Diferente do individualismo estudado por Dumont (1985) – relacionado com a expansão do cristianismo e as mudanças na relação do homem com a sociedade e com Deus – o individualismo moderno, de acordo com Young (2002), possui raízes na era pós-industrial. Com a mudança do mercado primário para o secundário e, em especial, para o terciário, não só a produção em massa se diversifica, mas o consumo em massa também passa a ser diversificado. As cidades têm importante papel nesse processo porque são centros de consumo, oferecendo várias possibilidades de produtos para satisfazer todo tipo gente. Essa corrente de consumo, dirigida tanto pelo mercado como pelos consumidores, promove os chamados “estilos de vida”, característicos do final do século XX, possibilitando escolhas na construção de identidades próprias.

Alguns autores veem nessas novas e variadas identidades urbanas, geradas pelo pertencimento aos grupos urbanos, locais de imaginação, inovação, reação e resistência. Dessa forma, o individualismo que emerge da sociedade de consumo possibilita escolhas pluralistas criando assim novos estilos e novas identidades. Os Maracatus não se constituem necessariamente em um grupo social novo. Contudo, pode-se dizer que eles vêm buscando e promovendo uma identidade nova diante da sociedade envolvente. Uma identidade na qual suas práticas sociais e culturais são possíveis e permitidas, em especial o Xangô que foi duramente reprimido durante a história da diáspora africana no Brasil.

“A insatisfação face à situação social e a frustração de aspirações e desejos, podem dar lugar a uma variedade de respostas políticas, religiosas e culturais capazes de abrir possibilidades para os imediatamente concernidos, mas também podem, frequentemente de propósito, fechar e restringir as possibilidades dos outros” (...) “Desse modo, os excluídos criam divisões entre eles mesmos, com frequência sobre bases étnicas. (...) eles são excluídos e criam uma identidade que é rejeitadora e excludente” (Young, 2002, p. 30 e 31).

Stuart Hall analisa esse o processo de surgimento de grupos sociais urbanos relacionando-o com o surgimento de identidades híbridas. Para ele as identidades híbridas estão relacionadas com os processos de globalização e oposição entre valores locais e globais, gerando uma tensão entre os significados locais e globais. Aliado a isto, o desenvolvimento da percepção de individualidade e alteridade levaram ao descentramento da ideia de uma identidade fixa para cada pessoa. Com a desestabilização da identidade pessoal surge a necessidade de uma reestruturação identitária baseada numa cultura nacional unificadora. Hall demonstra que a noção de uma identidade e uma cultura nacional unificada não só não existe como está, na verdade, fragmentada em uma multiplicidade de identidades dentro de uma só nacionalidade. O interessante é que essas “novas” identidades surgem exatamente como reação e resposta às identidades dominantes e homogeneizadoras.

Novas Identidades, Novas Fronteiras

Uma vez quebrada a fronteira das identidades fixas e estabelecidas, a multiplicidade de escolhas se apresenta de forma irresistível, criando inúmeras possibilidades no exercício da liberdade individual. Portanto, os grupos sociais surgem como alternativa de se estabelecer práticas e relações sociais típicas da comunidade tradicional. No entanto para se criar um grupo em torno de uma identidade coletiva é necessário selecionar, separar e reunir as diversas identidades, isto é, construir de forma arbitrária um grupo, como uma possível forma de união. Porém, essa união não é semelhante à das comunidades, pois há a ameaça permanente de que o grupo possa se desfazer a qualquer momento em que as identidades sejam postas em questão. Portanto, há neste sentido, uma flexibilização da identidade, já que a pessoa tende a sentir-se portadora de identidades distintas diante da variada possibilidade de adequação e escolha. Para manter a fronteira em torno das identidades será preciso discussão e negociação, o que mais uma vez ficará longe das práticas encontradas nas comunidades tradicionais (Bauman, 2003).

A despeito do que se afirma quando se fala em globalização e que as fronteiras estão sendo derrubadas numa tendência geral para a homogeneização, o que acontece é na verdade uma reação traduzida por uma busca do sentido de comunidade na qual as fronteiras não estão caindo, mas sim imaginadas (Anderson, 1991). Na realidade, novas fronteiras estão surgindo a cada dia em volta dos inúmeros novos grupos sociais e, por essa razão, o significado social e cultural do sentido de comunidade vem sendo remodelado e modificado de acordo com o que hoje se identifica como sendo um grupo social. Essa tendência contemporânea global de homogeneização sociocultural (Hardt e Negri, 2000) termina por causar uma reação contrária a esse fluxo generalizador, fazendo com que o particular e o local surjam como um contraponto heterogêneo e produzam culturas ou subculturas híbridas e complexas. Estas por sua vez, estabelecem relações sociais intermediárias entre o nível da sociedade e o nível do particular, isto é, grupos de pessoas que se relacionam como numa comunidade, sem, contudo, se constituírem em uma comunidade (idem). Os grupos diaspóricos africanos no Brasil e em particular os Maracatus se encaixam nesse perfil, ou seja, não se constituem necessariamente em comunidades, mas sim grupos sociais que possuem e cultivam uma identidade comum.

Estes grupos têm sido chamados de “tribos urbanas”, “microgrupos” (Mafesoli, 1987), “subculturas” (Hebdidge, 1999) ou simplesmente grupos sociais urbanos. A grande diferença das relações desses grupos sociais de hoje com as comunidades estudadas por Weber ou Tönnies é que,

numa comunidade, as pessoas são absorvidas de forma total e exclusiva, ou seja, uma pessoa pertence a uma comunidade e somente a ela. No caso dos grupos sociais como os Maracatus, as pessoas não pertencem exclusivamente a estes grupos, mas ao contrário, pertencem a grupos sociais distintos, o que faz deste tipo de relação a principal característica destes novos arranjos sociais.

“(…) subcultures are not privileged forms; they do not stand outside the reflexive circuitry of production and reproduction which links together (...) the separated and fragmented pieces of the social totality. Subcultures are representations of these representations, and elements taken from the ‘picture’ of working-class life are bound to find some echo in the signifying practice of the various subcultures” (Hebdige, 1999, p.449).

Em cada grupo, uma pessoa inevitavelmente estabelece laços afetivos dentro de um universo de relações sociais no qual cada um elege quais delas podem ser mais íntimas e amistosas. É a partir destas escolhas de pertencimento e de aceitação, estabelecidas através de negociações, que são criados os grupos sociais, nos quais as pessoas estabelecem relações mais próximas e de certa forma semelhantes às relações em uma comunidade. São estes grupos que agregam pessoas com mesmos interesses, costumes, comportamentos e atitudes mesmo que estas relações não sejam profundas e comuns a todos os membros. As relações que ocorrem dentro desses grupos são caracterizadas pelo respeito e envolvimento emocional próprio das relações face a face, sem, no entanto, se constituírem em uma comunidade.

No caso dos Maracatus, seus participantes não estão exclusivamente comprometidos com a produção musical e performática do grupo. Na verdade, seus integrantes possuem vidas divididas voltadas para atividades cotidianas que incluem família, trabalho, lazer, entre outras coisas, que não estão necessariamente ligadas ao universo dos Maracatus. Isto significa que os Maracatus não se constituem no único grupo de socialização dessas pessoas. Na realidade eles possuem uma vida fora do grupo que é partilhada com outras pessoas, que por sua vez pertencem a diferentes contextos.

Porém, mais do que uma simples organização de pessoas, os Maracatus são uma reunião em torno de uma identidade coletiva, ou aquilo que Maffesoli (1987) percebe como “tribos urbanas”, isto é, grupos de pessoas que procuram uma identificação através de símbolos ou imagens em busca de um senso de pertencimento para serem reconhecidos dentro e fora destes grupos, os quais englobam socialidades em dimensões espaciais e temporais variadas. O objetivo principal dessas pessoas seria o de procurar numa “subcultura” o seu semelhante e partilhar com ele ou ela sentimentos e ideologias em comum, muitas vezes traduzidos pela música, comportamento ou a maneira de se vestir.

Ao estabelecer esses grupos como “subculturas”, Hebdige (1988) afirma que eles são fenômenos sociais cujo maior objetivo é atrair a atenção para tornar-se visível, de maneira que suas práticas sociais sejam percebidas pela sociedade envolvente. As subculturas seriam assim um exercício político exercido através de estratégias e negociações conscientes e subconscientes. Este conceito de subcultura de Hebdige mostra como aqueles que são dominados resistem e reagem às formas de dominação através de negociações e estratégias cotidianas:

“Subculture forms up in the space between surveillance and the evasion of surveillance, it translates the fact of being under scrutiny into the pleasure of being watched. It is a hiding in the light. The ‘subcultural response’ is neither simply affirmation nor refusal, neither ‘commercial exploitation’ nor ‘genuine revolt’. It is neither simply resistance against some external order nor straightforward conformity with the parent culture. It is both a declaration of independence, of otherness, of alien intent, a refusal of anonymity, of subordinate status. It is an insubordination. At the same time it is also a confirmation of the fact of a powerlessness, a celebration of impotence. Subcultures are both a play for attention and a refusal, once attention has been granted, to be read according to the Book” (Hebdige, 1988, p.35).

Se pensarmos nos Maracatus, podemos dizer que eles são compostos em sua maioria por pessoas que, em sua maioria, vivem numa mesma vizinhança, comumente chamadas de “comunidades”. Estes bairros são o resultado de um crescente rearranjo urbano que fez com que grande parte da diáspora africana que vivia no centro do Recife fosse transferida para os subúrbios. Mesmo sendo considerados como parte de uma “comunidade”, preferi considerar os Maracatus como grupos sociais evitando assim uma representação equivocada, já que comunidade, no sentido tradicional do termo, significa um todo orgânico no qual as pessoas vivem com relações sociais estáveis, baseadas em crença, amizade e um entendimento natural. Em contraste a isto, os Maracatus contemporâneos são caracterizados por relações fragmentadas baseadas em elementos comuns a todos os membros, mesmo que estas pessoas não comunguem o mesmo tipo de vida dos líderes dos Maracatus, ou seja, nem todos têm que fazer parte da religiosidade dos Maracatus, viver na vizinhança ou até mesmo conhecer a história dos Maracatus em profundidade. Apesar disso, todos têm que se subordinar às regras do grupo assim como se comprometer com os ensaios e organização das performances.

Maracatus e a Pós-modernidade

Ao trazer os Maracatus para o universo dos grupos formados a partir da diáspora africana que veio para o Brasil, não há como deixar de considerar o fato de que eles estão inseridos num contexto mundial que vem passando por mudanças radicais desde a década de 1960. Essas mudanças são caracterizadas por uma série de fatores e fenômenos socioculturais que vêm influenciando a reformulação e ressignificação das relações sociais e comportamentais em todo o mundo. Contudo, como estas mudanças ainda estão em curso, não há um consenso em torno de uma conceituação e caracterização no campo das ciências sociais. O fato é que vivemos em um momento indefinido que se aproxima e ao mesmo tempo se afasta da modernidade em vários aspectos. Expressões como desconstrução, alteridade, pós-colonização, diáspora, fragmentação, hibridização, marginalização e multiculturalismo têm sido geralmente usadas para descrever este momento, que por vezes ainda é chamado de modernidade (Habermas, 1980). Alguns autores, no entanto, preferem a expressão “contemporaneidade” (Rezende, 2003), “modernidade tardia” (Appadurai, 1996) ou pós-modernidade, termo mais comumente usado (Lyotard, 1979; Jameson, 1991; Harvey, 2002).

Ao tratar deste momento emblemático, Habermas questiona a denominação de pós-modernidade, pois para ele o projeto da modernidade – seu maior interesse – ainda não foi concretizado. Segundo ele, o projeto da modernidade foi abandonado pelos modernistas que se baseiam num positivismo moderno, cuja teoria e prática científica limitada têm mutilado a razão. Habermas defende a racionalidade, a ação social e a reprodução social dentro de um novo paradigma da comunicação como ferramentas para se continuar este projeto. Sua proposta é que devemos aprender com os erros do passado e evitar as constantes negações da modernidade que se tornaram formas defensivas de posições conservadoras.

“The project of modernity has not yet been fulfilled. And the reception of art is only one of at least three of its aspects. The project aims at a differentiated relinking of modern culture of an everyday praxis that still depends on vital heritages, but would be impoverished through mere traditionalism. This new connection, however, can only be established under the condition that societal modernization will also be steered in a different direction. The life-world has to become able to develop institutions out of itself which set limits to the internal dynamics and imperative of an almost autonomous economic system and its administrative complements” (Habermas, 1980, P. 13).

Indo mais além, Lefebvre em *Introdução à Modernidade* defende o entendimento de que há que se fazer uma distinção entre o modernismo e a modernidade, já que estes são termos que possuem

significados diferentes e são, em alguns pontos, opostos. Com efeito, a modernidade surge como uma “reflexão crítica” ao próprio modernismo, refletindo sobre as suas transformações e contradições.

“Por modernismo, nós compreendemos a consciência que tomaram de si mesmo as épocas e os períodos, as gerações sucessivas; o modernismo consiste, pois, em fenômenos de consciência, em imagens e projeções em si, em exaltações feitas de muitas ilusões e de um pouco de perspicácia. O modernismo é um fato sociológico e ideológico”. “(...) por Modernidade nós compreendemos ao contrário, uma reflexão principiante, um espaço mais ou menos adiantado de crítica e de autocrítica, numa tentativa de conhecimento” (Lefebvre, 1969 citado por Rezende, 1997, P. 108).

No entanto, é difícil precisar o que exatamente mudou e vem mudando nos últimos tempos, já que as fronteiras da modernidade e da pós-modernidade vêm sendo traçadas por novas formas de ações e práticas sociais. Rezende (1997) alega que não existe a morte na história, mas sim sua reinvenção ou ressignificação e que sem dúvida estamos num momento histórico específico. Isso porque muito da modernidade persiste de forma reinventada, estabelecendo novos significados nos fenômenos sociais e culturais.

O discurso da modernidade traz em seu bojo grandes contradições. Rezende (1997) ressalta as contradições da modernidade que, ao longo do tempo, geraram um desgaste no seu processo. A exacerbação da racionalização rompe com os valores históricos e culturais, criando um choque entre o moderno e o tradicional. A tendência é o rompimento com o velho e a abertura ao novo com todas as possibilidades de mudança que o fascínio do progresso propicia. Contudo, este processo gera pelo menos dois grandes problemas para a modernidade. O primeiro é que, negando o passado, a modernidade nega todo o arcabouço de posicionamentos e normas estabelecidas na tradição cultural e histórica. O segundo é o desenvolvimento de um individualismo exacerbado resultante desse processo de modernização e racionalização. Os valores de troca se confundem com os valores de uso e a ansiedade por consumir rapidamente o novo confunde-se com a necessidade de fato (Rezende, 1997).

“O modernista dimensionou as transformações com uma linguagem que procurava ser nova. A sua convivência com a modernização era tensa. Muitas vezes apaixonava, outras vezes amedrontava. Na sua busca do novo, não era um incondicional admirador das mudanças econômicas e sociais de sua época. A sua obra denunciava suas apreensões, suas tentativas de definir o que estava acontecendo, sua percepção de que o homem pudesse estar sendo prisioneiro de suas próprias invenções” (Rezende, 1997, p. 120).

Lyotard, por sua vez, argumenta que a transparência comunicacional, associada à comercialização do conhecimento, tem provocado um conflito nas relações de poder entre as economias e os Estados-Nação, comprometendo o projeto modernista, ou seja, o progresso e desenvolvimento da humanidade e o controle racionalizado da vida no mundo. Segundo ele, o conhecimento – seu objeto principal de análise – é um tipo de discurso que é alterado no momento em que as sociedades entram na era pós-industrial e as culturas na era pós-moderna (Lyotard, 1979).

É a partir destes problemas e contradições que alguns autores anunciam o fim da Modernidade. Enquanto nela o tempo era linear, na pós-modernidade o tempo passa a ser o da simultaneidade, além do que a velocidade dos acontecimentos e dos fatos desvia ou dissipa qualquer preocupação com o futuro. Paralelamente, o espaço que costumava ser fixo e determinado, passa a ser agora flexível e híbrido através da justaposição de diferentes significados. Estas justaposições que ocorrem no espaço e assumem variadas formas ao longo do tempo, chamadas por Foucault (1986) de “heterotopias”, designam os espaços característicos do mundo pós-moderno com ações e práticas de diferentes significados e que ocorrem simultaneamente.

Esse momento, chamado aqui de pós-modernidade, tem sido discutido através de várias perspectivas, que vão desde posturas contrárias (Habermas, 1980) até aquelas a favor (Lyotard, 1979) ou de pura aceitação (Jameson, 1991). De fato, o uso do termo pós-modernidade surgiu durante a década de 1980, sendo primeiramente utilizado como uma categorização cultural no campo da arquitetura para depois generalizar-se nas outras formas de arte. O termo tem gerado polêmica entre os estudiosos de diversas áreas, especialmente porque ele tem sido associado com a questão temporal e tecnológica. Entendo pós-modernidade como sendo práticas e ações culturais dominantes (Jameson, 1991) em contextos que justapõem tempos e espaços diferentes (Foucault, 1986), ao invés de um período temporal ou de inovações tecnológicas.

De todas as abordagens sobre o tema, a de Frederic Jameson (1991) é que melhor consegue traduzir os temas relacionados às questões da diáspora, hibridização, identidade e exclusão social. Jameson usa o termo pós-modernidade numa tentativa de incorporar estes três conceitos dentro de uma teoria mais totalizante de pós-modernidade. Ele argumenta que o pós-modernismo não é uma categoria limitada, elaborada para designar diferenças características entre o modernismo e o pós-modernismo. Também não é uma categoria global que designa uma nova época e uma ruptura radical com o passado. Ao invés disso a pós-modernidade é um termo que serve para “correlacionar a emergência de novos aspectos formais na cultura junto com a emergência de um novo tipo de vida social e uma nova ordem econômica, a saber: o capitalismo tardio (Jameson, 1991).

Para Jameson (1991), o pós-modernismo se diferencia das outras formas de expressão cultural por sua ênfase na fragmentação. Há uma ruptura com as práticas do modernismo, sem, no entanto, abandonar totalmente seus princípios, além de englobar movimentos artísticos e práticas anteriores. Uma característica deste momento é o foco na *commodification* e na reciclagem de imagens antigas. Essa reciclagem cultural é o que Jameson chama de historicismo, ou seja, uma canibalização aleatória de todos os estilos do passado, favorecendo uma crescente importância do novo.

O sujeito moderno, portanto, previamente vivido e dotado de racionalidade com uma identidade unificada e estável, torna-se fragmentado como todo o resto da conjuntura pós-moderna. Sendo assim, o sujeito passa a ser composto de várias identidades fragmentadas, assumindo identidades distintas em momentos diferentes, ou seja, assumindo uma identidade flexível e híbrida de acordo com o contexto experienciado (Hall, 2004).

Maracatus Hoje

Como visto até aqui, os Maracatus foram e ainda hoje continuam a ser uma parte importante da diáspora africana no Brasil. Sendo uma manifestação dos escravos, as performances dos Maracatus foram, contudo, reformuladas e renovadas pelos subseqüentes grupos sociais que cada vez mais se inseriam na cultura da sociedade brasileira como um todo. Dessa forma, os Maracatus são um amálgama de pessoas pertencentes a diferentes grupos sociais que são reagrupados em torno das performances e da vida do núcleo de liderança dos Maracatus. A sedução do som e da cultura visual dos grupos trouxe para os Maracatus pessoas de diferentes formações, idades, classe social e origens que hoje em dia são aceitas sem nenhum tipo de restrição social ou cultural pelos membros desses grupos.

Os Maracatus não são, atualmente, e talvez nem tenham sido um grupo harmonioso de pessoas que partilham os mesmos objetivos. Eles são constituídos por pessoas com diferentes interesses, sendo o principal elemento de convergência as performances de uma tradição criada pela diáspora africana no Brasil e que vem se modernizando gradativamente através das gravações de CDs, sites na internet, viagens para outros estados e países, criando assim uma imagem de mais respeito na sociedade envolvente. Os Maracatus podem ser assim considerados como um grupo social urbano que estabelece relações internas e externas que variam em frequência, intensidade e profundidade, fazendo com que

pessoas das mais diferentes formações e experiências se interessem em fazer parte de uma manifestação cultural².

O cotidiano dos Maracatus, por exemplo, demonstra que a afinidade natural entre as pessoas que os integram não é de forma alguma definitiva. Isto é claramente percebido nos movimentos constantes de idas e vindas das pessoas entre os vários Maracatus pernambucanos. Outro ponto a ser considerado são as pequenas facções internas devido a diversos fatores tais como liderança, amizade, musicalidade ou outro laço qualquer. E embora os Maracatus, como os grupos sociais contemporâneos, não exijam exclusividade, eles requerem o mínimo de comprometimento e engajamento, pois caso contrário o futuro do grupo é colocado em risco. Portanto, um dos elementos centrais dos Maracatus é a manutenção da união do grupo – mesmo que as pessoas não desenvolvam laços de afinidades – para que possam através das performances obterem visibilidade e *empowerment*.

Referências Bibliográficas

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bauman, Z. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Dumont, L. (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

Elias, N. (1994). *O Processo Civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Foucault, M. (1986). Of Other Spaces. *Diacritics*, Spring, pp. 22-27.

Habermas, J. (1980). Modernity: An Incomplete Project. In BROOKER, P. (ed.) *Modernism / Postmodernism*. Harlow: Longman.

Hall, S. (2004). *A Identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Harvey, D. (2002). *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança social*. São Paulo: Ed. Loyola.

Hebdige, D. (1988). *Hiding in the Light*, London: Routledge.

² É importante salientar que antes do movimento Manguê o interesse em fazer parte desses grupos era quase ou totalmente inexistente por grande parte da sociedade pernambucana. Foi só apenas depois da explosão das bandas locais, que fundiam sons locais com sons globais, que houve uma gradativa valorização da cultura pernambucana, em especial pela grande influência da mídia local e nacional.

- Hebdige, D. (1999). The function of subculture. In S. DURING, *The cultural studies reader*. London: Routledge.
- Hobsbawm, E. (1983). The Invention of tradition. In E. Hobsbawm & T. Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lyotard, J. (1979). *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Maffesoli, M. (1987). *O Tempo das Tribos. O declínio do individualismo na sociedade das massas*. Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- Rezende, A. P. (1997). (Des) Encantos Modernos: Histórias da Cidade do Recife Na Década de Vinte. Recife: FUNDARPE/CEPE, vol. 1.
- Simmel, G. (1987). A Metrópole e a Vida Mental. In O. Velho, *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.
- Tönnies, F. (1988). *Community and Society*. Transaction Pub.
- Weber M. (1978). *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Young, J. (2002). *A Sociedade Excludente. Exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Rio de Janeiro: Revan.