



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JAIR NERY DE MEDEIROS

MARACATU E DEVOÇÃO: O ENCANTO DO PINA E AS PRÁTICAS
CULTURAIS DE IDENTIFICAÇÃO

RECIFE

2025

JAIR NERY DE MEDEIROS

MARACATU E DEVOÇÃO: ENCANTO DO PINA E AS PRÁTICAS CULTURAIS
DE IDENTIFICAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, em cumprimento aos requisitos necessários para a obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Prof.^a Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos.

Linha de Pesquisa: Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade

RECIFE

2025

M488m Medeiros, Jair Nery de.
Maracatu e devoção : o encanto do Pina e as práticas
culturais de identificação / Jair Nery de Medeiros, 2025.
93 f. : il.

Orientadora: Zuleica Dantas Pereira Campos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da
Religião. Mestrado em Ciências da Religião, 2025.

1. Religião e sociologia. 2. Identidade social.
3. Intolerância religiosa. 4. Cultos afro-brasileiros - Recife.
5. Maracatu Nação Encanto do Pina. I. Título.

CDU 2:301

Pollyanna Alves - CRB-4/1002

BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Jair Nery de Medeiros

ORIENTADORA: Prof.^a Dr.^a. Zuleica Dantas Pereira Campos

Ata de Defesa de Dissertação com as respectivas assinaturas dos membros da Banca Examinadora da Dissertação de Mestrado, como requisito parcial obrigatório para obtenção do título de Mestre, no Curso de Mestrado do Programa de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS
Data: 20/01/2026 09:44:45-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Zuleica Dantas Pereira Campos.
(Orientadora – UNICAP)

Documento assinado digitalmente
 LÍDIA RAFAELA NASCIMENTO DOS SANTOS
Data: 05/01/2026 17:06:41-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Lídia Rafaela Nascimento dos Santos.
(Membro interno – UNICAP)

Documento assinado digitalmente
 ISABEL CRISTINA MARTINS GUILLEN
Data: 05/01/2026 11:45:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Isabel Cristina Martins Guillen
(Membro externo – UFPE)

Data da aprovação: 22/10/2025

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Josefa Marinho de Medeiros que, mesmo ausente fisicamente, sempre esteve presente em espírito, me incentivando a jamais desistir dos meus sonhos e a compreender que o conhecimento nos acompanha até o último suspiro.

À mãe Maria de Sônia (*in memoriam*), por sua trajetória de luta e resistência à frente da Nação do Maracatu Encanto do Pina e por todo o legado deixado.

AGRADECIMENTOS

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), pelo auxílio financeiro a esta pesquisa de Pós-Graduação do curso de Ciências da Religião.

Aos Orixás, às divindades e aos encantados do terreiro Ylé de Oxum Deym, à mãe Maria de Quixadá, liderança espiritual da nação.

Ao Prof. Dr. Drance Elias da Silva, por me incentivar a trilhar os caminhos da pesquisa na Ciência da Religião, e ao coordenador Prof. Dr. José Afonso Chaves, por seu apoio e dedicação.

A minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Zuleica Dantas Pereira Campos, que me ensinou a pesquisar com ética e me mostrou o verdadeiro valor de ser cientista.

A Mestra Joana D'arc Cavalcante líder e regente da nação do Maracatu Encanto do Pina, ao Babalorixá Paulinho de Oyá, ao Ogan, Deivison Santana, as Damas do Paço Mariana Bianchi e Ilana Talita, ao Rei da nação Tiago Santos. E a todos os Maracatuzeiros, batuqueiros e componentes dessa grande nação que me aceitou e hoje me sinto parte desse encanto.

Ao meu companheiro, Edilson José da Silva Oliveira, que acreditou em mim e nunca permitiu que eu desistisse.

A minha irmã Julieta Neri de Medeiros que sempre foi meu exemplo na educação.

Aos meus colegas de turma: Cynthia Farias, Geraldino Souza, Idelbrando Lima, João Victor, Marise Moraes, Sandra Arcanjo e Irmã Valdirene pelo apoio e união em todos os momentos. E a José Domingos Araujo (Mingo in memoriam) pois esteve presente dando apoio em vários momentos.

A minha Terapeuta Lucineide Proença por sua ajuda em momentos difíceis quando parecia impossível construir esse texto, minha eterna gratidão.

A todo o corpo docente do curso de Ciências da Religião, a Pró-reitora Professora Dra. Valdenice José Ramos em especial aos meus professores: Dr.

Gilbraz Aragão, Dr. Newton Cabral, Dr. Silvério Pessoa, Dr. José Tadeu que foram fonte constante de inspiração, deixo aqui os meus mais sinceros agradecimentos.

Peço licença para saudar e exaltar a Nação Encanto do Pina, e entoar essa loa que define a força que vem do tambor, das alfaias, dos agbês e do gonguê. É nessa força, que se enraíza no mangue e que se firma a cada vai e vem da maré, que banha a comunidade.

É dessa força — da simplicidade das pessoas, dos sorrisos — que, apesar das adversidades, brota o sentido de resistir e existir. É dela que nasce cada toque, cada pulsar da batida do coração, e cada gingado que se entrelaça no corpo, numa dança que vem da alma, do sangue, da ancestralidade, e avisa a todos que somos uma nação de fé.

Na força do azul e amarelo que nos representa, vem também a energia das águas, das Mães d'Águas, nossos orixás Yemanjá e Oxum, que nos protegem e nos abençoam.

Salve essa nação, pela qual tenho o maior respeito e admiração.

Jair Nery de Medeiros

Nação Pernambucana

Autora: Vivian Maracatu Estrela de Aruanda.

Chegou meu baque que vem lá do Pina

Trazendo a força de mãe Yemanjá

(coro repete)

Meu baque vem com a força do mar

Yemanjá que nos abençoou

Agita as águas faz poeira do mar
Meu baque tem a força das águas
Odomiô minha mãe Yemanjá
(coro repete os dois versos finais)
Minha Nação Pernambucana
(coro repete)
Maracatu, orixá candomblé
Salve encanto do Pina.
(coro repete)

RESUMO

Este trabalho analisa as interações entre o Maracatu Nação Encanto do Pina e as religiões afro-brasileiras, com ênfase nas trajetórias espirituais de seus integrantes e nos processos de resistência cultural e de construção identitária. Compreendido como expressão simbólica que transcende o campo do espetáculo, o maracatu de Baque Virado manifesta-se como prática espiritual, política e social. A investigação aborda o maracatu como patrimônio imaterial, ancorado na memória coletiva e nas tradições do candomblé, da jurema e da umbanda, ressignificando os espaços urbanos por meio da vivência do sagrado. A Nação Encanto do Pina, fundada em 1985 sob a liderança pioneira de Mestra Joana D'Arc Cavalcante, destaca-se por promover o protagonismo feminino e integrar tradição e inovação no universo do maracatu. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, baseada em entrevistas semiestruturadas e na análise de conteúdo, articulada a uma perspectiva sócio-histórica. A escuta atenta de quatro participantes do grupo evidencia como a religiosidade estrutura o pertencimento e a corporeidade no maracatu. A fundamentação teórica apoia-se em autores como Stuart Hall (2003; 2006), Néstor García Canclini (2008), Kathryn Woodward (2014), Guerra-Peixe (2007), Katarina Real (1990) e Raul Lody (2003). Os resultados indicam que a espiritualidade afro-brasileira atua como força estruturante das práticas do Encanto do Pina, funcionando como instrumento de resistência diante do racismo e da intolerância religiosa. A pesquisa contribui para os estudos da religião e da cultura ao valorizar as epistemologias oriundas das periferias urbanas e das tradições orais como formas legítimas de produção de conhecimento e ação política.

Palavras-chave: Encanto do Pina, Identidade cultural, Maracatu Nação, Religiosidade afro-brasileira, Resistência.

ABSTRACT

This study analyzes the interactions between the Maracatu Nação Encanto do Pina and Afro-Brazilian religions, emphasizing the spiritual trajectories of its members and the processes of cultural resistance and identity construction. Understood as a symbolic expression that transcends performance, *Baque Virado* maracatu emerges as a spiritual, political, and social practice. The research approaches maracatu as intangible heritage rooted in collective memory and the traditions of Candomblé, Jurema, and Umbanda, resignifying urban spaces through sacred experience. Founded in 1985 and led by Mestra Joana D'Arc Cavalcante the first woman to lead a maracatu nation Encanto do Pina stands out for its promotion of female leadership and its articulation of tradition and innovation. The qualitative methodology is based on semi-structured interviews and content analysis, supported by a socio-historical approach. The attentive listening to narratives from four group members reveals how religiosity shapes belonging and corporeality within maracatu. The theoretical framework draws on authors such as Stuart Hall (2003; 2006), Néstor García Canclini (2008), Kathryn Woodward (2014), Guerra-Peixe (2007), Katarina Real (1990), and Raul Lody (2003). The findings indicate that Afro-Brazilian spirituality is a core element of Encanto do Pina's practices, serving as a tool of resistance against racism and religious intolerance. This research contributes to the fields of religion and culture by recognizing peripheral epistemologies and oral traditions as legitimate forms of knowledge and political expression.

Keywords: Afro-Brazilian Religiosity, Cultural Identity, Encanto do Pina, Maracatu Nação, Resistance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapas do Congo Reino e República.....	19
Figura 2 - Família Real do Congo.....	25
Figura 3 - Rei e Rainha do Maracatu Encanto do Pina.....	25
Figura 4 - Vista Aérea do Bairro do Pina (1960)	36
Figura 5 - Comunidade do bode.....	37
Figura 6 - Oficinas de Percussão e Trabalho Social.....	40
Figura 7 - Nação Encanto do Pina (2025)	40
Figura 8 - Desfile Carnaval (2025)	41
Figura 9 - Instrumentos Percussivos de Maracatu de Baque Virado.....	43
Figura 10 - Nação do Encanto do Pina nas ruas	43
Figura 11 - Realeza do Maracatu Encanto no Pina	44
Figura 12 - Mestra Joana D' para reportagem do Correios Brasiliense	46
Figura 13 - Banner de divulgação de celebração religiosa	62
Figura 14 - Ori de Yemanjá antes da saída do Cortejo.....	64
Figura 15 - Toque do Ori de Yemanjá na sede do Ylê Axé Oxum Deym.....	67
Figura 16 - Ritual da Gira.....	70

Figura 17 - Calungas do Encanto do Pina.....	74
Figura 18 - Banner de Divulgação para o Ritual da Gira da Jurema Sagrada.....	79
Figura 19 - Preparação e Pessoas aguardando para a Gira da Jurema Sagrada.....	80

1.

SUMÁRIO

1. A TÍTULO DE INTRODUÇÃO.....	12
1.1 O surgimento dos maracatus nação em Pernambuco: processos históricos, disputas de origem e constituição das práticas afro-pernambucanas.....	16
2. MARACATU, ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA: HERANÇAS DO IMPÉRIO DO CONGO.....	19
2.1 A presença negra em Portugal e seus contatos com o mundo cristão.....	20
2.2 A migração forçada para o Brasil.....	22
2.3 Maracatu Nação: espaço de resistência, negociação e afirmação identitária.....	25
<i>2.3.1 Paulo Viana e a consolidação histórica da Noite dos Tambores Silenciosos no Recife.....</i>	<i>25</i>
2.4 O Maracatu e seus estudos: breve revisão histórica.....	30
<i>2.4.1 A apropriação simbólica da nobreza europeia no Maracatu Nação.....</i>	<i>30</i>
3. O MARACATU ENCANTO DO PINA: HISTÓRIA, TRADIÇÃO E ESPIRITUALIDADE.....	35
3.1 Meu local, meu significado, minha identidade.....	35
3.2 E o Pina se encanta com o maracatu.....	38
3.3 Entre o Cotidiano e a Realeza do Carnaval.....	40
3.4 Principais figuras e lideranças no grupo.....	44
<i>3.4.1 A mestra Joana D'Arc da Silva Cavalcante a líder do Maracatu</i>	<i>46</i>
3.5 Atuação social e preservação cultural.....	47
3.6 Mulheres, maracatu e poder: de Dona Santa às redes contemporâneas do Baque Mulher.....	52
3.7 A inserção das mulheres no baque do Maracatu Nação: tradição, ruptura e legitimidade cultural.....	53
4. A VOZ DO ENCANTO: RELIGIÃO E IDENTIDADES NARRATIVAS	56
4.1 Cristianismo na África e a formação do Catolicismo Popular	56
4.2 Apresentando nossos personagens.....	59

4.2.1 Narrativas de mestra Joana D’Arc Cavalcante: Maracatu, Religiosidade e Resistência.....	60
4.2.2 “Maracatu pra mim hoje, maracatu é a minha vida. Minha infância todinha, nunca teve infância, minha infância foi maracatu” (José Deivison-Ogan).....	63
4.2.3 A dama do paço de Yemanjá.....	65
4.2.4 Sou preta, sou periférica, sou do Maracatu Encanto do Pina!..	67
4.3 As vozes do Encanto: narrativas de resistência e identidade	70
5. REFLEXÃO SOBRE A ESCUTA E A LEGITIMAÇÃO DOS SABERES POPULARES.....	72
5.1 Maracatu como território de espiritualidade e resistência cultural.....	72
5.2 A Calunga como Entidade Sagrada: Ancestralidade, Espiritualidade e Representações Femininas no Maracatu.....	74
5.3 A experiência religiosa nos ensaios: o corpo e a devoção em movimento.....	75
5.4 Impressões sobre a ritualística religiosa: entre o sagrado e o corpo coletivo.....	78
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERENCIAS.....	84
ANEXO A.....	90
ANEXO B.....	92

1. A TÍTULO DE INTRODUÇÃO

O maracatu, sobretudo em sua modalidade conhecida como Maracatu Nação ou de Baque Virado, é uma manifestação artística da cultura popular e carnavalesca da Região Metropolitana do Recife. Nessa manifestação, um cortejo real desfila pelas ruas, acompanhado de um conjunto musical percussivo. Como expressão musical e dançante, tem suas raízes no Brasil Colonial, especialmente em Pernambuco, resultado da hibridação das culturas europeia, indígena e africana que se estabeleceram nessa região.

Ainda encontramos no Estado o Maracatu Rural, também conhecido como Maracatu de Baque Solto, que se desenvolveu especialmente na Zona da Mata pernambucana. Sua principal característica é a presença dos caboclos de lança, figuras emblemáticas que vestem roupas coloridas adornadas com fitas brilhantes e carregam lanças enfeitadas. Diferentemente do Maracatu Nação (Baque Virado), o Maracatu Rural (Baque Solto) apresenta música mais acelerada e formação com instrumentos de sopro; além disso, converge com outros folguedos da Zona da Mata, como o cavalo-marinho (Lima, 2014; Santos, 2002; IPHAN, 2014).

A prática do Maracatu Nação está diretamente relacionada às coroações de reis e rainhas do Congo, uma tradição originada na África e incorporada às irmandades religiosas negras no Brasil. Essas cerimônias possuíam um forte caráter simbólico e religioso, misturando elementos do catolicismo com crenças de matriz africana. Segundo Souza (2002), as coroações de reis negros, promovidas no âmbito das Irmandades Religiosas, ultrapassavam o caráter meramente devocional, funcionando como estratégias de organização social e como mecanismos de preservação das raízes culturais africanas no Brasil escravista. De forma semelhante, Rabelo (2019) evidencia que essas práticas constituíam espaços de sociabilidade e solidariedade comunitária, permitindo que os sujeitos negros reforçassem vínculos de identidade e resistência cultural. Nesse mesmo sentido, estudos institucionais reconhecem que

manifestações como o Maracatu de Baque Virado têm sua origem diretamente vinculada às coroações de reis do Congo.

O reconhecimento do Maracatu Nação como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, conferido em 2014, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2014), reafirma sua relevância artística, essencial à preservação da memória social e à valorização das identidades negras no país. Essa chancela oficial contribui para legitimar o maracatu enquanto expressão cultural de resistência e continuidade histórica frente às pressões da homogeneização cultural e do racismo estrutural, revelando-se, portanto, como símbolo de luta, ancestralidade e afirmação das comunidades afrodescendentes brasileiras. Dentre os Maracatus Nação mais tradicionais de Pernambuco, destacam-se o Maracatu Elefante e o Maracatu Leão Coroado.

Contudo, esse estudo debruça-se sobre o Maracatu Encanto do Pina, movido pelo objetivo de analisar um grupo regido por mulher, Mestre Joana, no contexto de um ambiente tradicionalmente masculino, sendo um maracatu regido essencialmente dentro do contexto de empoderamento feminino. Concomitantemente, é movido pela necessidade de compreender como a religiosidade permeia as práticas cotidianas, os rituais e as performances do grupo, influenciando diretamente os processos identitários de seus integrantes. Em um país onde os índices de intolerância religiosa vêm crescendo — segundo o antigo Ministério dos Direitos Humanos, entre 2015 e 2017, foi registrada uma denúncia a cada quinze horas, sendo a maioria dos casos relacionados a ataques às religiões de matriz africana —, torna-se urgente lançar luz sobre as experiências e narrativas de fé desses sujeitos, fortalecendo a luta pelo reconhecimento da diversidade religiosa e cultural, bem como pelo direito à liberdade de crença como um princípio constitucional e civilizatório.

O Maracatu Nação Encanto do Pina foi fundado em 1985 e está localizado na Zona Sul do Recife. Sob a liderança de mestra Joana D’Arc Cavalcante — primeira mulher a assumir o comando de uma nação de maracatu de Baque Virado —, o Encanto do Pina tornou-se referência na

ruptura com o paradigma patriarcal predominante nesse universo, consolidando-se como espaço de empoderamento feminino, inovação cultural e resistência social.

Diante desse cenário, esta pesquisa formula as seguintes questões norteadoras: considerando o caráter não proselitista das religiões afro-brasileiras, como se dá o processo de adesão e formação religiosa entre os integrantes do Maracatu Encanto do Pina? Quais os desafios enfrentados por esses sujeitos em suas trajetórias religiosas e identitárias? Como essas experiências se articulam com processos mais amplos de resistência cultural e afirmação social? Ao problematizar essas questões, busca-se demonstrar que a religiosidade no Maracatu Encanto do Pina transcende a esfera das crenças e rituais, constituindo um modo integral de existência e pertencimento, ressignificando constantemente os espaços urbanos e as práticas culturais periféricas.

O objetivo geral deste estudo consiste em investigar a relação entre o processo de adesão religiosa dos integrantes do Encanto do Pina e as religiões afro-brasileiras. Entre os objetivos específicos, destacam-se: analisar a importância do maracatu enquanto prática espiritual; identificar as trajetórias religiosas dos participantes do grupo; compreender a dinâmica de atuação dos devotos no contexto ritual e comunitário; e refletir sobre os impactos socioculturais dessa vivência para a reafirmação de identidades coletivas.

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, centrada na compreensão dos fenômenos a partir de uma perspectiva sócio-histórica (Minayo; Sanches, 1993), ancorada na técnica da narração de vida, conforme Queiroz (1988), inserida no campo dos relatos orais. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com quatro integrantes da nação. A coleta de dados foi organizada em três etapas: apresentação dos objetivos e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido; realização das entrevistas; e devolutiva dos resultados aos participantes. A análise do material empírico foi conduzida pela técnica de Análise de Conteúdo (Bardin, 2011), contemplando as fases de pré-análise,

categorização e interpretação, permitindo a construção de inferências significativas sobre o objeto investigado.

O referencial teórico mobilizado neste trabalho inclui as contribuições de Stuart Hall (2003; 2006), Néstor García Canclini (2019; 2008) e Kathryn Woodward (2014), bem como os aportes históricos sobre maracatu presentes nas obras de Guerra-Peixe (1980), Katarina Real (1990), Isabel Guillen (2004) e Ivaldo Lima (2007). Esses autores ofereceram subsídios fundamentais para compreender o maracatu como fenômeno híbrido, histórico e dinâmico, estruturado por relações de poder, memória e resistência, em diálogo constante com os processos de transformação social e com a cultura urbana contemporânea.

A relevância desta investigação reside na possibilidade de evidenciar como a espiritualidade afro-brasileira estrutura práticas culturais como o maracatu, servindo não apenas como repertório simbólico, mas também como força coletiva de transformação social. Ao explorar a vivência religiosa dos maracatuzeiros do Encanto do Pina, o presente estudo contribui para ampliar o debate acadêmico sobre religião, identidade e cultura popular, oferecendo uma leitura sensível sobre os modos de ser e crer nos territórios periféricos. O estudo também destaca o papel da ritualística como fonte de empoderamento e preservação de valores ancestrais, construindo pontes entre tradição e contemporaneidade, fé e resistência.

Ademais, esta pesquisa busca aprofundar o debate acerca das práticas religiosas afro-brasileiras no contexto das Ciências da Religião, evidenciando sua importância na formulação de políticas públicas inclusivas e no enfrentamento das desigualdades estruturais que atravessam o campo religioso no Brasil. Assim, ao articular teoria e empiria, reforça-se o papel da produção acadêmica como instrumento de transformação social e fortalecimento da democracia, ao valorizar os saberes populares e os modos de conhecimento forjados na resistência.

Destaca-se, ainda, a potência simbólica da fala de Mestre Chacon — liderança reconhecida no universo do maracatu —, que em entrevista ao site *Marco Zero* afirmou: “Eu trato o maracatu como minha religião [...]

trato meu maracatu da mesma forma que trato meus orixás, não tem diferença” (Chacon, 2010). Essa declaração sintetiza a dimensão sagrada atribuída ao maracatu e inspira o olhar desta pesquisa.

No que diz respeito à estrutura da presente dissertação, o trabalho encontra-se organizado conforme o seguinte percurso analítico, registrado também no sumário:

Após esse capítulo introdutório, segue-se o Capítulo 2, intitulado “Maracatu, ancestralidade e resistência: heranças do Império do Congo”, que se dedica a refletir sobre a presença negra em Portugal e o processo de deslocamento de tradições africanas para o Brasil, com ênfase nas contribuições culturais oriundas do Reino do Congo. A proposta é evidenciar como esse legado se manifesta em expressões culturais afro-brasileiras, incluindo o maracatu. Além disso, será feita uma revisão crítica de parte da bibliografia que discute a origem e os desdobramentos dessa manifestação cultural, especialmente em Pernambuco, onde o maracatu ganha contornos identitários marcados pela fé, resistência e pertencimento.

No Capítulo 3, “O Maracatu Encanto do Pina: história, tradição e espiritualidade”, o foco recai sobre o bairro do Pina, entendido aqui como espaço simbólico e território de significações. Será discutida a trajetória do Maracatu Nação Encanto do Pina, com atenção às figuras que marcaram sua história, às lideranças que sustentam sua caminhada e às ações culturais que o grupo promove. Um destaque especial é dado à atuação de mestra Joana D’Arc Cavalcante, reconhecida por ser a primeira mulher mestra de uma Nação de Baque Virado, tornando-se referência na luta pela valorização das lideranças femininas dentro das tradições do maracatu.

O Capítulo 4, sob o título “A voz do Encanto: religião e identidades narrativas”, apresenta uma análise centrada nas entrevistas realizadas com integrantes da nação. O objetivo é compreender como a espiritualidade se articula com a memória e com a construção das identidades. As narrativas de mestra Joana D’Arc, José Deivison, Mariana Biachi e Ilana Thalita revelam dimensões subjetivas do maracatu

enquanto prática de resistência simbólica, vivida principalmente no contexto do bairro do Pina, que também se reafirma como território espiritual.

Já o Capítulo 5, “Reflexão sobre a escuta e a legitimação dos saberes populares”, propõe um deslocamento da perspectiva tradicional de análise. A intenção é lançar luz sobre os saberes que emergem das experiências vividas pelos integrantes do Encanto do Pina, valorizando a escuta como postura metodológica e política. Trata-se de reconhecer esses saberes não apenas como testemunhos, mas como formas legítimas de produção de conhecimento, capazes de elaborar sentidos e realidades que a lógica acadêmica, muitas vezes, silencia ou marginaliza.

Por fim, nas Considerações Finais, serão retomadas as principais contribuições da pesquisa, com ênfase nas interseções entre religiosidade, cultura popular e identidade. O trabalho procura oferecer aportes para o debate acadêmico e, ao mesmo tempo, indicar caminhos para ações concretas em defesa das tradições afro-brasileiras, da diversidade religiosa e da valorização dos saberes ancestrais. Também se apontam possibilidades de desdobramentos futuros, tanto no campo da pesquisa quanto nas práticas de resistência cultural e educativa.

1.1 O surgimento dos maracatus nação em Pernambuco: processos históricos, disputas de origem e constituição das práticas afro-pernambucanas

A compreensão histórica do surgimento dos maracatus-nação em Pernambuco exige uma abordagem que ultrapasse explicações simplificadas ou narrativas lineares que, dominaram a produção folclorista e etnográfica durante décadas. A formação do maracatu-nação é inseparável do contexto colonial pernambucano, marcado por intensas rotas de tráfico atlântico, pela diversidade das populações africanas escravizadas e pela constituição de espaços religiosos e comunitários negros que, desde o século XVII, estruturaram práticas culturais híbridas no Recife.

O porto do Recife, um dos mais importantes da América Portuguesa, recebeu africanos oriundos de distintas regiões do

continente — sobretudo da África Centro-Occidental — que traziam consigo cosmologias, sistemas musicais, linguagens festivas e modelos de organização política. Esses repertórios dialogaram com tradições indígenas, com práticas católicas impostas pela colonização e com sociabilidades urbanas em constante transformação. Nesse ambiente marcado pela pluralidade e pela violência da escravidão, os negros e negras recriaram modos de existir, resistir e celebrar. Desses encontros, emergiram manifestações que, mais tarde, contribuiriam decisivamente para a formação dos maracatus-nação.

Grande parte da literatura do século XX, representada por autores como Pereira da Costa (1974), Bastide (2001) e Katarina Real (1990), interpretou o Maracatu Nação como uma “sobrevivência” direta das festas de coroação dos reis e rainhas do Congo, organizadas pelas irmandades do Rosário. Influenciados por concepções evolucionistas da cultura, esses estudiosos buscavam uma origem única e estável para o fenômeno, entendendo as tradições negras como resquícios de um passado africano preservado quase sem mudanças. A narrativa da “continuidade linear” entre as coroações e os maracatus tornou-se hegemônica por muito tempo, associando autenticidade à suposta pureza e ausência de transformações.

Entretanto, pesquisas históricas mais recentes permitem problematizar esse modelo. Documentos da Câmara Municipal do Recife, como a petição de 1851 analisada por Mac Cord (2001), demonstram que maracatus e reinados do Congo coexistiam no século XIX como práticas distintas, às vezes complementares, às vezes rivais, disputando autoridade simbólica no espaço urbano. Essa evidência desmonta a ideia de uma filiação direta e inevitável entre ambas, revelando que os maracatus não eram simples desdobramentos das coroações, mas formas próprias de organização festiva e identitária, desenvolvidas em interação — e não em dependência — com as irmandades.

A crítica de Lima (2019) é fundamental nesse debate. O autor argumenta que, ao invés de uma origem única, os maracatus-nação possuem *origens múltiplas*, que se articulam de maneira fragmentada,

desigual e não linear. A genealogia dessas práticas, à maneira foucaultiana (Foucault, 1984), deve ser buscada não em um ponto inaugural, mas nos processos sociais que configuraram sua emergência: migrações internas, tensões urbanas, disputas entre grupos negros, circulação de repertórios musicais, transformações nas práticas religiosas e alterações nas políticas de controle social no Recife oitocentista.

Esse entendimento ganha força quando se observa a coexistência, no século XIX e primeiras décadas do XX, de outras manifestações afro-pernambucanas como as *aruendas*, as *pretinhas do Congo* e as *cambindas* (Oliveira, 1949; Benjamin, 1982; Lima, 2005). Esses autos compartilhavam personagens, instrumentos, arranjos melódicos e formatos de cortejo semelhantes aos maracatus, o que demonstra intensa troca cultural entre comunidades negras de engenhos, povoados e áreas urbanas. A diversidade dessas práticas confirma que o Maracatu Nação é resultado de um *ecossistema cultural afro-pernambucano*, no qual influências circulavam e se recombinaavam de forma dinâmica — e não uma mera herança congelada no tempo.

Do ponto de vista teórico, a leitura de Stuart Hall (2003) ilumina a compreensão dessa manifestação como processos identitários em permanente reconstrução. O autor rompe com essencialismos e demonstra que identidades culturais são constituídas por disputas discursivas, deslocamentos e reinvenções. Aplicada ao Maracatu, essa perspectiva revela que a busca pela “origem primordial” não apenas empobrece sua análise, como também produz representações estereotipadas da cultura negra. Do mesmo modo, a concepção de hibridismo de García Canclini (2008) reforça que tradições populares — como o Maracatu Nação — surgem justamente da interação entre matrizes culturais distintas, sendo inseparáveis dos processos modernos que as atravessam, desde a urbanização até a institucionalização do carnaval.

A própria diversidade interna das nações de maracatu — divergências nos toques, na composição das cortes, nas relações com religiões afro-brasileiras e nas territorialidades — confirma que não

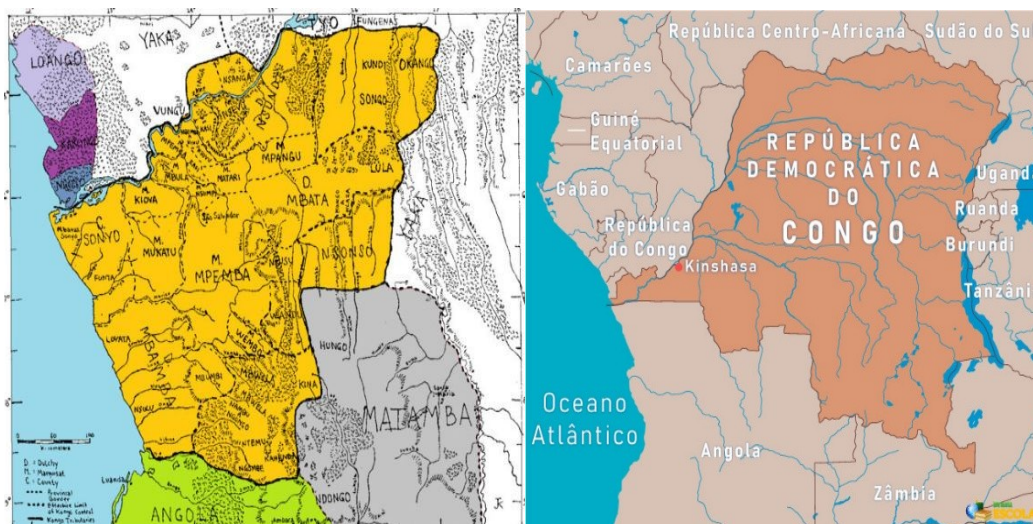
existe modelo único ou essência fixa. Tradições são, como afirma Hobsbawn e Ranger (1997), construídas seletivamente, mas no caso dos maracatus elas são também vividas comunitariamente e transformadas na prática. Lima (2014) demonstra que mudanças recentes, como a entrada de mulheres na percussão e no comando dos grupos, evidenciam que a tradição é um campo de disputa e atualização, não uma relíquia intocável.

Essa discussão é indispensável para o entendimento da Nação Encanto do Pina e sua inserção no território do Pina. As práticas culturais que deram forma aos maracatus não dialogam diretamente com a história de comunidades urbanas periféricas do Recife, onde identidades negras são elaboradas em meio a desigualdades, resistências e religiosidades diversas. No contexto contemporâneo, o Encanto do Pina reinscreve elementos históricos — como a calunga, o estandarte, a corte e os rituais — ao mesmo tempo que afirma novas narrativas, especialmente ligadas à presença feminina, à relação com o território e à resistência cultural diante das tensões urbanas. Assim, compreender as múltiplas genealogias dos maracatus não é também compreender a maneira como grupos, a exemplo do Encanto do Pina, atualizam e ressignificam suas tradições, constituindo identidades plurais e profundamente enraizadas em sua comunidade.

Considerando esses pressupostos, as “origens” dos maracatus não deve ser concebidas como um ponto fixo localizado no passado, mas como um *processo histórico contínuo*, permeado por disputas simbólicas e por recomposições culturais. Essa perspectiva, adotada nesta dissertação, permite reconhecer que as práticas do Encanto do Pina — suas narrativas, rituais, lideranças e territorialidades — só podem ser plenamente compreendidas quando inscritas nesse percurso histórico marcado por múltiplos cruzamentos, tensões e reinvenções.

2. MARACATU, ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA: HERANÇAS DO IMPÉRIO DO CONGO

Figura 1 – À esquerda, mapa do Reino do Congo, em 1648. À direita, mapa atual da República Democrática do Congo.



Fonte: Wikimedia Commons.

Este capítulo tem como objetivo investigar as origens do maracatu, analisando sua relação com o contexto histórico do Império do Congo e os processos de resignificação cultural que ocorreram ao longo do tempo. Para isso, será realizada uma abordagem histórica e cultural que busca compreender como as práticas e simbolismos do maracatu estão vinculados às estruturas sociais e rituais do antigo Reino Africano, bem como sua posterior migração para o território brasileiro. Além disso, será analisado como essas influências se entrelaçam com outras tradições afrodescendentes no Brasil, criando expressões singulares de resistência e identidade.

O maracatu, em suas manifestações não apenas artísticas, mas também religiosas e sociais, carrega consigo elementos que remontam às tradições do Império do Congo. Durante o período colonial, a presença de africanos escravizados no Brasil não se limitou à força de trabalho, mas também incluiu contribuição de saberes, crenças e organizações políticas que ecoam nas práticas culturais dos descendentes afro-brasileiros. Os reis do Congo, figuras de grande prestígio dentro das comunidades africanas e afro-brasileiras, exerceram um papel fundamental na

manutenção dessas tradições, influenciando diretamente a organização dos maracatus-nação e seus rituais de coroamento.

Sendo assim, ao investigar as influências do Império do Congo, também será possível compreender os processos de hibridismo e adaptação que permitiram ao maracatu se reinventar diante das adversidades históricas.

2.1 A presença negra em Portugal e seus contatos com o mundo cristão

A presença de populações africanas em Portugal antecedeu a chegada forçada desses grupos às Américas, como resultado do tráfico atlântico de escravizados. Segundo Marina de Mello e Souza (2002, p. 159), os africanos foram inicialmente levados para o território português e para as Ilhas Atlânticas, onde os colonizadores estabeleceram as primeiras experiências com a produção de açúcar. Submetidos ao trabalho compulsório tanto nas plantações quanto no serviço doméstico, os africanos foram inseridos no universo cristão europeu. A presença africana em Portugal foi numericamente inferior à verificada nas Américas e a autora observa ainda que seus vestígios físicos e culturais foram bastante reduzidos com o tempo. Contudo, esses indivíduos buscaram maneiras de se integrar à sociedade local, articulando elementos de suas culturas de origem com os aspectos do novo contexto social em que estavam inseridos (Souza, 2002).

Sobre o estudo da presença da experiência dos negros em Portugal nos séculos XV e XVI, Marina de Mello e Souza (2002) apresenta um panorama detalhado da inserção dos africanos na sociedade portuguesa. Ela explora o papel desses indivíduos em diferentes setores da economia, bem como o impacto cultural e social de sua presença. No contexto de Portugal, durante os séculos XV e XVI, negros africanos chegaram em grande número, inicialmente como escravizados, mas também como intermediários comerciais, navegadores e, eventualmente, como parte da população livre.

A demanda por mão de obra escrava nas colônias e na metrópole levou ao tráfico de africanos para Portugal. Além disso, a presença de negros também esteve ligada a relações diplomáticas e acordos comerciais entre Portugal e as regiões africanas. Esse aspecto estava relacionado às demandas do mercado.

Para a autora, a presença africana em Portugal, a partir do século XV, estava fortemente ligada à expansão marítima portuguesa e ao início do tráfico transatlântico de escravos. Essa presença também refletia a complexidade das interações entre os mundos europeu e africano. Os africanos desempenharam papéis significativos nas cidades e no campo, trabalhando em plantações, no serviço doméstico, além disso, muitos negros tornaram-se artesãos, músicos e artistas, contribuindo para a cultura e o desenvolvimento artístico do país. Sua presença era marcante na vida cotidiana portuguesa, moldando as relações sociais e econômicas da época e, em alguns casos, adquirindo certa ascensão social.

Saunders, citado por Souza (2002, p. 159), corrobora essa visão ao abordar o influxo de africanos em Portugal nos séculos XV e XVI. Ele destaca como esse processo era parte de um sistema mais amplo de exploração colonial, no qual Portugal exercia uma posição dominante no comércio de escravos africanos. O pesquisador também discute como a presença desses indivíduos afetou a estrutura demográfica e social de cidades como Lisboa, onde se formaram comunidades significativas de negros.

Souza (2002, p. 161) refere-se à análise das tentativas de explicar a adesão de africanos ao cristianismo e ao papel dos dominicanos na promoção da devoção a Nossa Senhora do Rosário durante a Idade Média. Esse tema se insere no contexto da expansão do cristianismo para além da Europa, quando ordens religiosas como os dominicanos buscaram catequizar povos africanos e outros grupos não cristãos. A devoção a Nossa Senhora do Rosário, especificamente, foi amplamente promovida pelos dominicanos, que associavam essa prática à conversão e à salvação das almas.

Assim o Rosário nada mais é que uma prática devocional mariana, e foi visto como um instrumento de educação espiritual e um meio de propagar a fé entre diferentes povos, incluindo africanos. A adesão ao cristianismo, por sua vez, é um fenômeno complexo, envolvendo fatores sociais, políticos e culturais, além do papel ativo dessas ordens religiosas. A adesão de africanos ao cristianismo, como menciona Souza (2002), não pode ser compreendida apenas a partir de uma perspectiva religiosa, mas também através de uma análise das dinâmicas socioculturais e políticas da época.

Os dominicanos tiveram um papel crucial na promoção da devoção a Nossa Senhora do Rosário. A criação e a disseminação dessa devoção estavam fortemente associadas à missão de conversão, sendo vistas como ferramentas espirituais eficazes para propagar a fé cristã. O Rosário, em particular, foi associado a um simbolismo de proteção e intercessão de Maria, algo que ressoava profundamente às práticas religiosas que muitos africanos já mantinham em suas tradições. Assim, pressupomos que tal prática seria uma forma para destacar que talvez o principal agente de conversão seria na verdade a aceitação social:

Foram os dominicanos que promoveram, durante a Idade Média a devoção a nossa Senhora do Rosário e a recitação do terço. A intensa ação evangelizadora dessa ordem religiosa é tida por quase todos os autores que estudaram a irmandade do Rosário, como fator de disseminação de tal características do Rosário, elemento que ligava diretamente a Deus aquele que pedia, conforme se comprova pelo trecho a seguir:

[...] a escolha da invocação remetia às características do rosário, elemento que ligava diretamente a Deus aquele que pedia [...] Essa capacidade de unir o devoto diretamente ao alvo de sua prece, remete a outra explicação para o êxito do culto a Nossa Senhora do Rosário entre os negros, que seria a possível identificação do rosário com objetos mágicos constituintes da religiosidade africana [...] (Souza, 2002, p.160-161).

Durante a Idade Média, os africanos que foram expostos ao cristianismo (especialmente ao norte do continente, devido à proximidade com o Mediterrâneo e à expansão europeia) viveram uma complexa

interação entre suas tradições religiosas e os novos elementos introduzidos pelo cristianismo. Nesse contexto, a devoção a Nossa Senhora do Rosário foi utilizada como uma forma de mediação entre essas culturas distintas, permitindo que elementos marianos, como a intercessão, fossem sincretizados com crenças africanas pré-existentes.

Entre os séculos XVII e XIX, o tráfico transatlântico de escravos e a diáspora africana tiveram papel fundamental na formação da presença negra em Portugal. O aumento da demanda por mão de obra nas plantações das colônias americanas – notadamente no Brasil – impulsionou um fluxo expressivo de africanos escravizados, contribuindo não apenas para transformações demográficas, mas também para o intercâmbio cultural entre continentes. Esse processo permitiu que elementos culturais de origem africana se integrassem à sociedade portuguesa, influenciando práticas sociais e contribuindo para a construção de uma identidade marcada pela diversidade.

Portanto, ao traçar o quadro da presença dos negros em Portugal nos séculos XV e XVI, e ao considerar a influência da América entre os séculos XVII e XIX, é possível perceber um processo histórico contínuo de exploração e migração forçada de africanos, onde a interação entre África, Europa e América moldou de maneira significativa as sociedades dessas regiões.

2.2A migração forçada para o Brasil

A atividade mercantilista relacionada ao tráfico de africanos no Período Colonial permitiu o acúmulo de capital na Europa, contribuindo significativamente para a expansão econômica das potências europeias. Além disso, a Igreja Católica desempenhou um papel relevante nesse processo, fornecendo um discurso de legitimação.

Dessa forma, o tráfico de africanos durante o período colonial foi uma das atividades mais lucrativas do mercantilismo e desempenhou um papel central na consolidação do capitalismo europeu (Martins, 2008). Esse comércio triangular envolvia o envio de produtos manufaturados da Europa para a África, onde eram trocados por escravos, que por sua vez

eram transportados para as Américas em condições desumanas, no que ficou conhecido como a Passagem do Meio, segundo Reis e Gomes (2017).

Nas colônias americanas, os escravos eram vendidos para trabalhar nas plantações de açúcar, algodão, tabaco e outras culturas, gerando enormes lucros para as metrópoles europeias. O tráfico negreiro permitiu uma enorme acumulação de riqueza na Europa, já que os lucros gerados pelo trabalho escravo eram reinvestidos em indústrias, infraestrutura e novas expedições mercantis (Costa; Pires, 2010). Esse processo de acumulação foi um dos pilares do capitalismo emergente (Souza, 2006).

Assim, o sistema mercantilista visava à maximização do acúmulo de ouro e prata por meio de balanças comerciais favoráveis. O tráfico de africanos estava integrado a esse sistema como uma forma de garantir mão de obra barata e aumentar a produção nas colônias, o que, por sua vez, aumentava o fluxo de riquezas para as metrópoles (Martins, 2008). Como o uso de mão de obra escrava permitiu a produção em larga escala nas colônias, impulsionou a economia global, principalmente com a exportação de produtos primários para a Europa. As plantações monocultoras eram sustentadas pela força de trabalho africana, o que permitiu que as colônias americanas, em especial as do Caribe e do Brasil, se tornassem altamente lucrativas (Reis; Gomes, 2017).

A Igreja Católica, que detinha grande influência na Europa e nas colônias, ofereceu uma justificativa moral e religiosa para o tráfico de escravos africanos. A doutrina da “salvação da alma” era apresentada como um benefício espiritual aos africanos escravizados, sob o argumento de que, ao serem batizados e doutrinados no cristianismo, estariam sendo conduzidos à salvação eterna (Pereira, 2012; Unila, 2021).

Essas justificativas religiosas serviam para minimizar as críticas morais contra o sistema escravista e promover a aceitação social da escravidão. A “evangelização” dos escravos era frequentemente invocada pelos colonizadores como benefício espiritual, embora, na prática, o tráfico e a exploração do trabalho cativo atendessem sobretudo a interesses econômicos (Zeron, 2009; Magalhães, 2009).

Dentro dessa sistematização, observam-se os seguintes impactos:

a) A desumanização: o entrelaçamento entre discurso religioso e lógica mercantilista contribuiu para a objetificação dos africanos, tratados como bens comercializáveis. Mesmo a ideia de que poderiam ser "salvos" espiritualmente não anulava as condições de opressão e privação de direitos (Coggiola, 2023).

b) O legado econômico e social: o tráfico de africanos deixou marcas profundas nas sociedades americanas e europeias. A exploração gerou lucros que sustentaram o desenvolvimento da economia capitalista e reforçaram desigualdades sociais e raciais ainda presentes (Costa; Pires, 2010). Entre os séculos XVI e XIX, o Brasil recebeu cerca de 4 milhões de africanos, o que representa mais de um terço de todo o tráfico transatlântico. Os principais portos de desembarque foram Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro (Reis; Gomes, 2017). Muitos desses africanos eram oriundos do Império do Congo e, ao chegarem ao Brasil, trouxeram consigo saberes, práticas e religiosidades que se mesclaram aos costumes de outros povos e às tradições indígenas e europeias, dando origem a expressões culturais sincréticas (Verger, 1999).

c) O legado do Congo e o hibridismo religioso: As cerimônias de coroação do Rei do Congo foram adaptadas às festividades das irmandades negras, principalmente durante as festas de Nossa Senhora do Rosário, nas quais se realizavam rituais que hibridizavam o catolicismo com cosmologias africanas (Reis, 1996).

É nesse contexto que emerge o Maracatu Nação, manifestação na qual um rei e uma rainha do Congo, acompanhados por sua corte, desfilam pelas ruas em cortejo ao som de tambores como a alfaia, o gonguê e a caixa. Essa estrutura simbólica remete à organização palaciana do antigo Reino do Congo, conferindo à performance um caráter cerimonial e ancestral (Moura, 1983).

Os trajes suntuosos, as cores simbólicas e a música percussiva evocam diretamente as tradições centro-africanas. De acordo com a pesquisa de Luiz Felipe de Alencastro (2000), o vermelho simboliza força e proteção, o azul está relacionado à espiritualidade e o dourado representa a nobreza — significados preservados nas vestes da corte do

Maracatu. A música desempenha papel central, pois os padrões rítmicos utilizados nas apresentações derivam de tradições musicais africanas recriadas no contexto do cativeiro e da diáspora (Sansone, 2002).

A relação entre o Maracatu Nação e o Reino do Congo evidencia a articulação entre memória e resistência. Segundo Alberto da Costa e Silva (2011), o Reino do Congo possuía uma estrutura política complexa e uma forte dimensão espiritual, o que explica a centralidade simbólica do rei como figura de autoridade religiosa e política. Essa concepção foi mantida no Brasil por meio das confrarias negras, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, onde a coroação de reis e rainhas do Congo tornou-se prática comum entre os séculos XVII e XIX (Moura, 1983).

A fusão entre elementos cristãos e africanos não representou submissão, mas sim uma tática de sobrevivência. As confrarias funcionaram como espaços de proteção, solidariedade e transmissão de saberes africanos. No caso do Maracatu, essas tradições se manifestam tanto na estrutura do cortejo quanto nos seus significados espirituais e identitários. Como destaca Santos (2002), o Maracatu Nação é uma expressão da memória africana no Brasil, preservando, reinventando e projetando no presente a dignidade dos povos escravizados.

Portanto, o Maracatu Nação não apenas rememora o passado, mas recria cotidianamente um território simbólico de pertença e poder. Suas práticas, profundamente enraizadas no legado do Reino do Congo, reafirmam a força de uma identidade negra que resiste às tentativas de apagamento histórico e cultural.

Figura 2 - Última família Real do Congo, capitaneada por D. Antônio III último Rei do Congo, falecido em julho de 1957.



Fonte: Acervo Público.

2.3 Maracatu Nação: espaço de resistência, negociação e afirmação identitária.

Figura 3 – Rei e Rainha do Maracatu Nação Encanto do Pina.



Fonte: Acervo pessoal do Rei Thiago.

2.3.1 Paulo Viana e a consolidação histórica da Noite dos Tambores Silenciosos no Recife

A Noite dos Tambores Silenciosos constitui-se, historicamente, como um dos mais expressivos rituais públicos de evocação da ancestralidade negra no Recife, articulando memória da escravidão, religiosidade afro-brasileira e afirmação identitária no espaço urbano.

Embora práticas de reverência aos mortos e aos ancestrais já estivessem presentes entre as Nações de Maracatu de Baque Virado desde o início do século XX, a configuração pública e ritualizada do evento, tal como é reconhecida atualmente, está diretamente relacionada às transformações ocorridas a partir do final da década de 1960, período no qual se destaca a atuação do jornalista e sociólogo Paulo Viana.

Pesquisas historiográficas e estudos sobre cultura popular e movimento negro em Pernambuco indicam que, até meados dos anos 1960, as homenagens aos eguns — os ancestrais mortos — realizadas pelos maracatus no Pátio do Terço ocorriam de forma discreta, restritas aos grupos tradicionais e fortemente vinculadas às práticas religiosas afro-pernambucanas. Essas reverências não possuíam ainda o caráter de grande ritual público integrado ao calendário oficial do Carnaval recifense, mantendo-se como manifestações marcadas pela oralidade, pelo silêncio ritual e pelo respeito às interdições religiosas (Guerra-Peixe, 1980; Silva, 2007).

É nesse contexto que se insere a atuação de Paulo Viana, reconhecido como estudioso das questões negras e profundo conhecedor dos xangôs do Recife. A partir de 1968, sua intervenção é frequentemente apontada como fundamental para a reorganização da Noite dos Tambores Silenciosos, conferindo-lhe maior visibilidade e sistematização. Viana atuou como mediador entre os saberes tradicionais das nações de maracatu, os circuitos do movimento negro e as instâncias culturais da cidade, contribuindo para que o ritual assumisse uma dimensão pública mais ampla, sem que se perdesse, contudo, seu sentido ancestral e religioso.

Um dos aspectos centrais desse processo de reorganização foi a introdução de elementos performáticos e narrativos, como o chamado auto dramático, que explicitava, em linguagem simbólica e teatral, a violência da escravidão e o sofrimento histórico da população negra. Essa estratégia não apenas ampliou a capacidade comunicativa do ritual, mas também reforçou seu caráter pedagógico e político, transformando a

Noite dos Tambores Silenciosos em um espaço de denúncia histórica e de afirmação da memória afro-brasileira no coração da cidade (Lima, 2010).

A escolha do Pátio do Terço como local permanente da cerimônia reforça essa dimensão histórica. O espaço, marcado por profundas camadas de memória relacionadas à presença negra, à escravidão urbana e às práticas religiosas de matriz africana, converte-se em verdadeiro lugar de memória, no qual o passado é continuamente reatualizado por meio do ritual. A atuação de Paulo Viana contribuiu decisivamente para consolidar essa relação entre território, memória e ritualidade, transformando o Pátio do Terço em símbolo da resistência cultural negra no Recife (Araújo, 2011).

Além disso, estudos sobre o movimento negro pernambucano apontam que Paulo Viana esteve vinculado a redes de militância e organização política que atuavam na valorização da cultura negra e no enfrentamento do racismo estrutural. Sua participação em entidades e iniciativas voltadas à emancipação da população negra evidência que a Noite dos Tambores Silenciosos não pode ser compreendida apenas como evento cultural ou religioso, mas como prática histórica situada no campo das disputas simbólicas por reconhecimento, memória e cidadania (Queiroz, 2010).

Desse modo, a consolidação da Noite dos Tambores Silenciosos como um dos rituais mais emblemáticos do Carnaval recifense resulta de um processo histórico complexo, no qual se articulam tradições afro-religiosas, experiências comunitárias e intervenções de agentes intelectuais e políticos. A atuação de Paulo Viana emerge, nesse percurso, como elemento fundamental para a institucionalização e ampliação do ritual, contribuindo para que a homenagem aos ancestrais negros se transformasse em um potente símbolo público de resistência, memória e continuidade histórica da cultura afro-brasileira em Pernambuco.

No que diz respeito à organização da Corte, a estrutura do Maracatu Nação é composta pelo rei e rainha, príncipes e princesas¹, damas do paço, entre outros. Cada um desses personagens tem um papel

¹ O quantitativo de príncipes e princesas – dois ou três – depende da organização de cada ano de desfile carnavalesco, segundo informações de Mestra Joana.

específico e suas vestimentas são elaboradas e ricamente decoradas, refletindo a pompa e a dignidade associadas à realeza. Dentro do significado simbólico a presença do rei do Congo no Maracatu Nação não é apenas teatro, mas um símbolo de resistência como também de identidade. A figura do rei do Congo evoca a memória do poder e da organização social africano contrapondo-se com as experiências de desumanização sofridas pelos africanos escravizados.

As coroações são realizadas com grande pompa e circunstância, incluindo música, dança e procissões. Esses rituais são uma forma de afirmar a continuidade das tradições culturais africanas no Brasil. Já as Calungas, bonecas sagradas, são carregadas pelas damas do paço, elemento de simbolismo que reforça uma conexão com ancestralidade africanas representando assim os espíritos dos ancestrais e são tratadas com grande respeito e reverência.

O objetivo da festa religiosa é trazer para o presente uma ocorrência mítica ou fundante, pois nessa festa está imbuída uma rememoração. Ao participarmos de qualquer feito adorativo festivo, estamos estabelecendo proximidade com um significado que se diferencia da época ordinária, cotidiana, levando-nos a cumprir uma reatualização de nossas próprias vidas.

Um exemplo dessa reatualização é o que percebemos na Noite dos Tambores Silenciosos, ritual que acontece na segunda feira de Carnaval defronte a casa de Badia, no Pátio do Terço, no Bairro de São José, centro do Recife. Esse ritual já foi dirigido pelo Babalorixá Tata Raminho de Oxóssi (falecido em 2024). A Noite dos Tambores Silenciosos é um dos momentos mais emblemáticos do Carnaval do Recife, reunindo nações de maracatus e fiéis. A cerimônia se destaca pelo instante de absoluto silêncio à meia-noite, quando os tambores cessam em reverência aos ancestrais africanos que foram escravizados e perseguidos no Brasil. O evento transcende a dimensão festiva do Carnaval, assumindo um caráter sagrado e de resistência, onde a musicalidade dos Maracatus Nação se alinha a um profundo respeito pela memória daqueles que pavimentaram a cultura afro-brasileira.

Campos (2012), em seu artigo “Religião e espetacularização: das tias do Pátio do Terço à Noite dos Tambores Silenciosos”, analisa como esse evento se configura como um espaço de encontro entre a devoção religiosa e a performance cultural. A autora destaca que a cerimônia não apenas reafirma a conexão dos maracatus com as tradições afro-religiosas, mas também ressignifica o espaço urbano, transformando o Pátio do Terço em um território de memória e identidade. Além disso, ela discute como a Noite dos Tambores Silenciosos dialoga com a espetacularização da cultura, sendo ao mesmo tempo uma manifestação de fé e um evento que atrai olhares externos, o que levanta reflexões sobre tradição e visibilidade midiática.

Dessa maneira, a Noite dos Tambores Silenciosos não é apenas uma celebração, mas um momento de reafirmação das raízes africanas no Brasil. O silêncio que interrompe a percussão expressa tanto respeito quanto resistência, fortalecendo laços comunitários e assegurando a continuidade de práticas ancestrais em meio às transformações contemporâneas.

O que se comemora, o que se louva, o que se reverencia é exatamente o aspecto da ancestralidade e toda mitologia elaborada e atribuída aos ancestrais das diversas casas do xangô pernambucano. Ao celebrarem a história mítica de seus ancestrais, os adeptos do candomblé acabam elaborando verdades que vão sendo consolidadas e apropriadas. Essas verdades míticas, à medida que vão sendo assimiladas e internalizadas, vão sendo transmitidas e eternizadas pelos participantes através de suas religiões e cultura. Como assinala Eliade:

Em virtude dos mitos, o homem se reconhece verdadeiramente homem, na medida em que busca imitar os deuses, os heróis civilizadores ou os antepassados míticos. O homem religioso é alguém que se faz a si próprio, na medida em que procura imitar os deuses ou a orientação que deles provém (Eliade, 1972, p. 8-10).

A natureza de toda celebração religiosa consiste em trazer à tona um evento mítico ou fundador, pois nessas celebrações reside um ato de lembrança. Ao nos envolvermos em rituais religiosos festivos, entramos

em contato com uma realidade que transcende o tempo comum, do dia a dia, nos levando a refletir sobre as nossas próprias existências.

Os rituais religiosos são experimentados de maneira profunda, promovendo uma conexão constante com as origens míticas e sagradas dos seguidores que participam. Em relação à Noite dos Tambores Silenciosos, esse reencontro com elementos considerados sagrados, como os eguns e os antepassados, traz uma maior coesão espiritual para os praticantes do candomblé e, ao mesmo tempo, fortalece a luta por um maior reconhecimento na sociedade. Essa transformação vivenciada durante essa celebração espiritual torna tudo isso possível.

Outro exemplo, esse mais controverso, é a presença de grupos evangélicos promovidos por igrejas neopentecostais realizando cortejos com estrutura semelhante à dos Maracatus Nação, porém com letras e mensagens cristãs durante o Carnaval do Recife. Essa presença suscita debates intensos no campo das ciências humanas. Se os estudos clássicos realizados atribuem ao Maracatu Nação ou de Baque Virado, fortes laços identitários com as tradições religiosas indo-afro-brasileiras (Candomblé, Umbanda e Jurema), esse exemplo demonstra que a emergência do chamado “maracatu evangélico” nos incita a percebê-lo sobre outra ótica. Vagner Silva (2007) ao discutir os ataques simbólicos do neopentecostalismo às religiões afro-brasileiras, se refere a uma forma de desqualificá-las através de incorporações nas práticas evangélicas, porém dissociando-os de sua relação com as religiões afro-brasileiras. No caso do artigo, o autor cita a capoeira de Jesus.

O maracatu de Baque Virado, como já ressaltado, é uma manifestação cultural de matriz africana enraizada nas tradições religiosas afro-brasileiras. Suas expressões simbólicas, como a calunga, o rei e a rainha do Congo e o cortejo percussivo, não são meros elementos folclóricos, mas sim representações de cosmovisões que integram espiritualidade, ancestralidade e resistência identitária.

A crítica também se estende à tentativa de neutralização do maracatu como expressão religiosa, transformando-o em um produto cultural apto à evangelização. Segundo Segato (2007), tais práticas

podem ser compreendidas como formas de colonialidade do poder, em que a cultura do outro é apropriada e reorganizada de acordo com as conveniências do grupo dominante, esvaziando suas dimensões originárias de pertencimento e resistência. Entretanto, os defensores do maracatu evangélico argumentam que a apropriação tem caráter inclusivo e pedagógico, sendo uma forma de diálogo cultural e meio eficaz de atração de novos fiéis durante um evento de grande visibilidade, como o Carnaval.

2.4 O Maracatu e seus estudos: breve revisão histórica

2.4.1 A apropriação simbólica da nobreza europeia no Maracatu Nação

O Maracatu Nação constitui-se como uma manifestação cultural afro-brasileira marcada por processos históricos de apropriação, ressignificação e resistência simbólica. Embora sua origem esteja profundamente enraizada nas tradições centro-africanas, especialmente vinculadas ao antigo Reino do Congo, observa-se, em sua estrutura ritual e estética, a incorporação de elementos associados à nobreza europeia, particularmente à Corte Portuguesa. Essa incorporação não deve ser compreendida como submissão cultural, mas como estratégia simbólica de reelaboração identitária por parte das populações africanas escravizadas e de seus descendentes no contexto colonial brasileiro.

Um dos aspectos centrais dessa apropriação manifesta-se na encenação das coroações de reis e rainhas do Congo. No Brasil Colonial, as irmandades negras, sobretudo aquelas ligadas às devoções católicas como Nossa Senhora do Rosário, promoveram cerimônias que reconheciam lideranças simbólicas entre os africanos e afrodescendentes. Essas coroações, ao mesmo tempo em que preservavam referências políticas e religiosas africanas, passaram a dialogar com a pompa, a hierarquia e o protocolo das cerimônias régias europeias, criando uma ritualidade híbrida, marcada pela coexistência de matrizes culturais distintas (Souza, 2002).

A composição do cortejo do Maracatu Nação evidencia esse diálogo simbólico ao apresentar personagens que remetem à organização das cortes, como reis, rainhas, príncipes, princesas, embaixadores e damas do paço. Esses personagens, contudo, não reproduzem de forma literal a estrutura da nobreza portuguesa, mas a reinterpreta à luz das experiências históricas e religiosas afro-brasileiras, conferindo-lhes sentidos próprios, vinculados à ancestralidade, à coletividade e à memória da diáspora africana (Araújo, 2011).

Os figurinos e adereços utilizados nos desfiles reforçam essa dimensão simbólica. As vestimentas luxuosas, repletas de bordados, pedrarias e cores vibrantes, evocam visualmente a opulência das cortes europeias. Historicamente, muitos desses trajes foram confeccionados a partir de materiais reaproveitados da casa-grande, como tecidos e ornamentos descartados, prática que revela um gesto de ressignificação material e simbólica: aquilo que era rejeitado pela elite colonial transforma-se em elemento de afirmação estética e cultural negra (Guerra-Peixe, 1980).

Nesse contexto, destaca-se a figura da Dama do Paço, responsável por conduzir a calunga — objeto sagrado que simboliza uma ancestral feminina, frequentemente associada a uma rainha ou entidade espiritual. Embora sua posição no cortejo dialogue formalmente com as damas de companhia da nobreza europeia, seu significado no Maracatu Nação é profundamente distinto. A Dama do Paço ocupa um lugar de centralidade religiosa, sendo escolhida segundo preceitos espirituais e responsável por zelar pela sacralidade da calunga, elemento que articula memória ancestral, devoção e identidade coletiva (Lody, 2003).

Outro símbolo que reforça essa apropriação estética é o uso do pálio, instrumento destinado a proteger reis e rainhas durante o cortejo. De origem europeia e associado historicamente às cerimônias régias e religiosas, o pálio, no Maracatu Nação, adquire novo significado ao integrar-se a um ritual que celebra a realeza negra e a permanência de valores civilizatórios africanos no Brasil (Silva, 2004).

Dessa forma, é fundamental compreender que a presença de elementos associados à nobreza europeia no Maracatu Nação não configura sua origem, que é essencialmente afro-brasileira. Trata-se, antes, de um processo histórico de apropriação e transformação simbólica, no qual signos do poder colonial são ressignificados e incorporados a uma estética e a uma ritualidade que afirmam a resistência, a memória e a identidade negra. O Maracatu, nesse sentido, revela-se como uma prática cultural complexa, fruto de negociações históricas e culturais que reafirmam a centralidade da ancestralidade africana na formação da cultura brasileira.

O maracatu, entendido como uma manifestação cultural complexa e de matriz afro-brasileira, tem sido amplamente investigado no âmbito das ciências humanas, sobretudo nas áreas da etnomusicologia, da antropologia e dos estudos culturais. Ao longo das últimas décadas, pesquisas desenvolvidas por autores como César Guerra-Peixe (2007), Katarina Real (1990) e Theo Brandão (1973), entre outros, ofereceram importantes contribuições analíticas ao abordar dimensões musicais, simbólicas e socioculturais dessa tradição. Tais estudos foram fundamentais para a consolidação de um referencial teórico que permite compreender o maracatu não apenas como expressão artística, mas como prática histórica, identitária e religiosa, profundamente vinculada às dinâmicas sociais e às experiências da população negra em Pernambuco.

A primeira análise acadêmica detalhada sobre o maracatu foi realizada por César Guerra-Peixe em 1955. Em seu livro *Maracatus do Recife*, o autor desenvolveu uma abordagem musical e estrutural sobre os ritmos e a instrumentação do maracatu. Guerra-Peixe estabeleceu uma classificação entre os maracatus de Baque Virado e de Baque Solto, o que influenciou profundamente os estudos posteriores. Em suas palavras, ele descreveu de forma resumida as atribuições sagradas das calungas, que atuam como representantes dos antepassados. Através de cânticos especiais, acompanhados pelo toque de "Luanda" executado pelas alfaias, esses ritmos, segundo relatos dos entrevistados por Guerra, representavam uma saudação aos mortos (eguns).

Guerra-Peixe também inovou ao distinguir os grupos homônimos nativo da zona da mata pernambucana e que desfilavam no carnaval entre as décadas de 1930 e 1949. Esses Grupos eram diferentes de forma radical das nações negras e foram designados de Maracatu de Baque Solto ou Maracatu de Orquestra. Assim o Maracatu Nação foi intensamente referido por intelectuais especificamente, os folcloristas, como uma manifestação substancial na cultura pernambucana, porém descrito como se estivesse como destino, desaparecer.

Na década de 1960, Katarina Real, antropóloga norte-americana, ampliou os estudos sobre o maracatu, destacando seu papel dentro do carnaval recifense. Em *O Folclore no Carnaval do Recife*, obra publicada em 1967, a autora aprofundou as questões socioculturais envolvidas na prática do maracatu, ressaltando sua ligação com as religiões afro-brasileiras.

Katarina Real fez importantes observações sobre o Maracatu Nação em suas pesquisas e destacou a profundidade cultural e a riqueza histórica dessa manifestação afro-brasileira. Diante disso, afirmou que a música do Maracatu Nação é marcada por ritmos fortes e repetitivos além de relacionar o sagrado através das calugas. Real (1990) ainda chamou a atenção da importância de sua continuidade em favor das tradições culturais além de ressaltar que o Maracatu Nação é mais do que uma forma de entretenimento; é uma expressão de identidade, memória e resistência cultural das comunidades afro-brasileiras, que continuam a praticar e preservar essa tradição.

Para ela, as bonecas calungas do Maracatu Nação são elementos profundamente simbólicos e têm um papel central nos rituais dessa manifestação cultural. Elas representam os ancestrais e destacam a conexão entre o passado e o presente. Em sua pesquisa enfatizou a importância das calungas no Maracatu Nação, observando que essas bonecas são mais do que simples adereços; são consideradas sagradas e recebem tratamento respeitoso e reverente. As calungas são vistas como portadoras de proteção espiritual e de bênçãos para o grupo, e sua presença nos desfiles e apresentações é primordial. Destaca ainda que a

confeção e a manutenção das calungas se estabelecem envoltas em rituais específicos, refletindo a profunda ligação entre o plano material e o espiritual.

A figura da dama do paço, que carrega a calunga é escolhida por sua posição e respeito dentro da comunidade, e têm a responsabilidade de cuidar dessas bonecas com grande devoção. Em síntese, para Real, as calungas são um símbolo poderoso da resistência e da preservação cultural das tradições afro-brasileiras, evidenciando a riqueza e a profundidade.

Leonardo Dantas Silva (1988), em seu capítulo intitulado "A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus", oferece uma análise detalhada sobre a tradição do Rei do Congo e sua influência na formação dos maracatus no Brasil, especialmente no Recife. Este estudo é fundamental para entender a conexão entre as práticas culturais africanas trazidas pelos escravizados e as manifestações afro-brasileiras, como o maracatu.

O folclorista Theo Brandão (1973) também trouxe contribuições significativas para a compreensão do maracatu. Seus estudos enfatizaram as influências afro-indígenas na formação da manifestação e seu papel na cultura popular pernambucana.

A partir dos anos 2000, novas abordagens acadêmicas sobre o maracatu emergiram, enfatizando aspectos identitários, performáticos e sociais. Ana Cláudia Rodrigues da Silva (2004), em sua dissertação de mestrado "Vamos Maracatucá!!! Um estudo sobre os maracatus cearenses", investigou como o maracatu foi apropriado e ressignificado no estado do Ceará, apontando os desafios e transformações dessa expressão cultural em um contexto diferente do pernambucano. Já na década de 2010, Filippo Bonini Baraldi (2022) aprofundou a relação entre emoções e a prática do maracatu, analisando o impacto da inveja e do "corpo fechado" nas dinâmicas sociais dentro dos grupos de maracatu rural.

Mais recentemente, Ivaldo Marciano França Lima (2020) problematizou a dicotomia entre Baque Virado e Baque Solto,

argumentando que essa divisão pode ser vista como uma construção conceitual historiográfica. Contemporaneamente, Isabel Cristina Martins Guillen (2004), uma pesquisadora de destaque nos estudos sobre o maracatu, vem contribuindo significativamente para a compreensão das dinâmicas culturais, históricas e sociais dessa manifestação afro-brasileira. Seus trabalhos abordam o maracatu não apenas como uma expressão artística, mas também como um campo de resistência, identidade e pertencimento das comunidades envolvidas.

Em seu trabalho "Rainhas Coroadas: história e ritual nos maracatus-nação do Recife", a autora discute como os Maracatus Nação, ao promoverem rituais públicos, especialmente as coroações de rainhas, estabelecem e consolidam tradições que legitimam práticas sociais, políticas e culturais, responsáveis pelo estabelecimento de identidades culturais. Em "Patrimônio, Carnaval e espetáculo: os maracatus-nação no Bairro do Recife", ela analisa as políticas públicas que envolveram o Carnaval e, em especial, os maracatus-nação, no período de 1995 a 2015.

Outro ponto relevante de sua pesquisa é a relação entre o maracatu e a religiosidade afro-brasileira. Isabel Guillen (2004) destaca a influência das crenças de matriz africana na construção da identidade dos grupos, ressaltando como os elementos rituais presentes no maracatu não podem ser dissociados de sua espiritualidade e das práticas devocionais que sustentam a tradição ao longo dos séculos. Dessa forma, sua obra se apresenta como uma referência essencial para aqueles que buscam compreender o maracatu em sua totalidade, oferecendo uma abordagem crítica e interdisciplinar que enriquece os estudos sobre cultura popular e patrimônio imaterial no Brasil.

Ao longo das décadas, o maracatu foi objeto de diferentes olhares acadêmicos que buscaram compreender sua riqueza e complexidade. Desde as primeiras análises musicais de Guerra-Peixe até os estudos contemporâneos sobre identidade e performatividade, a pesquisa sobre essa manifestação cultural revela um campo dinâmico e em constante transformação. A revisão dos principais estudiosos do maracatu evidencia a necessidade de continuar investigando essa tradição dentro de novos

contextos e perspectivas, ampliando as compreensões sobre seu impacto social e sua relevância na cultura brasileira.

Compreender esse panorama histórico-cultural nos permite aprofundar a leitura do Maracatu Nação Encanto do Pina, que será explorado no próximo capítulo a partir de suas práticas, lideranças, relações com o território do Pina e as formas pelas quais atualiza a herança do Congo. Em meio à comunidade do Bode, no Recife, essa nação reafirma sua identidade, resistência e devoção, operando como força agregadora, espiritual e cultural para seus brincantes e moradores. Ao avançarmos nesta análise, será possível perceber como o Encanto do Pina não apenas herda uma tradição, mas a reinventa com potência política, afetiva e ancestral.

3. O MARACATU ENCANTO DO PINA: HISTÓRIA, TRADIÇÃO E ESPIRITUALIDADE

Este capítulo tem como propósito apresentar a Nação do Maracatu Encanto do Pina, compreendendo-a como uma expressão cultural e religiosa enraizada na história e na identidade da comunidade do Bode, localizada no bairro do Pina, zona sul do Recife. Busca-se, inicialmente, contextualizar o território em que a Nação se insere, evidenciando como o bairro do Pina, com sua trajetória marcada por transformações urbanas e resistência popular, tornou-se um importante polo de manifestações afro-brasileiras.

A partir desse contexto, o capítulo se debruça sobre a fundação, evolução e consolidação do Maracatu, destacando sua relação com os terreiros e com os símbolos que marcam sua identidade, como as cores azul e amarelo, as calungas, os orixás regentes e os personagens do cortejo. Desenvolve-se também uma análise sobre o protagonismo de lideranças femininas, como Maria de Sônia, Maria da Quixaba e Joana D'Arc da Silva Cavalcante, cujas trajetórias são centrais para a construção e continuidade da Nação.

3.1 Meu local, meu significado, minha identidade.

A Nação do Maracatu Encanto do Pina tem sua sede no Ylé de Oxum Deym, terreiro de mãe Maria da Quixadá, líder espiritual da Nação. Está situado no bairro do Pina, na comunidade do Bode, na cidade do Recife, Estado de Pernambuco- Brasil. A favela é formada, em sua grande parte, por imóveis que já foram de casas de palafita.

A comunidade do Bode, como todo o bairro do Pina, é conhecida por sua efervescência cultural. É um dos redutos do maracatu em Recife, abrigando diversas manifestações ligadas à cultura afro-brasileira. Abaixo, estão dois textos, de diferentes modalidades, que podem contribuir para dar corpo e características ao bairro, o primeiro, trata-se de um trecho extraído do livro *Pina: povo, cultura, memória* e o segundo uma fotografia de vista aérea do Pina na década de 1960.

Entre o céu e o mar, ilhas e praias desertas cercadas de rios e mangues: o Pina já foi assim.

Depois, com a chegada dos portugueses, as terras do Pina conheceram dono. Foram propriedades particulares e, desta forma, participaram da produção econômica de Pernambuco – estância, curtume, fazenda.

A história se decide, longe, nos sobrados de Olinda, Recife, Lisboa, Amsterdã. Nos momentos de maior tensão e conflitos seus figurantes passam e invadem o Pina. Entre o porto do Recife – caminho do mar – e Afogados – entrada para o continente – o Pina é lugar estratégico, palco de muitas batalhas: Invasão Holandesa, Mascates, epidemia.

400 anos se passaram, a história registra fatos e feitos e o Pina de ilhas e maré permanece (Silva, 1990, s. p.)

Figura 4 – Vista aérea do Pina (década de 1960), vendo-se, ao fundo, o matagal de Boa Viagem.



Fonte: Almir Lacerda, 1960, disponível em: <
<https://periodicos.pucminas.br/geografia/article/view/P.2318-2962.2016v26n45p55>>.
 Acesso em 21 set 2025.

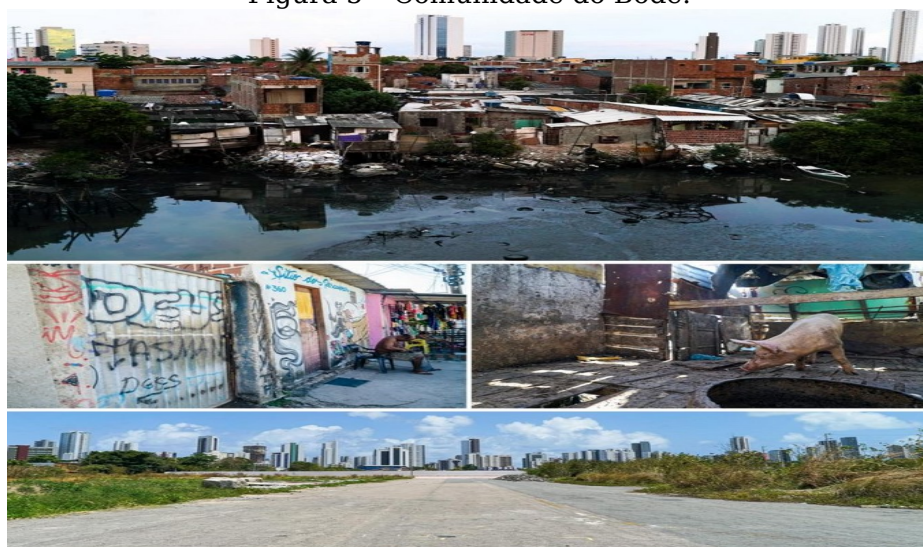
O bairro do Pina, situado na Zona Sul da cidade do Recife, é reconhecido por sua diversidade étnica e por sua resistência popular. De acordo com Cavalcanti (2012), a origem do nome remonta ao século XVI, quando a área era uma ilha pertencente ao comerciante cristão-novo André Gomes Pina, proprietário do Engenho Muribara. Sua residência localizava-se na ilhota que mais tarde seria conhecida como Ilha do Pina, nome que se perpetuou até a formação do bairro atual.

Durante o período da ocupação holandesa, iniciado em 1630, o Pina adquiriu importância estratégica por estar localizado ao sul do porto recifense. Em 1645, os invasores construíram uma fortaleza na região, inicialmente chamada de Belo Forte e posteriormente conhecida como Forte da Barreta, cuja finalidade era facilitar o escoamento de mercadorias e defender a área portuária (Cavalcanti, 2012).

As primeiras habitações do local, segundo levantamento da Fundação Joaquim Nabuco (2022), eram construções rústicas de palha, semelhantes às ocas indígenas, adaptadas à maré, que entrava e saía conforme os ciclos naturais. O ambiente era marcado por uma vegetação abundante, incluindo árvores frutíferas que se espalhavam pelas vias arenosas do povoado, revelando uma relação harmoniosa entre os habitantes e o meio ambiente.

Com o avanço do século XX, o bairro iniciou um processo de maior integração ao tecido urbano da cidade. Em 1920, foi construída a primeira ponte de acesso ao Recife, e em 1926, inaugurou-se a Avenida Herculano Bandeira, conectando a ponte à beira-mar. A Ponte Agamenon Magalhães, popularmente chamada de Ponte do Pina, foi entregue em 1953, sendo substituída pela Ponte Paulo Guerra, em 1978, ampliando a mobilidade urbana na região (FUNDARPE, 2020).

Figura 5 - Comunidade do Bode.



Fonte: Fiona Forte.

O Pina também se destaca por sua vida cultural, especialmente no que se refere às manifestações carnavalescas. O Clube Banhistas do Pina é um exemplo de agremiação tradicional que contribui para a preservação das festividades locais (Revista Continente, 2018; Jornal do Commercio, 2019). Além disso, o bairro abriga maracatus de grande relevância, como o Encanto do Pina e o Maracatu Porto Rico, que desempenham um papel fundamental na manutenção e divulgação da

cultura afro-brasileira na região (IPHAN, 2009; Encanto do Pina, 2020; Bernardes, 2020).

No passado, o Pina era conhecido por seus bares e restaurantes que serviam como pontos de encontro para os moradores e visitantes. Esses estabelecimentos contribuíam para a vida social do bairro, oferecendo espaços de lazer e convivência. Áreas de lazer, como a Praia do Pina, também desempenhavam um papel central na recreação dos recifenses, sendo um local procurado para banhos de mar e atividades ao ar livre (Cavalcanti, 2012; Araújo, 2011; Bernardes, 2020).

Igualmente, o Aeroclube de Pernambuco e o Teatro Barreto Júnior são exemplos de edificações da vida cultural e social do bairro ao longo dos anos. O Convento de São Félix, onde se encontra sepultado o corpo de Frei Damião, é outro marco importante, refletindo a presença religiosa e a devoção popular na área (FUNDARPE, 2020; Cavalcanti, 2012). Por outro lado, a imigração árabe nas décadas de 1930 trouxe novas influências culturais e econômicas ao Pina, contribuindo para a diversidade que caracteriza o bairro até os dias atuais (Araújo, 2011; Cavalcanti, 2012).

Atualmente, o Pina continua a ser um bairro vibrante, onde a modernidade e a tradição coexistem. A presença de comunidades tradicionais, ao lado de novas edificações e empreendimentos, evidencia a dinâmica de um bairro em constante transformação, mas que mantém viva a memória e a identidade de seus habitantes (Bernardes, 2020; Encanto Do Pina, 2020).

Para uma compreensão mais aprofundada sobre o Pina e outros bairros do Recife, a obra *O Recife e Seus Bairros*, de Carlos Bezerra Cavalcanti (2012), é uma referência essencial. Este livro oferece uma visão detalhada da formação e evolução dos bairros recifenses, incluindo aspectos históricos, culturais e sociais que moldaram a cidade ao longo dos séculos.

3.2 E o Pina se encanta com o maracatu

O Maracatu Nação Encanto do Pina foi fundado em 05 de março de 1980. É uma manifestação cultural tradicional de tradição Nagô², fundada pela Iyalorixá Maria de Sônia em 1980, sediada no terreiro de Candomblé Nagô Ylê Axé Oxum Deym, e enraizada na tradição do Maracatu de Baque Virado. Originado na comunidade do Bode no bairro do Pina, na cidade do Recife, esse grupo expressa a riqueza histórica e religiosa do maracatu, conectando-se às práticas do candomblé e da jurema sagrada, elementos essenciais para a compreensão de suas performances e do simbolismo que carrega.

A Iyalorixá Maria de Sônia era filha de santo do babalorixá Eudes Chagas, do Maracatu Porto Rico do Oriente. E muitos dos antigos brincantes continuam ainda fazendo parte do terreiro que é hoje dirigido pelo babalorixá Marcelo, filho da Dona Maria de Quixaba, sacerdotisa responsável pelas obrigações religiosas.

Dessa forma, a fundação do Maracatu Encanto do Pina mantém ligações com o Maracatu Porto Rico³. Depois do falecimento de Eudes, em

² O Candomblé de nação Ketu ou Nagô, é uma das expressões mais emblemáticas da herança africana no Brasil. Originado das tradições iorubás da região de Ketu, atual Nigéria e Benim, o Candomblé Ketu cultua os orixás — divindades que representam a natureza e conectam o ser humano ao sagrado

³ Segundo informações de Michelle de Assumpção, em reportagem ao portal Cultura PE, a Nação do Maracatu Porto Rico constitui uma das mais relevantes manifestações culturais afro-brasileiras ligadas ao Maracatu de Baque Virado, com fundação oficial registrada em 7 de setembro de 1916. Enraizada nos fundamentos do Candomblé — ou Xangô, como é conhecido em Pernambuco —, essa agremiação preserva elementos sagrados como as calungas, instrumentos tradicionais (alfaias, atabaques, agbês, gonguê, entre outros) e o simbolismo de figuras como o rei, a rainha e os sacerdotes, representando uma síntese entre religiosidade, ancestralidade e expressão cultural. A sede da Nação, localizada no bairro do Pina, no Recife, mantém-se ativa há mais de cinco décadas, embora existam registros da existência do grupo desde o século XIX, o que aponta para uma tradição ainda mais antiga do que a oficialmente reconhecida. A trajetória da Nação Porto Rico está marcada por períodos de resistência e reestruturação, como se observa com a atuação de figuras emblemáticas, entre elas João Francisco de Itá e Zé da Ferida, ambos associados à herança do Quilombo dos Palmares. Contudo, é com José Eudes Chagas — conhecido como o Rei do Maracatu — que a Nação vivencia um importante processo de revitalização. Eudes, também babalorixá, resgatou o grupo no final da década de 1960, criando a Troça Rei dos Ciganos como forma de preservar os rituais afro-religiosos em tempos de repressão. Em 1967, rebatizou a agremiação como Maracatu Porto Rico do Oriente e promoveu sua coroação simbólica no Pátio do Terço, com apoio da Igreja Católica Brasileira. Além de líder espiritual, Eudes foi formador de novas gerações, como a atual rainha e yalorixá Elda Viana, a quem transmitiu conhecimentos do culto aos orixás e fundamentos do jogo de búzios. Sua atuação como sacerdote e diretor do grupo até sua morte, em 1978, consolidou o Maracatu Porto Rico como um espaço de celebração, resistência e preservação cultural. Assim, essa nação de maracatu reafirma seu papel como patrimônio vivo das tradições afro-pernambucanas.

1978, o Maracatu Porto Rico do Oriente encerrou suas atividades. Pouco tempo depois, as pessoas da comunidade mostraram interesse em colocá-lo novamente em atividade.

Com a ajuda da Comissão Pernambucana de Defesa do Folclore (Lima, 2005) e de Armando Arruda, a retomada das atividades do Porto Rico do Oriente estava prestes a se consolidar. Maria de Sônia (Dama do Paço do maracatu de Eudes) foi convidada por Armando Arruda para ser a rainha do reativado Porto Rico do Oriente. Três meses depois, ele desfez o convite e chamou Elda Viana para ocupar o posto (Koslinski, 2011). A ialorixá, inconformada com a decisão, fundou seu próprio maracatu, o Encanto do Pina, que esteve sob seus cuidados até 1995, ano de seu falecimento.

Após o falecimento de Maria de Sônia, o grupo encerrou temporariamente suas atividades, retornando as ruas em 2001, sob a articulação de Manoel Cândido Cavalcanti. Atualmente, o Encanto do Pina é regido pela mestra Joana Cavalcante.

O grupo tem por símbolo uma sereia chamada Janaína, referência à Iemanjá, orixá que os rege. As cores são o azul e o amarelo, atribuídas aos orixás Iemanjá e Oxum, a quem duas das calungas representam (Inventário Maracatus Nação, 2012).

O Encanto do Pina é caracterizado por sua formação de cortejo real, no qual a figura do rei e da rainha são centrais, remetendo às antigas coroações de reis do Congo. O grupo se consolidou como um dos mais expressivos maracatus da cidade, participando ativamente dos carnavais e das celebrações religiosas que integram essa tradição.

Seus integrantes, por meio de danças, indumentárias elaboradas e percussão intensa, promovem uma espécie de resgate histórico e cultural, preservando saberes ancestrais e fortalecendo a identidade negra na região. Além disso, o grupo desempenha um papel social importante ao envolver a comunidade local, proporcionando espaços de educação e valorização das práticas culturais afro-brasileiras. Além disso, oficinas de

Para mais informações, a reportagem consultada está na íntegra no seguinte endereço eletrônico: <<https://www.cultura.pe.gov.br/canal/carnaval/nacao-porto-rico-no-baque-das-ondas/>>.

percussão, confecção de figurinos e atividades pedagógicas são promovidas pelo Encanto do Pina, garantindo a transmissão do conhecimento para as novas gerações.

Figura 6 – Oficinas de percussão e trabalhos sociais.



Fonte: Acervo Encanto do Pina.

3.3 Entre o Cotidiano e a Realeza do Carnaval

O Maracatu Encanto do Pina transcende o mero aspecto de manifestação cultural, emergindo como uma representação das tradições de Pernambuco e de quanto a arte pode exercer um impacto transformador na vida das pessoas através de seus trabalhos comunitários. No trabalho de campo realizado percebemos que no cotidiano, os brincantes atuam como professores, comerciantes, motoristas, pedreiros, estudantes e outras profissões que constituem o tecido social. Na época do Carnaval, assumem outro papel social, tornando-se figuras da realeza afro-brasileira, músicos e personagens que resgatam a história e a cultura dos maracatus de Baque Virado.

Figura 7 – Nação do Maracatu Encanto do Pina, Carnaval de 2025.



Fonte: Acervo Maracatu Encanto do Pina.

Durante o ano, seus integrantes equilibram suas rotinas de trabalho e estudo com os ensaios e preparações para o Carnaval. O compromisso vai além da festa: há um sentimento de pertencimento e respeito pelas raízes históricas desse folguedo. Como destaca Pereira (2010), o maracatu não é apenas um espetáculo, mas um ritual que carrega em si uma memória ancestral, uma forma de comunicação entre o passado e o presente.

A maior parte dos integrantes do Maracatu são moradores da comunidade do Bode, um território de forte identidade afro-brasileira. Parte significativa dos brincantes são adeptos das religiões afro-brasileiras e frequentam terreiros. Essa conexão com o sagrado está presente no próprio maracatu, pois as cerimônias e rituais são fundamentais para garantir a proteção espiritual do grupo e a continuidade da tradição.

Os rituais preparatórios do maracatu, como os toques de tambor, as rezas e as oferendas, constituem práticas que estabelecem uma interface entre a expressão cultural e a dimensão espiritual. São elementos ritualísticos que funcionam como mecanismos de proteção espiritual coletiva e atuam evidenciando a sacralização do espaço performático e a continuidade dos saberes ancestrais (Silva, 2014; Pereira, 2012).

Além disso, o porta-estandarte carrega consigo não apenas o símbolo visual da nação, mas um artefato que sintetiza sua identidade histórica e espiritual. No estandarte, inscrevem-se o nome da

agremiação, seu ano de fundação e um totem representativo. No caso do Maracatu Nação Encanto do Pina, esse totem é a figura de Iemanjá, orixá das águas, central nas cosmologias afro-brasileiras e amplamente cultuada nas práticas religiosas que dialogam com a tradição do candomblé e da umbanda. A escolha de Iemanjá como símbolo não é apenas decorativa, mas revela uma tomada de posição identitária que reafirma o elo entre religiosidade, resistência cultural e pertencimento (Nação Encanto do Pina, 2023).

Figura 8 – Desfile no Carnaval, 2025.



Fonte: Acervo Nação Encanto do Pina.

Os batuqueiros, responsáveis pelo som forte das alfaias, são peças fundamentais no ritmo do maracatu. Eles tocam com intensidade e dedicação, imprimindo no couro dos tambores toda a energia acumulada ao longo do ano. A cadência dos tambores não apenas dita o ritmo da apresentação, mas também conecta os integrantes à ancestralidade africana, evocando a força e a resistência dos povos que construíram essa tradição. Além das alfaias, há outros instrumentos que compõem o baque do maracatu, como agbês, gonguês e caixas, cada um com sua importância na estrutura rítmica do grupo.

Esses instrumentos que compõem essa precursão têm ligação com práticas religiosas afro-brasileiras, especialmente o candomblé e outras religiões de matriz africana, destacando a forte conexão espiritual que

permeia as apresentações do maracatu (Lody, 2003). Entre eles destacam-se:

Alfaias: São grandes tambores graves, também denominados zabumbas, responsáveis por estabelecer a base rítmica do maracatu. Seu som profundo e marcante guia o andamento das músicas e serve como sustentação para a percussão.

Gonguês: Instrumentos metálicos semelhantes a sinos que emitem sons agudos e penetrantes ao serem tocados. Eles sinalizam pontos fundamentais do ritmo, contribuindo significativamente para a textura sonora do conjunto.

Ganzás (Mineiros): São instrumentos em formato cilíndrico preenchidos com sementes ou pequenas contas, que geram um som agudo e contínuo ao serem agitados. Eles enriquecem ainda mais o espectro sonoro do grupo.

Atabaques: Tambores de origem afro-brasileira ligados diretamente às religiões afro-brasileiras, como o candomblé. Em alguns maracatus, são incorporados para representar toques específicos dos orixás, acrescentando à performance um caráter espiritual e religioso (Prandi, 2005).

Agbês (Xequerês): Instrumentos formados por uma cabaça envolvida por uma rede com miçangas que, ao serem sacudidos, produzem um som característico e complementar à polirritmia do maracatu, frequentemente utilizados em rituais religiosos afro-brasileiros (Lody, 2003).

Caixas de Guerra (Taróis): Esses tambores pequenos e agudos produzem sons rufados e realizam variações rítmicas essenciais conhecidas como "viração", elemento particularmente importante no Baque Virado. A viração é justamente o conjunto dessas variações rítmicas sobrepostas à base das alfaias, conferindo complexidade ao ritmo do Baque Virado. Essa característica consiste nas múltiplas variações rítmicas executadas principalmente pelas caixas e taróis, criando camadas sonoras complexas que se sobrepõem à base das alfaias.

A percussão no Maracatu de Baque Virado constitui o núcleo central do seu ritmo característico. Esse estilo percussivo é marcado pela interação entre instrumentos específicos, como as alfaias, gonguês, caixas de guerra (taróis), ganzás e, em algumas situações, atabaques e agbês. Juntos, esses instrumentos desenvolvem uma polirritmia complexa, fundamental para a sonoridade e a identidade cultural do maracatu.

A importância da percussão no Maracatu de Baque Virado vai além da musicalidade, pois constitui uma expressão cultural essencial para a identidade das nações de maracatu. A combinação harmoniosa dos instrumentos, aliada à interação dos músicos, gera uma sonoridade única, pulsante e representativa da riqueza cultural afro-brasileira.

Em síntese, a percussão no Maracatu de Baque Virado é formada por um complexo conjunto instrumental, onde alfaias definem o ritmo principal, caixas e taróis promovem variações rítmicas (viração), enquanto gonguês e ganzás conferem detalhes sonoros específicos, resultando numa manifestação musical vibrante e culturalmente significativa.

Figura 9 – Instrumentos percussivos de Maracatu de Baque Virado.



Fonte: Reprodução.

Figura 10 – Nação Encanto do Pina nas ruas.



Fonte: Acervo Nação Encanto do Pina.

A indumentária dos participantes também desempenha um papel essencial na performance do maracatu. As vestimentas são ricas em cores, bordados e pedrarias, remetendo à nobreza africana e ao requinte das cortes reais. Cada detalhe da vestimenta tem um significado, reforçando a grandiosidade da apresentação e a importância de cada personagem dentro da corte do maracatu. O brilho das roupas, a imponência das coroas e o esplendor das capas e mantos reforçam a ideia de que, durante o desfile, os integrantes do Encanto do Pina se tornam verdadeiros membros da realeza.

Figura 11 - Realeza da Nação do Maracatu Encanto do Pina, em 2023



Fonte: Rei Thiago Santos.

Em um contexto de valorização da cultura popular, reconhecer a importância dos integrantes do Maracatu Encanto do Pina significa entender que a arte não está separada da vida. O mesmo trabalhador que

passa despercebido nas ruas durante o ano se torna protagonista nos festejos de Momo. Assim, ao ecoar dos tambores, ressoa também a história de um povo que encontrou no ritmo e na dança um caminho para afirmar sua cultura e sua existência. E a continuidade dessa manifestação depende da transmissão de conhecimentos entre as gerações.

3.4 Principais figuras e lideranças no grupo

Nesta seção daremos relevância aos personagens que marcaram a história do Maracatu Encanto do Pina. Iniciaremos com a trajetória de Dona Maria de Sônia. Nascida como Maria José da Silva, foi uma figura central na preservação e promoção da cultura afro-brasileira em Pernambuco. Como yalorixá e parteira tradicional, ela dedicou sua vida ao candomblé e às práticas culturais associadas.

Maria de Sônia foi filha de santo do renomado babalorixá José Eudes Chagas e serviu como dama do paço no Maracatu Porto Rico do Oriente. Após o falecimento de Eudes em 1978 e a subsequente tentativa de reativação do Porto Rico do Oriente, Maria de Sônia enfrentou desafios que a motivaram a criar sua própria nação de maracatu. Assim, em 5 de março de 1980, fundou a Nação do Maracatu Encanto do Pina.

A implantação ocorreu em um período marcado por preconceitos e perseguições às religiões afro-brasileiras. Além de suas atividades religiosas e culturais, ela atuou como parteira, trazendo ao mundo muitas crianças da comunidade e oferecendo abrigo e cuidado a diversas pessoas em seu terreiro, o Ylê Axé Oxum Deym.

Sob sua liderança, o Encanto do Pina tornou-se uma expressão de destaque da tradição nagô, com as cores azul e amarelo representando os orixás Iemanjá e Oxum, respectivamente. Mesmo com recursos limitados, Maria de Sônia conduziu sua nação aos desfiles carnavalescos do Recife, muitas vezes enfrentando dificuldades logísticas, como a falta de transporte adequado. Sua determinação garantiu a presença contínua do maracatu nas festividades culturais da região.

Após seu falecimento em 1995, a liderança espiritual do Encanto do Pina foi assumida por sua filha de santo, Maria da Quixaba, enquanto a

presidência ficou a cargo de Manoel Cândido Cavalcante, conhecido como Marcelo. Em 2008, Joana D'Arc da Silva Cavalcante, neta de Maria de Quixaba, tornou-se a mestra da nação, sendo a primeira mulher a ocupar tal posição em um maracatu de Baque Virado.

A segunda personagem a ressaltar é Maria Cândida da Silva, conhecida como Yalorixá Maria da Quixaba, nascida em 1937, no município de Barreiros, Pernambuco. Após a perda dos pais na adolescência, mudou-se para Recife para viver com uma tia. Foi nesse período que conheceu o terreiro de Dona Maria de Sônia. Com o falecimento de sua tia, Maria da Quixaba passou a residir no terreiro de Dona Maria de Sônia, onde foi iniciada nos ritos do Candomblé⁴ e da Jurema⁵, sob a orientação de Eudes Chagas.

Ao longo de sua vida, Maria da Quixaba casou-se, teve filhos e estabeleceu seu próprio terreiro no bairro do Ibura, em Recife, dando continuidade às suas práticas religiosas. Posteriormente, residiu por vários anos na comunidade de Ilha de Deus, no bairro da Imbiribeira, onde se tornou conhecida como Mãe Maria da Quixaba. Retornando ao bairro do Pina, reabriu o Ylé Axé Oxum Deym, que atualmente serve como sede da Nação do Maracatu Encanto do Pina e do Grupo Mazuca da Quixaba.

Como líder espiritual, Yalorixá Maria da Quixaba é amplamente reconhecida por sua coragem, determinação e profundo conhecimento nas tradições da Jurema e do Candomblé. Com relação ao seu nome disse que: *“A Quixaba é uma planta medicinal muito usada nos Terreiros de Candomblé”*. Sob sua liderança, o Ylé Axé Oxum Deym tornou-se um centro de atividades socioculturais, oferecendo oficinas de percussão, dança, capoeira e confecção de instrumentos musicais para jovens,

⁴O Candomblé é uma religião afro-brasileira de matriz africana, caracterizada pelo culto aos orixás, voduns e inquices. Resulta da fusão de tradições religiosas de povos iorubás, bantos e jejes, influenciadas pelo catolicismo e pelo espiritismo devido ao processo de sincretismo religioso no Brasil. Baseia-se em ritos, oferendas e na relação com entidades espirituais

⁵A Jurema é um sistema religioso presente no Nordeste do Brasil, com influências indígenas, africanas e europeias. Estruturada em torno do culto à árvore jurema (*Mimosa tenuiflora*), envolve práticas de pajelança, encantaria e uso ritualístico de bebidas enteogênicas. Está ligada às religiões afro-indígenas e ao catimbó, preservando tradições de resistência cultural.

adultos e crianças. Essas iniciativas visam preservar e disseminar as tradições indo-afro-brasileira, além de formar novos educadores e multiplicadores de conhecimento.

3.4.1 A mestra Joana D'Arc da Silva Cavalcante a líder do Maracatu

Figura 12 - Mestra Joana D'Arc da Silva para reportagem do Correios Brasiliense.



Fonte: Deborah Tretola.

Tive a oportunidade de conhecer, em janeiro de 2023, a mestra Joana D'Arc da Silva. Era próximo do carnaval e ao me apresentar tive a impressão de estar perto de uma pessoa espiritualizada e iluminada, uma líder por natureza. Mestra Joana D'Arc da Silva Cavalcante é uma das figuras mais influentes no cenário do maracatu em Pernambuco. Sua trajetória como a primeira mulher a liderar um Maracatu de Baque Virado, sendo a mestra da Nação Encanto do Pina, marca uma revolução no espaço da cultura popular, historicamente dominado por homens. Sua importância vai além de sua liderança musical e cultural, ela simboliza a resistência, empoderamento feminino e a preservação de tradições afro-brasileiras. A Nação Encanto do Pina, representa uma dessas expressões culturais, e ela tem sido a sua principal força, tanto na condução artística quanto na representação de valores históricos e espirituais além de seu trabalho social dentro do Maracatu.

Um dos marcos mais importantes na carreira de Joana D'Arc foi o rompimento das barreiras de gênero. No contexto do maracatu, o papel de mestre tradicionalmente era ocupado por homens, reforçando uma hierarquia masculina no comando das nações. No entanto, Joana D'Arc quebrou esse paradigma ao assumir a Nação Encanto do Pina como mestra, sendo a primeira mulher a conquistar essa posição em um

Maracatu de Baque Virado. Isso não apenas desafiou os preconceitos de gênero, mas também abriu caminho para que outras mulheres pudessem ocupar posições de liderança nas manifestações culturais populares.

Sem ignorar a importância do empoderamento feminino e fortalecimento das raízes afro-brasileira sua liderança também ressignificou o papel da mulher nas expressões culturais do maracatu. Seu trabalho é um exemplo do empoderamento feminino em uma tradição que, por muito tempo, foi estruturada de forma patriarcal. Além disso, Joana D'Arc utiliza sua posição para promover a inclusão e o protagonismo das mulheres, seja no espaço artístico ou nos rituais religiosos que compõem o maracatu. Além de reforçar a importância de manter vivas as raízes afro-brasileiras do maracatu. Através de sua liderança, ela fortalece a conexão entre as práticas culturais e espirituais de origem africana, como os rituais das religiões afro-brasileiras, que estão profundamente entrelaçados com a prática do maracatu.

3.5 Atuação social e preservação cultural

Além de sua liderança artística, mestra Joana D'Arc se destaca por seu envolvimento em causas sociais. Ela atua como educadora e militante cultural, promovendo a valorização da cultura afro-brasileira e a inclusão social através da arte. Suas atividades ajudam a preservar o maracatu para as futuras gerações, além de promover o respeito e a conscientização sobre as tradições negras no Brasil.

Joana D'Arc também é um símbolo de resistência contra a marginalização cultural. Através da Nação Encanto do Pina, ela contribui para manter a identidade do maracatu viva, resistindo à globalização e às pressões culturais que podem ameaçar essa tradição. Então podemos concluir que a importância de mestra Joana D'Arc da Silva Cavalcante para o maracatu vai muito além de sua liderança na Nação Encanto do Pina. Ela representa uma mudança significativa no papel das mulheres nas manifestações culturais populares do Brasil, ao mesmo tempo em que fortalece as raízes afro-brasileiras e atua como uma defensora ativa da cultura e da justiça social. Sua trajetória é um exemplo de como a arte

pode ser um veículo de transformação social e de resistência cultural, e seu legado continuará a inspirar futuras gerações.

A trajetória apresentada neste capítulo evidencia que o Maracatu Nação Encanto do Pina não é apenas uma manifestação artístico-folclórica, mas sim um espaço de resistência, espiritualidade e afirmação identitária. Sua inserção na comunidade do Bode, no bairro do Pina, reflete uma construção histórica profundamente enraizada em processos de exclusão social e resistência cultural, onde a tradição afro-brasileira se renova e se fortalece através das práticas do Maracatu de Baque Virado.

A compreensão do território do Pina como um espaço de memória, pertencimento e ancestralidade foi fundamental para contextualizar a emergência do Encanto do Pina. De acordo com Cavalcanti (2012), o bairro se caracteriza por uma intensa vida cultural, que se mantém apesar das pressões da urbanização e da tendência de invisibilizar a história das periferias do Recife, revelando-se como um reduto das expressões negras e populares. Nesse cenário, a Nação do Maracatu Encanto do Pina articula arte, fé e política cultural como forma de ocupação simbólica e resistência à marginalização.

A análise das lideranças femininas, como Maria de Sônia, Maria da Quixaba e Joana D'Arc da Silva Cavalcante, permite vislumbrar como o maracatu, tradicionalmente conduzido por homens, se reconfigura sob o comando de mulheres negras que rompem com os padrões patriarcais. Como afirma Koslinski (2011), a presença de mulheres em posições centrais no maracatu desafia as estruturas de poder convencionais, transformando o grupo em um espaço de empoderamento e pedagogia comunitária. A figura de Joana D'Arc, como primeira mestra de um maracatu de Baque Virado, inaugura uma nova era na condução das nações, abrindo caminhos para que outras mulheres exerçam protagonismo na cultura popular.

A centralidade da religiosidade afro-brasileira, especialmente do Candomblé e da Jurema, é igualmente incontornável. O Maracatu Encanto do Pina está profundamente vinculado às práticas espirituais, como demonstram os símbolos da calunga, do estandarte com a imagem

de Iemanjá, e dos orixás regentes. Como observam Silva (2014) e Campos Pereira (2012), as práticas religiosas afro-brasileiras estão intrinsecamente ligadas a manifestações culturais, como o maracatu, uma vez que nelas encontram tanto o fundamento simbólico quanto a vitalidade que garante sua continuidade espiritual. A sacralidade do cortejo e os rituais que antecedem as apresentações constituem verdadeiros atos litúrgicos que integram fé e tradição.

A função educativa e social do Encanto do Pina, por sua vez, reafirma o papel do maracatu como uma prática de formação identitária e cidadã. Por meio de oficinas, confecção de instrumentos e transmissão oral dos saberes, a Nação contribui para a valorização da juventude periférica, promovendo o resgate das raízes africanas e a dignidade cultural de sua comunidade (Lima, 2005).

Fazendo uma análise podemos perceber que nas últimas décadas, tornou-se cada vez menos produtivo compreender as culturas populares como práticas “isoladas” e restritas a comunidades supostamente tradicionais. Ao contrário, elas circulam intensamente por festivais, políticas públicas, mercados culturais e turísticos, meios de comunicação e redes transnacionais, assumindo novos formatos e sentidos. Nesse deslocamento, o que antes era vivido prioritariamente em circuitos comunitários passa a ser também reconfigurado como bem cultural “apresentável”, passível de financiamento, programação oficial e consumo simbólico. É nesse quadro mais amplo — em que a cultura se converte em recurso mobilizado por diferentes agentes — que se inserem os maracatus nação (Koslinski; Guillen, 2019; Yúdice, 2002).

Os maracatus nação (ou Maracatu de Baque Virado) constituem uma forma de expressão afro-pernambucana articulada ao ciclo carnavalesco do Recife e Região Metropolitana, marcada pela composição de um cortejo real (rei, rainha, baianas, personagens nobiliárquicos e figuras rituais) e por uma orquestra percussiva centrada em alfaias, caixas, gonguês e mineiros, entre outros instrumentos (Koslinski; Guillen, 2019). O ponto decisivo, contudo, é que sua visibilidade contemporânea não pode ser interpretada apenas como “expansão” de público: ela

envolve uma mudança nas condições de legitimação, em que autenticidade, tradição e sacralidade passam a operar como chaves discursivas e políticas. Esse processo se intensifica num contexto em que o Maracatu Nação é reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil (registro no *Livro das Formas de Expressão*), o que reforça expectativas de salvaguarda, normatizações simbólicas e disputas por reconhecimento (IPHAN, 2014).

A análise proposta por Koslinski e Guillen (2019) é particularmente útil para a escrita acadêmica sobre o tema porque evita uma leitura simplificadora, seja a que opõe “tradição” e “modernidade”, seja a que isola o “sagrado” como esfera pura e autocontida. Em vez disso, as autoras demonstram como, à medida que os maracatus nação se adequam a demandas do mercado cultural e turístico — inclusive por meio de apresentações em palco, formatos reduzidos e circulação ampliada — emerge paralelamente um movimento de intensificação e visibilização do sagrado. Trata-se de um processo de sacralização em que signos, vocabulários, interditos e obrigações vinculados às religiões de matriz africana ganham centralidade nas performances e nos discursos, frequentemente como marca de autenticidade (Koslinski; Guillen, 2019).

Essa sacralização não deve ser entendida como “invenção oportunista” nem como “essência imutável”: ela é um modo de negociação simbólica que se dá em meio a relações de poder. Em termos analíticos, isso dialoga com a crítica de perspectivas que tratam a tradição como algo fixo e naturalmente transmitido, esquecendo que ela é continuamente reinterpretada, selecionada e reordenada conforme conflitos, interesses e hierarquias internas e externas ao grupo (Hobsbawm; Ranger, 1997). O que está em jogo, portanto, é como determinados elementos passam a ser destacados como “fundamento” e, com isso, produzem efeitos: organizam fronteiras, definem legitimidades, sustentam posições de comando e regulam o acesso ao prestígio cultural.

No caso dos maracatus nação, o símbolo mais recorrente dessa centralidade do sagrado é a calunga — boneca ritual, ricamente vestida, conduzida pela dama do paço, frequentemente associada a eguns e/ou

orixás conforme variações locais e de casa religiosa. A calunga, ao mesmo tempo em que é elemento cênico do cortejo, condensa obrigações, resguardos e narrativas de fundamento que podem operar como critério de autenticidade do grupo (Koslinski; Guillen, 2019). A exigência de “corpo limpo”, os interditos relativos à sexualidade, álcool e menstruação, bem como os debates sobre quem pode ou não portar a calunga, mostram que o sagrado é também um regime de controle social e moral, que recai de maneira específica sobre as mulheres (Koslinski; Guillen, 2019). Assim, a sacralidade não é apenas “fé”: ela estrutura responsabilidades, legitima decisões e estabelece uma gramática de autoridade.

Ao mesmo tempo, o próprio processo de ampliação do Maracatu — com incremento de integrantes jovens, circulação de batuqueiros entre nações, presença de pessoas que não residem na comunidade-sede e intercâmbios com grupos percussivos — produz tensões práticas. Uma das contradições evidenciadas por Koslinski e Guillen (2019) é que a intensificação discursiva do sagrado nem sempre encontra correspondência em níveis homogêneos de compromisso ritual entre todos os participantes. Isso gera escolhas estratégicas: alguns líderes preferem restringir obrigações a poucos elementos (como a calunga) para evitar “quebras de resguardo” em instrumentos e pessoas; outros reforçam a sacralização como forma de ordenamento interno e diferenciação externa. Em ambos os casos, a religião torna-se um idioma de gestão: regula o risco, distribui deveres e oferece uma justificação “maior” para decisões que também respondem a dinâmicas organizacionais.

Esse ponto é crucial para compreender o vínculo entre sacralização e espetacularização. Quando culturas populares são deslocadas para circuitos de consumo, tende a ocorrer uma transformação do evento — antes produzido para necessidades expressivas internas — em espetáculo para públicos desvinculados da comunidade de origem (Carvalho, 2010). Não se trata de afirmar que o Maracatu “perde” seu sentido, mas de reconhecer que ele passa a ser disputado por vários enquadramentos: programação turística, editais, agendas culturais, mídias e demandas de

“entrega estética”. Nessa conjuntura, o sagrado pode funcionar como “valor agregado” de autenticidade: uma marca que distingue a nação de simulacros, que legitima a prioridade em palcos e recursos, e que também responde ao imaginário de parte do público consumidor, para quem o “místico” e o “ancestral” operam como promessa de experiência intensa.

A patrimonialização reforça esse cenário ao produzir, simultaneamente, proteção e normatização. O registro do Maracatu Nação como Patrimônio Cultural do Brasil (2014) fortalece políticas de salvaguarda e amplia a visibilidade institucional (IPHAN, 2014). Porém, também tende a intensificar disputas por reconhecimento, já que o estatuto patrimonial pode ser convertido em recurso: acesso a editais, posições de destaque, legitimidade pública e autoridade discursiva. Em 2024-2025, por exemplo, o IPHAN informa que a candidatura do Maracatu Nação à Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade (UNESCO) foi aprovada internamente e teve documentação entregue, com expectativa de apreciação até o fim de 2026 — o que pode elevar ainda mais a densidade política e simbólica dessas disputas (IPHAN, 2025). Nesse sentido, o “sagrado” também participa de uma gramática de patrimonialidade: aquilo que é apresentado como fundamento e tradição tende a ser o que ganha maior capacidade de representação pública.

Em síntese, o debate sobre a espetacularização do sagrado nos maracatus nação exige recusar dicotomias fáceis. Não se trata de escolher entre “autenticidade religiosa” e “mercantilização”, nem de reduzir a religiosidade a mero instrumento. O que a literatura indica é uma dinâmica mais complexa: o sagrado, ao mesmo tempo, é vivência, linguagem de pertencimento, tecnologia de proteção, regime de interdições, estratégia de diferenciação e mecanismo de legitimação de poder — especialmente num contexto em que a cultura popular circula como recurso e se conecta a políticas públicas, turismo e mercados culturais (Koslinski; Guillen, 2019; Yúdice, 2002; Carvalho, 2010). Para a presente dissertação, essa abordagem é fecunda porque permite analisar,

com criticidade, como tradição e sacralidade são continuamente produzidas e disputadas, sem desautorizar a agência dos detentores nem romantizar a cultura como esfera “pura” fora das relações sociais.

Dessa forma, é possível afirmar que o Maracatu Encanto do Pina se apresenta como uma experiência cultural e política que conecta passado e presente, tradição e inovação, fé e resistência. A sua permanência nas ruas do Recife, nos terreiros e nos corações de seus integrantes é resultado de uma rede complexa de afetos, saberes e lutas. Como destaca Oliveira (2023), o maracatu é compreendido como uma expressão de ancestralidade que, por meio dos tambores, revela e contesta os silenciamentos produzidos pela história. No capítulo seguinte, as análises serão aprofundadas a partir das entrevistas com os próprios integrantes da Nação, revelando, por meio da escuta sensível, os significados pessoais, espirituais coletivos atribuídos a essa prática, fortalecendo o entendimento do maracatu como prática viva de identificação e devoção.

3.6 Mulheres, maracatu e poder: de Dona Santa às redes contemporâneas do Baque Mulher

A história do Maracatu Nação em Recife evidencia que a presença e a centralidade das mulheres não se limitam à performance do cortejo: elas estruturam tradições, redes comunitárias, fundamentos religiosos e estratégias de permanência cultural. A trajetória de Dona Santa (Maria Júlia do Nascimento, 1877-1962), vinculada ao Maracatu Nação Elefante, permite compreender como a liderança feminina pode operar simultaneamente como *autoridade ritual*, *legitimidade pública* e *mediação social*, articulando comunidade, religiosidade e reconhecimento político-cultural (Guillen, 2006; Guerra Peixe, 1981; Mello E Souza, 2002).

Apresentada em diferentes registros como figura ligada a uma ancestralidade africana “Regal”, Dona Santa tornou-se símbolo de continuidade e coesão, pois a realeza negra no Brasil — reatualizada em cortejos, coroações e insígnias — atua como linguagem coletiva de pertencimento e memória (Mello e Souza, 2002). Ao assumir progressivamente a direção do Elefante e ser coroada rainha em 1947,

ela amplia sua visibilidade, atravessando fronteiras sociais: do bairro e da sede do Maracatu ao diálogo com imprensa, intelectuais e autoridades. Esse trânsito não se resume a “folclorização”; trata-se de uma forma de agir politicamente no mundo urbano, negociando espaços em contextos marcados por controle moral, racismo e repressão às culturas afrodescendentes (Guillen, 2006; Novaes, 2005).

Nesse processo, a mulher no Maracatu aparece como *pilar da vida comunitária*: organiza festas, mobiliza solidariedades, forma batuqueiros e preserva saberes. A experiência de Dona Santa reforça que a “tradição” não é algo imóvel; ela é recriada por pessoas que dominam códigos rituais e sociais e que, ao mesmo tempo, enfrentam disputas de prestígio, gênero e poder. Isso exige olhar crítico para as representações que cristalizam mulheres negras apenas como “mães”, “matriarcas” ou “figuras naturalmente cuidadoras”, apagando a complexidade de suas escolhas e estratégias (Bairros, s.d.; Silva; Souza, 2011).

No tempo presente, essa centralidade feminina ganha novos contornos com movimentos como o *Maracatu Baque Mulher*, surgido em 2008 na Comunidade do Bode (Pina, Recife), articulando cultura, educação comunitária e feminismo negro. Conforme analisa Vanessa Soares dos Santos (2017), o Baque Mulher se expandiu como rede nacional de fortalecimento entre mulheres, impulsionada por encontros, oficinas, rodas de conversa e circulação de saberes do Baque Virado, conectando memória ancestral, sagrado e reivindicações contemporâneas por direitos, raça, classe e gênero (Santos, 2017; Hooks, 2000). Nesse contexto, o tambor torna-se linguagem de denúncia e afirmação: não apenas marca o ritmo do cortejo, mas organiza uma pedagogia coletiva de pertencimento, autoestima e resistência (Santos, 2017; Davis, 2016).⁶

⁶ Mestra Joana D’Arc (Joana Cavalcante) é reconhecida em diferentes registros como a primeira — e, em várias fontes, a única — mulher a coordenar/apitar e reger o batuque de uma nação de Maracatu de Baque Virado, destacando-se por comandar a Nação do Maracatu Encanto do Pina. Esse lugar a diferencia de outras lideranças femininas dos maracatus que, mesmo detendo amplo saber musical e ritual, historicamente não foram reconhecidas como regentes do baque (BAQUE MULHER, s.d.; NAÇÃO ENCANTO DO PINA, s.d.; MAPA CULTURAL DE PERNAMBUCO, s.d.; JORNAL DO COMMERIO, 2020).

A literatura patrimonial também reconhece o Maracatu Nação como manifestação afro-brasileira profundamente vinculada a comunidades periféricas e a fundamentos religiosos, o que ajuda a compreender por que as lideranças femininas não são “exceção folclórica”, mas parte estrutural de modos de vida e continuidade cultural (IPHAN, 2015). Ao mesmo tempo, a história recente mostra tensões específicas: por muito tempo, o batuque foi socialmente marcado como espaço masculino, enquanto a “corte” foi lida como mais feminina. O Baque Mulher, ao afirmar a presença das mulheres no toque e na condução, evidencia que tradição e fundamento podem sustentar rearranjos de gênero sem romper com a ancestralidade — ao contrário, reatualizando como força de justiça simbólica e social (Santos, 2017; IPHAN, 2015).

Assim, do legado de Dona Santa às ações do Baque Mulher, percebe-se que a importância das mulheres no maracatu se expressa em três dimensões inseparáveis:

- a) ritual e espiritualidade** (garantia de proteção, legitimidade e continuidade);
- b) vida comunitária e redes solidárias** (formação, cuidado, organização e sociabilidade);
- c) mediação cultural e disputa pública por reconhecimento** (ocupação da cidade, diálogo com instituições e enfrentamento do racismo e do machismo). Em síntese, as mulheres no maracatu não apenas “participam” — elas fundam, sustentam e reinventam a própria possibilidade histórica do maracatu-nação como forma de memória viva e ação coletiva (GUILLEN, 2006; SILVA; SOUZA, 2011; SANTOS, 2017).

3.7 A inserção das mulheres no baque do Maracatu Nação: tradição, ruptura e legitimidade cultural

Durante grande parte do século XX, o Maracatu Nação em Pernambuco foi marcado por uma divisão rígida de papéis de gênero, sustentada por fundamentos simbólicos, religiosos e sociais. Às mulheres cabia, majoritariamente, a ocupação dos lugares da corte — como rainhas, damas do paço e baianas — enquanto o baque, entendido como o

núcleo rítmico e ritual da nação, permanecia sob domínio exclusivamente masculino. Tal separação não se configurava apenas como convenção social, mas como um princípio legitimado pelas lideranças tradicionais, que articulavam autoridade musical, religiosa e comunitária.

Nesse contexto, a entrada de mulheres na percussão representou uma ruptura significativa com práticas historicamente naturalizadas. Conforme indicam os estudos de Queiroz (2010), a exclusividade masculina no baque estava associada à ideia de força física, resistência corporal e, sobretudo, ao controle simbólico dos tambores enquanto instrumentos carregados de axé. Assim, qualquer tentativa de transgressão desse limite exigia não apenas disposição individual, mas o reconhecimento e a autorização das lideranças que detinham o poder de mediação entre tradição e transformação.

É nesse cenário que se insere a experiência de Marta Rosa Figueira Queiroz no Maracatu Nação Porto Rico, na década de 1980. Historiadora e pesquisadora do movimento negro e das manifestações afro-brasileiras, Queiroz aproximou-se do grupo em um momento de intensas reconfigurações políticas e culturais no carnaval do Recife. Sua inserção no universo do baque ocorreu mediante o consentimento direto do Mestre Luiz de França, liderança central do Porto Rico à época e figura reconhecida por sua autoridade musical e religiosa.

Os relatos analisados por Queiroz (2010) e retomados por Guimarães (2024) indicam que a permissão concedida por Luiz de França não se limitou a um gesto individual, mas constituiu um ato simbólico de grande impacto. Ao autorizar que mulheres tocassem as alfaias e outros instrumentos do baque, o mestre promoveu uma inflexão na tradição, legitimando uma prática até então interdita. Tal autorização operou como um mecanismo de mediação cultural, no qual a permanência da tradição não se deu pela imobilidade, mas pela capacidade de reelaboração interna.

A presença feminina na percussão do Maracatu Porto Rico deve ser compreendida, portanto, como resultado de um processo negociado, no qual tradição e mudança coexistem de forma tensa e produtiva. Como

observa Guimarães (2024), a inclusão das mulheres no baque não eliminou os fundamentos simbólicos do maracatu-nação, mas contribuiu para ampliar seus horizontes de pertencimento e participação, sobretudo em um período marcado pela intensificação dos debates sobre identidade, gênero e cultura negra no Brasil.

Do ponto de vista histórico e patrimonial, esse episódio assume relevância por evidenciar que as tradições culturais não são estruturas estáticas, mas sistemas vivos, atravessados por disputas, reinterpretações e rearranjos. A autorização de Luiz de França e a atuação de Marta Queiroz e de outras mulheres no baque do Porto Rico configuram-se, assim, como um marco no processo de transformação dos maracatus-nação, influenciando experiências posteriores e contribuindo para a ampliação do protagonismo feminino nas expressões do baque virado.

Ao registrar e analisar esse momento, a produção acadêmica contemporânea contribui para a compreensão do maracatu como patrimônio cultural em constante movimento, no qual as relações de gênero se apresentam como dimensão central das dinâmicas de continuidade e mudança. Desse modo, a inserção das mulheres no baque não pode ser interpretada como simples ruptura, mas como parte de um processo histórico mais amplo de negociação entre ancestralidade, autoridade e reinvenção cultural.

4. A VOZ DO ENCANTO: RELIGIÃO E IDENTIDADES NARRATIVAS

A construção da religiosidade brasileira é indissociável da história da colonização, que introduziu no território nacional uma fé cristã marcada por uma perspectiva exclusivista. Os portugueses, impulsionados por uma missão civilizatória e evangelizadora, trouxeram consigo o ideal de expansão do cristianismo europeu, moldado pela tradição medieval e radicalizado pela experiência da luta contra os mouros e pelo contexto das reformas religiosas dos séculos XV e XVI. A construção da religiosidade brasileira é indissociável da história da colonização, que introduziu no território uma fé cristã marcada por perspectiva exclusivista (Silva, 2001). A Contrarreforma, especialmente após o Concílio de Trento (1545-1563), consolidou fronteiras doutrinárias sintetizadas na máxima extra *Ecclesiam nulla salus* — cuja interpretação a Igreja explicita no Catecismo, §§846-848 — e cuja recepção no mundo português foi amplamente estudada (IGREJA CATÓLICA, 1992; PAIVA, 2014).

4.1 Cristianismo na África e a formação do Catolicismo Popular

A presença do cristianismo no continente africano antecede de forma significativa a expansão europeia moderna. Desde os primeiros séculos da Era Cristã, comunidades cristãs se estabeleceram no Norte da África e no Vale do Nilo, destacando-se o cristianismo copta no Egito e a adoção oficial da fé cristã pelo Reino de Aksum, na região da atual Etiópia, no século IV. Essas experiências demonstram que o cristianismo africano não foi, desde sua origem, um fenômeno exclusivamente colonial, mas parte constitutiva da história religiosa do continente.

Entretanto, para a compreensão do catolicismo popular que se desenvolveu no contexto atlântico, o Reino do Congo assume papel central. Conforme analisa John Thornton (2011), o cristianismo congolês não pode ser compreendido como resultado de uma simples imposição europeia, mas como fruto de um processo político, diplomático e cultural

conduzido pelas elites africanas. A conversão do manicongo Nzinga a Nkuwu, batizado em 1491 com o nome de João I, deve ser interpretada como uma estratégia de inserção do reino nas redes comerciais e diplomáticas do mundo atlântico, e não como ruptura com os sistemas simbólicos locais.

Sob o reinado de Afonso I (Mvemba a Nzinga), o cristianismo foi institucionalizado como religião oficial do Congo, mas passou por um processo de profunda reinterpretação africana. Thornton demonstra que o catolicismo congolês incorporou categorias cosmológicas já existentes, como a crença em um ser supremo criador — Nzambi Mpungu —, o que facilitou a assimilação do monoteísmo cristão sem o abandono das estruturas religiosas tradicionais. Nesse contexto, símbolos cristãos, como a cruz e os santos, passaram a operar em consonância com concepções africanas de ancestralidade, mediação espiritual e proteção coletiva.

Esse processo, frequentemente definido como “indigenização do cristianismo”, revela que o catolicismo africano se constituiu como uma experiência híbrida e criativa. Missionários europeus, como os capuchinhos do século XVII — entre eles António Cavazzi —, registraram práticas religiosas que, embora cristãs em sua forma, mantinham uma lógica ritual africana, marcada pela musicalidade, pela corporalidade e pela centralidade da comunidade. Assim, o cristianismo no Congo não eliminou as religiões locais, mas reorganizou seus sentidos dentro de uma nova gramática religiosa.

Com o deslocamento forçado de milhões de africanos para as Américas, esse catolicismo africano atravessou o Atlântico e se tornou um dos fundamentos do chamado catolicismo popular no Brasil. De acordo com Marina de Mello e Souza (2002), os africanos centro-ocidentais traziam consigo não apenas memórias religiosas, mas uma experiência prévia de cristianismo reinterpretado, o que explica a complexidade das práticas religiosas afro-brasileiras desde o período colonial.

No contexto da escravidão, o catolicismo popular tornou-se uma estratégia de resistência simbólica. Proibidos de cultuar abertamente

suas divindades, africanos e seus descendentes estabeleceram correspondências entre santos católicos e entidades africanas, criando sistemas religiosos sincréticos. Como observa Bastide (2001), esse sincretismo não deve ser entendido como dissimulação passiva, mas como um campo ativo de negociação cultural, no qual os sujeitos subalternizados reelaboraram a religião dominante a partir de suas próprias cosmologias.

As irmandades e confrarias religiosas, especialmente as dedicadas à Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, desempenharam papel fundamental nesse processo. Esses espaços, embora vinculados à Igreja Católica, funcionaram como núcleos de sociabilidade negra, permitindo a organização de festas, rituais fúnebres, eleições internas e a preservação de hierarquias simbólicas africanas. Nesse sentido, o catolicismo popular não pode ser dissociado das experiências comunitárias e políticas da população negra no Brasil.

Dessa forma, a história do cristianismo na África e sua ressignificação no mundo atlântico revelam que o catolicismo popular é resultado de longos processos de intercâmbio cultural, adaptação religiosa e resistência histórica. Longe de representar uma fé homogênea, ele expressa a capacidade dos povos africanos e afro-diaspóricos de recriar sentidos religiosos, preservando identidades e cosmologias mesmo em contextos de dominação e violência estrutural.

Esse quadro etno-histórico proporcionou o ambiente ideal para a exclusão sistemática das práticas religiosas de origem africana e indígena, frequentemente classificadas como manifestações supersticiosas, folclóricas ou até demoníacas. Conforme analisa Severino Vicente da Silva (2001, p. 134-136), a cultura dominante eurocristã construiu uma narrativa teológica e moral em que as crenças ancestrais eram associadas ao mal, ao diabo e à heresia. Essa visão refletia uma lógica maniqueísta que estruturava a fé cristã colonial como única portadora da revelação divina, negando a legitimidade das cosmovisões dos povos subjugados.

Nesse processo, desenvolveu-se uma forma de religiosidade católica brasileira baseada na tensão entre repressão institucional e vivência popular. A presença da Igreja Católica no Brasil Colonial foi marcada tanto por disputas internas entre ordens religiosas quanto por um esforço de controle moral das populações indígenas, africanas e mestiças. As famosas visitas inquisitoriais realizadas em Pernambuco, Bahia e Grão-Pará, ainda no século XVI, buscavam identificar delitos como apostasia, feitiçaria, práticas judaizantes e outros "pecados morais", evidenciando o desejo da Igreja de padronizar a fé e controlar as manifestações religiosas das camadas sociais consideradas inferiores (Silva, 2001).

Entretanto, mesmo diante da repressão, a religiosidade popular floresceu em formas sincréticas, mesclando elementos cristãos, africanos e indígenas, sobretudo em rituais que resistiram ao apagamento cultural e foram transmitidos pelas oralidades e práticas comunitárias.

Dentro desse processo, as irmandades religiosas negras assumiram papel central na adaptação e ressignificação dos costumes africanos ao catolicismo. Conforme Bastide (2001, p. 78), a sucessão hereditária dos reis africanos foi substituída pelo sistema eletivo dentro das confrarias, possibilitando que seus membros escolhessem os representantes da realeza simbólica, como reis e rainhas. Essa prática não apenas conferia uma nova lógica de organização social, mas também permitia que essas lideranças atuassem como mediadores entre os senhores de engenho e os cativos, estruturando canais de controle social sobre a população negra.

Antônia Aparecida Quintão (2002, p. 205) reforça essa interpretação ao afirmar que a realização das festas religiosas promovidas pelas irmandades refletia o esforço da Igreja Católica em atrair os africanos e seus descendentes. Segundo a autora, os africanos aceitavam as novas práticas desde que pudessem adaptar seus costumes ao Catolicismo, permitindo a criação de um espaço de mediação simbólica. Essa dinâmica é particularmente visível nas festas de congado, em que a sucessão hereditária de reis foi substituída pela escolha eletiva dos líderes dentro das irmandades, favorecendo maior obediência e integração ao sistema colonial. Essa leitura fornece uma base teórica

importante para compreender a relação entre religiosidade e práticas culturais no Maracatu Nação Encanto do Pina.

A seguir, analisam-se trechos de entrevistas realizadas com integrantes da Nação, articulando as vivências individuais à construção coletiva da fé.

Este capítulo apresenta uma análise dos relatos obtidos por meio da técnica de Narração de Vida, inserida no método qualitativo de Relatos Orais, com participantes do Maracatu Nação Encanto do Pina. Através dessas narrativas, busca-se compreender as relações entre identidade, religiosidade e práticas culturais, destacando a importância das vivências religiosas e culturais na construção da identidade pessoal e coletiva dos entrevistados. Com base nas entrevistas de quatro integrantes: mestra Joana D'Arc Cavalcante, José Deivison (Ogan), Mariana Bianchi (dama do paço Yemanjá) e Ilana Thalita (dama do paço Maria Padilha) busca-se compreender como religiosidade, memória e pertencimento são articulados no cotidiano do grupo. Além disso, contextualiza-se o bairro do Pina, espaço emblemático que abriga o Maracatu Encanto do Pina, mostrando o elo entre território, cultura e espiritualidade.

Para nosso entendimento de todo este processo a metodologia adotada, fundamentada nas perspectivas teóricas propostas por Minayo e Sanches (1993) e Queiroz (1988), permitiu uma aproximação íntima dos entrevistados, possibilitando uma compreensão profunda das subjetividades presentes no cotidiano dessas pessoas. O procedimento da técnica "bola de neve" (Dyńiewicz, 2009) foi essencial para alcançar sujeitos diversos, garantindo a heterogeneidade desejada no estudo.

4.2 Apresentando nossos personagens

A escolha dos entrevistados para este estudo fundamenta-se em sua relevância dentro do Nação Encanto do Pina, considerando sua atuação na salvaguarda das tradições do maracatu e sua contribuição para a preservação da identidade cultural afro-brasileira.

Foram selecionadas quatro personagens centrais, cujas trajetórias representam aspectos fundamentais dessa manifestação: Joana D'Arc

Cavalcante, líder e mestra do maracatu, cuja trajetória evidencia a força da liderança feminina e a transmissão dos saberes ancestrais; José Deivison, contramestre e ogan, cuja função na estrutura religiosa e musical do maracatu reforça o papel da iniciação e continuidade dos ritos; Mariana Bianchi, dama do paço de Yemanjá e pedagoga, que alia a tradição à dimensão educacional, promovendo o empoderamento cultural por meio do conhecimento; e Ilana Thalita, dama do paço Maria Padilha e psicóloga, cujo trabalho evidencia a interseção entre identidade, pertencimento e resistência comunitária.

A presença desses entrevistados é essencial para a compreensão da complexidade do Encanto do Pina como espaço de construção coletiva e reafirmação territorial. Suas vozes e experiências permitem identificar os mecanismos de resistência sociocultural e os processos de transmissão intergeracional que sustentam o maracatu como uma prática de continuidade e ressignificação identitária. Dessa forma, a seleção dos participantes está alinhada com os objetivos da pesquisa, buscando aprofundar a análise sobre o quilombismo urbano (Mbembe, 2011) e os processos de fortalecimento das redes comunitárias frente às mudanças sociais e urbanísticas.

4.2.1 Narrativas de mestra Joana D’Arc Cavalcante: Maracatu, Religiosidade e Resistência

A entrevista concedida por mestra Joana D’Arc Cavalcante evidencia a interdependência entre o maracatu e a religiosidade afro-brasileira, ressaltando o papel dessas tradições na construção de identidade e resistência cultural. Desde suas primeiras respostas, percebe-se que o maracatu não é para ela uma simples manifestação artística ou festiva, mas um elemento estrutural de sua existência cotidiana. Ao afirmar que *“O maracatu é o meu cotidiano. É o meu dia a dia, a minha vida. É o que me impulsiona”*, Joana D’Arc revela uma experiência que transcende a prática musical, transformando-se em um espaço de pertencimento e continuidade histórica.

A trajetória da mestra, profundamente enraizada no Candomblé e no maracatu, reflete uma dinâmica de transmissão intergeracional de saberes e práticas. A afirmação *“Eu nasci dentro do Candomblé e dentro do maracatu. Meu pai foi diretor de apito, minha mãe foi baiana, minha avó foi dama de paço. Eu sou continuidade.”* reforça a concepção de que essas manifestações culturais não são apenas aprendidas, mas herdadas e vivenciadas como parte da formação subjetiva e coletiva dos indivíduos dentro da comunidade. Esse aspecto remete às concepções de Bastide (2001) e Quintão (2002), que demonstram como a religiosidade afro-brasileira, mesmo reelaborada sob a lógica católica, permanece como matriz simbólica estruturante das relações sociais e dos processos de legitimação comunitária.

Outro aspecto central na entrevista é a indissociabilidade entre religiosidade e maracatu. A mestra destaca que *“Sem religião não tem Maracatu. É do terreiro que vem o fundamento, o axé, a proteção. Sem isso, o maracatu não pisa na rua.”* Essa afirmação confirma a dimensão espiritual da prática maracatuzeira, inserindo-a no horizonte do quilombismo e da crítica da necropolítica (Nascimento, 1980; Batista, 2019; Mbembe, 2011), em que os espaços religiosos e culturais funcionam como territórios de resistência simbólica e reconstrução identitária. O toque do tambor, os cantos e os cortejos são, portanto, expressões da presença dos orixás, reafirmando a ligação indissociável entre a música, a fé e a identidade.

Além das questões culturais e religiosas, a entrevista revela desafios enfrentados por Joana D’Arc como mulher negra, religiosa e líder de um maracatu. Ao relatar as dificuldades impostas pelo preconceito, mas também o respeito conquistado por sua atuação, fica evidente a dupla dimensão de sua liderança: espiritual e comunitária. Quando afirma *“Minha liderança é espiritual e comunitária. Eu não mando, eu conduzo. E conduzo com fé.”*, a mestra reconhece o papel fundamental do axé e da coletividade na condução do grupo, reforçando uma visão de liderança compartilhada e sustentada pela força ancestral.

Por fim, a fala da mestra Joana D'Arc revela um desejo de maior reconhecimento e respeito pela cultura afro-brasileira e pelo Maracatu. Sua observação final, "*A gente não está brincando, a gente está vivendo. Maracatu é fé.*", sintetiza toda a essência do Encanto do Pina como espaço de resistência e afirmação identitária, evidenciando que essa prática não pode ser dissociada de suas raízes religiosas e comunitárias. Assim, a análise da entrevista contribui significativamente para a compreensão do papel do maracatu como um instrumento de preservação e fortalecimento da memória afro-brasileira, bem como para sua função social na construção de pertencimento e continuidade cultural.

Dessa forma, a partir das falas da mestra Joana D'Arc Cavalcante, torna-se evidente que sua vivência no maracatu transcende a ideia de simples manifestação cultural, configurando-se como uma extensão de sua própria existência. Essa percepção se alinha à reflexão de Gonçalves da Silva (2014), ao destacar que "a cultura afro-brasileira é incorporada como modo de vida, e não apenas como performance" (Silva, 2014, p. 89). O pertencimento narrado por Joana D'Arc não se limita ao ato de desfilar ou tocar instrumentos; ele se materializa na dimensão identitária e comunitária que estrutura sua trajetória, demonstrando como o maracatu opera como espaço de continuidade histórica e reafirmação cultural.

A vinculação familiar da mestra com o Maracatu e o Candomblé reforça a centralidade da transmissão intergeracional na construção da identidade afro-brasileira. Conforme Mbembe (2017), a tradição funciona como "uma linha de continuidade, onde os mortos vivem através dos vivos" (Mbembe, 2017, p. 57), o que pode ser observado na experiência de Joana D'Arc, que herda e perpetua saberes ancestrais, garantindo a permanência dessas práticas como forma de resistência. Essa interseção entre cultura e religiosidade é inseparável, como evidência Santos (2002), ao afirmar que "no universo afro-brasileiro, o sagrado permeia todos os âmbitos da vida cotidiana e coletiva" (Santos, 2002, p. 81). No caso do maracatu, essa fusão se manifesta não apenas na ritualística interna dos terreiros, mas na própria dinâmica dos cortejos e celebrações, conforme destaca Albuquerque (2019), ao pontuar que "não é apenas um desfile,

mas uma cerimônia que transpõe o sagrado do terreiro para o espaço público” (Albuquerque, 2019, p. 105). Dessa maneira, a prática maracatuzeira reafirma o vínculo entre identidade, ancestralidade e religiosidade, ornando-se um território de resistência e continuidade.

Quando mestra Joana aborda a presença de devotos e não devotos, surge a noção de um espaço espiritual compartilhado, que ecoa a análise de Nogueira (2021) sobre a espiritualidade como vínculo coletivo. Quando mestra Joana aborda a presença de devotos e não devotos, emerge a noção de um espaço espiritual compartilhado, afinada com leituras da espiritualidade como prática relacional e coletiva (Steil; Toniol, 2011; 2017). Já sua liderança multifacetada — mestra, mãe, artista e ialorixá — aproxima-se de análises sobre liderança feminina negra como espaço de resistência simbólica e afetiva (Aniszewski; Malachias, 2020; Manzi, 2021).

Por fim, seu relato sobre os desafios enfrentados como mulher, negra e de terreiro dialoga diretamente com Carneiro (2003), que enfatiza a resistência cotidiana das mulheres negras diante de múltiplas opressões. Esse conjunto de experiências e reflexões mostra como o Maracatu, no Encanto do Pina, não é apenas um patrimônio cultural, mas também um espaço de afirmação, resistência e produção de sentido.

Destacamos uma fala da mãe Joana onde ela diz: *“O maracatu é o candomblé na rua. É o meu cotidiano, minha vida. Eu não consigo desvincular o maracatu da minha religião. Sem a religião, o maracatu seria qualquer outra coisa. É a nossa fé que move o tambor, que move o corpo, que move a alma”*. E completa: *“O maior desafio é o machismo. Mesmo dentro da cultura popular, ainda existe resistência à liderança feminina.”*

Figura 13 – Banner digital de divulgação das celebrações religiosa do Encanto do Pina.



4.2.2 “*Maracatu pra mim hoje, maracatu é a minha vida. Minha infância todinha, nunca teve infância, minha infância foi maracatu*” (José Deivison-Ogan)

José Deivison, Ogan e integrante do Maracatu, relata a centralidade dessa manifestação cultural em sua trajetória pessoal. Para ele, o maracatu não representa apenas uma tradição, mas constitui sua própria vida, sendo inseparável de sua infância e identidade. Sendo assim, de acordo com sua cosmovisão, o maracatu não é apenas uma prática coletiva, mas sim um eixo fundamental de sua existência, tão indissociável de sua infância que o vivenciou sem separação entre brincadeiras e tradição.

José ingressou no maracatu ainda criança, aos sete anos de idade, dentro da comunidade da Ilha de Deus. Seu envolvimento com essa cultura ocorreu de maneira orgânica, fruto das interações familiares e do ambiente comunitário em que vivia. A figura materna desempenhou papel crucial nesse processo, pois sua mãe trabalhava como cozinheira no projeto fundado por mestra Joana, em 2002. Esse vínculo inicial revela o impacto da transmissão intergeracional do conhecimento e a importância da rede de sociabilidade na constituição da identidade maracatuzeira. Como ele diz: “*Eu venho da comunidade da Ilha de Deus (...) foi o maracatu que me ajudou.*”

Ao longo de sua trajetória, José passou a compreender o maracatu não apenas como expressão artística, mas como prática religiosa e identitária. Embora tenha sido criado em um ambiente religioso cristão, seu primeiro contato com o candomblé ocorreu no Pina, onde sua percepção sobre religiosidade se transformou. Ele descreve esse encontro como um "chamado", uma experiência profundamente afetiva que lhe permitiu enxergar a religião afro-brasileira sem os preconceitos que absorvera na infância. Essa transformação reforçou sua visão de que o maracatu é um "*candomblé na rua*", ou seja, uma extensão da vivência religiosa, cuja manifestação pública só ocorre com a permissão dos fundamentos internos dos terreiros.

Além da vivência religiosa, José destaca o papel do maracatu como espaço de resistência histórica. Ele relembra a perseguição sofrida pelas religiões afro-brasileiras, mencionando casos de violência contra terreiros em sua comunidade. No Pina, contudo, encontra um ambiente de acolhimento e valorização cultural, onde devotos e não devotos convivem de forma respeitosa. Para ele, a participação no maracatu exige conhecimento e compreensão da tradição, combatendo preconceitos e julgamentos superficiais.

Outro aspecto relevante em sua fala é a questão da liderança feminina no maracatu, especialmente o impacto de mestra Joana. José destaca que sua atuação rompeu tabus e impulsionou o protagonismo feminino dentro da tradição. O empoderamento das mulheres no maracatu e nos terreiros se fortaleceu após sua liderança, abrindo caminhos para conquistas e reconhecimento.

Assim, o relato de José Deivison evidencia que o maracatu transcende a condição de patrimônio cultural e se configura como um espaço de resistência, afirmação e construção de sentido. Nele, elementos religiosos, sociais e políticos se entrelaçam, fortalecendo a identidade coletiva e assegurando a perpetuação das tradições afro-brasileiras. O percurso de José, por meio do Maracatu, representa uma jornada de descoberta e reconexão, onde cultura e espiritualidade se unem para formar um caminho de pertencimento, mas também de

militância, de entendimento de direitos: *“As pessoas têm que conhecer antes de criticar. Não é obrigatório ser da religião, mas tem que entender o candomblé, entender o maracatu, para depois formar opinião.”*

O desfecho da fala de José Deivison carrega um forte apelo pedagógico e social. Ele aponta para a urgência de superar os estigmas construídos historicamente em torno das tradições afro-brasileiras. José defende que a convivência respeitosa passa necessariamente pelo conhecimento, pela educação. O maracatu, longe de ser apenas folclore ou espetáculo, é expressão de ancestralidade, resistência e religiosidade. Ele também evidencia a importância de espaços como o Encanto do Pina, que acolhem sujeitos historicamente marginalizados e oferecem um sentido de identidade e dignidade. Para José, o maracatu é um lugar onde se aprende, se vive e se transforma — individual e coletivamente. Ele aponta ainda para o papel social e educativo da prática cultural, que precisa ser reconhecida pela sociedade e respeitada em sua complexidade. Nesse sentido, José Deivison reforça não apenas sua experiência pessoal, mas a defesa de um patrimônio cultural e espiritual que atravessa gerações e resiste às pressões do preconceito e da intolerância.

Figura 14 – Ori de Yemanjá Dama do Paço ao centro, antes da saída do Cortejo (Meu Ori é Yemanjá 10º cortejo).



Fonte: Acervo Pessoal.

4.2.3 A dama do paço de Yemanjá

Mariana relembra seu primeiro contato com o Maracatu Nação ao chegar ao bairro do Pina, em 2006. Antes disso, já integrava um grupo

percussivo, mas desejava se aproximar das nações tradicionais. Seu encontro com mestra Joana foi um marco nessa trajetória, pois, segundo ela, *“tivemos uma relação muito boa desde o primeiro dia.”* A afinidade com Joana resultou na participação ativa em projetos voltados à valorização das mulheres no maracatu. Destaca a postura inovadora da mestra ao reivindicar espaços mais amplos para as integrantes: *“Ela não queria que fosse só costurar, cozinhar, dançar. Ela dizia: ‘Vamos colocar a mulher no espaço que ela quiser.’”* Essa perspectiva rompe com papéis historicamente limitados às mulheres, possibilitando uma atuação mais diversa e representativa dentro da tradição.

Inicialmente, Mariana demonstrava resistência em relação às práticas religiosas afro-brasileiras. Proveniente de uma família sem imposição religiosa, sua trajetória espiritual foi permeada por dúvidas e receios. Ela relembra: *“Meu pai é ateu, minha mãe passou anos na Umbanda, mas nunca nos obrigaram a nada.”*

Contudo, sua inserção no Encanto do Pina proporcionou um processo de transformação interior. O contato com a festa de Maria Padilha foi determinante nesse percurso, despertando um sentido de fé até então desconhecido para ela. *“Eu dizia: ‘Não entro nem a pau.’ Mas fui chamada, escolhida, e ali minha fé foi despertada.”* Esse movimento ilustra um fenômeno comum em narrativas de adesão dentro das religiões afro-brasileiras, em que a experiência espiritual adquire um caráter profundo e individual.

Enfatiza que o maracatu integra diversas dimensões de sua vida, não se restringindo a uma única experiência, mas complementando sua jornada como pedagoga, mãe e integrante do terreiro. Para ela, *“aqui eu consigo praticar a pedagogia que gosto: a que chega aonde a escola não chega”*. Essa declaração evidencia o potencial educativo do Maracatu, que extrapola a esfera cultural e se torna ferramenta de inclusão social. O envolvimento de Mariana com o grupo reforça a relevância da cultura popular na construção de conhecimento, sobretudo para aqueles que não encontram acolhimento nos modelos tradicionais de ensino.

Para ela, a relação entre maracatu e religiosidade afro-brasileira é indissociável, conforme Mariana explica ao diferenciar uma nação tradicional de um grupo percussivo. *“Uma nação não caminha sem religião. Existe um legado, não é herança. O Maracatu Nação está ligado a um terreiro de candomblé. Sem o terreiro, não há fundamento.”* Essa fala reafirma a centralidade do Candomblé na estruturação do Maracatu Nação, demonstrando que suas expressões artísticas refletem os ritos e fundamentos religiosos dos terreiros.

Assim Mariana descreve os desafios enfrentados na trajetória dentro do Encanto do Pina, entre eles o preconceito racial e as múltiplas funções assumidas no grupo. Ela compartilha um momento de reflexão sobre sua posição dentro da tradição: *“Já questionei muito minha cor segurando a calunga, mas o orixá não tem cor preferida. Fui escolhida pelo compromisso.”*

Além disso, destaca as diversas responsabilidades que acumulou ao longo dos anos, organizando figurino, liderando atividades infantis e auxiliando no encantinho. Esses relatos evidenciam o caráter multifacetado do envolvimento no Maracatu, que exige dedicação e comprometimento para garantir a perpetuação da tradição.

O impacto da liderança feminina no Maracatu, especialmente a atuação de mestra Joana como referência para as mulheres do grupo também é levado em consideração: *“A liderança feminina me dá liberdade, acolhimento, confiança. Aqui a gente não precisa usar máscara, não precisa esconder quem é.”* e faz questão de chamar a atenção para o papel do Encanto do Pina como um espaço de acolhimento, onde os integrantes podem expressar sua subjetividade sem receios: *“Aqui as pessoas podem ser quem são, sem desconforto. Isso cura feridas que a sociedade lá fora não consegue curar.”* Essa declaração evidencia que, para Mariana, o grupo funciona não apenas como um espaço cultural, mas como um ambiente de cura e reconstrução identitária.

Assim, o depoimento de Mariana Biachi revela um percurso marcado por descobertas, rupturas e transformações. Seu encontro com

o maracatu e a religião afro-brasileira foi não apenas uma adesão cultural, mas uma reinvenção de si mesma. Mariana reconhece a potência das mulheres no maracatu, não apenas ocupando espaços de destaque, mas reconfigurando estruturas históricas que antes lhes eram negadas. A defesa da subjetividade, como ela aponta, transforma o Encanto do Pina em um lugar de cura coletiva, onde identidade, espiritualidade e pertencimento se entrelaçam. Para Mariana, o maracatu não é apenas tambor e desfile — é uma pedagogia do cotidiano, um instrumento de transformação social, uma prática de liberdade e uma construção contínua de humanidade. Ela aponta para a importância de preservar o legado ancestral, mas também de ousar construir novos caminhos, onde tradição e modernidade dialogam sem medo. Mariana mostra que no Encanto do Pina a resistência não é apenas contra o racismo ou o machismo, mas contra qualquer forma de apagamento das subjetividades, abrindo espaço para que todos possam existir com dignidade e plenitude.

Figura 15 – Ritual toque para o Orí de Yemanjá sede do terreiro Ylê Axé Oxum Deym e da nação do Maracatu Encanto do Pina em 22 de fevereiro de 2025.



Fonte: Acervo pessoal.

4.2.4 *Sou preta, sou periférica, sou do Maracatu Encanto do Pina!*

A trajetória de Ilana Thalita evidencia a interseção entre identidade, cultura e religiosidade no contexto do Maracatu Nação Encanto do Pina. Psicóloga e moradora da comunidade de Brasília Teimosa, sua vivência no maracatu se articula com sua trajetória pessoal, marcada pelo pertencimento à periferia e pela experiência da maternidade solo. Como

ela informa, *"Meu nome é Thalita. Na verdade, meu nome é Ilana Thalita. Algumas pessoas me conhecem como Ilana, outras como Thalita. Eu tenho 40 anos. Eu sou moradora da comunidade de Brasília Teimosa. Sou preta, sou periférica, mãe solo. Sou psicóloga. E sou do Maracatu Encanto do Pina. Eu estou no Maracatu Encanto do Pina desde 2015."*

Essa introdução a sua identidade revela elementos fundamentais da construção subjetiva da entrevistada, demonstrando como múltiplas dimensões – racial, social, profissional e cultural – se entrelaçam na sua experiência de vida. Ilana relata que sua inserção no maracatu ocorreu após sua iniciação no Candomblé. O ingresso na religiosidade antecedeu sua participação sistemática no grupo, demonstrando uma relação de fortalecimento espiritual que, posteriormente, se manifestaria na cultura: *"Na verdade, eu entrei primeiro na religião, no candomblé, e depois eu ingressei no maracatu."*

Ainda que já tivesse participado de desfiles esporádicos em anos anteriores, a entrevista evidencia que sua vinculação efetiva ocorreu a partir do reconhecimento de seus orixás e da necessidade de expressar gratidão por esse processo de descoberta. Esse percurso revela um padrão comum em trajetórias religiosas afro-brasileiras, nas quais a consulta aos búzios e a revelação da ancestralidade espiritual marcam pontos de virada.

O relato sobre sua nomeação como dama do paço indica a dimensão ritualística dessa função no maracatu. A transição para esse papel ocorreu de maneira inesperada, consolidando sua inserção de forma simbólica. *"Quando foi no dia do desfile, a senhora que carregava a calunga não pôde comparecer por questões de saúde. E ali se confirmou o início da minha jornada como dama do paço."*

Ao descrever sua primeira experiência carregando a calunga, Ilana destaca o impacto energético e espiritual dessa vivência: *"Ela que faz toda a condução, ela que dança com o maracatu; a gente apenas carrega e faz a condução."* Sua percepção reafirma o caráter sagrado do maracatu, reforçando a ideia de que a calunga não é apenas um símbolo, mas um elemento carregado de axé.

O vínculo entre maracatu e religiosidade é abordado pela entrevistada como uma relação indissociável. Ilana afirma que o maracatu nação não pode ser compreendido sem considerar sua estruturação religiosa. Segundo ela, *"Maracatu é um terreiro na rua. O Maracatu Nação é um movimento do reino dos povos africanos que vieram ao Brasil escravizados."*

Essa perspectiva histórica reforça o maracatu como um instrumento de resistência cultural, diretamente conectado aos saberes e práticas espirituais africanos. Além disso, a entrevista evidencia que todos os elementos que compõem o maracatu carregam significados religiosos e são tratados com reverência dentro da tradição: *"A alfaia, a calunga, os adereços – tudo é um instrumento de devoção."*

A integração de diferentes perfis dentro do maracatu é apontada pela entrevistada como um aspecto fundamental para a harmonia do grupo. Ilana ressalta que o respeito mútuo garante a coesão entre os integrantes: *"Quem não é devoto, respeita e fortalece a cultura pernambucana. A gente respeita também o lugar do outro em querer ou não entrar na religião, porque não é obrigado."*

Essa afirmação revela a capacidade do maracatu de ser um espaço de acolhimento, onde a diversidade religiosa é aceita sem imposições. O grupo se constitui como um ambiente de comunhão, no qual as manifestações de fé se fazem presentes sem a exigência da adesão de todos os participantes.

A entrevistada aborda as dificuldades que enfrentou antes de ingressar na religião, destacando que o preconceito, inicialmente, estava internalizado. *"O preconceito estava muito mais em mim antes de entrar. Eu tinha medo do julgamento, da responsabilidade que se estabelece para quem é filho de santo."*

Além disso, menciona as exigências do resguardo religioso, que implicam renúncias e adaptações na rotina. A entrevista sugere que a aceitação plena da fé se dá por meio de um processo de aprendizado contínuo, no qual antigas inquietações se transformam em maturidade espiritual.

O depoimento de Ilana Thalita revela a trajetória de uma mulher negra, periférica e mãe solo que encontra no maracatu e no candomblé não apenas uma forma de pertencimento, mas uma plataforma de fortalecimento pessoal e coletivo. Sua história evidencia a profunda interligação entre religião e cultura popular, reafirmando que o Maracatu Nação Encanto do Pina é, de fato, um *“terreiro na rua”*. Ao assumir o papel de dama do paço, Ilana não apenas carrega a calunga, mas carrega consigo a responsabilidade espiritual e ancestral que sustenta a continuidade e a força do grupo. Sua entrada no Candomblé foi marcada por um momento de ruptura pessoal e busca por sentido, quando, após consultar os búzios, descobriu seus orixás regentes, Oxum e Xangô. A partir desse encontro espiritual, seu envolvimento se intensificou, transformando-se em um percurso de fé, aprendizado e fortalecimento pessoal. Como rodante, Ilana experimenta vivências mediúnicas profundas, incorporando a força das divindades e dos encantados da Jurema, o que lhe trouxe um processo contínuo de autoconhecimento e conexão com a ancestralidade.

O relato também destaca a capacidade do maracatu de acolher diferentes trajetórias – sejam de devotos ou simpatizantes –, criando um espaço de respeito mútuo e convivência rica em diversidade. O reconhecimento de Mãe Joana como liderança feminina potente reforça a quebra de paradigmas históricos que marcaram o patriarcado tanto nos terreiros quanto nas agremiações carnavalescas.

Sobre os desafios enfrentados, Ilana menciona que o preconceito inicial partia mais de si mesma, por medo do julgamento e das responsabilidades do terreiro, do que do entorno. Reconhece que a sociedade brasileira ainda carrega preconceitos e intolerâncias herdadas da colonização, mas acredita que esse processo vem sendo gradualmente superado, de forma transgeracional, por meio do conhecimento, do diálogo e do fortalecimento das lideranças religiosas e culturais.

Ao comentar sobre a liderança feminina no maracatu, Ilana enfatiza a importância de Mãe Joana como figura inspiradora e revolucionária. Para ela, Joana rompe barreiras do patriarcado tanto no terreiro quanto

no maracatu, tornando-se símbolo de empoderamento feminino. Esse modelo fortalece não apenas Ilana enquanto mulher e mãe solo, mas também sua atuação na vida pessoal e comunitária. Ela expressa profundo orgulho por fazer parte de uma nação regida por uma mulher, reforçando a ideia de que a união feminina é central na resistência cultural e religiosa afro-brasileira.

Por fim, Ilana evidencia que o maracatu não é apenas resistência cultural, mas resistência afetiva e subjetiva: um lugar onde identidades são reconstruídas e subjetividades são acolhidas. Seu relato convida a refletir sobre a importância de fortalecer e respeitar as tradições afro-brasileiras, especialmente num contexto social ainda marcado por intolerância e discriminação.

Por fim, enaltece a atuação de Mãe Joana no contexto do maracatu e do Candomblé, enfatizando o caráter revolucionário de sua liderança. *"A liderança feminina de Mãe Joana quebra as barreiras patriarcais. Ela rompe tanto no terreiro como no maracatu."*

Esse reconhecimento evidencia a força da atuação de mulheres negras na preservação e expansão das tradições afro-brasileiras. A liderança de Mãe Joana se apresenta como referência de empoderamento e transformação, extrapolando os limites da religião e influenciando a vida pessoal de suas filhas de santo.

Figura 16 - Ritual Gira toque para o Orí de Yemanjá na sede do terreiro Ylê Axé Oxum Deym e da nação do Maracatu Encanto do Pina, em 22 de fevereiro de 2025.



Fonte: Acervo pessoal.

4.3 As vozes do Encanto: narrativas de resistência e identidade

Nesta seção, enfatiza-se a centralidade das narrativas dos entrevistados, valorizando suas experiências e perspectivas sobre o Maracatu Nação Encanto do Pina. Ao permitir que suas vozes sejam diretamente ouvidas, destacam-se aspectos essenciais como a dimensão religiosa, as funções desempenhadas dentro da estrutura do maracatu e as reflexões sobre identidade e pertencimento.

O que se observa no contexto do Encanto do Pina é a continuidade de um processo histórico de resistência espiritual e cultural. A religiosidade afro-brasileira, outrora alvo de repressão, marginalização e apagamento, ressurge em cada gesto, rito e cortejo dos maracatuzeiros como uma expressão legítima de fé, identidade e pertencimento comunitário. Conforme Mbembe (2011), o quilombismo urbano se manifesta como um espaço de reconstrução simbólica e reafirmação territorial, o que pode ser percebido nas narrativas dos entrevistados, que reforçam a ressignificação das tradições em meio às adversidades contemporâneas.

As entrevistas realizadas demonstram que os sujeitos envolvidos no Encanto do Pina não apenas reproduzem práticas culturais herdadas, mas as reinventam e adaptam frente aos desafios impostos pela vida urbana, pela exclusão social e pelo racismo estrutural. Ao compartilhar suas trajetórias e percepções, os entrevistados revelam os modos pelos quais o maracatu opera como instrumento de resistência e reconstrução identitária, fortalecendo os laços comunitários e garantindo a transmissão intergeracional dos saberes ancestrais. Assim, esta pesquisa nos mostra como as vozes do Encanto do Pina consolidam um discurso de continuidade e transformação, reafirmando sua importância na preservação da cultura afro-brasileira e na luta por reconhecimento e legitimidade no cenário sociocultural contemporâneo.

A teoria de Peter Berger (1985) nos auxilia a compreender como essas experiências religiosas dão sustentação à realidade cotidiana

desses sujeitos, legitimando existências muitas vezes deslocadas das estruturas formais de reconhecimento. Ao mesmo tempo, os estudos de Bastide (2001) e Quintão (2002) demonstram que a herança africana, mesmo reelaborada sob a lógica católica, permaneceu como matriz simbólica central, sustentando formas de sociabilidade, autoridade e espiritualidade.

O Encanto do Pina, portanto, não é apenas um grupo cultural, mas uma instituição de resistência e reorganização simbólica do mundo. Sua prática devocional se ancora nas tradições de matriz africana e se articula com a vida comunitária, oferecendo caminhos de expressão, cuidado e emancipação. A religião, nesse contexto, é força vital que mantém viva a memória ancestral e estrutura o futuro de forma coletiva.

5. REFLEXÃO SOBRE A ESCUTA E A LEGITIMAÇÃO DOS SABERES POPULARES

Ao escutar os entrevistados com atenção e respeito, esta pesquisa reafirma a importância dos saberes populares como formas legítimas de produção de conhecimento. A memória oral, as práticas religiosas e as experiências de vida são fontes preciosas de uma história que a historiografia oficial frequentemente silencia. Reconhecer a fala dos brincantes do Encanto do Pina como epistemologia é, portanto, um ato político e acadêmico de resistência contra a marginalização dos saberes afro-brasileiros.

Stuart Hall (2006) argumenta que a identidade cultural é um processo dinâmico de construção e reconstrução. As falas dos entrevistados ilustram perfeitamente essa noção, pois o maracatu não é uma tradição fixa, mas um espaço em constante recriação, onde memórias ancestrais dialogam com os desafios do presente.

O conceito de hibridismo cultural de Néstor García Canclini (1997) também se aplica: o Encanto do Pina é fruto da interação de culturas africanas, indígenas e europeias, manifestando-se de maneira singular no bairro do Pina. O maracatu, ao mesmo tempo em que afirma raízes, cria formas de pertencimento, articulando espiritualidade, cultura popular, luta social e subjetividades contemporâneas.

O Maracatu Nação Encanto do Pina se configura como um território simbólico de resistência, de reinvenção identitária e de espiritualidade afro-brasileira. As entrevistas analisadas demonstram que o maracatu é, simultaneamente, espaço de celebração cultural e de luta contra o racismo estrutural, o machismo e a intolerância religiosa.

O protagonismo feminino, a religiosidade como elemento estruturante e o compromisso com a formação de jovens são dimensões centrais desse processo. Ao trazer essas vozes à tona, esta pesquisa busca não apenas compreender o Encanto do Pina, mas contribuir para o reconhecimento e valorização das práticas culturais de identificação que resistem e florescem nas periferias urbanas brasileiras.

5.1 Maracatu como território de espiritualidade e resistência cultural

Um dos pontos recorrentes nas entrevistas é a compreensão de que o Maracatu Encanto do Pina é indissociável da religiosidade afro-brasileira. Para mestra Joana, o maracatu é "*o candomblé na rua*", sendo a materialização pública dos rituais, da fé e da ancestralidade que são cultivados no terreiro. José Deivison corrobora essa perspectiva, afirmando que "*não existe maracatu sem terreiro*", indicando que o batuque só ganha legitimidade após a autorização espiritual. Mariana Biachi e Ilana Thalita também reforçam que o maracatu é uma expressão viva de um legado religioso e cultural que se perpetua nas práticas cotidianas da comunidade.

As falas também nos dizem que estar no maracatu é, antes de tudo, um ato de resistência frente às opressões históricas. Mestra Joana aponta para a luta diária contra o machismo e o racismo, tanto no interior do maracatu quanto na sociedade em geral: "*Ainda é muito difícil ser mulher e estar à frente de uma nação*". Deivison relembra as dificuldades enfrentadas dentro da própria família evangélica: "*Meu maior desafio foi ser aceito dentro de casa*". Mariana Biachi e Ilana Thalita relatam que o maracatu foi espaço de acolhimento e reafirmação de suas identidades, rompendo com os estigmas de raça, gênero e classe.

As entrevistas também nos revelam que o maracatu não apenas preserva tradições, mas também forma sujeitos críticos e conscientes. Mestra Joana atua como uma mãe comunitária, oferecendo ao jovem periférico uma alternativa de futuro e pertencimento. Ilana Thalita destaca que a experiência no Encanto do Pina fortalece tanto a identidade quanto a subjetividade dos participantes: "*É na rua, dançando, tocando, que a gente resgata quem somos de verdade*".

A subjetividade, nesse contexto, é entendida como o espaço íntimo onde o ser se reconhece, se cura e se fortalece, indo além da mera identificação étnico-cultural.

O protagonismo feminino, impulsionado pela liderança de mestra Joana, provocou transformações profundas dentro e fora do Encanto do

Pina. Deivison enfatiza como o exemplo de mestra Joana inspirou a ocupação de novos espaços pelas mulheres: *"Hoje tem mulher em todos os lugares do maracatu, graças à luta dela"*. Mariana Biachi, como dama do paço, ilustra essa conquista, trazendo à tona o papel fundamental das mulheres no fortalecimento espiritual e na organização da nação.

O empoderamento feminino no maracatu é visto não apenas como uma questão de igualdade de gênero, mas como uma reconfiguração profunda das estruturas de poder cultural e religioso. Para os entrevistados, o Encanto do Pina não é apenas um grupo cultural, mas um território sagrado.

A presença das calungas, a realização dos toques de terreiro, os preparativos espirituais para o carnaval e a relação com os orixás revelam uma cosmologia viva e atuante. A espiritualidade é o elemento que garante a coesão do grupo, sua proteção e sua força na avenida. Sem a religião, como afirmam unanimemente os entrevistados, o maracatu seria esvaziado de seu sentido profundo.

5.2 A Calunga como Entidade Sagrada: Ancestralidade, Espiritualidade e Representações Femininas no Maracatu

"A calunga em si é uma das figuras mais importantes, é que carrega a nossa fé, é que carrega toda a nossa devoção do terreiro. Nosso fundamento espiritual vai na calunga"
(Cavalcante, 2024, entrevista pessoal)

No contexto desse maracatu, as calungas desempenham um papel central e profundamente simbólico. Essas figuras, tradicionalmente confeccionadas como bonecas, representam ancestrais de poder espiritual e são reverenciadas como entidades sagradas dentro do cortejo. A responsabilidade de conduzir a calunga recai sobre a dama do paço, personagem de destaque que simboliza não apenas a nobreza da corte, mas também a guarda do sagrado. Segundo Guerra-Peixe (2007), a calunga é vista como uma representação da ancestralidade africana e da espiritualidade presente no maracatu, funcionando como um elo entre os participantes da manifestação e suas raízes religiosas.

Figura 17 – As Calungas do Encanto do Pina da direita para esquerda: Calunga Yemanjá, Calunga Oxum e Calunga Maria Padilha.



Fonte: Acerto Encanto do Pina, 2025.

Ainda de acordo com o autor, a presença da calunga transcende o aspecto estético, assumindo uma função litúrgica e identitária. A sua condução no início e no encerramento das apresentações ritualiza o cortejo, demarcando o espaço-tempo do sagrado dentro da festividade profana do carnaval (Guerra-Peixe, 2007). Essa simbologia reforça a continuidade da tradição e o respeito às entidades espirituais vinculadas às religiões afro-brasileiras, sobretudo o Candomblé e a Jurema Sagrada, como destacam os próprios integrantes de nações de maracatu, a exemplo do Encanto do Pina.

Conforme aponta Silva (2014), a calunga é um dos elementos mais expressivos da religiosidade afro-brasileira no maracatu, sendo tratada com extremo respeito e submetida a cuidados que envolvem preparações ritualísticas específicas, inclusive em terreiros. Sua sacralidade é partilhada coletivamente, e sua presença confere legitimidade espiritual ao grupo. Portanto, mais do que um objeto, a calunga é entendida como uma entidade viva, que participa ativamente do cotidiano do maracatu, mediando as relações entre o mundo físico e o espiritual (Silva, 2014).

Essa percepção é corroborada pelos relatos das entrevistadas desta pesquisa. Mariana Biachi, pedagoga e responsável por uma das calungas da Nação Encanto do Pina, reforça a dimensão espiritual da figura: *"A calunga não é só uma boneca. Ela é tratada como uma entidade. Ela tem*

dias específicos de cuidado, tem roupa, tem comida, tem saudação. Ela tem axé". Sua fala evidencia o vínculo ritualístico e afetivo com a calunga, apontando para a articulação entre religião e representação simbólica.

Já Ilana Thalita, dama do paço da mesma Nação, enfatiza o papel de mediação espiritual que desempenha ao carregar a calunga: *"Eu não carrego uma boneca. Eu carrego uma ancestral. Eu sinto o peso da espiritualidade ali. Quando estou com ela, eu estou em função de algo maior do que eu mesma"*. Sua reflexão aponta para uma vivência encarnada do sagrado, que ultrapassa a performance para alcançar o plano da devoção e da responsabilidade espiritual.

Por sua vez, mestra Joana D'Arc Cavalcante, fundadora e líder da Nação, destaca a importância da calunga como figura de poder dentro do cortejo e dentro do terreiro: *"A calunga é tratada como se fosse um orixá. Ela participa de rituais, ela é cuidada com zelo, é como se fosse uma entidade da casa. Sem ela, não tem desfile, não tem começo nem fim"*. A fala de mestra Joana evidencia a centralidade da calunga como síntese do sagrado e da ancestralidade, reforçando sua importância não apenas na cena pública, mas também nos bastidores espirituais e religiosos do maracatu.

Esses depoimentos dão testemunho da profundidade simbólica da calunga como expressão do sagrado e da ancestralidade negra, e se relacionam com as análises de Guerra Peixe (2007) e Silva (2014), ao demonstrarem, a partir da prática cotidiana das mulheres do Encanto do Pina, como esses elementos rituais são sentidos, respeitados e vivenciados como parte orgânica da religiosidade afro-brasileira.

5.3 A experiência religiosa nos ensaios: o corpo e a devoção em movimento

A primeira vez em que estive presente no ensaio da Nação do Maracatu Encanto do Pina foi no dia 22 de janeiro de 2024. A preparação acontecia no coração da comunidade do Bode, Zona Sul do Recife, e integrava os momentos que antecedem o Tumaraca, evento que reúne as nações de maracatu de Pernambuco e que tradicionalmente ocorre na

quinta ou sexta-feira da semana pré-carnavalesca. Esse encontro já foi conduzido por mestre Naná Vasconcelos, percussionista de reconhecimento internacional, cuja trajetória foi marcada pela incorporação dos sons do Candomblé em sua obra musical, criando pontes entre tradição afro-brasileira e inovação estética.

Falecido em 9 de março de 2016, Naná Vasconcelos deixou um legado que ultrapassa a música e penetra o campo da espiritualidade. Sua arte ressignificava o uso do berimbau e outros instrumentos, promovendo o diálogo entre o sagrado e o profano, o ancestral e o contemporâneo. Como observa Gonçalves da Silva (2014), o fazer artístico em contextos afro-brasileiros não é dissociado da religiosidade, mas uma extensão da própria vivência espiritual — e isso se evidencia de forma intensa no ambiente dos ensaios de maracatu.

Naquela noite no Bode, observei enquanto pesquisador da Ciência da Religião que o ensaio não se configurava apenas como uma preparação estética ou técnica para o carnaval, mas como uma expressão profunda de identidade coletiva e de espiritualidade encarnada no corpo. Era possível perceber como a simplicidade dos participantes — moradores da própria comunidade — fazia brotar uma força singular em cada rosto. A intensidade do toque das alfaias, a concentração das dançarinas da corte, o cuidado com os figurinos e com os cantos devocionais, tudo evocava uma dimensão ritualística presente no cotidiano do grupo.

O que se dava ali não era apenas um ensaio, mas um momento de comunhão. Como argumenta Canclini (2008), as práticas culturais populares não são meras manifestações estéticas, mas atos que carregam sentidos simbólicos e sociais, principalmente em contextos de resistência e afirmação identitária. O corpo em movimento no maracatu – dançando, tocando, cantando – é também um corpo religioso, que expressa sua fé através do ritmo e da coletividade.

Cada maracatuzeiro presente nos ensaios do Encanto do Pina é, em si, um elemento indispensável para que a manifestação ganhe vida nas ruas. O coletivo se constrói por meio de sujeitos que compartilham

saberes, memórias, crenças e afetos. São corpos que dançam, tocam e performam não apenas para o espetáculo, mas para a afirmação de uma herança ancestral que pulsa em cada passo, em cada toque de alfaia. Essa força coletiva é alicerçada no respeito às tradições, à ancestralidade africana e à espiritualidade que atravessa os ritos, inclusive nos momentos de ensaio, onde a preparação técnica se mistura ao sagrado.

Essa vivência é também atravessada por um ambiente de acolhimento, onde se pratica o respeito à diversidade de gêneros, sexualidades e experiências religiosas. Como se observa na prática do Encanto do Pina, o espaço do maracatu reconhece relações espirituais que, muitas vezes, se tornam mais potentes que os próprios laços consanguíneos. O pertencimento a um terreiro ou a uma nação, como filho ou filha de santo, constrói laços de filiação espiritual que estruturam redes de cuidado e solidariedade. Essa constatação reflete a observação de Gonçalves da Silva (2014, p. 102), para quem “a religião de matriz africana não apenas acolhe, mas transforma os indivíduos, oferecendo-lhes uma nova forma de parentesco simbólico, em que o axé circula como elo entre os corpos e os espíritos”.

Após semanas de ensaio, chegou enfim o dia do Tumaraca, realizado no Marco Zero do Recife. Esse evento celebrou o encontro das nações de maracatu e marca a abertura simbólica do Reinado de Momo. Ali, o tempo ritual se intensifica: passado e presente se entrelaçam numa celebração da memória, da ancestralidade e da resistência cultural. As nações entram em cortejo, entoando cantos sagrados e ritmando seus tambores como uma evocação ao sagrado. A presença de elementos litúrgicos – como as calungas, os estandartes e as vestes – reforça o caráter cerimonial do momento, no qual o espaço urbano é consagrado pela força dos orixás e dos ancestrais.

Um dos momentos mais tocantes dessa celebração é a homenagem ao mestre Naná Vasconcelos. Sob a condução de Lucas dos Prazeres, discípulo e herdeiro musical de Naná, o Coral Nagô realiza uma apresentação que excede o campo da arte para se configurar como um ato devocional. Em comemoração aos 80 anos do nascimento do mestre, a

performance ganha ares de saudação ritual, quase como uma invocação aos orixás. Para os presentes, é como se Naná fosse reverenciado como uma entidade, uma divindade que, mesmo ausente fisicamente, permanece presente nos sons, nas vozes e nos gestos do maracatu.

Esse momento, carregado de emoção e espiritualidade, revela como as fronteiras entre arte, religião e memória são borradas no campo das expressões afro-brasileiras. Como afirma Canclini (2008, p. 79), “os rituais populares produzem uma temporalidade híbrida, em que o passado é reencenado como presença ativa, e o sagrado é vivido como força coletiva de transformação social e simbólica”. A celebração do Tumaraca, nesse sentido, não é apenas uma festa: é uma oferenda coletiva, um culto público à ancestralidade, à resistência e à continuidade da tradição negra no Brasil.

Posso afirmar que as emoções despertadas pela vivência da espiritualidade no contexto do Maracatu Nação Encanto do Pina foram intensamente experimentadas por mim durante os desfiles nos carnavais de 2024 e 2025, quando tive a oportunidade de participar da manifestação como integrante da Nação. Trata-se de um momento que ultrapassa o campo do espetáculo carnavalesco, instaurando uma experiência que não é meramente estética ou folclórica, mas essencialmente espiritual.

Estar em cortejo com o maracatu é acessar uma dimensão sagrada que perpassa o corpo, a música e o território. Não se trata apenas de desfilar, mas de fazer parte de um rito coletivo de evocação ancestral, onde os orixás, encantados e guias espirituais são reverenciados por meio da dança, da percussão e da performance dos elementos simbólicos da Nação.

De acordo com Gonçalves da Silva (2014, p. 97), “a religiosidade afro-brasileira é incorporada no cotidiano como um modo de ser, resistir e existir”, e é exatamente essa sensação de transcendência — de conexão com algo maior — que marca a experiência vivida no maracatu. O rito não está apenas no terreiro, mas se prolonga no espaço urbano,

transformando a rua em extensão do sagrado e o corpo do maracatuzeiro em canal de expressão do divino.

5.4 Impressões sobre a ritualística religiosa: entre o sagrado e o corpo coletivo

Ao prosseguir com o trabalho de campo, volto meu olhar agora à religiosidade vivenciada no seio da Nação do Maracatu Encanto do Pina. Minhas impressões mais marcantes concentram-se nos rituais realizados no terreiro do Ylê Axé Oxum Deym, localizado no Barracão onde também funciona a sede da Nação. A data de 22 de fevereiro de 2025, às 19h23min, foi especialmente significativa: o Dia do Orí de Yemanjá, momento reservado para rituais de proteção da Nação, revelando-se como um verdadeiro mergulho no universo simbólico e devocional do grupo.

O espaço físico do salão sagrado é cuidadosamente preparado para receber a energia ritualística. Observa-se um silêncio respeitoso e uma atmosfera introspectiva por parte dos presentes, mesmo daqueles que não professam a religião de matriz africana. Tal reverência demonstra a força do sagrado que ali se manifesta. Uma jovem reverencia o quarto do santo, o peji, local mais sagrado do terreiro. No centro do salão, uma oferenda alimentícia é apresentada, a comida da santa, prática que encontra respaldo na antropologia da religião. Segundo Raul Lody (1998), em sua obra *Santo Também Come*, o alimento, assim como as velas no Catolicismo, funciona como um elo de comunicação com o divino. Para Lody, “a comida, nesse contexto, é oferenda, é presente sagrado, é gesto de aproximação” (Lody, 1998, p. 47).

Após o toque para Yemanjá, inicia-se o cortejo pelas ruas da comunidade com a panela de Yemanjá, carregando consigo bênçãos e proteção espiritual para a Nação. Essa prática reafirma a conexão do maracatu com os orixás e com os fundamentos das religiões afro-brasileiras. Como bem sintetiza mestra Joana D’Arc Cavalcante, em entrevista realizada para esta pesquisa: “*Maracatu sem religião não é maracatu, é só alegoria*”. Essa afirmação reforça a ideia de que a

religiosidade não é um apêndice do maracatu, mas seu próprio fundamento existencial e ancestral.

A cena mais impactante desse ritual se deu quando a dama do paço, incorporando os arquétipos de Yemanjá, dançava em estado de encantamento. Nesse momento, o corpo da *performer* transcendia a figura humana e se transfigurava na própria divindade. Tal manifestação é a corporificação da experiência religiosa — o corpo-médium, onde, como afirma Gonçalves da Silva (2014), a fé não é apenas racionalidade ou crença, mas experiência sensível, vivida, dançada e partilhada. A rua, nesse contexto, torna-se extensão do terreiro, e a fé se move entre os becos, calçadas e gestos.

Dias depois, em 24 de fevereiro de 2025, retorno ao mesmo espaço sagrado para outra celebração: a gira da Jurema Sagrada, também conhecida como Catimbó, tradição religiosa de matriz afro-indígena, fortemente presente no Nordeste do Brasil. Neste ritual, celebra-se também a Mãe Laura de Xangô, figura importante na hierarquia religiosa da Nação. O salão do barracão estava inteiramente decorado com folhas de jurema. No centro, um tronco de jurema, comidas rituais e uma garrafa com bebida sagrada compunham o altar, evocando os elementos fundamentais da tradição juremeira.

A Jurema Sagrada, segundo a tradição, é mediadora entre o mundo terreno e o espiritual. Sua bebida, preparada a partir da casca da árvore jurema, é considerada sagrada por facilitar a conexão com as entidades e encantados. O uso do cachimbo, dos cantos e das danças configura o corpo em outra dimensão de religiosidade, onde se unem os saberes indígenas, negros e populares. Assim, a celebração reafirma a pluralidade de influências que compõem a religiosidade da Nação Encanto do Pina, e reforça seu caráter híbrido, como destaca Canclini (2008) ao tratar da interseção entre culturas subalternas e hegemonias.

Figura 18 – Banner digital de divulgação da gira da Jurema sagrada.



Fonte: [instagram.com/yleaxeoxumdeym](https://www.instagram.com/yleaxeoxumdeym)

Finalizo este trecho do trabalho com a convicção de que a vivência religiosa no Maracatu Nação Encanto do Pina não se reduz a uma ritualística formal, mas constitui um campo de experiências místicas, coletivas e profundamente políticas. Ali, a ancestralidade não é apenas invocada; ela é vivida no corpo, no toque, na dança e principalmente na fé. Este momento também me afetou profundamente. A energia da Jurema Sagrada, com seu aroma, seus cânticos e seu ritual centrado na força da natureza, me tocou de forma sensorial e simbólica. Ainda que não iniciado nessa tradição específica, percebi que a ritualística afro-indígena manifesta uma abertura espiritual que permite a conexão mesmo para os não adeptos, desde que essa aproximação se dê com respeito e sensibilidade.

Como observa Gonçalves da Silva (2014), nas religiões de matriz africana e afro-indígena, “a experiência religiosa se dá por meio da convivência, da corporeidade e da sensorialidade, não sendo exigida uma adesão formal para que o sagrado se manifeste” (Silva, 2014, p. 104). A Jurema, nesse sentido, revelou-se como uma chave de acesso ao mundo espiritual do povo do Encanto, elo entre a terra, o tronco e a transcendência. Os elementos dispostos no espaço — folhas, bebidas e comidas — também reforçam essa ligação com o sagrado por meio da

materialidade do culto, como já apontado por Raul Lody (2003), ao destacar que “a comida é mais que símbolo: é presença e oferenda, é um modo de fazer circular o axé” (Lody, 2003, p. 49).

Figura 19 – Preparação do Ritual e pessoas aguardando o começo da gira da Jurema Sagrada (Ao centro tronco da jurema sagrada e comida do santo).



Fonte: Acervo pessoal.

A religiosidade que atravessa o maracatu Encanto do Pina é plural, híbrida e profundamente enraizada nas tradições afro-brasileiras e afro-indígenas. A presença dos orixás, das entidades da Jurema e dos fundamentos litúrgicos traduzidos em gestos, cantos e oferendas confirma a indissociabilidade entre o sagrado e o profano, o político e o devocional. Como demonstrado nas entrevistas e nas observações *in loco*, a Nação Encanto do Pina é um território simbólico em que a ancestralidade se atualiza, não apenas como memória, mas como ação cotidiana e compartilhada.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou compreender a complexa articulação entre religiosidade afro-brasileira, identidade cultural e resistência sociopolítica, a partir da experiência da Nação do Maracatu Encanto do Pina. A investigação, fundamentada na perspectiva das Ciências da Religião e na escuta das vozes dos próprios maracatuzeiros, revelou que o maracatu não é apenas uma expressão artística ou um folguedo carnavalesco, mas uma prática viva, estruturante e enraizada nos territórios simbólicos da fé, da memória e da coletividade.

Ao longo dos quatro capítulos, foram delineadas as bases históricas e religiosas que constituem o maracatu Encanto do Pina como uma herança africana recriada em solo brasileiro. Após o primeiro capítulo, introdutório, o segundo capítulo recuperou os fundamentos históricos da presença africana no Brasil, com destaque para o legado do Império do Congo e as estratégias de resignificação cultural no contexto da escravidão e da diáspora. A análise demonstrou como os símbolos do maracatu — a realeza, a calunga, os orixás — resultam de um processo histórico de adaptação e resistência, articulando elementos da cosmologia africana com as exigências de um espaço colonial excludente e racista.

O terceiro capítulo abordou a história específica da Nação do Maracatu Encanto do Pina, inserida na comunidade do Bode, bairro do Pina, Zona Sul do Recife. A narrativa histórica da fundação da Nação, liderada por Maria de Sônia, e a trajetória de lideranças como Maria da Quixaba e Joana D'Arc Cavalcante, evidenciaram o protagonismo feminino como força motriz de resistência e transmissão de saberes. Destacou-se a importância dos terreiros, em especial o Ylê Axé Oxum Deym, como espaço espiritual, formativo e comunitário, onde o sagrado não é apenas reverenciado, mas vivido cotidianamente. A conexão entre maracatu e Candomblé se reafirma nos ritos, nas cores, nos símbolos e nas práticas sociais da Nação.

O quarto capítulo, por sua vez, trouxe a análise das entrevistas, conduzida por meio da metodologia qualitativa de relatos orais, que

permitiu que as subjetividades dos (as) integrantes da Nação fossem escutadas e valorizadas. As narrativas de Joana D'Arc, José Deivison, Mariana Biachi e Ilana Thalita revelaram os sentidos atribuídos à religiosidade e ao maracatu como práticas de cura, resistência, empoderamento e afirmação identitária. A presença da espiritualidade nos ensaios, nos cortejos, nas giras e nos rituais reafirma o maracatu como uma forma de ritual coletivo que rompe a dicotomia entre o sagrado e o profano. A calunga, como entidade viva, foi abordada não apenas como símbolo, mas como presença ancestral mediadora entre mundos.

Por fim, considera-se que os objetivos delineados nesta dissertação foram plenamente alcançados. O objetivo geral — estudar a relação entre o processo de adesão dos maracatuzeiros às religiões afro-brasileiras — revelou-se pertinente e produtivo, sendo atendido a medida que foi possível salientar essas relações são intrínsecas e mutuamente fecundas. Os objetivos específicos também foram contemplados: a importância do maracatu para as religiões afro-brasileiras foi evidenciada em cada gesto ritual e cada fala dos entrevistados; a formação religiosa dos participantes mostrou-se diversa, mas sempre articulada ao pertencimento comunitário e espiritual; a presença dos devotos no grupo foi compreendida como central para a coesão, proteção e continuidade da prática.

Do ponto de vista acadêmico, esta dissertação oferece uma contribuição significativa para os estudos da religião ao demonstrar, por meio de um estudo de caso, como as práticas religiosas afro-brasileiras se materializam em formas culturais públicas que não apenas preservam uma memória ancestral, mas também constroem identidades coletivas, promovem inclusão social e combatem as múltiplas formas de opressão histórica. O Maracatu Encanto do Pina é, assim, um território de resistência, um quilombo urbano, um templo em movimento, onde os tambores não apenas ecoam sons, mas anunciam mundos possíveis.

Ao final deste percurso investigativo, resta a certeza de que a escuta das vozes silenciadas, a valorização dos saberes populares e o respeito às tradições afro-brasileiras são caminhos férteis para a

construção de um conhecimento comprometido com a justiça simbólica, a dignidade e a pluralidade religiosa e cultural do povo brasileiro. Esta pesquisa aponta ainda para a necessidade de políticas públicas de valorização das culturas de terreiro, que historicamente foram marginalizadas, e hoje se revelam como espaços de criação artística, cura comunitária e resistência política.

Como desdobramento, sugere-se o fortalecimento de programas de educação patrimonial nas escolas públicas, valorizando expressões como o maracatu enquanto ferramenta de afirmação identitária. Propõe-se, ainda, que futuras investigações se debrucem sobre o papel da juventude nos maracatus de nação, bem como os impactos das transformações urbanas sobre os territórios culturais tradicionais, como é o caso do bairro do Pina.

O Encanto do Pina, portanto, não é apenas objeto de estudo: é sujeito histórico, expressão de um Brasil profundo que, mesmo diante das adversidades, segue vibrando em seus tambores, dançando nas ruas e reverenciando os ancestrais que sustentam a memória e o axé de uma nação inteira. Fica, assim, o convite para que a academia continue a dialogar com as culturas populares, não como simples observadora, mas como parceira na luta por reconhecimento, justiça e dignidade.

REFERENCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANISZEWSKI, Ellen; MALACHIAS, Rosângela. Diálogos pedagógicos sobre liderança feminina negra: entre o terreiro e a escola. *Interfaces da Educação*, 11(32), 2020.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. *História urbana do Recife: territórios, memórias e representações sociais*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2011.

BARALDI, Filippo Bonini. Inveja e corpo fechado no Maracatu de baque solto pernambucano. *Sociologia & Antropologia*, v. 11, p. 995-1023, 2022.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 2001.

BATISTA, Paula Carolina. O quilombismo em espaços urbanos: 130 após a abolição. *Revista Extraprensa*, v. 12, p. 377-396, 2019.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985

BERNARDES, Mário Cezar da Silva. *Do mangue à cena: o Bode, o maracatu e a cultura em movimento no Pina*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

BERNARDES, Júlia de Araújo. *Expressões culturais e experiências sociais urbanas no Recife: a Nação do Maracatu Encanto do Pina e o Movimento Baque Mulher*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRANDÃO, Theo. *Folgedos natalinos*. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais, 1973.

CAMPOS PEREIRA, Zuleica Dantas. Religião e espetacularização: das Tias do Pátio do Terço à Noite dos Tambores Silenciosos. In: BRANDÃO, S.; MARQUES, L. C. L.; CABRAL, N. D. A. (orgs.). *História das Religiões no Brasil*. Recife: Bargaço, 2012.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2019.

CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003

CARVALHO, José Jorge de. Espetacularização e canibalização das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 21, n. 1, p. 39-76, 2010.

CAVALCANTI, Carlos Bezerra. *O Recife e seus bairros*. 5ª edição. Recife: CCS Gráfica e Editora, 2012.

CAVAZZI, António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução e estudo introdutório. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

CHACON, Jailson Viana (Mestre). Entrevista concedida ao projeto “História e Memória dos Maracatus Nação de Pernambuco”. (LAHOI/UFPE). Recife, 27 nov. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6bZzv3d5Xr4>. Acesso em: 8 set. 2025.

COGGIOLA, Osvaldo. Escravidão e capital. *A Terra é Redonda*, 2 mar. 2023.

COSTA, Iraci del Nero da; PIRES, Julio Manuel (Org.). *O capital escravista-mercantil e a escravidão nas Américas*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010.

DYNIEWICZ, Ana Maria. *Metodologia da pesquisa em saúde para iniciantes*. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2009.

ENCANTO DO PINA. *Nação do Maracatu Encanto do Pina* – História e resistência de um povo de axé. Recife: Encanto do Pina, 2020. [Publicação institucional].

ELIADE, Miceas. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1984.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. *Pina* (Bairro, Recife). Pesquisa Escolar, 18 mar. 2022.

FUNDARPE. *Patrimônio cultural do Recife*. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, 2020.

GRILLO, Maria Ângela de Faria. Cavalo-marinho: um folguedo pernambucano. *Esboços*, v. 18, n. 26, p. 138-152, 2011.

GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. São Paulo: IRMÃOS VITALE S/A, 1980.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Rainhas Coroadas: história e ritual nos maracatus-nação do Recife. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 20, n. 1, 2004.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*, §§846–848 (formulação e interpretação de “fora da Igreja não há salvação”). Vaticano, 1992.

INVENTÁRIO Maracatus Nação. *Maracatu Nação – Encanto do Pina*. 2012. Disponível em: <https://inventariomaracatusnacao.blogspot.com/2012/03/maracatu-nacao-encanto-do-pina.html>. Acesso em: 17 mar. 2025.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Dossiê de registro do Maracatu Nação como Patrimônio Cultural do Brasil*. Brasília: IPHAN, 2009. Disponível em: https://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/DOSSIE_MARACATU_NA%C3%87%C3%83O.pdf. Acesso em: 26 nov. 2023.

IPHAN. *Cavalo-Marinho: Dossiê de Registro*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014. Disponível em: <https://bcr.iphan.gov.br/documentos-do-process/dossie-de-registro-cavalo-marinho/>. Acesso em: 27 set. 2025.

JORNAL DO COMMERCIÓ. *Bloco Banhistas do Pina festeja 85 anos no Carnaval do Recife*. 2 fev. 2017. Acesso em: 15 jul. 2025.

KOLINSKI, Ana Beatriz Z. “A minha nação é nagô, a vocês eu vou me apresentar”: mito, simbolismo e identidade na Nação do Maracatu Porto Rico. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco.

KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Maracatus-nação ea espetacularização do sagrado. *Religião & Sociedade*, v. 39, n. 1, p. 147-169, 2019.

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

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatu-nação e grupos percussivos: diferenças, conceitos e histórias*. *História: Questões & Debates*, n. 61, p. 303–328, jul./dez. 2014.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. A distinção dos dois tipos de maracatus: a invenção de uma tradição. *Afro-Ásia*, n. 61, p. 158–190, 2020.

LIMA, Ivaldo Marciano França. As “origens” dos Maracatus-Nação do Recife: uma história linear e sem transformações?. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 11, n. 27, p. 255–282, 2019. DOI: 10.5965/2175180311272019255. Disponível em:

<https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180311272019255>. Acesso em: 14 jan. 2026.

LODY, Raul. *Maracatus-nação do Recife*. Rio de Janeiro: Funarte, 2003.

LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

MAC CORD, Marcelo. *O Rosário dos homens pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848 1872* Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós Graduação em História, UNICAMP, Campinas, 2001.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. O açúcar nas ilhas portuguesas do Atlântico, séculos XV e XVI. *Varia Historia*, v. 25, n. 41, p. 151-175, 2009.

MANZI, Mayra. Territorialidades de mulheres negras no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 23, 2021.

MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 2008.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina, 2011.

MOURA, Carlos. *O negro denunciado: o negro no Brasil – da abolição ao início do século XX*. Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares, 1983.

MINAYO, Maria Cecília de S.; SANCHES, Odécio. *Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade?*. Cadernos de saúde pública, v. 9, p. 237-248, 1993.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOGUEIRA, L. L. T. V.; JESUÍNO, F. M.; SILVA, A. N.; SANTOS, M. S. A importância da espiritualidade como construtora do processo de individuação. *Revista Pró-univerSUS*, v. 12, n. 1, p. 94-99, 2021.

OLIVEIRA, Waldemar. Outro bailado típico de Goiana: a aruenda. *Contraponto*, Recife, ano 4, n. 11, dez. 1949.

PAIVA, José Pedro; GOUVEIA, António C.; BARBOSA, David S. (org.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: CEHR/UCP, 2014.

Pereira da Costa, F. A. *Folk-lore pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife, Arquivo Público Estadual, 1974.

PIRES, Julio Manuel; COSTA, Iraci del Nero da (org.). *O capital escravista-mercantil e a escravidão nas Américas*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *Relatos orais: do "indizível" ao "dizível"*. Experimentos com histórias de vida: Itália-Brasil. São Paulo: Vértice, 1988.

QUEIROZ, Marta Rosa Figueira. *Onde cultura é política: movimento negro, afoxés e maracatus no carnaval do Recife (1979-1995)*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

RABELO, Luyza Karla Dantas. *Espaços de sociabilidade e solidariedade comunitária entre sujeitos negros: identidades e resistência cultural*. 2019. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal do Vale do São Francisco. Mestrado Profissional em Sociologia, 2019.

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

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Freedom by a Thread: The History of Quilombos in Brazil*. New York: Diasporic Africa Press, 2016.

REVISTA CONTINENTE. *Banhistas do Pina: o Bloco do Bode*. Recife: Cepe, n. 203, fev. 2018.

REVISTA CONTINENTE. Mestra Joana (perfil). 11 set. 2023. *Revista Continente*, 2023.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SEGATO, Rita Laura. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SILVA, Severino Vicente da. *As religiões no Brasil: trilhas antigas e novas*. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001. v. 1, p. 131-148.

SILVA, Oswaldo Pereira da. *Pina: povo, cultura, memória*. Olinda: Centro de Cultura Professor Luiz Freire, Produção Alternativa. 1990

SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Religião e cultura popular no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2014.

SILVA, Leonardo Dantas. *Alguns documentos para a história da escravidão*. Recife: Massangana, 1988.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Leonardo Dantas. A instituição do Rei do Congo e sua presença nos maracatus. In: *Estudos sobre a escravidão negra*. Recife: Massangana, 1988. 303 p. fl. p. 15-56 (

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religion and Black Cultural Identity: Roman Catholics, Afro-Brazilians and Neopentecostalism. *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

SOUZA, Marina de Mello e. *Parentes do mundo: os africanos no imaginário dos portugueses*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SIMÃO, Maristela dos Santos. *As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII*. 2010. Dissertação (Mestrado em História da África) — Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Lisboa, 2010.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei do Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Catolicismo e escravidão: o discurso e a posse*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

STEIL, Carlos A.; TONIOL, Rodrigo. Ecologia, corpo e espiritualidade. *Caderno CRH*, 24(61), 29-49, 2011.

TEIXEIRA, Raquel Dias. Cuidado e proteção em brinquedos de cavalo-marinho e maracatu da Zona da Mata Pernambucana. *Anuário Antropológico*, v. 41, n. 2, p. 77-94, 2016.

TEIXEIRA, Raquel Dias. *A poética do cavalo-marinho: brincadeira-ritual na Zona da Mata de Pernambuco*. 2013. 157 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2013.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Tradução de Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

TONIOL, Rodrigo. Atas do espírito: a OMS e suas políticas de espiritualidade. *Análise Social*, 2017.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 7-72.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Interpretações das relações entre cura animarum e potestas indirecta no mundo luso-americano. *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27-1, p. 140-177, 2009.

ANEXO A

Roteiro de Entrevista para o Projeto "Maracatu Encanto do Pina: práticas culturais de identificação e devoção" (Entrevista Mestra Joana D'arc)

1-Apresentação do Entrevistador

Nome, formação e breve explicação sobre o projeto de pesquisa.

2-Apresentação do Entrevistado

Nome, idade, tempo de atuação no Maracatu Encanto do Pina e sua relação com as religiões afro-brasileiras.

3-Objetivo da Entrevista

Explicar a razão da entrevista e como ela contribuirá para a pesquisa.

Parte 1: Contextualização

1. O que é o Maracatu para a senhora?

Perguntar sobre a importância do Maracatu na vida do entrevistado e suas lembranças iniciais, se possível.

2. Como a senhora se tornou uma maracatuzeira?

Explorar as motivações que levaram o entrevistado a se juntar ao grupo Encanto do Pina.

3. A senhora se considera parte de uma tradição cultural? E a religião? Como a senhora poderia me explicar essa conexão?

Investigar a relação entre identidade cultural e religiosa.

Parte 2: Processo de Conversão

1- O que veio primeiro a religião ou o maracatu?

Identificar a formação religiosa do entrevistado.

2- Como você descreveria o processo pelo qual você se sentiu atraído por essa religião?

Pedir para relatar experiências ou momentos marcantes que o levaram à conversão.

3- O que você considera importante na sua religião afro-brasileiras dentro do contexto do Maracatu?

Investigar a importância da espiritualidade para sua prática no Maracatu e vice-versa.

Parte 3: Relação entre Maracatu e Religião

1. Na sua opinião, qual é a relação entre o Maracatu e as práticas religiosas afro-brasileiras?

Buscar perspectivas sobre como as práticas culturais e religiosas se interagem.

2. Como você percebe a presença de outros devotos no grupo?

Explorar a convivência e relação entre maracatuzeiros e devotos em práticas religiosas.

3. E dos que não são devotos?

Explorar a convivência e relação entre maracatuzeiros não devotos com os devotos. Será que tem não devotos?

4. Quais os desafios que a senhora enfrentou para liderar e administrar o Maracatu encanto do Pina?

Tentar identificar obstáculos ou dificuldades e os conhecimentos religiosos e políticos

Parte 4: Liderança e Empoderamento

1. Como você se vê a como liderança feminina de um maracatu? E ao mesmo tempo como artista e religiosa?

Explorar a posição da mulher como líder e seu impacto na prática cultural e religiosa.

2. De que forma a sua liderança feminina influencia a sua relação com o Maracatu e a sua religião?

Investigar a percepção das práticas e ações com foco no empoderamento feminino.

Encerramento

1. Considerações Finais

Perguntar se há algo mais que o entrevistado gostaria de compartilhar sobre sua experiência.

2. Agradecimento

Agradecer ao entrevistado pelo tempo e pelas informações compartilhadas, reforçando a importância de sua contribuição para a pesquisa.

3. Explicação sobre os próximos passos

Informar sobre como os dados serão utilizados e se o entrevistado gostaria de receber uma cópia do estudo após sua finalização.

Observações Finais

- Lembrar ao entrevistado que a entrevista é confidencial e que suas respostas serão utilizadas apenas para fins de pesquisa.
- Encorajar a citação de experiências pessoais e reflexões durante a conversa.

Esse roteiro visa não apenas coletar dados relevantes, mas também promover um espaço de diálogo e partilha de experiências significativas para os participantes.

ANEXO B

Roteiro de Entrevista para o Projeto “Maracatu Encanto do Pina: práticas culturais de identificação e devoção”

1-Apresentação do Entrevistador

Nome, formação e breve explicação sobre o projeto de pesquisa.

2-Apresentação do Entrevistado

Nome, idade, tempo de atuação no Maracatu Encanto do Pina e sua relação com as religiões afro-brasileiras.

3-Objetivo da Entrevista

Explicar a razão da entrevista e como ela contribuirá para a pesquisa.

Parte 1: Contextualização

4. O que é o Maracatu para você?

Perguntar sobre a importância do Maracatu na vida do entrevistado e suas lembranças iniciais, se possível.

5. Como você se tornou um maracatuzeiro?

Explorar as motivações que levaram o entrevistado a se juntar ao grupo Encanto do Pina.

6. Você se considera parte de uma tradição cultural ou religiosa ao participar do Maracatu? Por quê?

Investigar a relação entre identidade cultural e religiosa.

Parte 2: Processo de Conversão

4- Você tem alguma devoção a uma religião afro-brasileira específica? Se sim, qual?

Identificar a formação religiosa do entrevistado.

5- Como você descreveria o processo pelo qual você se sentiu atraído por essa religião?

Pedir para relatar experiências ou momentos marcantes que o levaram à conversão.

6- O que você considera importante na sua adesão às religiões afro-brasileiras dentro do contexto do Maracatu?

Investigar a importância da espiritualidade para sua prática no Maracatu e vice-versa.

Parte 3: Relação entre Maracatu e Religião

5. Na sua opinião, qual é a relação entre o Maracatu e as práticas religiosas afro-brasileiras?

Buscar perspectivas sobre como as práticas culturais e religiosas interagem.

6. Como você percebe a presença de outros devotos no grupo?

Explorar a convivência e relação entre maracatuzeiros e devotos em práticas religiosas.

7. Há desafios que você enfrentou nesse processo de conversão? Se sim, quais?

Tentar identificar obstáculos ou dificuldades enfrentadas no caminho da inserção religiosa.

Parte 4: Liderança e Empoderamento

3. Como você vê a liderança feminina no maracatu, especialmente a Mestra Joana D'arc Cavalcante?

Explorar a posição da mulher como líder e seu impacto na prática cultural e religiosa.

4. De que forma a liderança feminina influencia a sua relação com o Maracatu e as religiões afro-brasileiras?

Investigar a percepção das práticas e ações com foco no empoderamento feminino.

Encerramento

4. Considerações Finais

Perguntar se há algo mais que o entrevistado gostaria de compartilhar sobre sua experiência.

5. Agradecimento

Agradecer ao entrevistado pelo tempo e pelas informações compartilhadas, reforçando a importância de sua contribuição para a pesquisa.

6. Explicação sobre os próximos passos

Informar sobre como os dados serão utilizados e se o entrevistado gostaria de receber uma cópia do estudo após sua finalização.

Observações Finais

- Lembrar ao entrevistado que a entrevista é confidencial e que suas respostas serão utilizadas apenas para fins de pesquisa.
- Encorajar a citação de experiências pessoais e reflexões durante a conversa.

Esse roteiro visa não apenas coletar dados relevantes, mas também promover um espaço de diálogo e partilha de experiências significativas para os participantes