

34º REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

23 a 26 de julho de 2024, Belo Horizonte (MG)

GT 040 – Culturas populares e os usos da tradição

Ecoss dos tambores: reescrevendo a história, refundando imaginário através do batuque¹

Felipe da Silva Nunes, Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRN

RESUMO:

Durante décadas, o Rio Grande do Norte conviveu com um pensamento quase uníssono que minimizava, quando não, excluía, a importância da cultura afro-ameríndia na formação sociocultural do estado. O estado do Rio Grande do Norte possui uma enorme diversidade de manifestações culturais ligadas aos ritmos percussivos, como por exemplo, o coco de roda, zambê, bambelô, etc. Ao passar das décadas, essas manifestações culturais foram perdendo força em todo o território com a falta de incentivo e apoio por parte das instituições, assim como, com as transformações provocadas pela indústria cultural. Todavia, nos últimos anos, diversas iniciativas ganharam destaque no segmento artístico-cultural potiguar por recolocar esses ritmos nos espaços da cidade. A busca pelo reconhecimento da identidade potiguar e suas raízes afro-ameríndias impulsionou alguns segmentos a comporem práticas culturais identificadas com esses marcadores. Neste trabalho, investigo a articulação de manifestações culturais percussivas em torno do que denomino de “cena do batuque potiguar” na construção de modos de pertencimento e disputa da memória em torno da formação sociocultural potiguar. O objetivo desta pesquisa é escrutinar a dinâmica desenvolvida por cinco grupos percussivos, Pau e Lata, Grupo Folia de Rua, Coco Juremado RN “As Flechas”, Nação Zambêracatu e Coco de Rosa. Os grupos em questão possuem características peculiares no que diz respeito a sua constituição, organização e forma de execução da performance. Todavia, compartilham territórios em comum na cidade e mobilizam grupos de pessoas, sobretudo ligadas às manifestações religiosas de matriz afro-ameríndia, empenhados na organização de eventos que buscam reafirmar a “tradicionalidade” das suas manifestações e a importância dos elementos culturais afro-ameríndios dentro da cultura do Rio Grande do Norte.

Palavras-chave: Memória; Tradição; Identidade; Culturas Populares.

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano 2024) com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

1. O Atlântico Negro: a diáspora africana como territorialidade negra

A noção de diáspora dialoga com a perspectiva que estamos construindo aqui sobre a noção de cultura na contemporaneidade. O termo diáspora pode ser compreendido enquanto deslocamento forçado de um grupo do seu lugar de origem, mediante a força e brutalidade, obrigados, na maioria das vezes, a abandonarem ou omitirem qualquer vestígio de lembrança dos seus costumes originários. As populações negras da costa africana foram uma das principais vítimas desse tipo de deslocamento forçado, onde os sujeitos foram trazidos em condição de escravos para o Brasil e toda a América. Segundo o sociólogo britânico Paul Gilroy (2012)

(...) os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam” (GILROY, p.60)

O Atlântico Negro, suscitado pelo autor, é esse lugar por onde desaguam uma enormidade de referências culturais compartilhadas pelas populações negras em diversas partes do mundo ao longo da história. A diáspora surge como lugar de tensão, perdas e ganhos, processo de construção do devir em constante negociação dos marcadores culturais diante do território onde foram forçados a desembarcar. Hall (2003) ao comentar sobre a cultura caribenha, procura defini-la como essencialmente impelida por uma “*estética da diáspora*”. Ele utiliza o termo do historiador britânico Kobena Mercer (1994), para ressaltar a irremediável condição de amálgama e poderosa dinâmica sincrética da cultura caribenha onde signos são desarticulados e rearticulados de outras formas simbólicas, e por essa razão, acaba por subverter os modelos culturais tradicionais orientados para fixidez acarretadas pela ideia de nação.

A diáspora é um fenômeno que implica necessariamente a territorialização, desterritorialização e reterritorialização, envolvendo uma gama de sujeitos e suas relações entre espaço e tempo. O fluxo de pessoas pelos territórios é um fato presente ao longo da história, todavia processos da colonialidade do poder modificaram essa relação ao tornar corpos específicos em objetos destituídos de direito. Esse corpo-território obrigado a migrar para territorialidades distintas e desconhecidas forjou experiências de não-pertencimento e impulsionou estratégias de adaptação, incorporação de outros elementos culturais como forma de sobrevivência dessas culturas. No contexto da diáspora, o corpo-território é atravessado pela noção de “raça”, convergidas entre memórias recortadas e esquecidas, forjadas em violências subjetivas e concretas.

Podemos, portanto, dizer que a invocação da raça nasce de um sentimento de perda; da ideia segundo a qual a comunidade foi cindida, que está ameaçada de extermínio, e que é imperioso voltar a fundá-la, restituindo-lhe uma linha de continuidade para além do tempo, do espaço e da deslocação. (MBEMBE, 2014, p. 69)

Neste sentido, a diáspora reorganiza os territórios do mundo a partir das memórias refundadas na experiência dos sujeitos negros em geral. Para o filósofo nigeriano Achille Mbembe (2014), “A transnacionalização da condição negra é, portanto, um momento constitutivo da modernidade, sendo o Atlântico o seu lugar de incubação” (p. 34), isto é, a presença da cultura negra é fundamental na construção das memórias, saberes e fazeres do “Novo Mundo”, em todos os aspectos. Contraditoriamente a essa afirmação, o colonialismo utilizou, ao longo dos séculos, variadas estratégias para forjar seu discurso, dentre elas, mecanismos para dizimar qualquer vestígio de representatividade que favorecessem condições de pertencimento e reconhecimento dos sujeitos colonizados enquanto comunidades constituídas de significados. As imagens associadas à cultura africana foram, ao longo da história, tratadas como retratos fossilizados no tempo e espaço, ausente de traços “civilizados”, como algo a ser prontamente abandonado. Apesar de todo investimento e violência perpetrada pela colonialidade do poder, os corpos-territórios do Atlântico sobreviveram e conseguiram transmitir a sua cultura.

Nas últimas décadas, presenciamos a retomada de signos da cultura africana como referência para a comunidade negra, em um movimento denominado de reafricanização. Esse movimento se funda em diálogo com os processos da diáspora negra, protagonizados historicamente no Brasil, principalmente, mas não somente, pelas casas de candomblés baianas, influenciadas pela perspectiva da pureza nagô como verdadeira representante da herança africana na cultura brasileira. A reafricanização pode ser compreendida como uma continuidade das comunicações transatlânticas advindas dos tempos coloniais, em um movimento de legitimação da prática religiosa em um campo marcado pelas disputas e conflitos (CAPONE, 2018).

Tal movimentação não se restringe ao universo religioso afro-brasileiro, sobretudo, pela própria natureza intrínseca existente entre cultura e religiosidade afro-brasileira. Como destacado por Mariana Ramos de Moraes (2014), em diálogo com o pensamento do antropólogo Marshall Sahlins (2002), as religiões afro-brasileiras vão se modificando na prática, na medida em que se conformam no espaço público, ora como religião, outrora como cultura, e dessa forma, formulam os argumentos que as legitima. Como já frisamos,

são vastos os exemplos na cultura brasileira de manifestações culturais afro-ameríndias atravessadas por signos religiosos. Os processos de reafrikanização também estão conectadas as manifestações que procuram reafirmar os seus marcadores culturais como forma de garantir a legitimidade de suas representações. O campo simbólico atravessado pelas negociações culturais cotidianas de hábitos, costumes, valores, se distingue do embate protagonizado por relações de força e violência. A negociação cultural nem sempre trata de vencedores e vencidos, na maioria das vezes representa um cabo de força, embora desigual, o qual estabelece mudanças contínuas no equilíbrio de forças.

“A hegemonia cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura (não é isso o que o termo significa); nunca é um jogo cultural de perde-ganha; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder nas relações de cultura” (HALL, 2003, p. 339).

A noção da hegemonia surge junto ao pensamento marxista para auxiliar as discussões sobre as diversas relações sociais que se configuram no tempo e espaço. O pensador italiano Antonio Gramsci foi um dos grandes entusiastas e difusores do conceito que se caracterizava pela combinação da força e do consenso, equilibrando-se de forma variável, sem que uma se destaque explicitamente, e possa se afirmar através dos diversos aparelhos chamados de órgãos da opinião pública. A construção de uma hegemonia decorreria da possibilidade de que uma classe, povo, seja dominante ou subalterno, elabore sua visão de mundo, estruture sua intervenção e articule alianças. As ideias de Gramsci, como outras, precisam ser analisadas e sobrepostas de acordo com cada época. O próprio Stuart Hall (2003), um entusiasta dos conceitos do filósofo italiano, afirma ser preciso pensar de “modo gramsciano”, com o cuidado de observar as perspectivas e problemas históricos de cada período. A hegemonia seria, portanto, a orientação cultural, a direção e condução do poder para elaboração do consenso para consolidação dos significados sociais, crenças e distintas construções simbólicas que se relacionam com outros eixos estruturantes da sociedade.

A conquista de uma hegemonia cultural nunca ocorre de forma totalizante, visto que, os processos de consolidação do poder desprendem brechas por onde as culturas subalternas resistem e se desenvolvem. Como mencionamos, as manifestações culturais de matriz africana e ameríndia estabelecidas ao redor do mundo, desde o princípio, procuraram manter-se erguidas, negociando, cedendo, incorporando elementos culturais considerados dominantes e inscrevendo novas territorialidades.

O termo “territorialidades” possui valor polissêmico, pois compreende um universo amplo de associações com as mais variadas ciências, sejam elas humanas, biológicas, geográficas, etc. A pluralidade da noção refere-se a processos de construção de territórios, seus usos, controles, apropriações e atribuições de significados. Ao falar em “territorialidades”, busca-se ir além da concepção restrita de materialidade do espaço, pois não existe território sem relações sociais (HAESBAERT, 2004). Este, por sua vez, se constitui não apenas na circunscrição do espaço físico, mas através das narrativas inscritas discursivamente, especialmente daquelas populações onde a oralidade possui uma dimensão central na formação social. Os filósofos Deleuze e Guattari na obra “O que é Filosofia” propõem uma visão mais ampla do entendimento sobre a noção de território.

Parece-nos que um campo social comporta estruturas e funções, mas nem por isso nos informa diretamente sobre certos movimentos que afetam o Socius. Já nos animais, sabemos da importância dessas atividades que consistem em formar territórios, em abandoná-los ou em sair deles, e mesmo em refazer território sobre algo de uma outra natureza (o etólogo diz que o parceiro ou o amigo de um animal "equivale a um lar", ou que a família é um "território móvel"). Com mais forte razão, o homínido: desde seu registro de nascimento, ele desterritorializa sua pata anterior, ele a arranca da terra para fazer dela uma mão, e a reterritorializa sobre galhos e utensílios. Um bastão, por sua vez, é um galho desterritorializado. É necessário ver como cada um, em toda idade, nas menores coisas, como nas maiores provações, procura um território para si, suporta ou carrega desterritorializações, e se reterritorializa quase sobre qualquer coisa, lembrança, fetiche ou sonho. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.89).

A abordagem da noção de território pode ser utilizada em diferentes perspectivas, política, cultural, econômica ou material. O horizonte adotado neste trabalho busca compreender a noção de território enquanto trama de significados capazes de dar as condições necessárias para os sujeitos restituir os sentidos de pertencimento, com ênfase no caráter simbólico cultural, sem abrir mão das outras camadas conceituais que englobam o termo.

O território envolve sempre, ao mesmo tempo (...), uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar (e político-econômico, deveríamos acrescentar): a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos. (HAESBAERT, 1997, p.47)

Em face a cada contexto, um aspecto tende a prevalecer sobre o outro quando utilizamos a noção de território. Por vezes, a superfície político-econômica se sobrepõe, outrora, a simbólico cultural domina a análise, a depender de como os sujeitos

desenvolvem as suas relações com o tempo e espaço, tendo em vista também o fato de que cada comunidade tem capacidade de desenvolver sua própria perspectiva. Como aponta o professor José Ángel Quinteiro Weir (2019), ao comentar sobre a concepção de espaço-território dos indígenas añuu da região venezuelana do lago de Maracaibo:

Vale dizer que, já por si o mundo está carregado de tempo e, por isso, toda territorialização de qualquer lugar do mundo, por parte de qualquer comunidade humana, não só expressa o tempo da comunidade humana que o executa, como tal processo de territorialização estará sempre carregado do tempo do mundo em si mesmo (QUINTEIRO WEIR, 2019, p. 17).

A característica apontada sobre os indígenas venezuelanos mostra como o território está abarrotado de tempos que se acumulam e continuamente se reorganizam, lançando olhares sobre o passado sem, em nenhum momento, abandonar o futuro. Isto significa que o tempo e o espaço não podem ser pensados de forma estática, pois ambos são fluídos, múltiplos, atravessados por trajetórias diversas dentro de subjetividades espacializadas.

Se o espaço é, sem dúvida, uma simultaneidade de estórias até então, lugares são, portanto, coleções dessas histórias, articulações dentro das mais amplas geometrias do poder do espaço. Seu caráter será um produto dessas intersecções, dentro desse cenário mais amplo, e aquilo que delas é feito. Mas também dos não-encontros, das desconexões, das relações não estabelecidas, das exclusões. Tudo isso contribui para a especificidade do lugar. (MASSEY, 2008, p.190)

O território emerge enquanto lugar imaginado por olhares abundantes, repletos de possibilidades, devires, onde as histórias se organizam e reorganizam incessantemente. Na atividade de fabulação desempenhada tanto pelas elites burguesas, por exemplo, ao pensar na representação da ideia de *Nação*, bem como, pelos povos subalternos expulsos dos seus territórios, como é o caso das populações afrodiáspóricas, obrigadas a reterritorializar suas geografias íntimas, ambos são obrigados a encarnar os conflitos produzidos na constituição das suas respectivas representações. A cidade se transforma em arena de disputa dos sujeitos que buscam estabelecer seus marcadores culturais e dessa forma conferir a devida importância a sua comunidade na formação histórico-cultural. Quando por exemplo, os maracatus pernambucanos, assim como a Nação Zamberacatu em Natal (RN), escolhem as Igrejas do Rosário dos Pretos para celebrarem a coroação dos seus reis e rainhas, se colocam na disputa da história, pertencimento e ideação daquele lugar. Reivindicam a memória intencionalmente esquecida pelas elites locais da participação de negros e negras na edificação daquele território e, conseqüentemente, da história da cidade. Apesar do monumento pertencer ao imaginário católico, se vê

encharcado e circundado de signos da experiência histórica das populações afro-brasileiras, colocando-se em disputa para reconduzir as memórias e identidades esquecidas.

Território e identidade são responsáveis diretos pela construção das representações coletivas de uma sociedade. Quando pensamos nos territórios articulados pela identidade negra na diáspora, é indispensável contextualizar as condições político-sociais às quais estão submetidas. A identidade negra é produto das relações coloniais responsáveis pela criação do duplo, branco e negro (FANON, 2008), inventado para satisfazer as exigências impiedosas do capitalismo emergente.

Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria - a cripta viva do capital. Mas - e esta é sua manifesta dualidade -, numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo (MBEMBE, 2014, p.19).

Ser negro não consiste em um fator natural, pois é parte de um processo cultural de “epidermização” (FANON, 2008), uma performance cultural por onde são construídos discursos performativos (BUTLER, 2003) que o produzem no interior das relações da modernidade. Para Mbembe (2014), a “razão negra” corresponde a um conjunto de enunciados e significados referentes às populações de “origem africana” com intuito de contar, inventar, repetir e circular informações sobre o negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Por outro lado, manifesta dualidade pois é capaz de restituir aos negros, agenciar a sua própria história, lutando para se definir e lutar contra a estigmatização criada em torno do signo, apesar de toda dificuldade imposta pela ausência de vestígios de memória provocados pela violência colonial. Para o autor, o contexto histórico das populações da afrodiáspora implica em uma dimensão performativa da escrita da história, sendo que “a reescrita da história é, mais do que nunca”, considerada um ato de imaginação moral (MBEMBE, 2014, p.60)”.

O fenômeno da diáspora pode ser encarado como uma ação criativa de re-imaginação dos territórios capazes de reinventar as tradições a partir do trânsito cultural. Os bens simbólicos da cultura negra estão, a todo momento, sendo negociados e incorporados. Sendo assim, a diáspora aparece dentro de uma conjuntura política de

reafirmação da identidade negra na modernidade. O movimento negro, como citado anteriormente, cumpre um papel fundamental na organização e reivindicação destes signos. A diáspora transatlântica como “*devir utópico*” é responsável pela produção de subjetividades territorializadas no eu, no corpo físico, livres da ética de produção e acumulação que a ordem social capitalista sanciona a humanidade (NASCIMENTO, 2022). A perspectiva afrodiáspórica ofereceu uma alternativa para fabulação de histórias distintas às veiculadas pela historiografia “oficial” dos formadores de opinião das classes dominantes, e ajudou a reparar a memória daquelas que foram usurpadas do direito de contar a sua própria história. Ademais, alimentou o desejo de ser algo além das limitações impostas pela sociedade capitalista.

O desejo cria territórios, pois envolve uma variedade de agenciamentos onde são investidos projetos individuais e coletivos. Ao desejarmos algo, almejamos objetivos que estão além das expectativas iniciais. Desejo um livro para que ele me ajude com determinado tema específico, e assim me conecta com outro assunto, etc. Compro uma bicicleta pois desejo melhorar minha saúde e acabo conhecendo outros locais da cidade no trajeto. O desejo sempre incorpora algum agenciamento. O território não existe por conta própria. Ele é resultado do devir, onde desaguam as práticas, comportamentos, manifestações organizadoras das relações sociais.

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI; ROLNIK, 1996. p.323)

Toda territorialização produz agenciamentos, articulados concomitantemente em torno de um conteúdo e uma expressão. A construção do território, logo, refere-se aos movimentos organizados pelos sujeitos e seus corpos em uma determinada sociedade, como também, dos regimes de signos compartilhados durante essa movimentação. Deleuze e Guattari os definem como agenciamentos maquínicos de corpos (ou de desejo) e de coletivos de enunciação e expressão. Para eles, o território pode ser qualquer coisa, indo muito além do que um simples objeto, localidade material, compreendendo um ato, uma ação, relação, ritmo, movimento (de territorialização, desterritorialização e reterritorialização). Os blocos afros, afoxés, maracatus, as congadas, os cocos de roda, são exemplos de territórios, pois compreendem uma série de técnicas de execução de

ritmos, corpos dos indivíduos e dos objetos, à exemplo dos tambores, agenciamentos coletivos, batuques específicos para cada bloco, canções com representações de cada coletivo. E o mais importante, os territórios acomodam dentro de si, os vetores da desterritorialização e reterritorialização.

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p.323).

Desterritorializar seria abandonar o território, operar linhas de fugas, enquanto a reterritorialização consistiria no movimento de construção de um outro território. Não devemos confundir reterritorialização como regresso a uma territorialidade mais antiga, pois ela implica necessariamente um conjunto de recursos pelos quais um componente, desterritorializado, serve de territorialidade nova para outro que perdeu a sua (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Os autores definem dois tipos de desterritorialização, absoluta e relativa, sendo a primeira relacionada ao próprio pensamento, à virtualidade do devir e do imprevisível. Enquanto a desterritorialização relativa diz respeito ao próprio *socius*.

Isto significa dizer que a vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização, ou seja, estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios, fundando novos (HAESBAERT, 2007, p.138)

O caráter relacional do território se aproxima das reflexões construídas historicamente sobre o conceito de identidade. Ambas, são concepções interligadas, produzidas pelas relações de poder exercidas nas distintas camadas sociais. Assim como é possível transitar ao longo da vida por inúmeros territórios, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente” (HALL, 2016, p. 13).

1.1 - Identidade e territorialidade das manifestações culturais afrodiáspóricas

Toda identidade concebe uma territorialidade, assim como toda territorialidade produz uma identidade. Não é por acaso que as manifestações culturais sempre estão por

reivindicar um espaço como forma de afirmação do seu pertencimento coletivo, seja ele material ou imaginado. A representação engloba práticas de significação e sistemas simbólicos por onde os significados são produzidos. A Nação Zamberacatu, por exemplo, escolheu a estátua de Yemanjá na Praia do Meio em Natal (RN) como local de referência para as apresentações anuais do grupo no dia 2 de fevereiro, tendo em vista que o lugar abriga o único monumento erguido na cidade em referência direta às religiões de matriz africana. A estátua, desde a sua inauguração, é alvo constante de depredações e demais violências provocadas pela intolerância religiosa. Sabemos que “os discursos e os sistemas de representação constroem lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar” (WOODWARD, 2000, p.17). A construção ou escolha dos lugares permitem aos sujeitos mediar os seus interesses, além de viabilizar a coesão dos princípios e promover a organização de toda a comunidade. O território viabiliza um espaço em comum dos indivíduos, onde compartilham seus modos de vida, costumes e crenças.

A estética da diáspora ajuda a construir, retomar, fortalecer as identidades e representações da cultura negra espalhadas pelo mundo. Nos últimos trinta anos, temos presenciado uma sucessão de empreendimentos deste universo, com intensidades distintas e estratégias diversas em cada região do país. O uso dos símbolos e signos da afrodiáspora, propicia novas cenas culturais onde a identidade afro-ameríndia ganha lugar de destaque. Esse “novo” momento estimulado pela luta do movimento negro e indígena brasileiro para valorizar a cultura de matriz afro-ameríndia não implica somente no surgimento de sujeitos e coletivos interessados nas práticas culturais, mas também, contribui para retomada das manifestações culturais de grupos existentes que devido à falta de valorização, acabaram por paralisar as suas atividades ou realizavam as realizavam de forma despreziosa, sem o devido reconhecimento. O Coco de Roda do Mestre Severino, fundado no ano de 2008 na Vila de Ponta Negra em Natal, surge a partir do encontro de músicos e brincantes da cidade com Severino Bernardo Santiago com o intuito de resgatar a brincadeira do Coco de Roda. Segundo Kleber Moreira (2016), percussionista e mestre da Nação Zamberacatu, diferentemente dos grupos musicais profissionais que faziam parte, a relação desenvolvida entre os integrantes com Mestre Severino funcionava, no início, a partir da escuta dos relatos históricos sobre o seu envolvimento com a brincadeira. Antes do encontro com os jovens músicos potiguares, mestre Severino não praticava as brincadeiras de forma pública, apenas guardava na

memória com muito carinho as lembranças compartilhadas ao longo da vida com seus familiares.

A cultura brasileira, especialmente a música produzida no Brasil e em quase todo continente latino-americano, é marcadamente influenciada pelos marcadores culturais de origem africana, sobretudo, provenientes das civilizações conguesa e iorubana, sendo a primeira responsável pela espinha dorsal do samba, e a segunda, pela contribuição junto a música afrorreligiosa e seus estilos derivados. A imensa maioria das manifestações culturais afro-brasileiras experimentaram momentos desiguais no desenvolvimento de suas ações ao longo da história. Os afoxés gozaram de um período de atividade até o final do século XX, ressurgem no final da década de 1940, particularmente nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro. Em Pernambuco, os afoxés ganharam força a partir da década de 1970, graças a impulsão proporcionada pela militância do movimento negro. No mesmo sentido, nos anos 1980, inspirados nas lutas em defesa dos direitos das populações negras, surgem os blocos afro em Salvador com objetivo cristalino de reafricanização do carnaval de rua na capital baiana. No Rio Grande do Norte, o coco de roda ganhou destaque nacional nos anos de 1930 depois da visita do pesquisador Mário de Andrade às terras potiguares e seu encontro com o embolador e repentista Chico Antônio. Além do coco de roda, outras manifestações culturais populares, com os incentivos do prefeito da capital, Djalma Maranhão, voltariam a ganhar notoriedade no cenário cultural da cidade. Infelizmente, a ascensão da ditadura civil-militar nos anos subsequentes, e o seu desprezo para as políticas públicas culturais, provocaram a perda paulatina da visibilidade junto às ações culturais.

É inegável e notória a influência decisiva do movimento negro para a cultura afro-brasileira e sua conseqüente afirmação e reconhecimento. Ao longo da história, as populações negras se organizaram através de coletivos na tentativa de manter viva as suas práticas culturais, mesmo que em muitos casos, houvesse a necessidade de incorporar marcadores culturais oriundos das classes dominantes. As irmandades do rosário no Brasil setecentista são exemplos de espaços de articulação fundamentais para resistência e organização cultural das comunidades negras em vários estados brasileiros. No final do século XVIII, somavam mais de uma centena de organizações ao longo de todo o território brasileiro.

Apesar de possuir interpretações diversas sobre o real significado das irmandades para as populações negras, não podemos desmentir a sua importância para a organização das distintas etnias oriundas da África. Através das irmandades foi possível a construção

de uma identidade em comum, preservando aspectos culturais do imaginário trazidos dos seus países de origem. Para contornar a violência colonial que ensejava o apagamento de qualquer referência cultural anterior, as populações negras daquele período incorporavam traços culturais adquiridos no Brasil, especialmente do universo religioso do catolicismo. A perseguição das autoridades coloniais às práticas religiosas africanas dificultavam o pleno exercício dos costumes e crenças, e foi através da reunião das irmandades que as festas em louvor aos padroeiros, coroação de reis e rainhas do congo foram possíveis. Toda essa articulação exigiu os esforços de diferentes grupos étnicos, por vezes rivais e com diferenças herdadas anteriores à chegada ao Brasil. A organização das irmandades do rosário proporcionou a manifestação de valores culturais próprios, invocados sobre uma África ancestral, ainda que sob uma forma “cristianizada”.

No começo do século XX, os libertos, ex-escravizados e seus descendentes formaram grupos de mobilização racial negra, criando dezenas de grêmios, associações ou clubes em alguns estados para combater a marginalização da população negra através de atividades assistenciais, recreativas e culturais. Um grande marco da organização cultural negra foi a fundação do Teatro Experimental Negro (TEN) no Rio de Janeiro em 1944, e que tinha a figura de Abdias Nascimento como sua principal liderança. A TEN, durante seus anos de atividade, aproximou o movimento negro brasileiro dos ideais da militância negra francesa em torno da ideia de *negritude*². Além disso, fundou o Instituto Nacional Negro, o Museu do Negro, organizou o I Congresso do Negro Brasileiro, dentre outras atividades importantes.

Os congressos afro-brasileiros foram ambientes importantes de agenciamento das comunidades em busca de construir seus modos de representação e reivindicações referentes à sua importância na sociedade e formação cultural do país. Inclusive, o termo “*afro-brasileiro*” surge durante as discussões congressuais envolvendo militantes do movimento negro e intelectuais. Antes do congresso fundado pela TEN, aconteceram outros dois importantes espaços de formulação e divulgação da cultura afro-brasileira. Os Congressos Afro-Brasileiros aconteceram em 1934 e 1937, em Recife e Salvador, respectivamente, e contaram com a participação dos principais intelectuais e

² A palavra *negritude* em francês deriva de *negre*, termo que possuía um caráter pejorativo no início do século XX, utilizado para ofender e desqualificar os sujeitos negros, em contraposição à palavra *noir* que possuía um caráter respeitoso. O criador do termo, foi o poeta e ativista martinicano Aimé Césaire. O movimento pretendia reverter o sentido da palavra *negritude* de forma diametralmente oposta ao conferir-lhe aspecto de grandeza e orgulho por parte das populações negras, impondo uma conotação positiva.

pesquisadores da área como Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Solano Trindade, etc. Também estiveram presentes de forma decisiva yalorixás como Mãe Aninha do Ilê Axé Opó Afonjá, os babalorixás Manuel Vitorino dos Santos, Martiano Bonfim, assim como, rainhas de maracatus, negros de engenho, cozinheiras velhas e demais membros da comunidade negra que possuíam algum envolvimento com os assuntos. Esses espaços viabilizaram intercâmbios de ideias entre os intelectuais da época e os povos de terreiro. Além disso, forneceram instrumentos poderosos para construção das narrativas étnico-raciais, na maioria das vezes, corroborando pensamentos construídos ao longo da década de 1930, como a teoria da mestiçagem formulada pelo pernambucano Gilberto Freyre, um dos organizadores da primeira edição. Para os líderes religiosos da época, os congressos eram vistos como eventos importantes para resgatar e preservar a cultura africana. Os debates desenvolvidos nos congressos, por exemplo, contribuíram para a substituição da noção biológica de raça pelo conceito de cultura. Tais movimentações envolvendo intelectuais e com participação de importantes lideranças negras, consolidaram um repertório cultural que fez parte da representação do negro na sociedade brasileira durante décadas, envolvendo espaços, imagens, sujeitos, mitos, temporalidades, etc.

Avançando sobre a linha do tempo, outro momento importante envolvendo a luta pela afirmação da cultura afro-brasileira corresponde aos blocos afros de Salvador. No final dos anos 1970 e começo dos anos de 1980, dentro de um outro contexto de luta pela valorização cultural, impulsionaram a “descatolização” e a reafrikanização dos candomblés e outros elementos da cultura afro-brasileira. Através da música, criaram o “samba-reggae” tocados pelos blocos afros, produzindo na cidade de Salvador, discursos que reforçavam a importância da negritude para a história do mundo. Um bom exemplo de disputa da narrativa está presente no clássico musical “Faraó”, onde a composição reivindica a história de dinastias negras existentes nas civilizações egípcias antigas. Para a antropóloga Goli Guerreiro (2000)

A produção musical, associada a uma estética afro, tornou-se uma forma de militância que buscava um padrão de negritude que fosse uma referência para o grande contingente negro de Salvador (p.26).

Existia uma preocupação na construção discursiva que apontava para uma disputa em torno dos marcadores culturais relevantes para destacar a estética afro-brasileira, influenciada pela preocupação impulsionada pelo emergente Movimento Negro Unificado, de valorização e afirmação da negritude. A busca pela reafrikanização

aproximava movimentos culturais e religiosos na procura de um repertório cultural com referências diretas ao continente africano, onde o hibridismo tão presente ao longo das décadas anteriores nas manifestações culturais, passava a ser visto como problemático para alguns segmentos.

Se por um lado, o movimento de reafrikanização criticava o hibridismo existente no imaginário afro-brasileiro, e de certa maneira, colaborava com o ideal de pureza. Por outro, incentivou outros grupos e sujeitos a rastrear seu passado em busca de uma ancestralidade ignorada até então. Os grupos Folia de Rua Potiguar e Pau e Lata, assim como, as outras manifestações investigadas neste trabalho, apesar de não possuir uma militância efetiva no movimento negro ao longo da sua trajetória, no desenrolar das suas atividades, aproximaram-se paulatinamente de signos e representações da cultura afro-brasileira, particularmente do universo afrorreligioso. Atualmente, todos os grupos envolvidos na cena do batuque em Natal, possuem membros pertencentes a terreiros de candomblé e jurema, ou desfrutam de alguma relação indireta com religiões afro-ameríndias.

1.4 - Memória e imaginário

A memória é um ingrediente indispensável na luta pela afirmação da cultura afro-brasileira. Através dela, os significados de tempo e espaço são reinscritos, o passado pode ser reelaborado, as identidades se reposicionam no mundo contemporâneo. As kalungas, bonecas de madeiras ricamente vestidas e que simbolizam rainhas que já partiram do mundo físico, para os maracatus significam a memória materializada dos antepassados presentes nos desfiles. As apresentações das congadas retomam um passado glorioso de reis e rainhas oriundos do continente africano. A memória enquanto ato performativo compreende uma ação praticada por sujeito ou coletivo que visa provocar uma reflexão a quem assiste, desatando uma elaboração de sentido e transmissão de significados sobre algo. Chamo atenção para dois aspectos constituintes na performance da memória. O primeiro trata da construção corporal, através dos movimentos, figurinos, execução dos instrumentos, dos tambores ecoando sobre a cidade. O segundo, corresponde ao discurso transmitido através das intervenções orais realizadas pelos integrantes dos grupos através das loas entoadas, das histórias e contos repassados.

Para Kerwin Lee Klein (2000), a emergência do discurso da memória é relativamente recente, formulada na década de 1980, a partir do crescente interesse acadêmico sobre a temática, especialmente em torno das culturas populares. A memória,

diante dos processos de descolonização e de aceleração da história, figuraria como uma alternativa terapêutica ao discurso histórico numa época de crise historiográfica

Our use of memory as a supplement, or more frequently as a replacement, for history reflects both an increasing discontent with historical discourse and a desire to draw upon some of the oldest patterns of linguistic practice. Without that horizon of religious and hegelian meanings, memory could not possibly do the work we wish it to do, namely, to re-enchant our relation with the world and pour presence back into the past. It is no accident that our sudden fascination with memory goes hand in hand with postmodern reckonings of history as the marching black boot and of historical consciousness as an oppressive fiction. Memory can come to the fore in an age of historiographic crisis precisely because it figures as a therapeutic alternative to historical discourse (KLEIN, 2000, p.145).

O discurso da memória promove a socialização política e histórica a partir da identificação com um determinado passado, organiza os acontecimentos vividos em torno de uma narrativa. O filósofo francês Paul Ricoeur (2012) utiliza o termo “identidade narrativa”, dentre outros aspectos, para classificar a forma como os sujeitos se apropriam de uma memória – podendo ir além da própria e projetar-se em direção a um futuro pretendido – e assim, assumindo e representando a sua identidade. Isto é, a memória no transcurso de estruturação de uma narrativa ou discurso, se reconstrói de acordo com a experiência.

A memória coletiva é do domínio de uma função fantástica, na sua insubordinação à ação corrosiva do tempo. É nela que inscrevemos o regresso aos tempos vividos, vocação de inteligência humana para enquadrar a descontinuidade das recordações empíricas, assegurando a toda a humanidade a continuidade de sua consciência. (ROCHA; ECKERT, 2013, p.32)

Embora saibamos do caráter social indiscutível da memória, é necessário destacar que o ato de lembrar pertence ao indivíduo (HALBWACHS, 1990). Ou seja,

a memória parece ser uma conexão interna entre acontecimentos e experiências, ao longo da linha biográfica; trata-se de uma experiência passada, recuperada mediante um ato de atenção (GERTH; MILLS, 1963, pág. 155-156).

A memória é assimilada porquanto o sujeito se relaciona com as lembranças construídas pela coletividade. Socialmente é distribuída, enquanto cada sujeito revisa de forma fragmentada e, por vezes, desconecta, reconstruindo o seu passado a partir dos sentimentos, pensamentos e vivências. A reconstrução do passado interessa o presente e, por sua vez, projeta o futuro. Sendo assim, o passado é a todo momento “presentificado”, seus usos e sentidos são reformulados conforme as propensões contemporâneas se

alteram. Portanto, a memória é indispensável para a existência da vida social, igualmente, para a subjetividade dos indivíduos, pois garante a efetividade das suas identidades.

Memórias são imagens dispostas sobre o terreno movediço do tempo. Com distintas temporalidades, nunca cessam de se reconfigurarem, pois se tornam pensáveis apenas numa construção de memória. Para o filósofo e historiador Georges Didi-Huberman (2015)

Diante de uma imagem, enfim, temos que reconhecer humildemente isto: que ela provavelmente nos sobreviverá, somos diante dela o elemento de passagem, e ela é, diante de nós, o elemento do futuro, o elemento da duração [durée], A imagem tem frequentemente mais memória e mais futuro que o ser [étant] que a olha. (p.16)

As imagens edificam mapas mentais que contribuem na solidificação do imaginário. Toda imagem possui uma função simbólica, ou seja, o simbolismo pressupõe a capacidade imaginária. Ao inscrever-se numa construção coletiva, as imagens operam de forma indispensável à persistência daquela, na medida em que se recriam de forma incessante, considerando que o ato de imaginar consiste em uma projeção. A construção do imaginário se funda

(...) na recuperação de um passado, não com o intuito de o recomeçar, mas, pelo contrário, para transformá-lo. Esta recuperação opera no sentido do futuro (MALRIEU, 2015, pág.129).

O candomblé no Brasil foi um dos grandes responsáveis pela salvaguarda de símbolos representativos do continente africano. Seus mitos e deuses ajudaram a consolidar o imaginário afro-brasileiro. Para o antropólogo Victor Turner (2005), o símbolo é

uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamento (p.49).

Isto significa que os símbolos aglutinam um grupo ou comunidade, ordenando e estruturando a sua vida social. O antropólogo americano Clifford Geertz (2008) ao discutir sobre a múltipla dimensão do termo cultura, a define como

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2008; p.66).

Ao estudarmos os símbolos de um determinado grupo, devemos observar não apenas o significado atribuído pelos mesmos, como também, o que fazem com ele, quais os valores e interesses representados.

A retomada de símbolos da diáspora africana está presente em toda a história das populações negras transatlânticas. Diante de um contexto marcado pela opressão colonial onde a memória foi massacrada cotidianamente, a alternativa encontrada pelos sujeitos envolvidos consistia no exame dos vestígios descobertos ao longo do caminho. Almejo chamar atenção com este trabalho, sobre a cena do batuque da região metropolitana de Natal e sua importância para ebulição de grupos e eventos fortalecedores da cultura negra e ameríndia, criando e retomando territórios na geografia e imaginário da cidade. Por mais que a presença negra e ameríndia tenha sido condenada ao desaparecimento por importantes folcloristas e pesquisadores do século passado, a sobrevivência da cultura a partir dos rastros e resíduos (GLISSANT, 2005) trinca a blindagem construída pela narrativa dominante

Atravessada e sustentada pelo rastro/resíduo, a paisagem deixa de ser um cenário conveniente e torna-se um personagem do drama da Relação. A paisagem não é mais o invólucro passivo da todo - poderosa Narrativa, mas a dimensão mutante e perdurável de toda mudança e de toda troca. Esse imaginário do pensamento do rastro/resíduo nos é consubstancial quando vivemos uma poética da Relação no mundo atual. (GLISSANT, 2005, p.28)

O surgimento da cena do batuque na cidade do Natal modifica a paisagem social da cidade por meio de intervenções artístico-culturais. A Nação Zamberacatu desde a sua fundação em 2012, escolheu o 2 de fevereiro, dia de Yemanjá, como sua grande festividade, e aos poucos, construiu um poderoso evento, referência para os povos de terreiro da cidade. Adem disto, fortaleceu a defesa patrimonial de monumentos erguidos em referência às religiões afro-ameríndias. Da mesma maneira, o Coco Juremado RN “As Flechas” transformou a sede do grupo em território de confluência para apresentações culturais afro-ameríndias. O Pau e Lata foi responsável direto pela fundação do Afoxé Estrela da Manhã que nasceu com o objetivo de transportar o terreiro para as ruas. O Folia de Rua Potiguar passou a organizar no 2016 em parceria com outros coletivos, casas de candomblé e jurema, o “AfroXirê, evento interseccional com oficinas, apresentações musicais e mostras artísticas preocupadas em fortalecer o respeito à diversidade cultural e religiosa. Dessa forma, tem mobilizado o imaginário afro-potiguar, trazendo para o centro da cena, povos de terreiro, entidades míticas do candomblé, da jurema, o

pertencimento e importância da cultura afro-ameríndia na formação da identidade potiguar, disputando a memória socialmente construída na cidade.

A cena percussiva da cidade do Natal tem o *batuque* como símbolo de resistência e afirmação da cultura negra. O fardo deixado pelo pensamento social dos folcloristas do século passado alinhados a retórica da miscigenação impulsionada por Gilberto Freyre, ofuscou qualquer tipo de afirmação identitária ao decretar o desaparecimento dos povos indígenas e das manifestações culturais afro-brasileiras no território potiguar. As manifestações culturais afro-potiguares sempre estiveram ativas em inúmeras cidades espalhadas por todo o estado, em alguns momentos, com apresentações esparsas, outrora, imobilizadas pela falta de apoio, contribuindo impreterivelmente para o apagamento desses elementos do imaginário da cultura potiguar. Para Bachelard (1998), toda imagem precisa estar em movimento, e se não existem mudanças, não há imaginação.

Tanto o grupo Pau e Lata quanto o Folia de Rua Potiguar, nascem a partir do incômodo, da constatação de que se fazia necessário colocar no centro do circuito cultural, toda ritmicidade indígena e negra existente nas manifestações culturais que constituíram o Rio Grande do Norte. Aliado, ao caráter formativo, ambos os grupos, formaram uma geração de batuqueiros e batuqueiras que além da aprendizagem musical, se relacionavam com a história do batuque, compartilhando os anseios de seus mestres em relação a afirmação da identidade potiguar na cena cultural da cidade. Ao ocupar outros territórios e reterritorializá-los, produziam novas possibilidades de ser e existir na cidade.

Por conseguinte, temos batuqueiros e batuqueiras formadas pelo grupo Folia de Rua Potiguar e Pau e Lata construindo territórios pela cidade, como no exemplo citado do Coco no Pé, ocupando um dos principais pontos turísticos da cidade, o Morro do Careca na Praia de Ponta Negra. Da mesma maneira, a existência de outros grupos, amplia as possibilidades dos demais sujeitos se identificarem com o imaginário exteriorizado. O mestre Gilvan Aiquoc, enfatiza a importância do Coco no Pé para o seu autorreconhecimento como tocador de coco.

Quando eu comecei o coco juremado, eu começava os pontos. E cantava, é coco juremado, nem pensava que ia colocar o nome no meu grupo. Eita isso é coco, é coco juremado. Porque era ponto, na batida do coco, no pandeiro. Eu fui fazendo, fazendo. Aí, o batuquezinho no pé do Morro (Morro do Careca, Vila de Ponta Negra). Quando eu tava bem direitinho, aí fui pro Coco no Pé. Fui chegando, devagarinho. Daqui a pouco tava todo mundo animado. Fui animando, pegando conhecimento. Conheci Elzo, Ranah. Aí já fui mostrando as minhas composições. Fiz composição para o Coco no Pé. Fui mostrando pra que vinha. Foi onde eu me afirmei no Coco. Falei, é aqui, estou no canto certo.³

³ Entrevista do Mestre Gilvan Aiquoc concedida no dia 28 de janeiro de 2023.

Deste modo, o batuque atua enquanto vetor de territorialização e reterritorialização da cultura negra no Rio Grande do Norte, enquanto espaço de resistência e afirmação da cultura negra e indígena. Opera como artefato cultural apinhado de signos dirigidos à construção de elementos associados a uma identidade potiguar, permeada pela ancestralidade tanto da diáspora africana quanto da ameríndia. Os grupos percussivos passam a constituir territórios na cidade do Natal, reivindicando o protagonismo da cultura negra e ameríndia, assim como, sua importância para formação social e histórica do estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema, 2004

ADEBANWI, Wale. *Death, national memory and the social construction of heroism*. **The Journal of African History**. Vol. 49, n. 03, November, p. 419-444, 2008.

ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades, 1976

AIQUOC, Gilvan; OLIVEIRA, Joselene; BOSCO, João; FONTES, Emanuela; BEZERRA, Adriel. *Coco Juremado RN As Flechas: tecendo a história e fazendo cultura com a ciência da Jurema Sagrada*. In **Negritude Potiguar, vol. III: cultura negra**. OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de (org.) – João Pessoa: Oiticica, 2021.

ASSUNÇÃO, Luiz. *TRADIÇÃO DO ACAIS NA JUREMA NATALENSE: memória, identidade, política*. *Revista Pós Ciências Sociais*, 11(21), 2014.

_____. *As religiões afro-brasileiras na cidade do Natal: apontamentos sobre histórias e memórias*. In **Memória religiosa da cidade do Natal Vol.2: coletânea de ensaios**. VAN DEN BERG, Irene (Org.) – Mossoró, RN: Edições UERN, 2022.

_____. *O reino dos mestres, a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AYALA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos (org.). **Cocos: alegria e devoção**. Natal: EDUFRN, 2000

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1998

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

BENNETT, Andy; KAHN-HARRIS, Keith. *After Subcultures - Critical studies in Contemporary youth culture*. London: Palgrave Macmillan, 2004

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. 2º edição. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

BORGES, Jorge Luis. **Poesia**. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. São Paulo, Edusp, 2003

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**. Tradição e poder no Brasil. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARVALHO, Lilian Maria Araújo de; SILVA, Danúbio Gomes da. Pau e Lata de Bataques e Junteiro: (Se) Construindo na cultura da coletividade. In **Negritude Potiguar, vol III: cultura negra**. OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de (org.). João Pessoa: Oiticica, 2021.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2.ed. Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 1984.

_____, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9. Ed. Revista, atualizada e ilustrada. São Paulo: Global, 2000.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CEAFRO, CEAO-UFBA. **Informe sobre políticas e movimentos negros no Rio Grande do Norte**, 2009. Disponível em: http://www.ceafro.ufba.br/web/arquivos/publicacoes/Informe_Rio_Grande_do_Norte.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX/ James Clifford; organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CLIFFORD, James. *Intenerarios culturales*. Trad. Mireya Reilly de Fayard. Barcelona: Editora Gedisa, 1999.

Coco no Morro do Careca. **Jornal Tribuna do Norte**, Natal, 15 de junho de 2015. Seção Fim de Semana. Disponível em: <<http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/coco-no-morro-do-careca/316800>> . Acesso em: 28 de julho de 2022.

DANTAS, Beatriz Góis. Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Graal, 1988.

DELEUZE, G e GUATTARI, F. **Mil Platôs**. São Paulo: Editora34. v.4, 1997.

DU GAY, P. et al. **Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman**. Londres: Sage, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é a Filosofia? São Paulo: Editora 34, 2010.

DIAS, Paulo. Comunidade dos Tambores. São Paulo: Edições SESC, 1999.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte. São Paulo: Editora 34, 2013.

DOZENA, Alessandro; FILHO, Valdemiro Severiano. **O carnaval de Natal (RN): espaços de transformação no tempo da folia**. Natal: Revista Espacialidades. 2016. V. 9. Jan-Jun. n.1, 2016.

DUARTE, Ranah Dantas. **Extensão universitária: entre batuques, cultura popular e experiências coletivas**. 2018. 47f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Teatro) - Departamento de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal - RN, 2018.

ESQUECIDO pelo poder. **Tribuna do Norte**, Rio Grande do Norte, p.4, 9 fev. 1986

FALS-BORDA, Orlando. La crisis, el compromiso y la ciencia en *Ciencia Propria y colonialismo intelectual*. México, Nuestro Tiempo, 1970.

FANON, Frantz. **Racismo e cultura**. Editora Terra sem Amos: Brasil, 2021

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FELD, Steven, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Duke University Press, 2012

FELD, Steven. Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression. Durham: Duke University Press, 2012.

FERNANDES, Gonçalves. **Investigações sobre cultos negros-fetichistas do Recife**. Arquivos da Assistência a Psicopatas, ano V, 1º e 2º. Sem, n. 1 e 2, 1935.

FERREIRA SANTOS, Marcos. Ancestralidade e convivência no processo

identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: **Coleção Educação para Todos. Educação anti-racista**. Brasília. SECAD/Ministério da Educação, 2005.

FERREIRA SANTOS, Marcos. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: **Coleção Educação para Todos. Educação anti-racista**. Brasília. SECAD/Ministério da Educação, 2005.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FRITH, Simon. “*Música y identidad*”. In: *Cuestiones de identidad cultural*, Stuart Hall y Paul du Gay (org). Amorrortu editores Buenos Aires- Madrid, 1996.

GERTH, Hans; MILLS, C. Wright. *Carácter y Estructura Social*. Buenos Aires: Paidós, 1963.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008

GILROY, Paul., O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2ª edição. São Paulo, Editora 34, 2012.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

_____ GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*, Paris: Seuil, 1981.

GLOVER, E. Abade. *Adinkra symbolism*. Kumasi e Acra, Gana: National Cultural Center; Geo Art Gallery, 1996.

GOUIRIR, Malika. “L’**observatrice indigène ou invitée? Enquêter dans un universe familier**”. Genèses, n.32, p.110-126, 1998

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUERREIRO, Goli. **A Trama dos Tambores: a música afro-pop de Salvador**. São Paulo, Editora 34, 2010.

GURGEL, Défilo. **Espaço e tempo do folclore potiguar: folclore geral: folclore brasileiro**. Natal: Prefeitura do Natal, FUNCARTE, 1999.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____ Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste. Niterói: Eduff, 1997.

_____. Território e multiterritorialidade: um debate. *Geographia*, Niterói, UFF, Ano 9, n. 17, 19-46, 2007.

HARTMAN, Saidiya. **Vidas Rebeldes, Belos Experimentos**: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. São Paulo: Fósforo, 2022

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio : Apicuri, 2016

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995

HERSCHMANN, Micael. Das Cenas e Circuitos às Territorialidades. In: JANOTTI JR, Jeder; SÁ, Simone Pereira de. **Cenas Musicais**. São Paulo: Anadarco, 2013.

_____. **Indústria da música em transição**. São Paulo: Ed. Estação das Letras e das Cores, 2010.

hooks, bell. Anseios: raça, gênero e políticas culturais. Trad. Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019.

KLEIN, Kerwin Lee. *On the emergence of Memory in Historical Discourse*. University California Press, 2000.

LÉVI-STRAUSS. C. As estruturas elementares do parentesco. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes. 198

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus e maracatuzeiros**: descontruindo certeza, batendo alfayas e fazendo história. Recife, 1930-1945, Recife: Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, 2006.

LINS, Cyro Holando de Almeida. “O zambê é nossa cultura”: coco de zambê e a emergência étnica em Sibaúma, Tibal do Sul - RN, Natal: Dissertação de Mestrado - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2009.

LIRA, Augusto Tavares de. **História do Rio Grande do Norte**. 2.ed. Natal: Fundação José Augusto; Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1982.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUHNING, Angela. Música: coroação do candomblé. São Paulo: **Revista USP**, n.7, 1990.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades**. Fortaleza: IMPRECE, 2019.

MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: O declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1999.

MATOS, Cláudia. **Acertei no milhar**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

MALRIEU, Philippe. A construção do imaginário. Trad. Susana Sousa e Silva. - [Reimp.]. - Lisboa : Instituto Piaget, 2014.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**; Prefácio de Néstor García Canclini; Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1997.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MELO, Veríssimo de. **Veríssimo de Melo apresenta Natal aos turistas – e quem aqui vivia era feliz e não sabia**. Natal, 10 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://tokdehistoria.com.br/2023/01/10/verissimo-de-melo-apresentava-natal-aos-turistas-e-quem-aqui-vivia-era-feliz-e-nao-sabia/>. Acesso em 30 de jun. 2023

MERCER, Kobena. **Welcome To The Jungle - New Positions in Black Cultural Studies**. London: Routledge

MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologia da percepção (C. Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Texto original publicado em 1945)

MIGNOLO, Walter. Histórias locais/Projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2003.

MINTZ, Sidney. Cultura: uma visão antropológica. Niterói: Editora UFF. Tempo, Volume: 14, Número: 28, 2010.

MORAIS, Mariana Ramos de. **De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro- religiosas no espaço público**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018

MOREIRA, Kleber. **O coco de Mestre Severino**. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Música da UFRN) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015.

MOSSE, David. *Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities*. London: Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 12, 935-956, 2006.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. **Programa de Ação do MNU**. MNU, 1990. Disponível em: https://mnu.org.br/wp-content/themes/flawless-child/docs/programa_de_acao.pdf

NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo – Ensaios, entrevistas e prosa**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Roger Bastide: do candomblé à umbanda. In: CERU (org.) **Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide**. São Paulo: CERU-FFLCH da USP, 1986.

NUNES, Felipe da Silva. **“Ouçam o som do meu tambor”: Nação Zambêracatu , construção e movimento”**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

_____. A Ancestralidade na encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2001

_____. A epistemologia da ancestralidade. *Revista Entrelugares – Revista de Sociopoética E abordagens afins*, ISSN 1984-1787, 2009 – Disponível: <http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-resumo.pdf>, acesso em 05 de agosto de 2022.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Anuário Antropológico/92, 1994.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Carnaval brasileiro: o vivido e o mito**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

QUINTERO WEIR, J. A.. **Fazer comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela**. Porto Alegre: Deriva, 2019.

REAL, K. **O folclore no carnaval do Recife**. Recife: Editora Massangana, 1990.

RAMA, Angel. **A cidade das letras**. Brasília: Editora Brasiliense, 1985.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2006

ROCHA, Ana Luiz de Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **Etnografia da duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas** / Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert. – Porto Alegre: Marcavizual, 2013.

ROSA, Jayme da Nóbrega Santa. **Acari: fundação, história e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Pongetti, 1974.

ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: ediciones Abya-Yala, 2000.

RICOEUR, Paul. **O Discurso da Ação** Lisboa: Edições 70, 2012.

SÁ, Simone Pereira de. As cenas, as redes e o ciberespaço: sobre a (in) validade da utilização da noção de cena musical virtual In: **Comunicações e territorialidades: Cenas Musicais**, Jader Janotti Junior (Org.) – Guararema, SP: Anadarco, 2013.

SAHLINS, Marshall. *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

SANTOS, Juana Elbein dos. Capítulo II – O Complexo Cultural Nagô. In: SANTOS, J. E. dos. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**; 13. ed. – Petrópolis, Vozes, 2008,

SALES JR., Ronaldo L. de. "Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública". **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, Setembro, 2009.

SCOTT, Joan. **Experiência**. In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). *Falás de Gênero*. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____ **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____ SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

STRAW, Will. Cenas Culturais e as consequências Imprevistas das Políticas Públicas, In: JANOTTI JR, Jeder; SÁ, Simone Pereira de. **Cenas Musicais**. São Paulo: Anadarco, 2013.

TINHORÃO, José Ramos; **História social da música popular brasileira**. São Paulo: Ed. 34, 1998.

TURNER, Victor. *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu* Niterói: EdUFF, 2005.

VIANNA, Hermano. **O Mistério do Samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 1995.

YÚDICE, G. A conveniência da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

WADE, Peter. *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la Republica, DNP, Programa Plan Caribe, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000

WOLF E. **Cultura: panaceia ou problema? Inventando a Sociedade**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.). *Antropologia e Poder: contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Ed. Unb e Ed. Unicamp, 2003