

# Gingar nas encruzilhadas: A nação Zambêracatu (re) encantando a cidade de bits e tijolos

*Matheus Barbosa da Rocha*<sup>1</sup>

*Maria Teresa Nobre*<sup>2</sup>

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

**Resumo:** Esse texto tem como força motriz acompanhar as imbricações entre a Nação Zambêracatu, o Maracatu da cidade de Natal, no Rio Grande do Norte, e a urbe, seja ela “de asfaltos e tijolos” ou midiaticizada. Por meio de uma experiência etnográfica, virtual e presencial, transcorrida entre os anos de 2020-2022, apostamos, nessa pesquisa, no “gingar nas encruzilhadas” como ferramenta para esmiuçar os usos e (re) apropriações do espaço citadino por parte deste coletivo, de modo particular, as suas práticas miúdas, malandras e marginais que golpeiam os adversários através de malabarismos estéticos e inventivos.

**Palavras-chave:** maracatu; encantamento; encruzilhada; gingar; cidade.

ROCHA, Matheus Barbosa da; NOBRE, Maria Teresa. **Gingar nas encruzilhadas: a nação Zambêracatu (re) encantando a cidade de bits e tijolos.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 337-352, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Bolsista CAPES. Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestre e Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Especialista em Saúde Mental pela Faculdade Latino-Americana de Educação (FLATED).

<sup>2</sup> Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPgPsi/UFRN).

## To jiggle at the crossroads: The nação Zambêracatu (re) enchanting the city of bits and bricks

**Abstract:** This text has as its driving force to follow the imbrications between the Nação Zambêracatu, the Maracatu of the city of Natal, in Rio Grande do Norte, and the city, be it “of asphalt and bricks” or be it a mediatized city. Through an ethnographic experience, virtual and present, which took place between the years 2020-2022, we bet, in this research, on the “gingar at the crossroads” as a tool to scrutinize the uses and (re) appropriations of the city space by this collective, in particular, their small, naughty and marginal practices that strike the adversaries through aesthetic and inventive juggling.

**Keywords:** maracatu; enchantment; crossroad; to jiggle; city.

## Gingar en las encrucijadas: La nação Zambêracatu (re)encantando la ciudad de los bits y los ladrillos

**Resumen:** Este texto tiene como motor seguir las imbricaciones entre la Nação Zambêracatu, el Maracatu de la ciudad de Natal, en Rio Grande do Norte, y la ciudad, ya sea “de asfalto y ladrillos” o ya sea una ciudad mediatizada. A través de una experiencia etnográfica, virtual y presencial, que tuvo lugar entre los años 2020-2022, apostamos, en esta investigación, por el “gingar en el cruce” como herramienta para escudriñar los usos y (re)apropiaciones del espacio de la ciudad por parte de este colectivo, en particular, sus prácticas infantiles, traviesas y marginales que golpean a los adversarios a través de malabarismos estéticos e inventivos.

**Palabras clave:** maracatu; encanto; encruzilhada; gingar; ciudad.

*Eu tenho a força que me leva a cantar/ O Maracatu/ Papa Jerimum/ Batendo o zambê na terra potiguar/ Ouça o som do meu tambor/ Energia que me dá/ Seja negro ou de outra cor/ Proteção de Orixá// Viva ao rei, viva à rainha, viva à corte real/ Viva o baque primeiro da cidade Natal (2x)// Nossa Senhora da Apresentação/ Hoje veio apresentar/ Essa é minha Nação/ Esse é o baque potiguar// Viva ao rei, viva à rainha, viva à corte real/ Viva o baque primeiro da cidade Natal (2x)/ Axé (Axé) (3x)/ Quem é de axé diz que é!/ Axé (Axé).*  
(Loa “Zambêracatu”. Composição: Oyá Iyalê. Nação Zambêracatu)

*O apito anuncia o meu cortejo imperial/ Com as bênçãos de Ogum/ Maracatu de Natal// Salve, salve minha rainha, Iemanjá vossa proteção/ Odô Iyá deu sua bênção no dia da coroação// Saravá, Odociaba// Iemanjá, sereia do mar// Esse é o baque virado da cidade do Natal/ Vai vestindo azul e prata saudando seu ancestral// Laroye, Ionan, Legbara, peço sua permissão/ Para andar na sua rua, levando minha Nação// Saravá, Odociaba/ Iemanjá, sereia do mar.*  
(Loa “Apito”. Composição: Oyá Iyalê. Nação Zambêracatu)

O Maracatu-Nação é uma tradição de matriz/ motriz<sup>3</sup> africana que se originou no estado de Pernambuco<sup>4</sup>. Tem como fundamento religioso o Candomblé, o Xangô, o Catimbó e/ou outra religião de terreiro, caracterizando-se como um cortejo imperial e sagrado que percorre as ruas do perímetro urbano acompanhado de orquestra musical, loas e danças (BORBA e BARRETO, 2015: 362; CRUZ, 2008: 72-3; OLIVEIRA, 2011: 11-2). Quando guarda relação com um *Ilê*<sup>5</sup>, estes grupos são denominados como Maracatus-Nação e/ou Maracatus do Baque Virado (esta última expressão se popularizou principalmente entre jornalistas e folcloristas)<sup>6</sup>. Contudo, nem todo brincante da tradição é pertencente a uma religião afro-brasileira e vice-versa (KOSLINSKI e GUILLEN, 2019: 155). Em Natal, Rio Grande do Norte, o Maracatu-Nação começa a ser performado em 2012 com a Nação Zambêracatu, vinculado à tradição do candomblé de nação *Ketu*.

Este coletivo é composto por uma corte real e por brincantes que manuseiam diferentes instrumentos musicais. No primeiro caso, estão presentes: a) um rei – geralmente um babalorixá da região metropolitana de Natal que possui um *Ilê*

<sup>3</sup> O conceito de motrizes culturais está relacionado a um manancial de práticas performativas que se caracterizam por uma combinação de dança, canto, música, figurino e espaço tendo o corpo do *performer* como a principal inscrição textual, expressando-se por meio de rituais e cerimônias de origem africana com um gigantesco teor simbólico, cultural e religioso (LIGIÉRO, 2011: 107-15).

<sup>4</sup> Apesar de controverso definir dia e horário de nascimento para os Maracatus-Nação, é provável que eles, nos seus processos de constituição, tenham sido influenciados pelas antigas cerimônias de coroação de rei e rainha do Congo, presentes nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Nelas, havia a presença de músicos, dançarinos e de uma Corte Real, coroada numa festa realizada num dia específico. Nessa mesma ocasião realizavam também um cortejo pela cidade com a presença de danças e encenações. Acompanharam todo o território português, seja na metrópole ou nas colônias (SOUZA, 2014: 184-226).

<sup>5</sup> Na linguagem cotidiana, os adeptos de algumas religiões afro-brasileiras, dentre elas, o Candomblé, utilizam a palavra *Ilê* para se referir ao terreiro que frequentam (SOUZA, 2021: 27). No “Dicionário Yorubá-Português” significa casa (BENISTE, 2011: 591). Geralmente, os terreiros de Candomblé Nação Ketu carregam esse vocábulo em seus nomes oficiais.

<sup>6</sup> Além do Maracatu-Nação (Maracatu do Baque Virado), temos, no cenário brasileiro, a existência de outros tipos desta manifestação cultural: o Maracatu Rural (Maracatu do Baque Solto), originário da Zona da Mata pernambucana, no final do século XIX, tendo influência do bumba-meu-boi, do cavalo marinho, do pastoril e do reisado, tendo como principal expoente o caboclo de lança; o Maracatu Percussivo, o qual guarda uma similaridade com o Maracatu de Baque Virado, com a diferença de não ser fundamentado numa religião de terreiro, além de, em sua maioria, os brincantes pertencerem à classe média.

sob sua incumbência e é responsável por ser o elo do grupo com o universo espiritual; b) uma rainha iniciada nos segredos e mistérios do Candomblé; c) uma dama do paço, que carrega a calunga, boneca confeccionada em tecido e que representa uma ancestral da Nação; e d) três princesas, um duque e uma duquesa, todos eles sem uma função determinada dentro do coletivo, mas com “cabeça feita” no santo<sup>7</sup>. No segundo grupo, estão os batuqueiros e batuqueiras, brincantes responsáveis por manusear os artefatos musicais: *agbê* (cabaça), tarol (caixa-de-guerra), gonguê (ferro) e alfaia (tambor de corda).

Nesta manifestação cultural, política e religiosa que é o Maracatu de Natal, os ensinamentos transmitidos através da oralidade, os preceitos, ritualísticas e tabus, os artefatos e simbologias, bem como as outras tradições do Candomblé Nação de Ketu se fazem presentes no seu dia-a-dia, a saber: no vínculo com os Orixás, essas forças ancestrais e sagradas que simbolizam elementos da natureza; na importância da oralidade e da ancestralidade; na construção de laços de familiaridade e de amizade; na importância da comida; no protagonismo do corpo e do matriarcado; no respeito aos mais velhos e aos mais novos; e numa rica simbologia presente em artefatos materiais e imateriais, tais como: estandarte, calunga, guias<sup>8</sup>, instrumentos musicais, loas e saberes transmitidos através das gerações.

Nesta tradição, o corpo é concebido não apenas como uma representação de uma ação que carrega consigo uma gestualidade, mas principalmente como uma inscrição de um conhecimento que se faz presente nos gestos, movimentos e coreografias, nas músicas e batuques, nos adereços e vestimentas (MARTINS, 2003: 77). “Há maneiras contínuas de preservar e transmitir a memória, que vão dos ‘arquivos’ aos ‘corpos’, ou ao que eu chamo de ‘repertório’, do pensamento/memória do corpo” (TAYLOR, 2002: 16).

Conceber o Maracatu-Nação como uma manifestação que tem sua principal aposta na ancestralidade significa localizá-lo histórica, geográfica, política, religiosa e poeticamente nas encruzilhadas, as quais se caracterizam como zonas de centramentos e descentramentos, interseções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação, sendo geradoras de produções diversificadas e de sentidos plurais (MARTINS, 2002: 73-4).

As encruzilhadas sustentam-se nas potências de Exu, Orixá transgressor dos binarismos e das dicotomias, já que investe no entre, na pluralidade, no vigor e na pujança. Seguir pelas encruzilhadas significa transitar pelas frestas, esquinas, dobras e interstícios, enveredar pela impureza, desordem e estripulia. Exu quando baixa é para fazer danação. Ele dribla, rodopia e gargalha. A potência deste Orixá está em sua ambivalência e polissemia (RUFINO, 2019: 12-6). São nas encruzilhadas onde nós, pessoas comuns, podemos operar a partir de giros, desvios, dribles, negações, desobediências e inconformismos (SIMAS e RUFINO, 2018). Podemos perceber que nestas zonas, há uma política de encantamento da vida, aqui concebida como inconformismos, transgressões, invenções e reconexões (*idem*: 17-25).

A astúcia, malícia e malandragem que um capoeirista precisa ter no seu gingar pode nos ajudar a entender como operam esses descontentamentos, rebeldias, rodopios e vadiações possíveis de serem produzidos nas encruzilhadas. Vejamos o que nos diz Mestre Pastinha, importante baluarte da Capoeira no Brasil:

<sup>7</sup> Expressão utilizada nas casas de Candomblé para se referir à pessoa que foi submetida aos rituais e cerimônias de iniciação na religião.

<sup>8</sup> Guias são colares feito de missangas de vidro usadas no pescoço dos/as filhos/as de santo, que trazem as cores do seu Orixá de cabeça e identificam os níveis de iniciação dos seus adeptos.

*O capoeirista lança mão de inúmeros artifícios para enganar e distrair o adversário. Finge que se retira e volta rapidamente. Pula para um lado e para outro. Deita-se e levanta-se (sic). Avança e recua. Finge que não estar vendo o adversário para atraí-lo. Gira para todos os lados e se contorce numa ginga maliciosa e desconcertante. Não tem pressa em aplicar o golpe, ele será desferido quando as possibilidades de falhar sejam as mínimas possíveis. O capoeirista sabe se aproveitar de tudo que o ambiente lhe pode proporcionar. (PASTINHA, 1988: 27)*

O gingar mais do que um artifício que os capoeiristas fazem uso no seu brincar, transforma-se aqui em possibilidade de luta, embate e resistência dos subalternos em direção às produções capitalísticas de corpos, desejos e subjetividades, onde os modos de ser, existir e de ocupar o espaço cidadão destes sujeitos que vivem às margens dos circuitos sociais assumem um teor político, a partir das suas práticas cotidianas que, no geral, trazem em seu bojo possibilidades astutas, malandras e maliciosas de subverter os universos homogêneos, instituídos e cristalizados. É o que podemos perceber nas loas da Nação Zambêracatu que iniciam esse texto. Vejamos!

*Eu tenho a força que me leva a cantar o Maracatu, papa jerimum, batendo o zambê na terra potiguar. Ouça o som do meu tambor, energia que me dá, seja negro ou de outra cor, proteção de Orixá.  
Laroye, Ionan, Legbara, peço sua permissão, para andar na sua rua, levando minha Nação.*

Quando o Maracatu de Natal carrega pelas ruas da cidade o seu estandarte, as suas calungas, as suas indumentárias e artefatos religiosos, os seus instrumentos musicais, as suas loas, os seus ritos, cerimônias e tradições, os seus saberes, as suas divindades cultuadas, as suas vozes de protesto e suas danças de alegria, bem como os seus corpos, ele está se apropriando do espaço cidadão, tomando-o como seu, subvertendo os usos esperados da urbe, historicamente à serviço da higienização social, da especulação imobiliária, do racismo, do patriarcado, do extrativismo e da misoginia. E ao fazer isso, provoca incômodos, reticências e contrapelos, utilizando-se de práticas miúdas que golpeiam os inimigos através de malabarismos corporais inventivos que ora avançam, ora recuam, ora pulam para um lado, ora para outro, contorcendo-se, rodopiando, fingindo que se retiram e depois retornando rapidamente.

Gingar nas encruzilhadas transforma-se, portanto, no presente artigo, numa interessante ferramenta analítica para entender as lutas e os enfrentamentos da Nação Zambêracatu quando performa suas tradições na cidade de tijolos e asfaltos, ou na de bits e pixels, de modo que as suas interfaces com a urbe se tornam um interessante alvo de investimento teórico-conceitual, principalmente se considerarmos que no intervalo entre 2020-2022, em decorrência da pandemia da SARS-CoV-2 (Covid-19), as suas tradições também se inseriram na ambiência midiática.

Temos como pretensão com esse artigo, acompanhar as imbricações do Zambêracatu com o espaço cidadão, seja ele de asfaltos e tijolos ou midiático. Trata-se de um recorte da pesquisa de doutorado em andamento intitulada “Os batiques que ecoam e ladrilham pelas ruas de Natal (RN): A Nação Zambêracatu e a experiência do estar-em-comum” conduzida pelo primeiro autor e orientada pela segunda.

Como bússola do nosso caminhar, utilizamo-nos da experiência etnográfica, esse mergulho aprofundado e imersivo “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002: 18), que se interessa pela descrição e experimentação da cultura de um agrupamento social, o modo como este aprende e compartilha crenças, costumes e comportamentos em determinado contexto social, histórico, econômico, político e

cultural (AGROSINO, 2009: 16). Nas suas modalidades urbanas, a experiência etnográfica tem se ocupado em percorrer ladrilhos, equipamentos e personagens que povoam a urbe, em suas distintas heterogeneidades, territorialidades, hibridizações, não-lugares, hábitos e dissensos (MAGNANI, 2002; MAGNANI, 2009).

Entre 2020-2022, inserimo-nos no cotidiano das atividades da Nação Zambêracatu, sendo que tal entrada aconteceu a partir de dois momentos distintos. Em 2020-2021, em decorrência da eclosão e apogeu da SARS-CoV-2, e do modo como não só os brincantes de distintas manifestações culturais se comportavam, mas também a sociedade de modo geral, fizemos uso de observações participantes nas ocasiões em que o Maracatu de Natal se lançava na cena midiática. De modo mais específico, nas seguintes atividades: i) em *lives* sobre temáticas que atravessam o dia a dia dos brincantes; ii) em transmissões virtuais de ritualísticas, cerimônias e festividades públicas; iii) em oficinas de batuque e outros eventos remotos; e iv) em publicações em redes sociais e entrevistas abertas com alguns dos seus integrantes.

Em 2022, a nossa inserção etnográfica ganhou novos contornos, com a nossa participação no dia a dia da Nação Zambêracatu ocorrendo de modo presencial a partir de múltiplas entradas, quais sejam: i) nos rituais e cerimônias culturais e religiosas; ii) nos ensaios abertos e fechados; iii) nas apresentações em estabelecimentos de ensino, cultura e lazer ou em outros diferentes pontos da cidade; iv) nas viagens a municípios e estados vizinhos; e v) nas reuniões de planejamento e confraternizações.

Tomamos as cenas e os acontecimentos por nós acompanhados como o ponto de partida para construção do debate, sendo eles aqui entendidos como analisadores. Estes se apresentam a partir de personagens, narrativas, acontecimentos e processos sociais que se caracterizam como relevadores e catalisadores de processos institucionais, trazendo à tona o que até então estava implícito, fazendo-o ver e falar (LOURAU, 2004: 69). A intenção dos analisadores é, portanto, revelar questões que até então estavam escondidas, desorganizar os instituídos, dar um sentido diferente a fatos conhecidos (SPAGNOL *et al.*, 2022). E foi nessa direção que caminhamos.

## **A sonoridade das ruas: (Re) encantando a urbe**

15 de novembro de 2022. Feriado nacional. Estamos em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, localizada no bairro Cidade Alta, o primeiro núcleo de povoamento de Natal. A Nação Zambêracatu foi uma das atrações convidadas de uma aula itinerante organizada pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN). Nesta, realizou-se uma caminhada que transitou pelos espaços sagrados do centro histórico da cidade. Em determinados pontos do percurso havia paradas, momentos em que aulas eram ministradas sobre a história do respectivo lugar. A participação da Nação Zambêracatu aconteceu em frente à Igreja do Rosário dos Pretos, numa delas. O início do cortejo foi numa praça próxima da construção religiosa. Quando o batuque ganhou vida, rapidamente pudemos escutá-lo. Participavam dessa intervenção urbana, integrantes de distintos grupos percussivos da cidade, bem como transeuntes, convidados, acadêmicos e os organizadores do evento. Algumas mulheres, com vestimentas ritualísticas e espadas de São Jorge empunhadas na mão, jogavam água nos espectadores. A Nação os recebeu entoando som.

Um historiador foi convidado a falar. Este começou seu discurso mencionado os poucos registros sobre a escravidão negra em Natal e sobre como se deu o processo de construção da Igreja do Rosário. Em seguida, veio o batuque do Zambêracatu. Quando a tocada findou, uma conversa entre duas brincantes da Nação chama a atenção. Elas diziam estar incomodadas com a fala do convidado, a qual, no entender das mesmas, invisibilizava os negros e suas produções culturais para priorizar uma historiografia dita hegemônica. Nesse interim, uma delas pega o microfone e apresenta o coletivo. Depois disso, outros dois personagens do Zambêracatu também ecoaram suas vozes “a céu aberto”, seja para denunciar os casos de racismo religioso praticado pelo Estado, pela Igreja Católica ou pela sociedade civil, seja para ler poesias compostas por eles mesmos sobre o assunto em questão. Findado esse momento, marcado por uma posição ética, estética e política de denúncias e visibilidade da incômoda arte da Nação Zambêracatu naquele momento, a equipe de organização do evento, alegando um atraso na execução das atividades do dia, encerrou a ação naquele ponto. O cortejo seguiu viagem, enquanto o Maracatu de Natal foi embora. A interrupção da participação da Nação no evento, evidencia um conflito, um desvio de trajeto, um caminho demarcado pela prática de um cruzo, que operou esquinas, desatando versos (SIMAS; RUFFINO, 2018: 12) e jogando a ginga da não submissão às narrativas esperadas para aquele momento de festa.

Se pensamos no âmbito das cidades e dos usos que fazemos dela, há uma dissonância entre os valores do construtor e os do público (SENNETT, 2018: 13), uma distinção entre as formas empregadas num sistema linguístico e os modos de usá-la. Essas práticas insurgentes esvaziam e desgastam o significado primário, afastando-se dele. Até por isso, caracterizam-se a partir de dois postulados: a) correspondem às manipulações sobre uma ordem construída; e b) supõem desvios do sentido literal definido pelos sistemas urbanísticos em vigência (CERTÉAU, 2014, 94-95). Nesse sentido, se pelo viés do Estado, a cidade de Natal obedece aos interesses dos grupos sociais dominantes, perpetuando e reproduzindo práticas racistas, coloniais e eugenistas, quando tomamos como prisma o batuque potiguar, usos outros são feitos do espaço urbano, a fim de que seja possível habitá-lo de modo contra hegemônico.

Essas subjetividades insurgentes quando se reúnem e ocupam as ruas, praças, igrejas, universidades, praias, centros culturais ou outros locais públicos, exercitam performaticamente o exercício de aparecer, reivindicando, mesmo que indiretamente, a valorização de si mesmos, bem como o direito de tomar um lugar para si, de manifestar suas culturas sem sofrer represália ou de terem suas demandas atendidas pelo Estado. Para Butler (2018: 52-3), essas movimentações são concebidas como assembleias populares. Caracterizam-se por uma transitoriedade capaz de se dissolver de modo voluntário ou involuntário, estando relacionadas a uma função contestatória, corpos estes que, quando se encontram, não se expressam apenas por discursos, falados ou escritos, mas por ações corporificadas e plurais, manifestações culturais e/ou religiosas, às quais a autora atribui a condição de “corpos em aliança” (BUTLER, 2018: 87).

Desse modo, podemos afirmar que quando a Nação Zambêracatu batuca pelos ladrilhos de Natal ou de cidades outras, reivindicando o espaço público, apreendendo e reconfigurando os ambientes materiais, está lutando por um novo tempo e espaço, que longe de simbolizar uma vontade idêntica e una, caracteriza-se pelas múltiplas vozes, distintas e adjacentes que, quando juntas, clamam, seja por meio ações corporais, gestos, falas ou outros tipos de movimentos, por novos

possíveis, isto é, por um mundo melhor e mais digno de habitá-lo. Em assembleia, eles batucam, dançam e gingam pelas encruzilhadas.

Aqui, concebemos, portanto, o gingar como esse conjunto de produções culturais que interpelam o instituído, o hegemônico, o prescrito, o cristalizado e o consagrado, por meio de usos, sentidos, comportamentos, práticas e (re) apropriações dos espaços. Manifestações estas que trazem em seu bojo um agir político, transformando as suas condições de existência em vetor de luta por transformação social e reivindicação de direitos (MONTEIRO e NASCIMENTO, 2020: 55).

Nestas performances urbanas, onde gingar nas encruzilhadas se transforma num movimento de expressão cultural, religiosa e política, operam comunidades do instante. Nelas, performances artísticas ou contestatórias podem, de forma efêmera, construir relações entre indivíduos diferentes (AGIER, 2011). Estas situações são mediadas pelos sentidos, pela convivência de um momento lúdico, político e artístico, ganhando vida por algumas horas. Apesar disso, ocasionam consequências transformadoras (LIGIÉRO, 2012: 63). A partir de encontros ritualizados, localizados, as pessoas mobilizadas por essas cenas vivem a cidade a longo prazo, ao mesmo tempo em que constituem esses laços, provisórios ou não. Essas performances ultrapassam as expressões estéticas e caminham em direção a se transformarem em formações comunitárias a partir do momento em que são reapropriadas pelos sujeitos que a consomem, adquirindo novos significados e relações (AGIER, 2011).

No que concerne à Nação Zambêracatu, os mesmos eventos que são ordinários, banais, cotidianos do ponto de vista dos brincantes transformam-se em situações de passagem quando percebidas pelos olhares dos espectadores, sendo, portanto, o caso de: os ensaios abertos; as mobilizações estéticas e políticas; as cerimônias, festividades e apresentações públicas; os cortejos pela cidade, dentre outros eventos que o Maracatu de Natal participa e/ou organiza. No geral, neste caso, os personagens das comunidades do instante são os curiosos, os admiradores e os brincantes de tradições de matrizes/ motrizes africanas, os transeuntes despercebidos e as pessoas que fazem parte do dia a dia da praia, centro cultural ou avenida onde o Maracatu está batucando ou realizando suas cerimônias e rituais. Para sinalizar, trazemos duas narrativas, um do mestre regente da Nação e outra de um tocador de alfaias, ambas proferidas numa *live* realizada em 28 de junho de 2021:

**Mestre Regente:** *Tem uma cena que não esqueço nunca desse começo dali da gente tocando nas Rocas, que foi uma senhorinha lá das Rocas que ela é da escola de samba de lá. A gente tava tocando [e] a Nega tava cantando um ponto. Aí ela [a senhora das Rocas] parou e “Eu posso cantar aí?”. A gente “Pode”. Era uma senhorinha preta. Dei o microfone pra ela. Ela cantou um ponto da Umbanda. Muito gostoso, não foi? Foi um momento lindo. Aí quando acabou o batuque, que finalizou tudo, ela veio falar com a gente “Olhe! Ninguém da minha comunidade aqui sabia que eu era da Umbanda, sabia que eu era de santo. Ninguém aqui sabia, mas vocês aqui, eu tive coragem de cantar”. Então, assim, olha o suporte que isso dá pra todo mundo. A quantidade de pessoas que chegaram no Zambêracatu, num primeiro momento também chamado pelo batuque, mas que quando tem contato com aquilo, vê que aquilo está dentro deles também ancestralmente. (Mestre Regente. Live de 28 de junho de 2021)*

**Tocador de Alfaias:** *Eu sempre estava batucando e ao mesmo tempo pesquisando. Eu estava fazendo essas duas coisas. A gente ali, preparando as coisas, afinando as alfaias pra começar aquele “Batuque para Iemanjá” [de 2020], que foi enorme, com mais de 500 pessoas. Isso é um reflexo do que se tornou a Nação Zambêracatu. Aí uma mulher lá de Parnamirim (RN), uma candomblecista, ela chegou para mim e falou “Eu vim de Parnamirim pra cá, porque lá eu fazia sozinha o meu presente para Iemanjá. E eu fiquei sabendo que está vindo muita gente que é de Àse entregar o presente. Eu vou ficar por aqui”. Na hora, eu falei assim. “Caramba! Olha onde a Nação*



*Zambêracatu chegou*". (Mestre Batuqueiro Felipe Nunes – Alfaieiro. Live de 28 de junho de 2021)

Relatos como estes nos apontam para o fato de que, ao gingar nas encruzilhadas, o contato com a alteridade, isto é, com estes sujeitos que se aproximam de nós, e em igual proporção também se distanciam dos nossos modos de ser, existir e protestar, provocam polarizações, antagonismos, divergências, conflitos, disputas, alianças e produção de afetos. Afinal, para além da comunidade do instante, o batuque potiguar, ao transitar em cortejo pelas ruas de Natal, também provoca reações de incômodo, casos de racismo religioso, sejam eles velados ou explícitos, como o narrado parágrafos acima, na ocasião em que diante de falas de denúncias e protesto por parte dos brincantes do Maracatu de Natal, a participação da Nação no evento foi interrompida imediatamente e a festividade seguiu-se sem ela, com a desculpa de que “o tempo estava apertado e era necessário mudar a agenda de trabalho”.

Para melhor entendermos casos de racismo religioso como este podemos trazer à tona o conceito de dispositivo da racialidade, proposto por Carneiro (2005: 46-71). Segundo Foucault (1984: 138), um dispositivo é um conjunto heterogêneo que, em sua constituição, engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentadas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos e proposições filosóficas, morais e filantrópicas. Agamben e Deleuze dão um giro interpretativo na ideia, definindo-a como um conjunto de práticas e mecanismos que produzem efeitos (AGAMBEN, 2005: 31-2), fazendo ver e falar (DELEUZE, 2005). O dispositivo da racialidade opera, portanto, definindo o que é superior a partir da construção de uma inferioridade, tendo a cor da pele como fator de identificação para o que deve ser considerado normal, vital, racional e razoável, sendo a branquitude a sua representação máxima (CARNEIRO, 2005).

Diante disso, percebemos que estar nas ruas do perímetro urbano com o Maracatu de Natal é também uma forma de se contrapor ao racismo religioso que incide na sociedade contemporânea. As possibilidades de afirmação dos sujeitos racializados são construídas a partir de diferentes caminhos, considerando seja os seus (ou melhor, os nossos) modos de existência e de sobrevivência física como um primeiro ato de resistência, combate e afirmação racial diante de um regime colonial e racista, seja concebendo o plano das ideias, o das performances individuais e coletivas e o da ação política como outras formas de luta e embate (CARNEIRO, 2005). Sempre lembrando que “reencantar a cidade, subverter o território em terreiro, entender a cidade como lugar de encontro, comer pelas beiradas driblando os perrengues, malandreado entre o horror e o gozo” (SIMAS, 2020: 75) é também seguir subvertendo e burilando o espaço citadino, cenário no qual incide não só o dispositivo da racialidade, mas também a gentrificação social, a especulação imobiliária, o turismo predatório e outros processos que terminam por homogeneizar e cristalizar a urbe.

### **A cidade pandêmica e midiaticizada: o batuque potiguar entre *bits* e *clicks***

Julho de 2020. Na ocasião, o Brasil vivia, até então, o ápice no contágio da SARS-CoV-2. Neste mês, o país havia registrado aproximadamente 32.912 óbitos da doença e 45 mil novos casos a cada 24 horas. Diversos institutos de pesquisa epidemiológica alertavam, contudo, que os números reais poderiam ser ainda

maiores, principalmente em razão da falta de testagem em larga escala e da subnotificação. Acrescido a isso, diante de um cenário governamental autoritário e genocida, uma ausência de perspectivas futuras na aquisição e aplicação de vacinas, fez com que as pessoas sentissem medo do futuro porvir.

Passados alguns meses, as medidas de isolamento, por mais que continuassem a ser recomendadas, tornavam-se cada vez mais difíceis de serem obedecidas diante do suposto cenário de normalidade instaurado, mesmo o panorama sanitário nacional sendo catastrófico. Muitos estabelecimentos de prestação de serviços haviam retornado o atendimento presencial, de forma que ruas, ônibus, supermercados e comércios frequentemente apareciam abarrotados de pessoas, com a diferença de que, ao contrário de tempos passados, os seus rostos agora eram cobertos por máscaras. Atividades mediadas pelas tecnologias da informação e comunicação ou tarefas híbridas, mesclando remoto e tete-à-tete, tornaram-se frequentes.

A partir desse acontecimento podemos perceber que um conjunto de instituições, procedimentos, análises, reflexões, cálculos, táticas e dispositivos incidem sobre a população, culminando em saberes e aparelhos de gestão da vida (FOUCAULT, 2006: 298). Essa tomada da espécie humana como objeto de investimento político é denominada biopolítica. Nessa forma de governo, há um interesse no povo, isto é, nessa massa uniforme afetada por processos como o nascer, o morrer, o produzir, o crescer e o adoecer (FOUCAULT, 1999: 292). Entretanto, é importante ressaltar que estas condutas, apesar de se proporem preservar e perpetuar a existência dos indivíduos, apresentam um caráter imunitário.

Na linguagem biomédica, imunidade é a proteção contra uma doença infecciosa. No âmbito jurídico, uma salvaguarda que põe alguém em condição de intocabilidade por parte da lei. No decurso da história, essa exigência de segurança foi se estendendo a outros setores sociais (ESPOSITO, 2017: 119-20). “O que entendemos por imunidade se constrói coletivamente através de critérios sociais e políticos que produzem alternativamente soberania ou exclusão, proteção ou estigma, vida ou morte” (PRECIADO, 2020: 4). Ao mesmo tempo em que as vidas de alguns povos ou segmentos sociais são valoradas, havendo, em consequência, práticas para protegê-las e preservá-las, outras, são consideradas obstáculos a tal projeto (ESPOSITO, 2017: 122). Assim, por trás dessa proteção, há a autoridade para sacrificar existências consideradas indignas, abjetas, em benefício da soberania das demais (PRECIADO, 2020).

O que podemos constatar? Que as biopolíticas pandêmicas, ao assumir como principal característica a assunção de um caráter imunológico, isto é, a valoração e proteção de grupos sociais específicos da sociedade, ao mesmo tempo em que os outros são concebidos como ameaças, esferas patológicas que adoecem as saudáveis, terminam desenhando bolhas, que apesar das suas aparências abrangentes e democráticas, ainda assim constroem ao redor de si inclusões e exclusões, intrusões e extrusões, amigos e desconhecidos, forças e fraquezas (MICKEY, 2020).

Desse modo, medidas de biossegurança, criadas com intuito de prolongar a existência da espécie humana em meio ao genocídio, e que, portanto, deveria atender os interesses de toda a população, tais como a higienização por meio de álcool em gel, a proibição de festividades na rua, o incentivo às práticas de distanciamento social, o desenvolvimento de atividades laborais por meio do *home office*, a suspensão no funcionamento de parte dos serviços públicos e outras atividades econômicas consideradas não essenciais, beneficiaram interesses de segmentos específicos da sociedade (MILANEZ; VIDA, 2020), não sendo o caso da

Nação Zambêracatu e de outras tradições culturais negras, indígenas e periféricas.

Foi diante desse cenário que as tradições do Maracatu de Natal se lançaram na ambiência midiática. Durante esse período, o referido coletivo realizou as seguintes atividades: uma série de *lives* sobre assuntos que lhe eram caros, tanto na condição de promotora do debate, como na de convidada; cerimônias, rituais e festas virtuais onde seus brincantes participavam presencialmente e a audiência através de transmissão via redes sociais; produção de EPs e videoclipes, bem como a realização de oficinas.

Diante de um cenário onde imperavam políticas que ambicionavam prolongar a existência de determinados sujeitos em detrimentos de outros, a Nação Zambêracatu ter a coragem de performar as suas cerimônias religiosas e culturais, os seus batuques e festividades, bem como suas vozes de incômodo e protesto via redes sociais possibilitou que se contrapusesse a esse regime social hegemônico e cristalizado gingando pelas encruzilhadas, isto é, enganado e distraído os seus adversários; retirando-se e depois reaparecendo rapidamente; pulando e ziguezaguando em diferentes direções; deitando-se e levantando-se; avançando e recuando; girando para todos os lados e se contorcendo maliciosamente.

Entretanto, é importante ressaltar que, no cenário global, já assistíamos a essa explosão midiática antes da aparição da SARS-CoV-2. Saímos de uma sociedade escrita, orgânica, industrial e de controle disciplinar dos corpos (FOUCAULT, 1987: 165) e viemos parar num circuito ciberoral, digital, imaterial e que se propõe a formas de controle midiático-cibernéticas.

Estamos vivendo numa era farmacopornográfica, onde o corpo e a subjetividade são regidos por tecnologias biomoleculares, microprostéticas e digitais, cenário no qual a expansão planetária da *Internet*, a generalização da adoção de tecnologias informáticas móveis, o uso da inteligência artificial e de algoritmos, a troca de informações a grandes velocidades e o desenvolvimento de dispositivos globais de vigilância por satélites são elementos importantes dessa nova gestão semiótico-técnico-digital (PRECIADO, 2020).

A gestão biopolítica na pandemia da SARS-CoV-2, como a detecção individual do vírus causador da doença pela multiplicação de testes e o monitoramento da temperatura e dos movimentos corporais de pessoas saudáveis e de potenciais suspeitos, possibilitou que essas tecnologias ganhassem protagonismo. O sujeito contemporâneo, dentre outros aspectos, agora é intocável, não tendo mais pele ou mãos; não pega em moedas, pagando com cartão de crédito; não tem lábios, pois fala digitando; não possui rosto, mas sim, máscara; o seu corpo biológico e físico se esconde através de mediações semiotécnicas; o seu endereço doméstico se transforma em palco da economia, do teleconsumo e da teleprodução; e uma série de próteses cibernéticas lhe servem de máscara (como a das redes sociais) (PRECIADO, 2020).

Vivemos a era do sinóptico: em vez da autovigilância, há uma exteriorização do que, em outrora, considerava-se como intimidade e privacidade; os dispositivos que cuidavam dessa interioridade psíquica estão entrelaçados com os que a usam como valor de exibição; e a própria ideia de individualidade precisa ser repensada (RODRIGUEZ, 2018: 182). Nesse cenário, o “eu” foi convertido em *show* e a intimidade, em espetáculo (SIBILIA, 2008: 7). Há, portanto, a centralidade de uma subjetividade exteriorizada, em que as esferas de cuidado e controle de si

se fazem na exposição pública, sob o olhar do outro. Nesses circuitos, há um convite para que cada usuário exponha a sua intimidade, agora concebida como intimidade, naquilo que ela tem de mais banal e corriqueiro (BRUNO, 2013: 68).

No que se refere à Nação Zambêracatu, como numa encruzilhada onde vários caminhos são possíveis, inesperados e modificados, foi essa cultura de exposição de si que permitiu a perpetuação de algumas de suas atividades, fossem elas cerimônias religiosas, festividades, ensaios, eventos científicos ou conversas de calçada, mesmo em meio à SARS-CoV-2. Essas práticas, na ocasião, modificaram-se em decorrência do novo formato assumido: algumas cerimônias públicas aconteceram com auxílio de um celular e sua organização era conduzida de uma forma em que os seus personagens costumemente precisavam se dirigir aos espectadores; muitos dos seus personagens falavam de si, trazendo à tona suas histórias, fossem elas relacionadas ao Maracatu-Nação e às tradições negras, ou não; testou-se os limites sobre até que ponto um ritual realizado num *Ilê* pode ser transmitido via redes sociais; de repente, percebeu-se que para batucar não era preciso todos estarem no mesmo recinto ou até na mesma cidade; as relações entre os seus integrantes tornou-se possível, mesmo com eles estando em diferentes pontos do Brasil. Por outro, lado se esses cruzos abriram possibilidades antes imprevisíveis que possibilitaram a reinvenção da Nação e de suas práticas encantadas e encantadoras, também colocaram problemas até então inexistentes para o grupo, como quando o coletivo perdeu o acesso das suas redes sociais, pois a Inteligência Artificial a considerou uma pessoa menor de idade.

Muitas vezes, esses produtos lançados e vendidos à sociedade reconfiguravam as tradições do Maracatu. Podemos trazer o caso da gravação do EP do coletivo. Quando consultaram um profissional especializado, este recomendou mudanças em pontos específicos das loas, seja na hora de entrar a voz da cantora ou como executar os toques. Uma vez gravado e propagado “aos quatros ventos”, o EP foi de grande valia: durante os ensaios, era usado como dispositivo para aprendizagem dos novos batuqueiros: colocava-se a música para tocar e, em seguida, estes precisavam repeti-la. Para além disso, em muitos momentos, a ferramenta também era útil aos brincantes veteranos. Quando erravam o tocar ou o entoar das loas, costumemente diziam sentenças como: “É porque antes era diferente, ainda não me acostumei”. As encruzilhas operam o inesperado, o novo, o desvio que é potência!

## Considerações finais

Quando o Maracatu de Natal ginga nas encruzilhadas com o estandarte, as loas, os *agbês*, as alfaias, os taróis, o gonguê, as calungas, as guias, os *ojás*, os *barets*, as saias, as calças, as camisetas, os batuques, as danças, as cosmologias, os rituais, as tradições e os personagens que lhe são característicos, ele está performando movimentos de rebeldia e contrapelo às serializações, homogeneizações, racialidades e eugeneizações que incidem na cidade, produzindo formas de ser e de existir malandras, marginais e contestatórias e, conseqüentemente, recheadas de um teor político de (re) encantamento da vida. Movimentos estes que são possíveis, tanto nas sociabilidades tête-à-tête quanto nas midiaticizadas.

Golpear os inimigos que surgem à sua frente é uma das premissas basilares do gingar nas encruzilhadas. E com a Nação Zambêracatu não é diferente: Estado, Igreja Católica e sociedade civil, todos eles já se opuseram ao ecoar das vozes do Maracatu de Natal, entretanto, nenhum destes sujeitos foi tão ardiloso como a

pandemia da SARS-COV-2. Sobre o assunto, é importante reiterar que as biopolíticas pandêmicas, ao se proporem em perpetuar a vida de alguns estratos, abandonam os demais, largando-os à própria sorte, pois são considerados perigo e ameaça.

Nesses circuitos, na tentativa de combater um inimigo literalmente invisível, o corpo e a subjetividade são submetidos a tecnologias biomoleculares, microprostéticas e digitais. É nessa cena midiaticizada, nessa cidade de *bits* e *pixels*, onde imperam dispositivos de visibilidade, vigilância e controle, os quais incentivam, cada vez mais, a espetacularização de fatos banais e cotidianos, o culto à performance e a exposição de si. Graças a essas ferramentas e ao avanço da ciência com a disseminação das vacinas para a população, não obstante, os negacionismos genocidas que enfrentamos, sobrevivemos a um vírus mortal e de contágio fácil que dizimou mais de 700 mil vidas no Brasil. Ao Zambêracatu, foi possível continuar suas brincadeiras, cerimônias, festas, preparativos e incumbências cotidianas, troca de saberes, eventos e batuques, num processo de reencantamento da vida e de si, mesmo que, para isso, algumas torções tenham sido necessárias, como é próprio das gingas que se fazem nas encruzilhadas.

Recebido em 25 de maio de 2023.

Aprovado em 1 de agosto de 2023.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *Outra Travessia*, 5: 9-16, 2005.
- AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: Lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- AGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. São Paulo: Artmed, 2009.
- BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil, 2011.
- BORBA, Carla; BARRETO, Margarida. Políticas públicas de cultura e turismo, e sua influência na profissionalização de grupos tradicionais: O caso dos Maracatu de Pernambuco, Brasil. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13 (2): 359-373, 2015.
- BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: Vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Educação, USP, 2005.
- CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CRUZ, Danielle Maia. *Sentidos e significados da negritude no Maracatu*, Sociologia, UFC, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Braziliense, 2005.
- ESPOSITO, Roberto. *Termos da Política: Comunidade, imunidade e biopolítica*. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Maracatus-Nação e a espetacularização do sagrado. *Religião & Sociedade*, 39 (1): 147-169, 2019.
- LIGIÉRO, Zeca. *Corpo a corpo: Estudo das performances brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- LIGIÉRO, Zeca. Performances nas ruas e as comunidades relâmpagos: Re-humanizando espaços da cidade. *Arte e Filosofia*, 7 (12): 62-72, 2012.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: Notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 11-29, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. A etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, 15 (32): 129-156, 2009.
- MARTINS, Leda. “Performances do tempo espiralar”. In: RAVETTI, Gabriela; ARBEX, Márcia (orgs). *Performance, exílio, fronteiras: Errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Poslit, 2002. pp. 69-92.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: Corpo, lugar de memória. *Letras*, 26: 63-81, 2003.
- MICKEY, Sam. *Coexistência e co-imunismo*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.
- MILANEZ, Felipe; VIDA, Samuel. *Pandemia, racismo e genocídio indígena e negro no Brasil: Coronavírus e a política de morte*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.
- MONTEIRO, Igor; NASCIMENTO, Ricardo. “Pernadas nas ruas”: Expressões da capoeira como forma de ocupação urbana. *Revista Desenvolvimento Social*, 26 (1): 38-59, 2020.
- OLIVEIRA, Jailma Maria. *Rainhas, mestres e tambores: Gênero, corpo e artefatos no Maracatu-Nação*. Antropologia, UFPE, 2011.

PASTINHA, Mestre. *Capoeira angola*. Salvador: Fundação cultural do estado da Bahia, 1988.

PRECIADO, Paul. *Aprendendo do Vírus*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

RODRIGUEZ, Pablo Esteban. “Espetáculo dividual: tecnologias do eu e vigilância distribuída nas redes sociais”. In: BRUNO, Fernanda *et al.* (orgs.). *Tecnopolíticas da vigilância: Perspectivas da Margem*. São Paulo: Boitempo, 2018. pp. 181-98.

RUFINO, Luiz. *Pedagogias das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SENNETT, Richard. *Construir e habitar: Ética para uma cidade aberta*. São Paulo: Record, 2018.

SIBILIA, Paula. *O show do eu: A intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo na mata: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SOUZA, Karolyny Alves Teixeira. *Um baque pela ancestralidade: Nação Zambê-racatu, pertencimento e construção de um egbé (comunidade) afropotiguar*. Ciências Sociais, UFRN, 2021.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SPAGNOL, Carla Aparecida *et al.* Interprofissionalidade e interdisciplinaridade em saúde: reflexões sobre resistências a partir de conceitos da Análise Institucional. *Saúde Debate*, 46 (6): 185-95, 2022.

TAYLOR, Diana. *Performance*. Buenos Aires: Asunto Impreso Ediciones, 2012.

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso