

“MARACATU É UM BRINQUEDO PESADO!”: NOTAS SOBRE AS DIMENSÕES DA “CULTURA DO BAQUE SOLTO”

Leonardo Leal Esteves

Resumo: Neste artigo aponto alguns aspectos relacionados aos sentidos e à dinâmica dos maracatus de baque solto na produção de sua “brincadeira”. Apesar do poder público se relacionar com os maracatuzeiros por meio de uma lógica cada vez mais “burocrática” no sentido weberiano, o maracatu - como afirmam seus representantes - é um “brinquedo pesado!”. Suas práticas e representações parecem estar mais próximas a uma dinâmica que envolve ao mesmo tempo brincadeira, sacrifício, dádiva, ritual e espetáculo, ao que os próprios maracatuzeiros chamam genericamente de “cultura do baque solto”. Neste sentido, as exigências em torno da “adequação” e “formalização” desta “cultura” para que seus representantes possam ter acesso às ações de incentivo e apoio e fomento do poder público, parecem ser conflitantes com toda a “carga” de seu universo simbólico e experiencial.

Palavras-chave: Estado, Cultura popular, Maracatu de baque solto, Políticas culturais.

Abstract: In this paper i point out some aspects related to the senses and the dynamics of *maracatus de baque solto*. Despite the government relate to *maracatuzeiros* through a logical increasingly "bureaucratic" in the Weberian sense, maracatu - as stated by their members - is a "heavy plaything." Their practices and representations appear closer to a dynamic that involves both play, sacrifice, gift, ritual and presentation, to the *maracatuzeiros* themselves generally call the "culture of *baque solto*". In this sense, the requirements around the "adequacy" and "formalization" of this "culture" so that their representatives can have access government support, appear to be in conflict with all the "weight" of his universe symbolic and experiential.

Key words: State, popular culture, Maracatu de baque solto, cultural policies.

Introdução

As relações do poder público com as chamadas “culturas populares” no Brasil passaram por uma série de transformações ao longo da história. Percebe-se que houve sensíveis modificações na forma de compreender as danças, músicas, rituais, festas, crenças, modos de fazer e algumas de suas tradições. O Estado brasileiro aderiu a tratados internacionais que preconizam o respeito e o fomento à diversidade cultural. Além disto, inúmeras ações e políticas públicas foram criadas para fomento às culturas populares, no esteio dos avanços democráticos que foram conquistados nas últimas décadas, em termos de uma maior participação social e de atendimento a demandas históricas de diversos segmentos de nossa sociedade.

Contudo, há um aparente paradoxo no campo das políticas públicas voltadas para este segmento. Observa-se que, se por um lado houve uma crescente ampliação em termos de investimento e institucionalização de órgãos, legislações, programas e ações

voltadas para as culturas populares, por outro, há uma dificuldade significativa por parte de alguns representantes deste “segmento da cultura” em ter acesso às políticas culturais que passaram a lhes ser destinadas. Isto parece ocorrer, justamente, em razão das normas e demais mecanismos burocráticos que passaram a ser criados paralelamente para atender às exigências dos órgãos de controle do Estado, como forma de regulamentar este campo.

Buscando se adequar aos chamados “preceitos republicanos” de isonomia, democracia e transparência na aplicação dos recursos públicos, o poder público em suas diferentes esferas municipal, estadual e federal passou a fazer com que os representantes das expressões culturais viessem a cumprir uma série de exigências relacionadas às atuais políticas de fomento à cultura. Dentre estas exigências, estão a necessidade de se inscrever em editais ou convocatórias de concorrência pública; a elaboração de projetos, propostas, ou “planos de trabalho”; a formalização jurídica das entidades culturais; comprovação de “consagração artística”; a comprovação de cachês; a formalização das relações tradicionalmente estabelecidas entre os participantes; a tributação e diferentes mecanismos de prestação de contas.

Tais mecanismos foram criados para tentar dar conta especialmente de três conjuntos de questões mais gerais relacionadas a este campo. Em primeiro lugar, para se contrapor às relações predominantemente patrimonialistas e clientelistas estabelecidas pelo Estado junto ao segmento das culturas populares ao longo da história. Em segundo lugar, para tentar evitar processos de improbidade administrativa. Em terceiro lugar, como estratégia de tentar superar a aparente ineficácia na gestão dos investimentos governamentais. Com isto, as relações do poder público com as manifestações de cultura popular, vieram a ser realizadas, cada vez mais, por meio de procedimentos rigorosamente burocráticos, num sentido weberiano¹ (2013).

As atuais mudanças, no entanto, se por um lado, parecem ter sido necessárias para tentar garantir uma maior justiça e eficácia na aplicação dos recursos da união, estados e municípios, por outro, tem engendrado grandes dificuldades e desafios para aqueles que não estão muito habituados com trâmites institucionais e burocráticos

1 É importante salientar que para Weber (2013:150-151): A razão decisiva para o progresso da organização burocrática foi sempre a superioridade puramente técnica sobre qualquer outra forma de organização [...]. Sua natureza específica, bem recebida pelo capitalismo, desenvolve-se mais perfeitamente na medida em que a burocracia é “desumanizada” na medida em que consegue eliminar dos negócios oficiais, o amor, o ódio, e todos os elementos pessoais e emocionais que fogem ao cálculo. É essa a natureza específica da burocracia, louvada como sua virtude especial.

recentemente instituídos. Neste contexto, dada às particularidades e complexidades de algumas expressões, as ações de fomento destinadas às culturas populares, aparentemente se tornam inalcançáveis para muitos de seus representantes.

Neste trabalho procuro analisar justamente a dinâmica que os integrantes do “maracatu de baque solto” (também conhecido como “maracatu rural” ou “maracatu de orquestra”) utilizam para organização desta expressão cultural². O maracatu de baque solto, pelo que pude perceber, por vários motivos, que mantém formas de organização, práticas e sentidos bastantes particulares. Apesar do poder público se relacionar com esta expressão cultural por meio de uma lógica cada vez mais “burocrática” no sentido weberiano, o maracatu - como afirmam seus representantes - é uma “brincadeira pesada!”. Suas práticas e representações parecem estar mais próximas a uma dinâmica que envolve ao mesmo tempo brincadeira, sacrifício, dádiva, ritual e espetáculo, ao que os próprios maracatuzeiros chamam genericamente de “cultura do baque solto”.

Estas considerações são particularmente importantes no atual contexto, na medida em que as controvérsias geradas nos últimos anos a respeito de possíveis irregularidades na atuação do Estado - que culminaram na abertura do processo de impeachment contra a Presidenta Dilma Rousseff - têm sido acompanhadas pela defesa de mudanças estruturais em diferentes esferas do governo. Apesar dos inúmeros debates em torno de entendimentos jurídicos distintos acerca dos atos do Estado, percebe-se que toda a polêmica causada parece ter sido extremamente oportuna para fortalecer interesses de alguns setores da sociedade.

Partindo de uma perspectiva liberal, meritocrática e gerencialista, o governo do então presidente Michel Temer veio a indicar a necessidade de uma série de ações, como tentativa de reduzir a “máquina pública” e tornar o Estado “mais eficiente”³. Além disto, o destaque midiático cotidiano dado a supostos desvios e/ou uso irregular dos recursos da união, tem influenciado cada vez mais a chamada “opinião pública”⁴ na

2 Utilizo aqui os termos “expressão cultural” ou “manifestação cultural” para designar genericamente um conjunto de práticas e representações sociais relacionados ao universo do maracatu de baque solto. Reconheço, entretanto, que é difícil encontrar um termo apropriado para dar conta da complexidade inerente ao universo das expressões que convencionamos chamar de “cultura popular”.

3 Dentre as ações do atual governo estão o envio da Proposta de Emenda à Constituição – PEC no. 241 à Câmara dos Deputados com objetivo de impor uma série de limitações aos investimentos públicos por um período de vinte anos.

4 Entre os anos de 2013 e 2015, parte das reivindicações da população apresentadas nos protestos de rua que ocorreram no Brasil estava relacionada justamente à defesa de um maior fortalecimento e enrijecimento das práticas adotadas pelos órgãos de controle do Estado, como Ministério Público e o Supremo Tribunal Federal. Entre as reivindicações estava a necessidade de uma maior transparência na gestão pública dos recursos, a partir da grande cobertura da mídia sobre o protagonismo dos juízes da

defesa da atuação dos órgãos de controle do Estado e no enrijecimento ainda maior de alguns mecanismos burocráticos.

A “cultura” e o Estado: ambiguidades e paradoxos

As ações do poder público voltadas para as chamadas “culturas populares” no Brasil parecem ter sido, quase sempre, marcadas por algum mecanismo assimétrico de controle e ordenação. Isto tem ocorrido a despeito das inúmeras mudanças nas políticas direcionadas a este “segmento”, “setor” ou “linguagem cultural” - como se costuma chamar no jargão da administração pública. Esta relação um tanto vertical - é certo - se estabeleceu de maneira mais contundente com determinadas expressões e tem se apresentado, ora de modo mais direto e explícito, ora de forma mais sutil e indireta, em certos momentos da história.

É verdade que houve transformações importantes na forma de compreender as danças, músicas, rituais, festas, crenças, modos de fazer e algumas tradições ao longo do tempo. O Estado brasileiro aderiu a tratados internacionais que preconizam o respeito e o fomento à diversidade cultural. Além disto, inúmeras ações e políticas públicas foram criadas para apoio, incentivo e fomento às culturas populares nas últimas décadas. De todo modo, há aparentes contradições neste campo ao longo da história. Observa-se, de forma recorrente, ingerências e tentativas de (re)adequação - de tempos em tempos - por parte do poder público que contrariam a retórica de amplo respeito e apoio às diferentes expressões culturais.

Deste modo, o Estado passa por vezes a operar com base em uma visão que, por vezes, parece remontar o período do século XVII, em que as tradições populares eram vistas como “arcaísmos” ou expressões “grotescas” que deveriam ser superados pela “civilização⁵”, como revelaram autores como Mikhail Bakhtin⁶ (2002), Peter Burke (1998); Nobert Elias (1997), Adam Kuper (2002).

suprema corte e dos promotores nos processos de investigação da ação penal 470 (dito mensalão) e dos contratos e desvios de verba envolvendo a Petrobrás, na operação Lava Jato.

5 Desde a Idade Média as práticas culturais tem sido utilizadas como critério de distinção social por parte das camadas superiores da sociedade. Como observa Nobert Elias (1997), durante muito tempo, os membros de cortes da Europa tentavam se diferenciar por meio de comportamentos e valores que consideravam mais “civilizados”, de modo a manter um *status* social mais elevado em relação à plebe. Essa valorização das manifestações culturais das elites era acompanhada por uma desvalorização das manifestações do povo, frequentemente vistas como “erros e credices das classes inferiores” e que, por isto, deveriam ser extintas e “moralizadas” a partir dos valores do clero e da nobreza.

6 É importante salientar que estes autores têm uma visão crítica acerca deste “processo civilizatório”. Bakhtin (2002), por exemplo, tem particularmente uma compreensão positiva acerca do “grotesco” e valoriza esta dimensão na cultura popular como um processo de subversão da ordem.

Percebo, particularmente, que o Estado como instituição idealizada a partir da lógica pragmática e racionalista moderna parece não compatibilizar algumas de suas ações com a complexidade de algumas expressões culturais. Os avanços em termos de ampliação e institucionalização de diferentes políticas públicas aparentemente mais adequadas para lidar com as expressões culturais em suas múltiplas dimensões⁷, parecem não ter sido acompanhadas da criação de mecanismos de ordenação e controle dos investimentos públicos igualmente coerentes com as particularidades deste universo. Ao contrário. No lugar de se relacionar com estas expressões levando em consideração suas especificidades e a relação íntima e indissociável de suas dimensões - sociais, econômicas, sagradas, jurídicas, estéticas, dentre outras-, estabelecem instrumentos burocráticos genéricos a partir de uma significativa redução de seus sentidos.

Esta redução tem se expressado por meio do condicionamento do repasse dos recursos públicos - necessários para efetiva execução dos programas, projetos e ações previstos nas políticas públicas das últimas décadas - a mecanismos de regulação e ordenamento gerais, instituídos de modo vertical e assimétrico que seguem princípios da chamada “governança”, “*accountability*” e “meritocracia”⁸. Além disto, passa-se a criar diversos outros instrumentos de controle em torno das expressões e a exigir processos de “formação” e “institucionalização” para fins de garantia de probidade administrativa em suas ações. Apesar das dificuldades patentes enfrentadas pela maioria dos grupos, os gestores afirmam de forma contundente: “Os grupos têm que se organizar!”; “Acabou-se o tempo dos ‘amigos do Rei’!”, “Não cabe mais a ‘política de balcão’!”

A adoção de alguns destes instrumentos burocráticos foi iniciada já na década de 1990 com a criação da Lei Rouanet e demais tentativas de adequação aos princípios de governança, *accountability* e meritocracia, prescritas pelo modelo gerencialista

⁷ A relação do Estado brasileiro com as culturas populares passou por uma série de mudanças ao longo da história. Nas últimas décadas, entretanto, foram criados diversos órgãos e programas com o objetivo de lidar com a cultura naquilo que passou a ser chamado dimensão “simbólica”, “econômica” e “cidadã” (Ministério da Cultura, 2012).

⁸ Como observa Ana Flávia Leite (2014) estes princípios inicialmente foram defendidos a partir da chamada “Reforma Gerencialista” no final dos anos 1990. De acordo com a autora, “a reforma do Estado, que ganhou a alcunha de Reforma Gerencial da administração pública, foi um movimento de transformação implantado no primeiro mandato do Governo Fernando Henrique Cardoso, mais precisamente a partir de 1995, com o objetivo de, em um primeiro plano, aprimorar a qualidade da gestão pública e, em segundo plano, de promover a ‘racionalidade’ segundo fins, na acepção weberiana” (Leite, 2014:19). A partir de 2002, estes mecanismos passaram a ser utilizados para regulamentar boa parte dos investimentos no campo da cultura.

⁹ As expressões “amigos do Rei” e “política de balcão” são comumente utilizadas no jargão da administração pública para se referir às relações patrimonialistas e clientelistas no campo do Estado.

(Leite, 2014; Bresser Pereira, 2007). Tais mecanismos, no entanto, parecem ter sido ampliados, ou mesmo reforçados, nas demais ações do poder público a partir dos anos 2000, por meio da chamada “política de editais” e da maior autonomia conferida a órgãos de controle do Estado nas últimas décadas (Calabre, 2009; Rubim, 2007, 2010, 2015) e, ao que tudo indica, tendem a ser enrijecidos.

É neste contexto que as políticas públicas no âmbito federal, estadual e, até mesmo municipal, voltadas para a área da cultura tem se caracterizado cada vez mais pela implementação de uma série de mecanismos de burocratização. Dentre elas estão a formalização das entidades culturais, normatização nas relações com o poder público, concorrência entre os chamados “proponentes culturais” e exigências relacionadas a prestações de contas (Costa; Mello; Fontes Juliano, 2010).

A relação do poder público com as culturas populares, com isto, ganhou um novo nível de complexidade, na medida em que passou a exigir dos diferentes representantes deste segmento, como foi mencionado, um maior nível de “formalização”, “formação” e “profissionalização”, mais ou menos consagrados em outros campos da administração pública. De um modo geral, apesar de importantes e, em alguma medida, necessários, estes mecanismos se tornaram incompatíveis com a tradição de muitos grupos populares e passaram a gerar inúmeras dificuldades para seus representantes.

A “cultura do baque solto”: uma brincadeira “pesada”

Desde que iniciei este trabalho em 2012, ouço reiteradamente de vários pesquisadores, gestores e até mesmo pessoas diretamente envolvidas com o universo do baque solto a afirmação, em tom de advertência: “o maracatu é um brinquedo pesado!”. Este alerta parece apontar para vários aspectos relacionados à história e a tradição do maracatu. Primeiramente, ao fato de que, a despeito da diversidade interna de práticas entre os folgazões e de representações sociais neste campo, costuma-se acreditar de um modo geral que as pessoas que se aproximam de alguns de seus aspectos devem estar atentas às tensões e relações agonísticas, andar protegidas, física e espiritualmente, e terem respeito aos elementos da dimensão simbólica e sagrada do maracatu.

O panteão composto por entidades espirituais cultuadas e evocadas por vezes¹⁰ - sincreticamente no âmbito da jurema, da umbanda e do candomblé, como observou Sandro Salles (2010) - como mestres, caboclos, reis, bem como, orixás, exus e pombagiras e os trabalhos realizados “para a direita” ou “para a esquerda”, como forma de proteção e disputa, parecem se fazer presentes. Com isto, em algumas ocasiões, percebe-se inclusive que estas entidades e suas energias são fisicamente experimentadas de maneira subjetiva por quem se aproxima um pouco mais deste universo.

Esta experiência, de algum modo sinestésica, revelada em narrativas que remetem a sentimentos de inquietação, sensação de calor, falta de ar, até a alterações fisiológicas e processos de somatização, se pudéssemos interpretar à luz das teorias de Lévi-Strauss (2003) talvez diríamos que ocorre quando um sistema de significados compartilhados socialmente exerce, em alguns casos, efeitos práticos nos estados orgânicos dos indivíduos. De todo modo, para além das tentativas de explicação exógenas da experiência sagrada e da própria compreensão nativa dos processos mais específicos de magia, acostamento, irradiação espiritual¹¹ e ou mesmo das tentativas de incorporação mediúnica na visão dos crentes, percebe-se - por alguma razão - que em determinadas sambadas, terreiros, sedes e durante o carnaval, por vezes, o ambiente fica “carregado”, “tenso”, “pesado”. Com isto, frequentemente são prescritos rituais de calçamento, sacrifício, interdição e limpeza em momentos específicos para “abrir” e “fechar” determinados ciclos, pedir proteção, “descarregar” e enfrentar aquilo que poderia lhes afetar, “enguiçar” ou “desmantelar”, como apontaram Elisabete Assis (1996), Suiá Chaves (2008) e Sumaia Vieira (2004).

Além disto, o baque solto costuma ser considerado “pesado” também em razão da própria violência física que historicamente acompanhou a trajetória desta expressão, quando as disputas e tensões no campo simbólico eram transferidas ou expressas por meio do enfrentamento direto entre os folgazões (Assis, 1996; Chaves, 2008; Medeiros, 2005; Ribeiro, 2010; Silva, 2012). Apesar destas práticas serem mais raras na atualidade, há inúmeros relatos entre os maracatuzeiros que tratam dos embates físicos,

10 A relação dos maracatus e de seus folgazões com as tradições da jurema, da umbanda, do xangô e de outras religiosidades não é uma prática comum a todos os grupos e seus participantes. Além disto, esta relação nem sempre é revelada por seus praticantes.

11 Como observa Sales (2010), o termo “irradiação” ou “radiação” é comumente utilizado no âmbito da jurema e de outras tradições religiosas para se referir aos casos quando não ocorre o processo total de incorporação mediúnica, seja por inexperiência do médium, seja pelo fato dele resistir a incorporação. Ocorre também quando mais de uma pessoa é incorporada por uma só entidade ou mesmo quando a presença de referida entidade é sentida no terreiro.

ferimentos e mortes neste universo¹². É certo que muitos destes discursos parecem estar associados ao próprio preconceito que se tinha em relação a esta expressão cultural. Ao maracatu e especialmente a alguns dos seus componentes - como os caboclos de lança - costumava-se atribuir um caráter de permanente beligerância e rivalidade, em razão das constantes disputas que historicamente envolveram e acompanharam esta expressão.

Conforme os relatos de diversos folgazões, durante muito tempo, no momento em que um maracatu encontrava com outra agremiação em suas andanças rumo aos engenhos e terreiros onde iam sambar, fazia-se necessário “encruzar as bandeiras” (baixar os estandartes) de modo a simbolizar que o outro grupo poderia seguir em paz. Caso contrário, iniciava-se normalmente um conflito violento entre os participantes, não raramente resultando em mortes entre os integrantes de ambas as partes. De acordo com os maracatuzeiros havia um local onde os grupos costumavam enterrar seus integrantes no município de Nazaré da Mata, chamado “Cruzeiro das Brindas” ou “Cemitério das Brindas”, e existiam caboclos de lança bastante famosos por entrar em disputas, enfrentar vários folgazões e saírem ilesos, em razão da proteção espiritual que possuíam, como o Caboclo Zé de Rosa do Maracatu Cambinda Brasileira (Vieira; Nogueira, 2006).

A despeito destas questões, há também, aparentemente, um aspecto subjacente na afirmação expressa de forma recorrente de que o maracatu é “pesado”. O termo parece remeter ao reconhecimento de uma incompreensão generalizada acerca da riqueza e complexidade em torno da “cultura do baque solto”. Utilizo aqui o termo “cultura” (com aspas), como categoria êmica frequentemente empregada pelos próprios maracatuzeiros enquanto sujeitos políticos - a exemplo do uso dado por Manuela Carneiro da Cunha (2009) para se referir àquilo que Sahlins (2004) chama de “indigenização da ‘cultura’”, - ou numa visão marxista - como conscientização e uso político da diferença. Mas também me refiro a “cultura sem aspas”, no sentido também mencionado pela autora, para ressaltar a “existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem certo grau de comunicação em grupos sociais¹³” (Cunha, 2009:313).

12 Estes relatos são recorrentes entre pesquisadores e os próprios maracatuzeiros como registros de memória ou mesmo “mitos” que compõem o universo simbólico dos maracatus de baque solto. Apesar disto, não localizei pesquisas históricas que tenham identificado mais claramente por meio de documentos, jornais ou relatos de como se davam estes conflitos e quais as suas possíveis razões.

13 É importante ressaltar que Manuela Carneiro da Cunha (2009) defende que nem sempre o uso político que se faz da cultura enquanto afirmação da diferença coincide com os esquemas interiorizados e ontologias que organizam as práticas e representações em uma sociedade. Aquilo que ela chama de

Como observou Sales (2010:33), apesar de reconhecer que não é possível mais compreender contemporaneamente a cultura “como uma totalidade dada, objetiva, possuidora de uma coerência intrínseca, situada no tempo e no espaço, capaz de ser representada com neutralidade pelo antropólogo”, penso que pode ainda ser útil como categoria de análise ao apontar diferenças vividas e politicamente reivindicadas em termos de práticas e representações por grupos sociais, a despeito de sua diversidade e contradições e relações com contextos mais amplos. A relação entre o termo “cultura do baque solto” e a afirmação de que o maracatu é “pesado” me parece bastante reveladora.

É recorrente entre os folgazões afirmações do tipo: “fulano entende a ‘cultura do baque solto’”, “cicrano aprendeu a gostar de cultura”, “só quem brinca maracatu é quem tem amor à cultura”, “não é todo mundo que sabe o que é a cultura do baque solto”. A despeito da variedade de sentidos destas afirmações em cada um de seus respectivos contextos, elas parecem apontar também para um aspecto mais geral relacionado à percepção nativa de que muitas de suas práticas e representações não são plenamente acessíveis e compreendidas por todos. A afirmação reiterada de que o “maracatu é pesado”, com isto, parece revelar que há uma ininteligibilidade, ou mesmo um preconceito, em relação ao que eles fazem e como entendem e organizam as suas tradições.

Assim como observam Mary Douglas (1991) e Victor Turner (2013) a respeito da noção de “perigo”, “contaminação” e “poder mágico” de pessoas, grupos, estágios e processos rituais considerados desagregadores, inclassificáveis, aparentemente, o maracatu de baque solto - para além da relação sinestésica de universo sagrado e da trajetória de violência física que acompanhou esta tradição - parece ser “pesado” em outro sentido. Não se compreende, enfim, que algumas destas práticas e representações apontam para o fato de que esta expressão está relacionada a um contexto ritual, social e econômico diferente e possui um complexo sistema simbólico, regimes de conhecimento, relações de reciprocidade, práticas, relações com o sagrado, formas de organização, dentre outros aspectos de algum modo não se adéquam aos padrões hegemônicos aos quais procura-se interpretá-los e submetê-los.

“cultura” (com aspas) é uma espécie de “metadiscorso reflexivo sobre a cultura” que é utilizado predominantemente de modo político. Além disto, este uso da “cultura” (com aspas) como uma “afirmação da diferença” nem sempre está coerente com a dinâmica e as mudanças culturais das sociedades. A autora não nega, no entanto, a possibilidade de haver relações entre o que chama de “cultura” (com aspas) e a cultura.

Ao afirmar que o maracatu é “pesado” e que nem todos entendem a “cultura do baque solto”, os maracatuzeiros parecem também reivindicar politicamente uma posição diferenciada frente ao Estado. Não é por acaso que Pierre Clastres (2012) - em um contexto completamente distinto – observou que sociedades ameríndias no século XVI recusavam deliberadamente o Estado, como entidade que detêm o monopólio legítimo da violência. Conforme o autor, a guerra permanente entre aqueles povos indígenas seria justamente uma espécie de instituição política de contraposição ao Estado. Como ressaltou Eduardo Viveiros de Castro (2014), através da guerra, havia a valorização do múltiplo e do indiviso e a aversão a qualquer vontade de comandar e obedecer. Mais do que sociedades sem Estado, seriam sociedades contra o Estado e o que esta instituição representa.

Ao tratar, por exemplo, do etnocídio como uma das expressões do etnocentrismo da chamada “sociedade Ocidental”, por destruir sistematicamente as suas próprias diferenças internas, reduzindo os “Outros” no Um¹⁴, afirma Clastres (2014:83):

O Estado [na Sociedade Ocidental] se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos deste corpo. Descubra-se assim, no núcleo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença [grifos meus].

Para Clastres, o Estado é uma das instituições por meio da qual, o que chamamos genericamente de “Sociedade Ocidental” expressa a sua violência imanente, ao depreciar e segregar toda alteridade e reduzir o “Outro” ao “mesmo”. Como aponta Abreu Filho (2015: 286), na visão de Clastres, “o Estado nacional, por exemplo, deve tudo homogeneizar: impor uma língua oficial, uma religião oficial, uma administração unificada, contra as particularidades locais”.

Apesar de não podermos compreender o maracatu de baque solto como uma “cultura” independente, delimitada e circunscrita; de reconhecermos a sua diversidade interna, de observarmos que suas tradições estão também associadas às práticas e representações mais hegemônicas de nossa sociedade e de estarem, por fim, historicamente relacionadas às instituições mais formais e burocráticas do Estado, percebe-se que há diferenças politicamente reivindicadas. Não por acaso, afirma-se que o maracatu é um “brinquedo pesado”. Mesmo que os maracatus não estejam em total

14 Conforme Clastres (2014: 83) “o etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más; é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um”.

contraposição ao Estado e que as políticas públicas sejam atualmente necessárias para sua manutenção, há distinções permanentemente expressas na dinâmica do que os maracatuzeiros chamam de “cultura do baque solto”.

Brincadeira, sacrifício, dádiva, ritual e espetáculo: dimensões da “cultura do baque solto”

Ao tratar da “cultura do baque solto” um primeiro aspecto a ser apontado é o reconhecimento da dimensão de “brincadeira” inerente ao universo do maracatu. Conforme Assis (1996), os termos “folgado”, “folgança”, “brinquedo” e “brincadeira” (e eu acrescentaria “folgazão”) remetem à ideia de “folga”, “folia” e de “festa” que estariam relacionados ao universo do baque solto. Como observam Medeiros (2005) e Nascimento (2005), esta manifestação, assim como outras expressões, por muito tempo, foi considerada uma espécie de divertimento das classes trabalhadoras realizado nos interstícios da dura lida do corte da cana nos engenhos e de outras atividades cotidianas.

Esta dimensão de “folga”, “descanso”, “festa” (ou nos termos nativos, de “brincadeira” ou “brinquedo”), portanto estaria com isto associada à ideia de um espaço-tempo extraordinário no qual se desenvolveriam algumas práticas ligadas ao universo do maracatu. Assim como em um ritual festivo situado entre fronteiras ou em estágios liminares da vida ordinária (Cavalcanti, 2014; Da Matta, 1997; Turner, 2013), o maracatu revelaria, enquanto “brinquedo” ou “brincadeira”, uma dimensão igualmente temporária e subversiva da ordem. Um período de suspensão das atividades diárias no qual os trabalhadores/folgazões poderiam usufruir de sua brincadeira e experimentar provisoriamente a liberdade, exercer a criatividade e vivenciar a utopia típica dos estágios liminares (Turner, 2013).

Apesar de ser produzido cada vez mais como “espetáculo” pela indústria do turismo e do entretenimento, o maracatu se insere em diversas ocasiões em contexto oposto ao mundo mais cotidiano do trabalho para seus integrantes. Este sentido, relacionado ao maracatu parece estar particularmente evidente na atualidade em determinadas situações, como nas chamadas “sambadas” - como veremos mais adiante - quando os integrantes são convidados a prestigiar a riqueza poética dos versos de seus mestres e comparecem junto a seus familiares e amigos, em um clima extremamente festivo, fundamentalmente para “sambar maracatu” até o dia amanhecer.

Da mesma forma, pode ser percebida nos Encontros de Maracatu durante o Carnaval, em locais como o município de Aliança, quando os participantes se divertem com figuras que parecem ganhar um maior destaque, como a burrinha e a catita que correm atrás das crianças e interagem constantemente com as pessoas da plateia. Há também momentos de descontração (mais raras, é verdade), nas “frestas” das atividades oficiais, nos trajetos e nos intervalos das curtíssimas¹⁵ apresentações promovidas pelo poder público durante o Carnaval.

Além disto, ao baque solto, também está associado dialeticamente a uma dimensão de sacrifício. Utilizo aqui o termo “sacrifício”, duplamente, tanto em um sentido estrito dado por Marcel Mauss (2013) - de destruição ritual de algum “objeto sacrificial” no qual há a consagração de pessoas ou de objetos como forma de estabelecer uma ligação com os deuses¹⁶, quanto em um sentido mais ampliado.

Ou seja, além de seu sentido sagrado, o termo “sacrifício” é utilizado aqui também para designar processos de abnegação, resignação, tempo vivido exclusivamente para o maracatu, investimento pessoal, individual e coletivo de diversas ordens, que se opõe muitas vezes à lógica econômica produtiva. Estas práticas por vezes não deixam de estar associadas, de qualquer forma, a processos de “consagração” (Mauss, 2013) da brincadeira, seus objetos e dos seus folgazões, bem como serem uma espécie de contraprestação (Mauss, 2005) aos seus participantes, ao público e àqueles que os apoiaram, por meio das apresentações do maracatu.

Este sacrifício oferecido como obrigação religiosa - que ocorre geralmente de maneira velada e vista como “segredo do maracatu” - por vezes é uma das formas utilizadas para garantir a proteção do brinquedo e dos folgazões.

Além disto, este sacrifício religioso ocorre por meio de outros rituais sagrados, que os folgazões costumam utilizar para estar protegido fisicamente e espiritualmente. O maracatu é uma brincadeira “pesada” e, em algumas agremiações¹⁷, por isto, há

15 As apresentações dos maracatus de baque solto e de outras expressões culturais como os caboclinhos e ursos promovidas pelo poder público nos palcos de diferentes polos do Carnaval, seja no Recife seja em outros municípios da Região Metropolitana ou do interior, muitas vezes não chegam a quinze minutos de exibição. Na maioria das vezes, o mestre canta apenas um samba e os folgazões fazem apenas algumas evoluções na rua ou em passarelas em frente aos palcos para que o público possa apreciar muito mais a estética das arrumações e de seus personagens do que a poesia e a habilidade de improviso do mestre e toda a riqueza e complexidade da expressão cultural.

16 Conforme Mauss (2013:21): “O sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa”.

17 É importante salientar que nem todas as agremiações e seus integrantes tem o envolvimento religioso. As práticas religiosas relacionadas ao universo do maracatu, apesar de serem bastante generalizadas, são exercidas na maioria das vezes de forma individual entre os dirigentes e alguns folgazões (Chaves, 2008).

“preparos” prescritos para o calçamento individual e coletivo de objetos e dos participantes realizados no âmbito da jurema, defumações, aguações, banhos, resguardo sexual antes e depois dos dias de festa e obrigações por parte dos donos e/ou mestres de determinadas agremiações. Em algumas situações, com isto, as entidades espirituais acostam no terreiro para acompanhar os folgazões e suas atividades nos dias de sambada e de carnaval para protegê-los e trabalhar a favor ou contra a agremiação e seus participantes.

Estes rituais de proteção pareciam estar ligados às permanentes tensões que existiam entre os maracatus ao longo da história. Hoje, no entanto, estão mais relacionados às disputas agonísticas estabelecidas no campo simbólico e econômico, em atividades como o Concurso de Agremiações Carnavalescas do Recife e nos demais eventos e ações financiados pelo poder público. E é justamente em razão desta e outras atividades financiadas pelo poder público que a brincadeira do maracatu passa a exigir também “sacrifícios”, em um sentido mais amplo. “Brincar maracatu” demanda, tanto um esforço físico (corporal), quanto diferentes formas de resiliência, investimento pessoal e coletivo de diversas ordens. Estes sacrifícios são suportados, na maioria das vezes, a despeito do histórico contexto de dificuldades econômicas e sociais no qual estão inseridos seus folgazões (mesmo na atualidade quando há aparentemente diferentes políticas de fomento e uma maior relação da manifestação com a indústria cultural).

Nas palavras de Manoel Salustiano, filho do Mestre Salustiano, presidente da Associação de Maracatus de Baque Solto de Pernambuco e ex-presidente do Maracatu Piaba de Ouro:

Hoje é exibição pra turista! Então hoje você tem que gastar muito e é pouco valorizado. Hoje tem uma falsa... um falso gostar de cultura! Cultura se tornou escrava! Ela é explorada!... E a paixão pela cultura é pra poucos. Porque o sofrimento é muito grande. Só faz cultura popular... Principalmente a cultura do baque solto quem ama mesmo de verdade! E você só vê pessoas simples!... É uma brincadeira que envolve religião, envolve respeito e muita responsabilidade... É uma brincadeira pesada, não é uma brincadeira maneira! [Entrevista: Manoel Salustiano, 2013].

Estas considerações são necessárias, na medida em que, para justificar o enrijecimento dos mecanismos burocráticos instituídos para repasse de recursos públicos ou mesmo para deslegitimar as demandas por melhores condições financeiras e estruturais para produção e manutenção do maracatu, muitos gestores costumam criticar o interesse financeiro por parte das agremiações e de alguns de seus folgazões. Percebe-

se, entre os gestores públicos, um discurso recorrente de que as ações de fomento que foram instituídas ao longo do tempo pelo Estado fizeram com que as agremiações passassem a depender exclusivamente do Estado.

Os cortejos dos maracatus, as saídas dos caboclinhos, as sambadas dos cavalos marinhos, deste modo, passariam a ser realizadas exclusivamente como um “meio de vida” para os dirigentes das agremiações. Acredita-se, por esta visão, que, muitos grupos passaram a ser criados “simplesmente para ganhar subvenção ou cachê”. Esta retórica, entretanto, não leva em consideração todo o sacrifício pessoal e coletivo em um sentido mais ampliado de seus integrantes. Apesar destas expressões serem por vezes considerada uma fonte complementar de renda para alguns maracatuzeiros, observa-se na verdade que o apoio dado às agremiações muitas vezes é insuficiente para a manutenção da brincadeira¹⁸.

Nas palavras de um dos maracatuzeiros com quem conversei:

A gente chega na região, nas prefeituras... Por exemplo, eu chego com um maracatu de cento e trinta componentes... Às vezes, a gente deixa mais [verba] na cidade do que leva! Que eu acho isso um absurdo! Você ficar numa fila, com dez, quinze maracatus na sua frente... Você chegar de nove horas da manhã e às quinze horas você ainda tá nessa fila ainda pra receber trezentos reais... Agora aquilo ali é um cachorro quente, é um refrigerante, é uma cerveja, é uma cachaça, é um remédio que alguém adoce e você... Eu acho que o maracatu deixa mais na cidade do que leva! Eu acho que é um absurdo, é um absurdo! Sem dúvida nenhuma, se nós maracatuzeiros criasse coragem, dissesse, a gente não vai pra lugar nenhum... Todos os prefeitos eles iam ver que o carnaval caiu muito... no próximo ano melhorava! Então eu não sou de acordo, é você chegar numa cidade, pegar todos os maracatus que fazer inscrição pra pagar a preço de banana... Então era melhor limitar. Em vez de levar setenta maracatus, eu só quero trinta e cinco maracatus... Embora que escolhesse, agora pagasse bem! Eu acho que seria melhor! Então servia até de estímulo pra quem tá com o maracatu fraco dizer, ou a gente organiza o maracatu ou então vai ficar de fora de todo o canto... Então quer dizer que ficava até como um reforço, como um incentivo... Mas, infelizmente, quando eu disser que vou fazer uma apresentação por sete mil... Quem tiver perto de mim, já tá torcendo que não aceite pra ele ir por mil, mil e quinhentos... Então fica difícil, né? [Entrevista: Maracatuzeiro]

Não é por acaso que muitos dirigentes de caboclinhos e maracatus se envolvem com agiotas, em função da morosidade e dos recursos escassos que dispõem para produzir a brincadeira. No contexto atual, apesar dos contratos e convênios firmados

18 Além disto, é interessante notar que os recursos destinados às atividades voltadas à cultura popular pelo poder público costumam ser infinitamente menores do que aqueles destinados às chamadas “artes eruditas” e às expressões que possuem um maior apelo comercial, como demonstrou José Jorge de Carvalho (2010) em um ensaio sobre a “espetacularização” das culturas populares. Neste trabalho ele demonstrou que, enquanto a Prefeitura do Recife contratou um show de Sandy e Júnior por R\$400.000,00 durante um evento no final do ano de 2004, um maracatu recebia R\$800,00 para desfilar no Carnaval em 2005.

com o poder público para repasse financeiro serem uma parte fundamental na manutenção e no estímulo às suas atividades e, mesmo sabendo que alguns dirigentes, mestres e folgazões de maracatu tem a manifestação como uma importante fonte complementar de renda, isto não quer dizer que não haja outros sentidos para o maracatu e que não sejam legítimas suas demandas econômicas.

Observa-se, portanto, que de uma maneira geral o maracatu de baque solto é ao mesmo tempo brincadeira e sacrifício. Seja nos contextos rituais associados ao Carnaval para muitos maracatuzeiros, seja nas atividades cotidianas para os demais folgazões, há uma dimensão de festa e de provação que parecem estabelecer uma relação dialética entre si e estão intimamente relacionadas à organização da brincadeira.

No maracatu, além disto, há uma dimensão social que costuma ser revelada em atividades que os maracatuzeiros chamam de “sambada”, “sambas”, “esquentes de terno” ou “ensaios¹⁹”, bem como em outras práticas relacionadas à produção da brincadeira. Nestas atividades, percebe-se o envolvimento de uma ampla rede familiar, de amizade e/ou de vizinhança que, dificilmente pode ser visibilizada pelas práticas formais de contratação, organização e prestação de contas recentemente instituídas pelo poder público. Apesar das inúmeras dificuldades a que as agremiações são submetidas, percebe-se uma ampla rede de prestações e contraprestações que costuma ser acionada entre os integrantes para execução das atividades rituais e cotidianas relacionadas ao “brinquedo”.

As sambadas, por exemplo - que se configuram como uma espécie de encontro realizado entre integrantes de um ou mais maracatus nos meses que antecedem o carnaval - são algumas das ocasiões onde estas relações de reciprocidade, prestações e contraprestações podem ser mais claramente percebidas contemporaneamente. Nestas atividades os folgazões se reúnem à paisana (sem as arrumações) para “sambar maracatu” no terreiro ou mesmo em uma área pública. Nestas ocasiões, os mestres, o terno e os músicos costumam ser contratados pelo dono do maracatu para animar o “samba” e os demais folgazões são convidados a comparecer ao encontro.

19 Normalmente chama-se de “ensaio” ou “esquente de terno” quando o encontro é realizado apenas entre os integrantes de um mesmo maracatu como preparação da agremiação para o carnaval. O termo “sambada”, por sua vez, é mais utilizado como referência ao encontro dos representantes de duas agremiações para que seus mestres possam disputar entre si a habilidade de fazer versos e rimas em uma disputa poética entre os maracatus. O termo “sambada”, entretanto, costuma ser utilizado também de modo mais geral para estas atividades. Quando o encontro é realizado na sede ou no terreiro, costuma-se chamar de “sambada pé de parede” e quando é realizado em um bar ou outro local na zona rural ou na cidade, é chamado de “sambada pé de barraca”, conforme terminologia utilizada também nas cantorias de viola.

Quando a sambada é realizada apenas com o mestre, o terno e os músicos da própria agremiação, é o dono do maracatu que arca com a maior parte das despesas para promoção do evento. Já quando o evento ocorre no terreiro ou na sede de outro maracatu, há uma espécie de acordo tácito no qual o maracatu que está promovendo o encontro é que deve arcar com parte dos custos da agremiação convidada. Em ambas as formas, entretanto, a dinâmica da dádiva pode ser percebida entre os maracatuzeiros.

Durante as sambadas, o dono do maracatu costuma, em geral, montar uma “venda” ou “botequim” para comercialização de bebidas e comidas aos participantes, para que a renda possa ser revertida para minimizar parte das despesas contraídas com a realização do encontro. Em geral, é alguém próximo à direção do maracatu que fica à frente do botequim, como esposas, pessoas próximas da família ou algum integrante da diretoria. Ao longo da noite, os mestres costumam fazer marchas²⁰ em homenagem a algumas pessoas presentes ligadas ao maracatu ou mesmo visitantes de fora. Como forma de retribuição, os homenageados costumam comprar cerveja, cachaça ou outra bebida e deixar próximo ao terno, para que depois possa ser distribuído entre os folgozes.

Vale ressaltar que esta atividade costuma ser realizada por um grupo pequeno de integrantes de dentro, ou mesmo, muito próximos aos membros da agremiação. Apesar de haver, por vezes, processos formais de contratação de profissionais de costura estranhos ao grupo ou mesmo a terceirização de serviços para confecção das arrumações, relações de reciprocidade costumam ser frequentemente acionadas entre familiares, vizinhos e amigos para a produção da brincadeira entre os maracatuzeiros.

Na maioria das vezes, na verdade, é o próprio dono do brinquedo, ou alguém mais próximo, que compra os tecidos, lantejoulas, penas, fitas, colas e outros materiais que precisa todos os anos para o maracatu. Além disso, é ele mesmo, com o apoio de alguns ajudantes mais próximos, que realiza as atividades de produção das golas, chapéus, penachos, guiadas, vestidos, saias dentre outros elementos.

20 “Marcha”, “samba comprido”, “samba curto” e “galope” são categorias utilizadas para definir as diferentes estruturas poético-musicais das toadas dos mestres. Conforme Maria Alice Amorim (2013:106) “A princípio, podemos afirmar que a marcha é mais lenta e compassada e, o samba, por sua vez, faz ligeiros usos de contratemplos. O galope, de forma geral, dialoga com as duas primeiras “estruturas musicais” sob a caução de uma óbvia apoteose musical. Normalmente, as apresentações exploram o seguinte roteiro: toca-se uma marcha de abertura e, em seguida, sambas curtos e/ou longos podem surgir. Feito isto, um galope surge a “fechar” o ciclo musical quase sempre finalizado por uma “marcha de despedida” e/ou uma espécie de agradecimento. Porém e, muitas vezes, os agradecimentos iniciam-se na marcha de abertura. Nas chamadas “sambadas”, onde dois mestres promovem um “fraterno” desafio, os sambas são mais constantes, pois são nestes que a peleja encontra maior espaço”.

Ao longo do ano, além disto, os representantes das agremiações ainda costumam realizar uma série de atividades que envolvem processos de sociabilidade entre os folgazões, como festividades juninas, sambadas de cavalo marinho e outros encontros e celebrações entre os participantes. Estas atividades nem sempre são promovidas com o apoio do poder público e parecem se configurar como um importante aspecto para fortalecimento das relações de pertença entre os integrantes e a agremiação.

Percebe-se, portanto, que o processo de organização da brincadeira do baque solto e os contratos firmados entre os integrantes do maracatu, ainda que tenham sofrido uma série de mudanças na contemporaneidade, não deixam de estar relacionados a processos de reciprocidade mais amplos, bem como um conjunto de atos de sacrifício que se associam à organização interna dos grupos, como mencionei aqui.

Não são contratos formais, portanto, que são estabelecidos na maioria das vezes para a produção do brinquedo. As relações de amizade, vizinhança e familiares estabelecidas entre os folgazões revelam que há uma dimensão totalizante (Maus, 2005) fundamental para realização de suas atividades, seja no contexto das sambadas, esquentes de terno, festividades, produção e preparação para o Carnaval, seja na própria brincadeira do maracatu. Neste sentido, dádiva e sacrifício são norteadores de relações sociais que fogem ao “mundo da burocracia” e não podem ser medidas e pesadas plenamente por meio de operações formais ou mesmo reduzidas exclusivamente ao entretenimento e ao espetáculo, ainda que estas dimensões estejam cada vez mais presentes no universo dos maracatus.

Como ressaltai, o maracatu é uma manifestação cultural relacionada a um contexto ritual, social e econômico e possui um complexo sistema simbólico, regimes de conhecimento, relações de reciprocidade, sacrifícios de diversas ordens, práticas, relações com o sagrado, formas de organização, dentre outros aspectos que, de algum modo, não se adéquam aos padrões hegemônicos aos quais procura-se interpretá-los e submetê-los. O maracatu é um “brinquedo pesado” e as práticas e representações sociais ligadas ao que chamo de “cultura do baque solto” parecem ser mais complexas do que aquelas por meio das quais o Estado procura enquadrá-la e compreendê-la.

Considerações Finais

Nos últimos anos, a relação do poder público com as culturas populares ganhou um novo nível de complexidade, na medida em que veio a exigir dos diferentes representantes deste segmento, um processo cada vez maior de “formalização”, “formação” e “profissionalização”, mais ou menos consagrados em outros campos da administração pública. Para ter acesso às políticas culturais recentemente instituídas, com isto, os grupos passaram a ter que se “organizar” muitas vezes em termos de formalização como entidade jurídica, regularização fiscal e orçamentária, capacitação para submissão de projetos culturais, prestação de contas, dentre outros aspectos.

Se até o momento a relação do poder público com as expressões da cultura popular, como o maracatu, havia sido caracterizada por formas de valorização e apoio crescente, mas com a manutenção de antigas relações clientelistas, nas quais a informalidade e os contatos pessoais eram predominantes. A partir de agora, esta relação parece ter se transformado cada vez mais radicalmente. Estes mecanismos, no entanto, além de parecerem ineficazes quanto aos seus objetivos, se tornaram incompatíveis com a tradição de muitos grupos populares. Desta forma, passaram a gerar inúmeras dificuldades para seus representantes, ao tentar atender às exigências dos órgãos de controle do Estado.

De fato, não é possível opor-se a criação de mecanismos que ofereçam uma maior transparência, democracia e isonomia nas ações do poder público. Entretanto, expressões como o maracatu de baque solto parecem operar suas atividades por meio de códigos diferentes daqueles que estão sendo exigidos. O brinqueado, o sacrifício, a dádiva, o ritual e o espetáculo são dimensões intimamente associadas a esta expressão. Com isto, seus integrantes demonstram inúmeras dificuldades em lidar com os trâmites formais e burocráticos das políticas públicas e necessitam, quase sempre, de recorrer a mediadores que estabeleçam pontes entre a “cultura do baque solto” e o “mundo da burocracia”.

Não é à toa que - enquanto atores políticos - os maracatuzeiros têm chamado atenção para o fato de que o “maracatu é pesado” e que há a necessidade de se respeitar a “cultura do baque solto”. Assim como a noção de “cultura” (com aspas) de Manuela Carneiro da Cunha (2009) - como um metadiscorso reflexivo sobre a diferença - eles parecem contrapor-se aos atos hegemônicos burocráticos do Estado.

Levando em consideração as especificidades de manifestações, tais como o maracatu de baque solto, penso que é possível desenvolver políticas culturais mais adequadas. Em outras palavras, mecanismos que permitam que os recursos públicos possam de fato ser distribuídos de forma mais justas - com a segurança necessária para garantir a probidade administrativa - mas sem alguns destes aparatos burocráticos atualmente criados, que parecem conflitantes com as dinâmicas organizativas destas expressões culturais.

Como afirma Geertz (2001), o relativismo é importante, não como uma forma de negação da possibilidade de se estabelecer acordos gerais, mas justamente pela possibilidade de construí-los com base num alargamento de nossa visão acerca do “outro”. Acredito que, levando em consideração esta possibilidade de alargamento da nossa visão, é possível pensar em políticas que permitam, neste caso, que os recursos públicos sejam, de fato, direcionados eficazmente a quem eles se destinam: às manifestações das culturas populares e aos seus representantes.

Referências

AMORIM, Maria Alice. (Ed.) 2013. *Maracatu de Baque Solto: Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil – Dossiê de Candidatura*. Recife: FUNDARPE; Brasília: IPHAN, Vol.2.

ASSIS, Maria Elisabete A. 1996. *Cruzeiro do Forte: A Brincadeira e o Jogo de Identidade em um Maracatu Rural*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

BAKHTIN, Mikhail. 2002. *A cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, Anablume.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. 2007. “Burocracia Pública e Classes Dirigentes no Brasil” In: *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba: 28:9 – 30.

BURKE, P. 1998. *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa, 1500 – 1800*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

CALABRE, Lia. 2009. *Políticas Culturais no Brasil: dos anos 1930 ao século XXI*. Rio de Janeiro: FGV.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 2014. “Introdução” In. CAVALCANTI, Maria Laura (org.) *Ritual e Performance: 4 estudos clássicos*. Rio de Janeiro: 7 Letras: 9 – 19.

CHAVES, Suiá Omim A. C. 2008. *Carnaval em Terras de Caboclo: uma etnografia sobre maracatu de baque solto*. Dissertação (Mestrado em Antropologia

Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CLASTRES, Pierre. 2014. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política: Pierre Clastres*. 3ed. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2012. *A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

COSTA, Leonardo; MELLO, Ugo; FONTES Juliano, Viviane. 2010. “Avaliação de área de formação em organização da cultura: apenas ações de uma política estruturada?” In RUBIM, Antônio A.C. (Org) *Políticas Culturais no governo Lula*. Salvador: EDUFBA: 67 – 85.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

DA MATTA, Roberto. 1997. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.

DOUGLAS, Mary. 1991. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70.

ELIAS, Nobert. 1997. *O processo civilizador: Uma História dos Costumes*. v.1 Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FRASER, Nancy. 2006. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’” In *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15: 231-239.

GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

KUPER, Adam. 2002. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC.

LEITE, Ana Flávia Cabral. 2014. *Organizações Sociais da Cultura - um modelo de sucesso: O caso da Fundação OSESP*. São Paulo: Editora Pau-Brasil.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. *Antropologia Estrutural*. 6 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MAUSS, Marcel. 2005. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2013. *Sobre o Sacrifício: Marcel Mauss e Henri Hubert*. São Paulo: Cosac Naify.

MEDEIROS, Roseana B. 2005. *Maracatu Rural: luta de classes ou espetáculo?* Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife.

MINISTÉRIO DA CULTURA 2012. *As metas do Plano Nacional de Cultura*. São Paulo: Instituto Vila Pública; Brasília: MinC.

NASCIMENTO, Mariana Cunha M. 2005. *João, Manoel, Maciel Salustiano: três gerações de artistas populares recriando os folguedos de Pernambuco*. Recife: Associação Reviva.

RIBEIRO, Mário. 2010. *Trombones, Tambores, Repiques e Ganzás: A festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930 – 1945)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

RUBIM, Antônio A. C. 2007. “Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios” In RUBIM, Antônio A. C.; BARBALHO, Alexandre (Orgs.) *Políticas Culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA:11 – 36.

_____. 2010. “Políticas culturais no Governo Lula” In RUBIM, Antônio A. C. (Org.) *Políticas Culturais no Governo Lula*. Salvador. EDUFBA:9 – 24.

RUBIM, Antônio A. C. 2015. “Políticas culturais no primeiro governo Dilma: patamar rebaixado”. In RUBIM, Antônio A. C.; BARBALHO, Alexandre; CALABRE, Lia (org.) *Políticas culturais no governo Dilma*. Salvador: EDUFBA:11 – 31.

SAHLINS, Marshall. 2004. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: UFRJ.

SALLES, Sandro Guimarães de. 2010. *À sombra da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife: Universitária da UFPE.

SILVA, Severino Vicente da. 2012. *Festa de Caboclo*. 2ª. ed., Olinda: Associação Reviva.

TURNER, Victor W. 2013. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes.

VIEIRA, Sumaia; NOGUEIRA, Maria Aparecida. 2006. *Cambinda do Cumbe*. Recife: Gráfica JB.

_____. 2004. “Eu te empresto e tu me devolve” a JUREMA no “maracatu (baque solto / rural) porque pode ser” In *24 Reunião Brasileira de Antropologia*. Recife: (Anais).

WEBER, Max. 2013. *Ensaio de Sociologia*. 5Ed. Rio de Janeiro: LTC.