

REVISITANDO ESTUDOS DE RETENÇÃO: CONSTRUINDO SOBREVIVÊNCIAS PURAS DE UMA ÁFRICA IMAGINADA E O IMPACTO NAS POLÍTICAS CULTURAIS NEGRAS

*Cory J. LaFevers*¹

Resumo: Este texto objetiva investigar como noções de origens africanas no Brasil impactam a cultura negra e também o ativismo político negro em Pernambuco. Apesar de críticas fortes, a noção de retenções culturais africanas introduzida e promovida pelos estudiosos Nina Rodrigues e Melville Herskovits continua a exercer uma influência importante sobre ideias de África na imaginação popular. O texto utiliza o caso de maracatus-nação para demonstrar como tais teorias continuam a influenciar pesquisas contemporâneas e também as ideias sobre tradição, autenticidade, e pureza que impactam a produção cultural dos maracatus hoje em dia. O texto também objetiva analisar como essas noções de tradição e pureza sobre a identidade afro-brasileira afeta o ativismo político negro, enfocando especificamente na interseção de religião e políticas culturais negras. Depois de um breve resumo de estudos sobre retenções africanas, o texto explora esta questão a partir de três exemplos: uma pesquisa retencionista contemporânea sobre os maracatus-nação, o papel de conceitos de negritude competitivas e regionalismo no surgimento de grupos de afoxé em Recife durante os anos oitenta, e as consequências da identidade religiosa afro-brasileiro na militância de um músico. Embora essas seções possam parecer díspares ou desconectadas, o objetivo é ilustrar a relação entre, numa mão, a história intelectual e os debates populares na outra. Os efeitos de uma África imaginada são amplos e de longa duração. Esses debates levantam sérias questões relativas à cidadania cultural no estado multicultural do Brasil. Este artigo é uma tentativa de demonstrar a importância de ideias populares de sobrevivências africanas para as lutas de direitos culturais em toda América Latina.

Palavras-Chave: Estudos Africanos. Imaginário. Culturas Negras.

1 Doutorando em Etnomusicologia na University of Texas-Austin; mestre em Etnomusicologia pela University of Texas-Austin e também mestre em estudos Pan-Africanos pela Syracuse University. Endereço eletrônico: clafevers@gmail.com.

Abstract: This article investigates how notions of African origins in Brazil impact black culture and political activism in Pernambuco. Despite strong criticisms, the notion of African cultural survivals introduced and promoted by retentionist scholars such as Nina Rodrigues and Melville Herskovits continues to have an important influence on ideas about Africa in the popular imagination. I use the case of maracatus-nação to illustrate how such theories continue to influence contemporary scholarship as well as ideas about tradition, authenticity, and purity that impact the cultural production of maracatus today. Additionally, I analyze how these notions contribute to the constructions of a Afro-Brazilian national identity which in turn impacts black activism, focusing specifically on the intersection of religion and black cultural politics. After a brief overview of African retention scholarship, I explore this issue using three examples: a contemporary retentionist study on maracatus-nação, the role of competing concepts of blackness and regionalism in the rise of afoxé in Recife during the 1980s, and the effects of Afro-Brazilian religious identity on black activism of one musician. Although these sections may seem disconnected, my intention is to illustrate the relationship between an intellectual history on one hand, and popular debates on the other. The effects of this imagined Africa are widespread and long lasting. I argue that these debates raise serious questions for cultural citizenship in Brazil's multicultural state. This article attempts to illustrate the significance of ideas of African survivals for cultural rights struggles across Latin America.

Key Words: African Studies. Imagination. Black Cultures.

Introdução

Este texto objetiva investigar como noções de origens africanas no Brasil impactam a cultura negra e também o ativismo político negro em Pernambuco. Começa com uma discussão sobre os estudos de retenção iniciados por Nina Rodrigues mas promovido fortemente pelo norte-americano Melville Herskovits. Apesar de críticas prejudiciais, a noção de sobrevivências culturais africanas continua a ter até hoje uma influência importante na construção de ideias de autenticidade na imaginação popular. O texto utiliza o caso de maracatus-nação para demonstrar como tais teorias continuam a influenciar pesquisas contemporâneas e também como noções de tradição e pureza, fortemente ligados à

ideia de sobrevivências africanas, impactam a produção cultural dos maracatus hoje em dia.

O texto também objetiva analisar como essas noções de tradição e pureza sobre a identidade afro-brasileira afetam o ativismo político negro, enfocando especificamente na interseção de religião e políticas culturais negras. Primeiro, o texto apresenta uma pesquisa retencionista contemporânea que poderá ter implicações nos debates em torno da predominância iorubá sobre outras nações na construção de uma identidade nacional afro-brasileira. Em seguida, o texto considera o papel de conceitos de negritude competitivas e regionalismo no surgimento de grupos de afoxé em Recife durante os anos oitenta, e o apoio que tenha recebido a partir de organizações no movimento negro, sobretudo o MNU. Finalmente, o texto examina as políticas culturais de um músico, Arlindo Júnior, para explicar como a ideia de uma religiosidade afro-brasileira pura, tão profundamente ligado aos movimentos negros sociais e políticos, pode alienar muitos negros brasileiros.

Apesar de que essas seções podem aparecer díspares ou desconectadas, o objetivo é ilustrar a relação entre, numa mão, a história intelectual e os debates populares na outra. Os efeitos de uma África imaginada são amplos e de longa duração. Esses debates levantam sérias questões para a questão da cidadania cultural no estado multicultural do Brasil. Quais expressões culturais são promovidas sobre outras no Brasil? Como podem certos aspectos da cultura negra ser promovidos em detrimento de saúde, participação política, proteções legais, e outros direitos humanos negados aos negros no Brasil? Em que medida as construções de afro-brasilidade influenciam o planejamento urbano no Brasil? Este artigo não objetiva responder essas perguntas. Ele é simplesmente uma tentativa humilde de demonstrar a importância de ideias populares de sobrevivências africanas para as lutas de direitos culturais em toda América Latina.

O legado de Herskovits e a busca pelas origens e sobrevivências africanas

Como podemos compreender e explicar as semelhanças impressionantes entre várias expressões culturais localizadas por toda parte da diáspora africana? Ao mesmo tempo, como podemos explicar diferença e distinção local? As teorias espalhadas por Melville Herskovits sobre aculturação e sobrevivências culturais ganharam muita atenção em estudos sobre a diáspora africana. A abordagem de Herskovits foi certamente inovadora no seu tempo, em termos de método e no puro âmbito de investigação acadêmico: quase cada aspecto de cultura, de comida até linguagem, estrutura familiar até as artes, investigado numa escala transnacional.

Motivando as pesquisas de Herskovits está um interesse intenso em entender mudança cultural. Ele chamou atenção para a necessidade de estabelecer uma linha de base, de onde a mudança cultural pudesse ser vista e medida. Para estabelecer isso, primeiro acadêmicos precisam “descobrir, o mais precisamente possível, as origens tribais dos escravos trazidos ao Novo Mundo, e [2º] baseado nesses fatos... obter o conhecimento completo e preciso o quanto possível das culturas desses povos (HERSKOVITS, 1990, p. 33). Herskovits não se interessou simplesmente em conectar traços visíveis no mundo novo com seus antecedentes no mundo velho, ele estava interessado em processos de hibridismo cultural e sobrevivência cultural, indicando “como formas de cultura assumiram novas significações em termos de experiência histórica dos povos envolvidos”, e identificando “na medida em que aconteceu intercâmbio mútuo entre todos os grupos envolvidos no contato, seja europeu, indiano, ou africano” (HERSKOVITS, 1990, p. 14).

A pesquisa levou Herskovits a desenvolver uma escala de intensidades de africanismos no Mundo Novo para considerar processos de mudança cultural. De acordo com sua tábula, são os negros nos Estados Unidos que adotaram mais os traços culturais eu-

ropeus, enquanto que afro-descendentes em América Central e Sul mantêm intensidades altas de sobrevivências africanas, especialmente as comunidades *maroon* (ou seja, quilombos) de Suriname, que, como Herskovits notou, contêm “um sistema religioso completamente africano, uma organização de clã africano que funcione bem, nomes africanos de pessoas e lugares, elementos africanos na vida econômica, e um estilo de escultura em madeira que pode ser atribuído a fontes africanas” (HERSKOVITS, 1990, p. 15).

O trabalho de Herskovits tinha recebido críticas amplas. A conceituação de cultura dele é de uma cultura fixa e monolítica. Mintz e Price sugerem que o modelo de Herskovits construiu um conceito “mecânico” para entender a cultura, e uma “tendência classificatória” predomina no seu trabalho (MINTZ; PRICE, 1976, p. 13-14). Essa tendência pode ser vista na ideia, de outro modo inovativa, de áreas culturais, que Mintz e Price elaboraram, de que “a proximidade” das culturas e sociedades da “área de escravização” da África são entendidas como formando uma “área de cultura” quando elas são comparadas às outras partes da África” (MINTZ; PRICE, 1976, p. 9). A confluência de diversas culturas numa área relativamente homogênea só serviu para reforçar a tendência classificatória do trabalho de Herskovits.

A noção herskovitziana de retenções culturais africanas e sua chamada para uma linha de base são consideravelmente problemáticas, é claro. Ainda que a informação exata sobre a geografia e origens étnicas dos africanos escravizados possa ser produzida, toda essa informação sobre essas culturas manifestará uma qualidade fixa e monolítica; verificação etnográfica com grupos correntes não poderia explicar centenas de anos de influência europeia na África, nem as próprias dinâmicas dessas culturas africanas “originárias.” Ou, nas palavras de Stephan Palmié (2005, p. 21):

Os presentes observáveis no mundo novo agora precisam ser leito contra construções de (empiricamente inobserváveis)

passados africanos. Fazendo assim, no entanto, envolve um ligeiro de mão: porque este último tenha que ser desenvolvido de um jeito que torne legível o primeiro, e revele a relação de continuidade — embora que, às vezes, como conclusões precipitadas ditas na forma de suposições sobre, por exemplo, “tenacidade cultural”, ou imputações de resistência contra “pressão aculturativa”, e dedutivamente projetada para a data apropriadamente selecionada.

Na mesma linha, o historiador e maracatuzeiro Ivaldo Marciano da França Lima argumenta que a noção de origens e sobrevivências automaticamente requerem um conceito de história linear e homogênea que não se sustenta com as realidades de práticas cotidianos. Para Ivaldo, cria-se uma função de suposta continuidade que não atende à agência ou poder de atos sociais dos indivíduos: “a questão pode ser pensada como uma negação da historicidade de seus integrantes, como se estes não possuíssem capacidade de se articular entre si e de fazer escolhas sobre suas próprias vidas”. Ao invés disso, “as construções culturais devem ser entendidas como colchas de retalhos, cujas costuras são ressignificações de vivências e práticas que no passado possuíam outros sentidos” (LIMA, 2005, p. 42).

J. Lorand Matory faz argumentos parecidos. Ele faz uma crítica completa não somente às sobrevivências culturais de Herskovits, mas também às metáforas de raízes e rotas utilizadas por Paul Gilroy para compreender a diáspora africana. Matory explica que a metáfora de raiz, e também o rizoma, são insuficientes porque implicam uma origem ou espécie comum. Ele sugere que a metáfora de “gêmias siamesas” é melhor no sentido de que o que acontece a uma afeta a outra. Pois, Matory demonstra que o modelo gêmia ainda sublinha uma origem comum. Ao invés de uma metáfora de gêmias, ele sugere uma abordagem dialógica ente diásporas e origens, do que partir com a ideia de continuidade (MATORY, 1999, p. 98).

Ele apóia sua afirmação em evidência impressionante, di-

zendo que “políticas transnacionais reformaram a diáspora e suas terras pátrias por seu diálogo radicalmente coevo” (Idem). Matory afirma que a “iorubidade” (a identidade iorubá) foi feita no Lagos colonial no final do século XIX com a participação influenciadora de imigrantes africanos ex-escravizados (ou da primeira geração de descendentes de africanos escravizados) das Américas, sobretudo do Brasil e de Cuba. De acordo com Matory, 8.000 afro-brasileiros voltaram para a costa oeste de África entre 1820 a 1899 (MATORY, 1999, p. 84). Matory nota que a experiência da escravidão facilitou um processo em que indivíduos de diversas etnicidades — como Òyó, Ègbá, Ègbádò, Ìjèsà, Ìjèbú e Nàgó — começam a construir uma identidade coletiva que até então não existia na suas terras pátrias (Idem). Um processo parecido aconteceu em Freetown, Serra Leoa, aonde cativos africanos “resgatados” pela marinha inglesa foram realocados, convertidos, e receberam uma educação ocidental (MATORY, 1999, p. 84-85). Esses processos resultaram não na transferência de uma cultura completamente formada em África para o Brasil e Cuba; mas, ao contrario, essas experiências iniciaram um processo de formação de uma identidade coletiva que foi consumada em Lagos aos fins do século XIX. Afro-brasileiros participaram diretamente nesse projeto cultural, junto com afro-cubanos e Saros — nome aplicado aos africanos voltando a Freetown.

Os argumentos de Matory reverberam com as críticas de estudos retencionistas apresentadas no trabalho de Palmié e de Ivaldo Marciano. A predominância de uma forte tradição iorubá no Brasil não é simplesmente a retenção passiva de uma cultura iorubá pré-existente, pois é um projeto cultural articulado e promovido pelos afro-brasileiros viajando entre Lagos e o Brasil. De fato, um dos desenvolvimentos mais influentes no forjamento de uma identidade e cultura iorubá foi a criação de uma linguagem estandardizada — fruto de um projeto promovido pelos missionários buscando por uma tradução da bíblia — que todos os grupos Òyó, Ègbà, Ìjèsà,

Èkìtì, Òndó, Ìjèbù, Ègdábdó e Nàgó pudessem compreender (MATORY, 1999, p. 85).

É pela participação de afro-brasileiros nesse projeto cultural iorubá — uma experiência marcada por ensino superior, um movimento de literatura forte, postos cívicos e profissionais, e também organizações maçônicas — que noções da superioridade da cultura e tradições iorubás voltou e se espalhou pelo Brasil. De fato, o acadêmico mais responsável por introduzir não somente a ideia de sobrevivências culturais, mas também da superioridade da cultura iorubá foi Nina Rodrigues e seus seguidores, incluindo Artur Ramos, Edison Carneiro e Ruth Landes. É bem documentado que muitos dos informantes principais desses etnógrafos foram participantes do projeto cultural de Lagos (MATORY, 1999, p. 79) — por exemplo, Lourenço Cardoso, Martiniano Eliseu do Bonfim e Felisberto Sowzer (MATORY, 1999, p. 80-93). Todos foram formados em Lagos e ensinavam inglês na Bahia. Martiniano recomendou livros a Nina Rodrigues e também forneceu traduções (MATORY, 1999, p. 93). Adicionalmente, Sowzer, seu sobrenome sendo uma anglicização de Souza, era um maçom. Matory explica que a primeira loja maçônica (Masonic lodge) em Lagos foi fundado em 1866 no bairro brasileiro (brazilian quarter) da cidade. Matory afirma que “Sowzer faz parte de uma dinastia impressionante de viajantes e pais de santo brasileiros-lagosianos, começando com seu avô adivinho de Òyó, Manoel Rodolfo Bamgbose e terminando com vários netos sacerdotais em Lagos, na Bahia e no Rio de Janeiro” (MATORY, 1999, p. 80). Enquanto o texto de Matory enfoque principalmente em homens, ele incluiu uma nota de rodapé discutindo o papel importantíssimo de mulheres nesse processo também, como a Isadora Maria Hamus Ramos (MATORY, 1999, p. 80) e Iyá Nasô e Marcelina (MATORY, 1999, p. 80).

Uma das numerosas intervenções que o trabalho de Matory faz é a refutação da ideia comum que a cultura iorubá teve maior

sucesso sobrevivendo intacta porque os/as iorubás escravizados chegaram no Brasil em grandes números relativamente tarde no período de escravidão. A evidência apresentada por Matory prejudica muita essa afirmação, e o trabalho de Valeria Gomes Costa o problematiza ainda mais. A ideia que mais iorubás chegara, ao Recife em meados do século XIX é questionado por vários fatores. Dentro deles, Costa explica que “Pernambuco levava certa vantagem por situar-se relativamente próximo a Angola, daí ser esta região sua maior fornecedora de cativos” (COSTA, 2013, p. 197). A proximidade era importantíssima quando os ingleses começaram atacar o tráfico de africanos escravizados. Isto porque a viagem de Angola ou do Congo até Pernambuco leva só 30 ou 35 dias, quando para a Bahia 40 e para o Rio de Janeiro 50. A duração reduzida para chegar ao Brasil aumentou o sucesso dessas viagens depois da ilegalidade (Idem). Também, Costa demonstra que os ingleses concentraram seus esforços na área do Rio de Janeiro, com o resultado de que, “torna-se quase impraticável estimar o volume do tráfico [a Recife] após 1831” (COSTA, 2013, p. 198). Além disso, Costa nos lembra que as categorias para indicar as origens dos Africanos quanto os termos utilizados por eles e elas mesmos/as para indicar suas identidades ou nações no Brasil não são precisos. Além disso, ela explica que, “ser nação mina ou nação angola ou qualquer outra identificação no Recife não era o mesmo que sê-lo no Rio de Janeiro ou em Salvador. Do mesmo modo, as marcas de nação de um negro mina ou angola no século XVIII teriam novos significados no decorrer do século XIX” (COSTA, 2013, p. 209).

O objetivo dessa seção foi para ilustrar que as teorias de sobrevivências culturais africanas desenvolvidas por Nina Rodrigues e promovidas extensivamente por Melville Herskovits, sobretudo pelos afro-brasileiros/as participantes da florescência de uma cultura iorubá em Lagos de quem esses estudiosos ganharam sua informação, eram tão influenciadores que seus efeitos ainda são

sentidos até hoje. Adicionalmente, essa seção demonstrou que a teoria de sobrevivências foi desconstruída pelas críticas de vários cientistas sociais, mas, apesar dessas críticas, a noção continua a ser dominante até hoje, como veremos a seguir.

Discutindo origens nos maracatus nação em Recife

Stephan Palmié indica a importância do trabalho inovador de Raimundo Nina Rodrigues e de Fernando Ortiz, em que Herskovits baseou sua abordagem. Palmié diz: “o método [que Rodrigues e Ortiz] inventaram — a comparação formal de ‘traços’ culturais no mundo novo com descrições etnográficas de precursores africanos putativos... orientou a agenda de uma grande parte das pesquisas antropológicas sobre as ‘origens africanas’ de formas culturais no mundo novo” (PALMIÉ, 2008, p. 9). Palmié continua,

uma vez que Melville J. Herskovits estabeleceu [esse] modelo de produção de conhecimento local e africano americanista numa escala hemisférica e revalorizou a potencial político dele como a busca do passado de populações excluídas racialmente nos estados-nações do novo mundo, o “descobrimento” de “África nas Américas” torna-se uma tentativa de importância acadêmica e extra-acadêmica rapidamente crescente (PALMIÉ, 2008, p. 10).

De fato, quando noções de origens e sobrevivências culturais africanas são temas dominantes na historiografia do maracatu-nação, Herskovits é uma figura pequena no máximo. Quem introduziu esses temas nos estudos sobre maracatu nação foi Nina Rodrigues e Pereira da Costa. Palmié afirma que Rodrigues, junto com Fernando Ortiz, “inicialmente estabelecido para explicar a existência, dentro de suas próprias sociedades, de modos de pensamento e de comportamento que pareceram tão alienígenas, tão obviamente ligados a uma história de migração transatlântica forçada em massa para ser amortizadas como formas criadas localmente de desvio às normas culturais das respectivas elites pós-coloniais” (PALMIÉ, 2008b, p. 183-184).

Ivaldo Marciano afirma algo parecido, mostrando as posições racistas desses primeiros estudos, que objetivaram identificar negros/as como africanos/as, um outro exótico e selvagem, negando a eles/as a possibilidade de brasilidade (LIMA, 2012, p. 66). Esses estudiosos quiseram ver o maracatu, como os candomblés da Bahia, como “ilhas de África no Brasil” (LIMA, 2012, p. 72). Como discutido a seguir, estas visões de negritude e pureza africana têm consequências poderosas e de longa duração.

Nina Rodrigues introduziu a noção de sobrevivências totêmicas primeiro no final do século XIX; ele afirma que os nomes de alguns maracatus — o Leão Coroado, o Elefante — representam sobrevivências totêmicas de costumes africanos. Ivaldo Marciano identifica Periera da Costa (1908) como a figura mais importante no contexto de reforçar sobrevivências africanas nos estudos sobre o maracatu. Tais conceitos foram tão influentes que eles levaram a uma busca obsessiva por origens nos estudos folclóricos sobre o maracatu-nação, representados pelos trabalhos de Katarina Real, Roberto Benjamin e Leonardo Dantas da Silva. A busca pelas origens nesses trabalhos “invariavelmente remete à coroação dos reis e rainhas do congo, como se o maracatu fosse uma mera sobrevivência, algumas vezes entendida como totêmica, de antigos costumes africanos trazidos pelos escravos e perpetuados por seus descendentes que não sabiam o que estavam fazendo” (LIMA, 2012, p. 67-69).

Na verdade, as visões particulares de negritude e de uma africanidade imaginada realizadas por estes pesquisadores/as teve um impacto profundo em noções de pureza africana, autenticidade e ainda cidadania. Lívio Sansone escreve: “por antropólogos como Artur Ramos, Edson Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide, cultura afro-brasileira ‘autêntica’ foi definida de um jeito muito rígido e restritivo que excluía muitas expressões e negava contribuições consideradas tão modernas ou sincretiza-

das com a cultura não-africana” (SANSONE, 2003, p. 176-177). Ivaldo Marciano ilustra as estruturas de poder envolvidas nesses estudos sobre maracatu:

Não preciso discorrer muito para que saibam o quanto significa e representa em termos de poder o fato de um folclorista, escritor ou intelectual afirmar que este ou aquele grupo não está consoante com as “puras tradições do maracatu”. Na medida em que “conheciam a origem do maracatu”, tinham o controle da prática, o poder de dizer e escrever como eram e deveriam ser feitos. A origem, nesta perspectiva, deixa de ser um simples argumento acadêmico e intelectual para se tornar instrumento de poder e de coerção (LIMA, 2012, p. 73).

Significativamente, essas ideias informaram tentativas de policiar e controlar os corpos e o comportamento de homens e mulheres negros e negras. Como explica Sansone, “no fim dos anos trinta, Ruth Landes... ficou aterrorizada ao conhecer uma mãe de santo que mostrou com orgulho seus dentes falsos e cabelos trançados, em vez de cobrir sua cabeça com um pano e comportar-se mais discretamente como Landes e a maioria dos outros etnógrafos contemporâneos na Bahia pensava que essa mãe de santo deveria ser” (SANSONE, 2003, p. 177). Matory ilustra ainda mais os impactos negativos de tais pontos de vista sobre a cidadania negra no Brasil:

Na verdade, o prestígio associado à afirmação de “pureza nagô” é que estudiosos culturalmente ou racialmente europeus consentiram em proteger da polícia — somente os terreiros que concordaram com a definição de africanidade dos estudiosos, que incluía o repúdio da “mágia negra”. As consequências adicionais dessa “invenção da África” e a “africanização” do candomblé... são que ela injustamente desvalorizou práticas de religiões afro-brasileiras alegadamente menos puras e que ela persuadiu afro-brasileiros de ser contentes com direitos de cidadania só dentro de uma

África imaginada e alheia a este mundo. Essa nova etnografia construcionista social é persuasiva para muitos sensatos críticos do Brasil, onde o estado agora está publicamente aprovando/endossando certas religiões e artes performativas afro-brasileiras enquanto está conspirando na racista exclusão de negros do poder político e econômico (MATORY, 1999, p. 78-79).

No final, Matory discorda com essa linha de argumento simplesmente porque ele assume que negros brasileiros não têm absolutamente qualquer agência. A realidade, como Ivaldo Marciano concordará, é bem mais complexa. Porém, Matory reconhece o poder desse argumento e também a existência de um problema fundamental. A criação de imagens, memórias e tradições de um passado cultural por africanos, afro-brasileiros e euro-brasileiros tem um impacto, sim, na luta por direitos de cidadania no Brasil. O resto deste artigo volta sua atenção a algumas dessas lutas para mostrar os efeitos que noções de pureza africana e autenticidade têm na produção cultural e ativismo dos movimentos sociais.

Pesquisas contemporâneas de retenções: o complexo kongo

Apesar do trabalho de Matory, Palmié, Lima e Costa, a noção de sobrevivências culturais africanas continua a predominar em estudos e também na imaginação popular. Um exemplo da natureza teimosa dessa teoria pode ser encontrado no estudo retencionista de Jerry D. Metz sobre maracatu-nação, “Cultural Geographies of Afro Brazilian Symbolic Practice: Tradition and Change in Maracatu de Nação (Recife, Pernambuco, Brazil)” [Geografias culturais de práticas simbólicas afro-brasileiras: tradição e mudança no maracatu de nação (Recife, Pernambuco, Brasil)]. Ele desenvolveu a noção de um “conceito kongo” (the Kongo concept), que é baseado na sua afirmação que muitos elementos no maracatu-nação traçam suas origens à velha presença de povos bantos antes da chegada de

uma presença dominante de iorubá no século XIX. Os elementos culturais derivados dos bantos passaram desde aquele primeiro momento por um processo complexo de tradição e mudança, suas significações foram refeitas dentro do contexto de terreiros de xangô derivados dos iorubás no Recife. São dois elementos no complexo Kongo: 1) a calunga, representando os ancestrais e um complexo e mistura variado de significações e conexões ao mundo espiritual; 2) o uso do gonguê no Recife. O gonguê é um sino singular e grande feito de ferro, cujo nome, de acordo com Metz, é provavelmente derivado do raiz banto “gong”. Metz compara gonguês com instrumentos parecidos na República Democrática de Congo. Ele afirma que gonguês são uma sobrevivência de uma presença centro-africana em Pernambuco antes da chegada dos iorubás, de onde o agogô surgiu. Para corroborar sua afirmação, Metz comparou *akokós* (sinos contemporâneos Nigerianos) com sinos dubos e pequenos em Uganda e na República Democrática de Congo, observando que o agogô e *akokó* compartilham uma estrutura de sinos empilhados verticalmente, enquanto que os sinos de África central utilizam uma estrutura horizontal (METZ, 2008).

Talvez o mais significativo, e com certeza o mais pertinente para o objetivo desse artigo, tem muito menos a ver com as sobrevivências e mais com a perspectiva que a pesquisa deu ao Metz sobre debates contemporâneos sobre tradição e mudanças nos maracatus-nação. Ou seja, ainda que nós rejeitemos suas ideias sobre sobrevivências culturais, o trabalho dele mostra que noções de tradição são frequentemente imbuídas com um senso de continuidade e sobrevivência cultural. Assim, podemos entender que construções de retenções africanas impactam poderosamente a construção da memória e as escolhas estilísticas de indivíduos e coletivos. Metz observou que muitos dos maracatus mais antigos, no nome de tradição, resistem à incorporação de novos instrumentos como timbaus ou atabaques, abês e agogôs. Porém:

A associação conceitual entre afoxé, candomblé, os blocos, resistência e a identidade afro-brasileira politizada representada no carnaval baiano pode ajudar em jogar dúvidas à “legitimidade africana” de maracatu de nação por alguns pernambucanos. O agogô é central nas apresentações de afoxé, um marco dos blocos afro, e também é considerado integral para a dimensão musical da capoeira. Esses são contextos simbólicos carregados com resistência racial e cultural. Como um instrumento associado com o candomblé, o agogô também é capaz de abrir uma canal direto aos ancestrais africanos e aos orixás (METZ, 2008, p. 82).

Ele sugere que “tudo isso põe uma certa pressão no gonguê, que, sendo um instrumento único para Pernambuco e o maracatu de nação, não carrega as mesmas amplas significações raciais e culturais que o agogô transmite através do afro-Brasil inteiro, de São Luís até Rio de Janeiro” (METZ, 2008, p. 82).

Certamente, a pesquisa de Metz é relevante em inúmeros níveis. Primeiramente, volta ao problema que as expressões culturais iorubás tenham sido historicamente entendidas como mais sofisticadas do que as derivadas dos bantos. Patrícia Pinho explica que em Salvador vários grupos da nação Angola de candomblé estão lutando coletivamente contra a imagem de uma afro-brasilidade predominantemente iorubá. Identificar elementos centro-africanos no maracatu-nação tem implicações nesse debate e pode fornecer mais insights sobre mudanças culturais. Num outro nível, o estudo de Metz pode iluminar o poder simbólico de certos elementos de maracatu-nação e como os/as maracatuzeiros/as estão construindo e re-construindo tais símbolos.

Maracatus ou Afroxé? Negritude e os movimentos negros politizados

No seu artigo sobre as mudanças musicais nos maracatus de Recife, Jerry D. Metz mencionou brevemente que “ativistas negros

afiliados com um pequeno MNU de Pernambuco tentaram ajudar a evitar o desaparecimento do Maracatu-Nação Leão Coroado, fornecendo não só ajuda financeira, mas também contribuindo com pessoas para aumentar o número de percussionistas”. Ele destaca que “este é um capítulo da história dos Maracatus-Nação que precisa ser estudado mais profundamente” (METZ, 2008, p. 77).

Para entender melhor os detalhes da participação dos ativistas políticos do MNU e seus papéis nos afoxés e maracatus durante os anos 80, é preciso olhar para a relação entre o que os estilos musicais representam simbolicamente e como os vários agentes e ativistas estão engajados em manter e promover essas representações simbólicas.

Em 1981, militantes do MNU fundaram o afoxé Ilê de África. Lepê Correia, membro-fundador do Ilê de África, explica que houve um processo de comunicação e troca entre ativistas e afoxezeiros na Bahia e ativistas de Recife: “Os baianos começaram a vir pra cá e... aí a gente forma, funda aqui, o primeiro afoxé”. A ativista Alzenide Simões explica o sentimento geral entre os ativistas na época:

Oxe! Só em Salvador que tem afoxé. Porquê em Recife não tem afoxé? Opa! Mas Recife pode muito bem ter afoxé. Vamos começar organizar nosso afoxé que tem bem mais que maracatu a veia forte com as religiões de matriz africana (Entrevista, Recife, 23 de junho de 2009).

Aqui, Alzenide Simões sugere uma diferenciação entre as conexões da religiosidade de matriz africana do afoxé e do maracatu, uma afirmação estranha, primeiro porque os maracatus mantêm uma forte relação com religiões de matriz africana, sobretudo terreiros de xangô e também de jurema sagrada (GUILLEN, 2005; GUILLEN, 2007, p. 181). Em segundo lugar, como o trabalho de Ivaldo Marciano mostra, os militantes do movimento negro investiram num processo de legitimação da presença de grupos de afoxé

em Recife, baseado num discurso que definiu as origens comuns entre os maracatus-nação recifenses e os afoxés baianos nas coroações dos Reis e Rainhas de Congo. A fala de Alzenide deve ser entendida, nesse contexto, como parte do discurso para legitimar o afoxé a partir de uma origem comum, mas estabelece uma diferenciação a partir da relação com a questão religiosa, que Ivaldo explica assim:

Nessa perspectiva, os afoxés constituem uma criação baiana regida por vínculos estreitos com os candomblés, considerados uma prática religiosa em meio ao carnaval, diferente dos maracatus pernambucanos, irmão de uma origem comum (as coroações dos reis e rainhas do congo), mas que vem em processo de “secularização”, ou seja, perdendo os vínculos com o sagrado (LIMA, 2009, p. 97).

Assim, pode-se entender que o comentário de Alzenide tem menos a ver com religiosidade do que com a funcionalidade musical, devido ao poder simbólico e à estrutura dos grupos, que as manifestações oferecem, ou melhor, o que os militantes veem as manifestações oferecer.

A religiosidade do afoxé não foi o único fator que o separou do maracatu e atraiu os ativistas negros da época. A música afoxé poderia funcionar como uma representação poderosamente nova de uma identidade negra — uma identidade simbólica que não estava presente nos maracatus da cidade no período. Lepê Correia sugere que a música afoxé expressava os novos símbolos da africanidade brasileira que estavam emergindo na época:

Ilê de África, que desfila pela primeira vez nas ruas do Recife né? Os negros de afoxé com cabelo trançado desfilando no Recife: [Lepê canta] “Vamos assumir a nossa raça, Ilê de África, Axé África!” (Entrevista, Recife, 28 de julho de 2009).

Esses comentários afirmam que, em Recife, como em Salvador, durante o crescimento dos novos movimentos sociopolíticos

afrobrasileiros, o processo de decretar novas identidades e novas políticas culturais resultou em consequências musicais, isto é, o afoxé e o axé-music, assim como os blocos afro em Salvador, vieram para incorporar musicalmente a estética da nova — tomando emprestado de Bailey — identidade afrobrasileira “reethnizada” (BAILEY, 2009). Preocupações sobre o regionalismo tornaram-se irrelevantes quando a música e a identidade buscaram representar a negritude nacionalmente. Contudo, a dúvida permanece: essa mesma exaltação da negritude não estava presente no maracatu? Por que o maracatu não foi capaz de “mostrar” esta visão particular da negritude para os ativistas negros de Recife nos anos 1980?

Ivaldo Marciano de França Lima faz notáveis observações sobre o processo de como os agentes sociais engajaram-se na promoção de visões separadas da afro-brasilidade através da música do maracatu e do afoxé, assim como as tensões que explodiram quando os agentes sociais tentaram dar novos significados à música ou contestar os sistemas já existentes. De acordo com Ivaldo, uma vez que os militantes começaram a promover mais os afoxés do que os maracatus, houve uma discussão entre alguns de seus defensores, entre eles Sílvio Ferreira, condenando os afoxés. Só depois, na segunda fase, os militantes do MNU tentaram apoiar a continuidade dos maracatus, tentativa frustrada “porque os maracatus estão estruturados sob uma outra ótica de negritude” (entrevista). Ivaldo explica:

A questão é que os maracatus, eles possuem um outro *ethos*. Os maracatus estavam mais voltados para uma negritude carnavalesca. Nos maracatus não existe uma consciência racial tão definida, tão explícita: “Somos negros, vamos lutar contra democracia racial, vamos denunciar Gilberto Freyre,” não [isso não existe nos maracatus] (Entrevista, Recife, 16 de Julho, 2009).

Ele segue, citando letras de música de Luiz de França do Maracatu Nação Leão Coroado e letras do afoxé Alafin Oyó,

como um meio de ilustrar essas visões divergentes de negritude:

[Luiz de França] tem [s]ua loa que ele canta: [cantando] “Princesa Isabel, aonde vai vou passear, Eu vou para Luanda, vou pegar [inaudível] Princesa Isabel”, ... ou seja, muitos desses maracatus aludiam à Princesa Isabel, que o pessoal do MNR vai denunciar. Pessoal do MNR vai dizer “não [reconhece] de Princesa Isabel, não [reconhece] de Abolição.

As pessoas estão cantando afoxé que é [cantando]: “Irmão, irmã, assumo a sua raça assumo a sua cor, ooOooh Essa beleza negra Olorum quem criou, ooOooh Todos unidos cantam em Nagô, Todos unidos nesse pensamento fazem das origens desse carnaval, Nesse papo colossal pra denunciar o racismo, ooOooh Contra *apartheid* Brasileiro. 13 de maio não é dia do negro, 13 de maio não é dia do negro”, ou seja, esse movimento negro que está surgindo, no final dos anos 70 início dos anos 80, não reconheceu 13 de maio, denunciou Brasil como um país racista. Ao passo que os maracatus, nos anos 80, ainda estão exaltando 13 de maio, exaltando Princesa Isabel (Entrevista, Recife, 16 de Julho, 2009).

Comparando-se as letras, pode ser facilmente sugerido que, durante este período, os maracatus pareciam representar uma versão mais antiga da negritude, uma versão, na perspectiva dos/as militantes do MNU, ligada à abolição e à aceitação passiva da discriminação racial que dominou o Brasil desde a abolição; enquanto o afoxé representava um movimento novo, que se dirigia ao futuro e que fala ativa e largamente contra a discriminação.IVALDO conclui:

A negritude destes maracatus era uma negritude articulada com a chamada ideologia de democracia racial. Não é uma negritude de romper. Não é uma negritude de confronto. É uma negritude mais de estar ali, apaziguando, né? É o que existe nos maracatus. Então, por isso que não dá certo, esses militantes negros no interior do Leão Coroado. Eles não vão conseguir ficar juntos, porque o Luiz de França está dizendo assim: “Viva Princesa Isabel, Viva 13 de Maio”, e os militantes negros estão dizendo: “13 de Maio não é dia do negro. Dia de Negro é dia 20 Novembro”. Então, se tem um confronto (Entrevista, Recife, 16 de Julho, 2009).

Ivaldo vê claramente fortes diferenças ideológicas entre a negritude promovida pelos maracatus e a promovida pelos afoxés, indicando o porquê de a afiliação entre os/as ativistas negros/as de Recife e o maracatu nunca ter florescido. Em outras palavras, para Ivaldo, musicalmente, o afoxé e o maracatu lidaram com diferentes versões de negritude ou, simultaneamente, os/as ativistas ligaram essas identidades diferentes aos dos estilos musicais, promovendo-os como um meio de “funcionar” — articular, popularizar, promover e incorporar — essas novas identidades, transformações e ações. Metz chegou à mesma conclusão, dizendo que muitos dos maracatus mais velhos, em nome da tradição, mantêm-se nas estruturas e temas velhos, e não cantam nem gravam novas composições. Ele disse que o resultado é irônico: “grupos de classe-média e com pele mais clara... lançaram CDs cheios de músicas inventivas sobre África e a cultura africana, e ainda escrevem algumas músicas inteiras em banto [sic] ou iorubá, e assim se ligando no estilo ‘afro’ contemporâneo; isso, quando Leão Coroado ainda está cantando sobre Princesa Isabel” (METZ, 2008, p. 86).

A questão da religião do matri-afro e identidade negra

Arlindo Ferreira Jr. é um sambista, compositor e rapper do Recife, atualmente morando em São Paulo. Durante uma pesquisa feita em 2009, ele explicou que a sua família tem uma história longa em Recife e que é proeminente dentro de alguns maracatus. Quando ele foi perguntado se alguém na família dele está também envolvido com organizações sociopolíticas do movimento negro, ele respondeu que algumas são, mas ele não participa nesses movimentos. Ele elaborou, explicando que algumas pessoas na sua família, incluindo ele, são cristãos, enquanto que outros são de candomblé. E sendo cristão, Arlindo expressou sensações de alienação. Ele diz que “eles (os movimentos negros sociopolíticos) não me aceitam se eu digo que sou cristão. Estou lutando no meu

próprio jeito por minha própria raça” (Entrevista, Recife, 24 julho, 2009). Arlindo citou a música dele como um dos jeitos como ele luta contra racismo, e referiu a sua música “Origem”, porque essa música “fala sobre isso”, referindo-se a seu ativismo.

A banda dele, Sambajah, lançou um álbum em 2008 chamada *City of Jah*. A primeira música no disco é “Origem,” uma mistura de samba com hip hop. A música começa com uma mistura bem integrada de samba com uma base de hip hop com Arlindo cantando o refrão. Em seguida, a música passa a ser mais um rap com letras em inglês e português com a participação de Rappin’ Hood e Verbal Threat. O refrão volta ao samba e serve como uma âncora:

Não renego a origem e tenho mais que falar,
Que o princípio da vida tem o enredo de lá,
Mas o homem deturpa em busca do poder,
O império é voraz e quer tragar você,
É preciso ter honra pra viver (canta nação),
Eu nasci lá no gueto e luto o dia dia,
Se você tem vergonha de lembrar da raiz,
Nos morros e favelas foi onde cresci,
Hoje moro no asfalto, mas no meu coração,
Sabe como honrar o irmão (quem não venceu),
Passou fome e a polícia a maltratar (couro comeu),
e o governo num papo só de agar (chora de dor),
com nossas crianças a vadiar,
Está na hora da massa mudar por direito ocupar seu lugar,
Ê ê ê mostra teu valor,
Ô ô ô que é hora de mudar (Música e letra por Arlindo
Júnior, Christovão Nascimento e Rappin Hood).

Arlindo vê a negação da herança africana como algo ligado ao contexto histórico em que afrodescendentes eram forçados por séculos pelo governo a negar suas origens, direitos, e aceitar cidadania de segunda classe. Arlindo afirmou que a letra faz referência à negação contínua dos direitos dos afro-brasileiros. De acordo com Arlindo, embora que o estado não está forçando essa negação mais, afro-brasileiros em geral ainda estão envergonhados de sua cultura e precisam unir-se para acessar seus direitos e demandar seu espaço como cidadãos de primeira classe no Brasil. E por Arlindo sendo cristão não é uma negação da herança cultural dele. Ele afirmou que, apesar de sua não-participação com o MNU, “Eu sou muito orgulhoso em ser um homem negro”.

As frustrações articuladas por Arlindo Júnior não são isoladas; de fato, elas caem no que o antropólogo John Burdick chama de “alienação religio-simbólica” (BURDICK, 1998). Arlindo se sente rejeitado pelos movimentos negros sociopolíticos, como se de alguma forma ele estivesse fora de entendimento desses grupos do que seja uma identidade afro-brasileira e o que encaixa na sua versão de ativismo. Burdick afirma que, “não deve nos surpreender que negros, assumidos pela vida inteira, que não têm interesse na religiosidade africana e são ligados fortemente ao cristianismo se sentem desconfortáveis e não acolhidos pelos ativistas negros/as” (BURDICK, 1998, p. 148). Os comentários de Arlindo também mostram que cristãos negros podem sim nutrir “identidade étnica” e mantêm “reflexão sobre desigualdade racial” (Idem).

Arlindo também criticou o que ele vê como um sobrevalorização de história, religião e cultura africana pelos ativistas do MNU, respondendo com brevidade: “Eu não sou africano, sou brasileiro” (Entrevista, Recife, 28 julho, 2009). Aqui podemos ver que a ponta citada por Ivaldo Marciano sobre a negação de cidadania brasileira por afro-descendentes nas pesquisas sobre maracatu-nação ainda tem reverberações no presente. Também, os comentários

de Arlindo concordam com as perspectivas de Burdick e o sociólogo Stanley R. Bailey. Bailey explica a importância dos elementos culturais afro-brasileiros nos movimentos sociais:

Construir uma subjetividade racial negra no Brasil tem sido difícil... talvez porque o mais importante dentro desses elementos [de cultura derivada da África] é a expressão religiosa afro-brasileira, porque pode ser isto o mais praticado e mais diretamente identificado como africano na sua origem. Ao contrário dos Estados Unidos, onde expressões religiosas de origem africana eram sistematicamente diluídas e perdidas, escravos [sic] africanos no Brasil foram capazes de manter fragmentos significantes de suas religiões ancestrais (BAILEY, 2009, p. 70).

É interessante ver que ainda no ano 2009, apesar do trabalho de Matory, Palmié, e muitos outros, a ideia de sobrevivências culturais africanas de Herskovits continua a predominar no trabalho de Bailey. Bailey continua, dizendo que durante o surgimento dos movimentos negros no Brasil, esses grupos tentaram “re-africaniza” os elementos afro-brasileiros que foram apropriados e utilizados na construção de uma identidade brasileira nacional, “uma ponta clara para estabelecer que ‘diferença’ negra, ou a criação de uma ‘especificidade cultural negra’ era retomar símbolos nacionalizados de derivação africana e os purificar, tirando mistura e sincretismo” (BAILEY, 2009, p. 73). Parece que é este processo de purificação, profundamente influenciado por uma África e suas práticas culturais imaginadas, que perpetuou a retórica de um binarismo de “africano ou não” que aliena ativistas como Arlindo.

Um outro ativista e sambista recifense, Jorge Riba, explica que nos Estados Unidos os negros criaram sua própria versão de cristianismo, ou seja, algo que pertence a eles ambos simbolicamente e também fisicamente pela performance. Ou, como Diana Taylor o chamará, uma sistema de epistemologia por negros nos Estados Unidos (TAYLOR, 2003, p. 2-3). De acordo com Jorge Riba, isto nunca aconteceu no Brasil, deixando então o Brasil e os mo-

vimentos culturais com um binarismo: cristianismo, que é europeu e uma negação do africano, numa mão, e religiões de matriz africana, uma articulação clara do africano e a negação do europeu, na outra mão (Entrevista, Recife, 22 julho, 2009). Embora que as várias nações de candomblé, umbanda e jurema são unicamente brasileiras e levam histórias específicas e significantes, o “africano” dentro dessas formas é frequentemente sobrevalorizado pelos ativistas negros e negras. Mas, como o trabalho de Burdick e os comentários e música de Arlindo mostram, cristãos negros e suas próprias manifestações culturais podem articular uma construção da identidade afro-brasileira que simultaneamente valorize ambos: a experiência unicamente brasileira, como também a significância de raízes africanas dentro de um quadro global. Parece que mudanças nos movimentos negros estão começando a lidar com essa questão e novas organizações e estratégias estão surgindo.

Conclusões

No seu livro mais recente, John Burdick pergunta: “Quais são todos os jeitos diferentes de ser negro no Brasil?” (BURDICK, 2013, p. 179). Este artigo tentou ilustrar como uma África imaginada ainda tem um papel importante nos processos de debates sobre o que é negritude no Brasil. Teorias retencionistas introduzidas inicialmente por figuras como Nina Rodrigues e Melville Herskovits mais de um século atrás motivaram, e continuam motivando, pesquisas pelas origens da cultura negra no Brasil, pesquisas e discursos que, talvez indiretamente, têm um impacto enorme em processos de cidadania. Hoje as reverberações dessas teorias atingem os debates sobre tradição, autenticidade e pureza da cultura africana. Ativistas em Salvador estão lutando contra a dominância iorubá no imaginário de uma identidade afro-brasileira. Ainda precisamos complicar negritude, como sugere Burdick (2013, p. 176-179), e considerar como evangélicos negros estão construindo sua própria

epistemologia de performance (TAYLOR, 2003, p. 2-3) que refuta o binarismo apresentado pelo sambista Jorge Riba. Burdick identificou várias organizações evangélicas políticas mobilizando-se sobre a questão de raça, ilustrando que reações como as de Arlindo Júnior não são isoladas e que evangélicos estão entrando nos movimentos e lutas contra racismo em números ainda maiores e com mais frequência (BURDICK, 2013, p. 177). Tudo isso indica que os movimentos sociais lutando por direitos de plena cidadania no Brasil vão ter que lidar com os legados de uma África imaginada, enquanto construções de negritude estão mudando.

De acordo com Burdick, precisamos mais estudos sobre conceitos de negritude dentro de igrejas evangélicas, e também sobre a sua participação em políticas contra racismo. Mas também precisamos mais pesquisas sobre o impacto de teorias de sobrevivências africanas na construção e implementação de uma cidadania negra. A cidadania, direitos, e acessibilidade a esses direitos, são temas extremamente importantes, e movimentos negros organizados, se for de candomblé, de cristianismo, ou qualquer outra organização, vão ter que lidar com as consequências de uma África imaginada dentro de um estado multicultural (RAHIER, 2012). As perguntas feitas na introdução ainda não têm respostas. Mas, uma certeza é que ideias sobre negritude e o que significa ser negro vão ter um impacto enorme em como grupos se mobilizam para interagir com o estado nas lutas por direitos culturais.

Referências

BAILEY, Stanley R. *Legacies of Race: Identities, Attitudes, and Politics in Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

BURDICK, John. The Lost Constituency of Brazil's Black Movements. *Latin American Perspectives*, v. 25, n. 1, p. 136-155, jan. 1998.

BURDICK, John. *The Color of Sound: Race, Religion, and Music in Brazil*. New York: New York University Press, 2013.

COSTA, Valéria Gomes. O Recife nas rotas do atlântico negro: tráfico, escravidão e identidades no oitocentos. *Revista de História Comparada*, v. 7 n. 1, p. 186-217, 2013.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. *Ciencias Humanas em Revista*, São Luís, v. 3, n. 2, p. 59-72, dez. 2005.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Rainhas coroadas: historia e ritual nos maracatus-nação do Recife. In: LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007, p. 179-202.

HERSKOVITS, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon, [1948] 1990.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação. Ressignificando velhas histórias*. Recife: Bagaço, 2005.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Afoxés: manifestação cultural baiana ou pernambucana? Narrativas para uma história social dos afoxés. *Revista Esboços*, Florianópolis, UFSC, v. 16, n. 21, p. 89-110, 2009.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus do Recife. Novas considerações sob o olhar dos tempos*. Recife: Bagaço, 2012.

MATORY, J. Lorand. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation. *Comparative Studies in Society and History*, v. 41 n. 1, p. 72-103, 1999.

METZ, Jerry D. Cultural Geographies of Afro-Brazilian Symbolic Practice: Tradition and Change in Maracatu de Nação (Recife, Pernambuco, Brazil). *Latin American Music Review*, Austin, v. 29, n. 1, p. 64-95, 2008.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *The Birth of Afro-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon. 1976.

PALMIÉ, Stephan. Ackee and Saltfish vs. Amalá con Quimbombó. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 91 n. 2, p. 89-122, 2005.

PALMIÉ, Stephan. Introduction: On Predications of Africanity. In: *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008, p. 1-37.

PALMIÉ, Stephan. Ecue's Atlantic: An Essay in Methodology. In: *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008b, p. 179-222.

PINHO, Patrícia de Santana. Nurturing Bantu Africanness in Bahia. In: DIXON, Kwame; BURDICK, John. (Ed.). *Comperative Perspectives on Afro-Latin America*. Gainesville: University Press of Florida, 2012, p. 21-41.

RAHIER, Jean Muteba. (Ed.). *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

SANSONE, Livio. *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

TAYLOR, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003.

Recebido em: jun. 2014. Aprovado em: 1 jul. 2014.

