

# 21

Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música

**Lúcia Helena Guerra**

**UFPE | PROEXT**

**Publicação Étnico Racial**

**Série comemorativa de 10 anos da lei 10.639**



**Xangô Rezado Baixo. Xambá  
Tocando Alto:**

**A reprodução da tradição religiosa  
através da música**



**UFPE | PROEXT**

Publicação Étnico-racial

*Série comemorativa de 10 anos da Lei 10.639*

# **Xangô Rezado Baixo. Xambá Tocando Alto:**

**A reprodução da tradição religiosa  
através da música**

*Lucia Helena Barbosa Guerra*



**PROEXT**  
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO

**Reitor:** Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

**Vice-Reitor:** Prof. Sílvio Romero de Barros Marques

**Pró-Reitor de Extensão:** Prof. Edilson Fernandes de Souza

**Diretora de Extensão Acadêmica:** Maria Christina de Medeiros Nunes

**Diretor de Extensão Cultural:** Prof. Marcos Galindo

**Coordenador de Gestão da Extensão:** Demócrito José Rodrigues da Silva

**Coordenadora de Gestão da Produção Multimídia e Audiovisual:** Jowania Rosas de Melo

**Coordenador de Gestão da Informação:** Prof. Wellington Pinheiro dos Santos

**Coordenadora de Gestão Organizacional:** Eliane Aguiar

**Coordenação Geral:**

Prof. Edilson Fernandes de Souza e Maria Christina de Medeiros Nunes

**Comissão Organizadora:**

Prof. Edilson Fernandes de Souza, Maria Christina de Medeiros Nunes, Djanyse Barros de Arruda Mendonça, Professor Wellington Pinheiro dos Santos

**Revisão:**

Os textos são de responsabilidade dos autores.

**Projeto Gráfico:**

Margarida Correia Lima

**Diagramação:**

Isabela Freire e Filipe Neri

**Ilustrações da Capa:**

Ayodê França

Impresso nas oficinas gráficas da Editora Universitária da Universidade Federal de Pernambuco Av. Acadêmico Hélio Ramos, 20, Cidade Universitária, em outubro de 2012.

**Diretora da Editora:** Profa. Maria José de Matos Luna

Catálogo na fonte: Bibliotecária Kalina Lígia França da Silva, CRB4-1408

---

G934x Guerra, Lúcia Helena Barbosa.

Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto : a reprodução da tradição religiosa através da música / Lúcia Helena Barbosa Guerra. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013. 166 p. : il. – (Coleção Etnicorracial).

Inclui bibliografia.  
ISBN 978-85-415-0314-3 (broch.)

1. Nação Xambá (Sociedade). 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Antropologia. 4. Xangô (culto) – Olinda (PE). 5. Candomblé – Olinda (PE). 6. Música – Aspectos religiosos. I. Título.

299.6

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2013-172)

---

# Apresentação da Coleção

A caminho da África!

Até o fechamento desta coleção, somos a única Universidade brasileira que concentra o maior número de títulos publicados, em um só tempo, num só lugar, sobre as relações étnico-raciais e grupos sub-representados. Assim, consolidamos uma discussão pautada por ocasião dos dez anos da Lei 10.639/2003 e inovamos com a abertura para pesquisadores de todo o País, para que pudessem publicar seus escritos, dissertações e teses, na nossa Editora Universitária, com o investimento da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Pernambuco.

Apoiar publicações acerca dos saberes étnico-raciais – seja no campo da cultura, história, religião ou da dinâmica organizativa dos segmentos que apostam na versão afro, indígena, migrantes e imigrantes do desenvolvimento brasileiro – é um desafio acadêmico, mas, sobretudo, um desafio político e administrativo que transpõe a burocracia, que muitas vezes tem impedido o avanço e a elevação institucional aos patamares dignos de um patrimônio público, para fazer valer os direitos de todos ao conhecimento, como um princípio fundamental da alteridade.

A Coleção Étnico-racial, seja na versão das comunidades indígenas ou afro, na perspectiva dos migrantes ou imigrantes, penetra fundo suas raízes na exposição das subjetividades humanas e recoloca uma instituição como a UFPE num patamar bastante elevado do conhecimento científico e de outros saberes, feitos e refeitos por homens e mulheres que conhecem bem as causas inevitáveis das barreiras sociais e o preconceito

institucional; ao tempo em que as estruturas governamentais esquecem ou não querem de fato financiar as obras incontestes que falam de maneira afirmativa ou denunciante, que afetam os segmentos menos favorecidos da sociedade brasileira.

Já imaginava a importância de termos um edital com esse escopo para abarcarmos escritos densos e tão comprometidos com uma causa histórica e sociológica, mas não imaginava a dimensão pan-africana de mostrar ao mundo o que nós somos capazes de realizar quando tratamos dos nossos princípios identitários afro, indígenas, japonesas, regionais e outras subjetividades. Do mesmo modo, a importância do reposicionamento de uma produção do conhecimento a partir da história e da cultura, para atendermos a uma legislação federal no alargamento da formação de muitos professores do ensino básico e também superior.

A ideia da coleção veio de um “relance” ao abrirmos uma das sessões do Cineab, promovidas pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, e, prontamente, no mesmo dia, foi formatada por um edital público de alcance nacional. O resultado desta série, agradecemos a todos que compõem o corpo técnico da Pró-reitoria de Extensão, especialmente a diretora de Extensão Acadêmica, Maria Christina de Medeiros Nunes e ao coordenador Demócrito José Rodrigues da Silva, que rapidamente compreenderam a dimensão inovadora das publicações, compraram a ideia política e traduziram institucionalmente no mesmo momento.

Invenções à parte, agora mais do que nunca, a UFPE entra para o rol das instituições que não têm preconceitos na produção e circulação de ideias étnico-raciais, que demarcam outros paradigmas mais enraizados com a formação social brasileira, seja no desenho teórico-metodológico, seja no conteúdo produzido por pesquisadores e militantes dos movimentos sociais.

Guiné-Bissau, setembro de 2013.

*Edilson Fernandes de Souza*

Pró-reitor de Extensão da UFPE

# Introdução

A imagem do trabalho de campo como uma aventura em busca de povos geográfica e culturalmente distantes continua viva até hoje, mesmo quando os antropólogos pesquisam grupos sociais que habitam bairros próximos aos de sua residência. (Silva, 2006:26)



Tomo emprestada a afirmação acima para iniciar este livro, onde pretendo falar sobre o processo histórico do Terreiro Santa Bárbara da Xambá localizado no bairro de São Benedito em Olinda/PE. Mostrando como uma Nação<sup>1</sup> que era considerada quase extinta por alguns pesquisadores e lideranças afro<sup>2</sup>, se reestrutura e consegue em 2006 o título de quilombo urbano. Destaco na minha análise o papel das novas lideranças e das ações empreendidas pelo grupo musical Bongar, formado por jovens da comunidade Xambá. Antes de iniciar o texto, pretendo articular sobre minha inserção no campo de pesquisa.

No seu livro *O Antropólogo e sua magia*, Vagner Gonçalves coloca que, *nativos de carne e osso* exigem etnógrafos reais (*também de carne e osso*). Várias vezes fui questionada sobre o meu interesse em estudar o xangô<sup>3</sup>, principalmente por parte da minha família que não entendia como uma menina católica, branca e de classe média resolve pesquisar sobre o “*catimbó*”. Confesso que nunca havia ido num terreiro até entrar na graduação em Ciências Sociais. Até ali a minha visão do xangô era permeada pelo imaginário popular, que por vezes o reduz a “*matança*” de animais. No ano de 2003 fiz um trabalho para a disciplina Panorama religioso brasileiro, ministrada pelo professor Bartolomeu Figueiroa (Frei Tito),

**Foto 01.** A aprendizagem se faz na prática, crianças tocando na Festa de Bêji – 27/09/2009

1 O termo Nação é utilizado como forma de associar os terreiros aos grupos étnicos de origem africana (Silva, 2005:65).

2 Como veremos mais adiante no Capítulo 2 - De Terreiro Santa Bárbara a Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê.

3 Em Pernambuco o nome do orixá Xangô serve para designar o conjunto de cultos africanos praticados no estado (Verger, 2002:139).

sobre a Panela de Iemanjá. Não sabia nem por onde começar foi quando um amigo<sup>4</sup> me indicou o terreiro no Portão do Gelo. Fui sozinha, sem conhecer ninguém e morrendo de medo por não saber o que ia encontrar lá. O terreiro em questão era o Santa Bárbara da Xambá, esta Nação não faz Panela de Iemanjá<sup>5</sup> que era justamente o foco da minha pesquisa. Fui recebida pelo historiador Hildo Leal, que é filho de santo da casa, ele me deu uma série de explicações e ainda me encaminhou para outro terreiro onde haveria uma saída de Panela, salvando desta forma o meu trabalho. Acho que ele nem se lembra desta história, mas foi assim o meu primeiro contato com a Xambá, depois desse dia nunca mais retornei ao terreiro. Pouco tempo depois engravidei e acabei trancando os estudos, que só foram retomados em 2006. Para recuperar o tempo perdido, comecei a pagar disciplinas atrasadas em outra turma do curso de Ciências Sociais, onde fiz vários amigos entre eles Cleiton, mais conhecido como Guitinho. Ele sempre me contava histórias sobre o terreiro da sua família e sobre o Bongar um grupo musical que ele e os primos haviam criado, com ele eu sentia que podia falar sobre meus receios e tirar minhas dúvidas em relação ao xangô. Até que certo dia ele me convidou para conhecer o seu terreiro e a comunidade onde vivia, aceitei de pronto, para minha surpresa era o mesmo terreiro que eu havia ido anos antes. A partir daí comecei a assistir as aulas dadas por Hildo Leal às crianças da comunidade sobre a história da Nação Xambá e a participar das oficinas de percussão promovidas pelos meninos do Bongar. Nesta época passei também a visitar frequentemente o Terreiro, motivada a escrever um artigo sobre a Nação Xambá, que depois foi transformado no projeto para seleção do Mestrado em Antropologia da UFPE.

Os signos são instrumentos que nos colocam para fora de si, projetando-nos na cultura com qual teremos que interagir (Sartre, 1993) no meu caso o signo foi à música, através dela conheci a Nação Xambá. Devido a minha aproximação com do Grupo musical Bongar pude perceber alguns aspectos relevantes, de como os jovens da comunidade fazem questão de representar artisticamente a tradição cultural

4 George, graduado em Ciências Sociais e vocalista da banda reagee N'Zambi.

5 Falaremos sobre as especificidades do culto Xambá no capítulo II desta Dissertação.

e religiosa da sua Nação. Como vimos na descrição acima, devemos considerar que dentro da observação participante o pesquisador também é observado pelo grupo estudado, que *geralmente procura socializa-lo* (Silva, 2006:71. Ao ler a obra *O Antropólogo e a sua magia* de Vagner Gonçalves da Silva me senti de certa forma confortada, por saber que outros pesquisadores partilhavam do mesmo sentimento, sentir que é observado pelo grupo, enquanto é você que está ali “*observando*”. Outra passagem interessante no livro é quando o autor entrevista Juana Elbein<sup>6</sup>, questionada sobre os “*códigos de ética*” dentro do Candomblé, ela afirma que os valores não são repassados de imediato, mas através de uma absorção lenta, ensinada no dia-dia. Fazendo-me recordar de situações vividas dentro do campo, a seguir.

O que nos diz a etiqueta, quanto à forma de cumprimentar uma pessoa? Vamos logo pensar em um aperto de mão ou dois beijinhos na face. O tratamento é diferente quando já conhecemos a pessoa, ao encontrá-la geralmente sentimos vontade de dar um abraço bem apertado. E foi o que fiz, quando cheguei ao terreiro para assistir a um determinado toque entrei no salão e fui cumprimentar Pai Ivo, Babalorixá da Casa, lhe dei um abraço bem forte e demorado, mas dessa vez ele ficou estático. Percebi pelos olhares das pessoas no salão que havia feito algo errado, mais uma gafe para minha lista. Conversando com os meninos do Bongar contei o que aconteceu, só ali apreendi que eu não estava abraçando a pessoa Ivo, mas o Babalorixá. Compreendi que existe um grau de respeito e hierarquia a ser seguido principalmente dentro do salão, deixo meus abraços para os dias comuns e no salão me restrinjo a pedir sua benção. Em outra ocasião eu estava muito cansada, resolvi parar e sossegar um pouco, sentei no que pensava ser a casa da bomba d’ água<sup>7</sup>, enquanto eu descansava algumas pessoas passavam e ficavam me olhando fixamente, mais uma vez me senti sendo observada. Pouco tempo depois chegou uma senhora e me pediu para descer, atendi de pronto, mas fiquei sem entender o por que. Logo ela me explicou que aquela casinha é onde são colocadas as oferendas para Exu e sentar ali seria como se estivesse

6 Antropóloga argentina que se radicou no Brasil estudando os candomblés da Bahia.

7 Uma espécie de casa com um metro de altura, feita de tijolos para guardar a bomba d’água, com uma porta na frente para que possam ligar e desligar a máquina. Muito comum no nordeste por causa da falta de água e como forma de proteger a bomba da chuva e evitando que as crianças se machuquem.

ofendendo a entidade. Hoje sei que o que significa, já consigo associar o fato da mesma ter sido erguida do lado de fora do salão dos orixás, na entrada e do lado esquerdo da casa, em frente ao quarto da Jurema. Porque não só na Antropologia como na vida a melhor forma de compreender o outro (neste caso o Xangô) é vivenciando, ultrapassando as fronteiras do trabalho de campo.

A participação que as religiões afro-brasileiras prescreve aos seus membros como forma de absorção lenta dos seus valores é, portanto, muito próxima da metodologia do trabalho de campo etnográfico. (Silva, 2006:71)

Existem muitas maneiras de fazer pesquisa no âmbito da Antropologia, embora tenha privilegiado a etnografia, concretizada na minha inserção no campo e no convívio com os atores sociais. Procurei diversificar as estratégias de pesquisa utilizando além da observação participante, outros métodos de investigação. Busquei seguir a Nação Xambá em suas manifestações culturais/religiosas em locais distintos, freqüentando além do Terreiro, os shows do Grupo Bongar e as diversas atividades promovidas pelos membros do terreiro em várias localidades, identificando fatos e fenômenos relevantes. Freqüentei nos últimos quatro anos diversos shows do Grupo Bongar, vivenciando a mesma prática que meus interlocutores, construindo meus referenciais a partir de depoimentos livres, colhidos de forma espontânea e sem intervenção. Muitas das entrevistas com os membros e lideranças do terreiro tiveram como objetivo aprofundar, esclarecer e coletar informações, as entrevistas não aconteceram num único contato, ou reduzidas à técnica de perguntas e respostas, foram mais conversas informais.

Além das entrevistas, outras ferramentas metodológicas utilizadas foram a netnografia<sup>8</sup> e a foto etnografia. Inclui esta primeira, uma vez que a internet faz parte do dia-dia da maioria dos brasileiros através dela foi possível ter acesso a informações sem distinções (imagens, vídeos, músicas) sobre a Xambá. Podemos citar como exemplo o Orkut, neste site existem duas comunidades dedicadas ao Grupo Bongar,

8 Etnografia que elege a internet como campo de pesquisa.

com mais de 400 pessoas cadastradas e recentemente foram criadas páginas sobre o Terreiro da Xambá no Twitter e no Facebook<sup>9</sup>. Significando que a manifestação cultural da Nação Xambá, está sendo divulgada via internet para o resto do país e do mundo, além de gerar alianças que vão além do sacrifício e passam por outras estâncias, onde destacamos o Bongar como agente dessas mediações.

Ainda dentro da metodologia, ressalto o uso das fotografias, como forma de registrar os toques<sup>10</sup>, o dia-dia das pessoas e da comunidade. Também me utilizei do vasto acervo de fotografias existentes no Memorial Severina Paraíso, que serviram para lembrar pessoas falecidas e fatos históricos importantes. Quando falamos do passado não podemos deixar de mencionar dentro da pesquisa a coleta de documentos históricos, conforme explica Sônia Virgínia Moreira *a análise documental compreende a identificação, a verificação e a apreciação de documentos para um determinado fim* (2006: 271). O levantamento dos documentos foi feito no acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva, no Arquivo Público Estadual e no setor de Micro filmagem da FUNDAJ - Fundação Joaquim Nabuco. Busquei fazer uma clipagem<sup>11</sup> das notícias veiculadas nos jornais de grande circulação no estado sobre a Nação Xambá e o Grupo Bongar.

Ao longo do trabalho, obedeci a um critério temático, procurei entrelaçar as vozes dos discursos pessoais dos membros da Xambá com musicalidade dos membros do Bongar, buscando cotejar a teoria, a história, as festas e a música dentro de um mesmo contexto. Tendo como objetivo compreender como os integrantes do Terreiro Santa Bárbara, buscam valorizar e divulgar sua cultura através da música. Deste modo estou pensando religião como cultura (Birmam, 2006:191) proporcionando uma possibilidade de reflexão sobre a relação entre música e religião dentro do contexto do Santa Bárbara, dando destaque ao papel do grupo de coco Bongar como legitimador da Nação Xambá. Para tentar alcançar o objetivo da pesquisa, essa obra foi dividida em quatro capítulos a seguir.

9 Sites de relacionamento muito utilizados na internet.

10 Festas públicas para os Orixás onde estão presente elementos como a dança e música.

11 Expressão idiomática da língua inglesa, que define o ato de selecionar notícias em jornais, revistas e outros meios de comunicação.

No primeiro *Religiões Afro-brasileiras: Incurções teóricas pelo tema*, reflito sobre as pesquisas realizadas por teóricos como Gonçalves Fernandes e René Ribeiro nas décadas de 30 e 40 e as características predominantes nestas literaturas sobre as religiões afro brasileiras. Procuo, também, mostrar como essas religiões eram retratadas nos jornais da época, além de utilizar teses e dissertações de autores contemporâneos que tratam especificamente do tema. Buscando traçar um quadro teórico que dará sustentação conceitual ao desenvolvimento da pesquisa.

No segundo capítulo *De Terreiro Santa Bárbara a Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê*, através dos relatórios produzidos pelo Serviço de Higiene Mental e Assistência a Psicopatas reflito sobre a história da Nação Xambá, desde a sua chegada em Pernambuco na década de 20 até os dias de hoje, dando enfoque no papel das lideranças femininas. Mostrando os diálogos estabelecidos entre os membros do terreiro e nomes importantes da sociedade pernambucana, todas as articulações políticas e os desdobramentos que culminaram na conquista do título de Quilombo Urbano em 2006. Propiciando desta forma uma análise das origens, desenvolvimento e os desdobramentos do culto Xambá em Pernambuco.

No terceiro capítulo “*Meu Coco é muito bom, digno de ser invejado*”, situo a festa na estrutura do Terreiro Santa Bárbara, abordando a dimensão dialógica entre o sagrado e o profano. Sublinho a importância de algumas festas anuais que fazem parte do calendário litúrgico da Nação Xambá. Ainda neste capítulo, destaco a festa de São Pedro como espetáculo que produz valores e significados veiculados através dos símbolos religiosos introduzidos na festa profana do Coco da Xambá.

O quarto e último capítulo “*O Chão do meu terreiro é o umbigo do mundo*”, é uma tentativa de evidenciar através de etnografia o papel do Grupo de Coco Bongar como divulgador e legitimador da cultura Xambá. Uma vez que, a festa pública é colocada como um dos principais espaços de visibilidade do xangô, os jovens do terreiro se utilizam da música para

evidenciar a importância religiosa da sua Nação. Chamando atenção para o diálogo que se dá entre os membros do terreiro e a sociedade mais ampla, não só através das festas, mas também por meio das ações sociais empreendidas pelo Bongar.

Veremos que apesar das perseguições sofridas ao longo dos anos e que obrigaram o Xangô a rezar baixo, a Nação Xambá vem tocando alto e reproduzindo sua tradição religiosa através da música do Grupo Bongar.



# Religiões Afro-Brasileiras: Incursões Teóricas Pelo Tema



Antes de iniciar este capítulo é necessário fazer alguns apontamentos sobre as religiões afro-brasileiras. De acordo com a classificação de Roberto Motta (1999) as religiões de origem afro podem ser divididas em quatro variedades o catimbó/Jurema, a Umbanda, o Xangô-umbandizado e o Xangô/Candomblé. Friso que as explicações dadas sobre as variedades das religiões afro, foram feitas de forma bem simplista na suposição de que o leitor já as conhecerá.

O Catimbó seria o culto aos Mestres e Caboclos, em algumas localidades também é chamado de Jurema<sup>12</sup>, referência ao nome da bebida ingerida durante o culto.

Mestres, caboclos, ciganos, pombas-giras e outros recebem culto através do canto e da possessão. Mas igualmente típico do Catimbó o uso ritual da fumaça de tabaco, tida como a mais simples das homenagens que se podem dirigir aos espíritos e como a mais simples das terapias. (...) esta religião não adota o sacrifício de animais. (Motta, 1999:20/21)

A Umbanda representa um conjunto de elementos do Catimbó e do Xangô, somados às práticas elaboradas por Allan Kardec e seus seguidores. Roberto Motta frisa que não existe uma Umbanda, mas várias Umbandas cada uma delas com uma diversidade de crenças e ritos.

Outro aspecto a merecer destaque é a importância atribuída

**Foto 02.** Making of da gravação do documentário Um dia de Bêji produzido pelos jovens da comunidade Xambá.

<sup>12</sup> Bebida feita a partir da raiz da árvore da Jurema, nome científico Mimoso Hostilis.

pelo Kardecismo, através dele, pela Umbanda, à doutrinação, isto é, ao ensinamento ou ao diálogo entre os encarnados e os desencarnados (...) por causa desses seus elementos kardecistas, representa uma valorização da palavra ou do logos, atuando conseqüentemente como fator de racionalização das religiões afro-brasileiras. (...) tendo inclusive eliminado o sacrifício de animais – o que faz com que seja uma forma supra-sacrificial de religião – porém acreditando e lidando com espíritos cujas denominações correspondem às dos orixás do Xangô e do Candomblé e às dos mestres, caboclos e outras entidades do catimbó e de cultos assemelhados. (Motta, 1999:24/25)

Já o Xangô-umbandizado, como já prevê o nome é uma miscelânea de elementos da Umbanda e do Xangô. Luís Felipe Rios (2000) destaca a distinção existente nos terreiros entre os toques dedicados aos orixás e as sessões dedicadas aos espíritos da jurema. Caracterizados da seguinte forma por Roberto Motta:

Crença nos orixás, mas submetidos a complicados processos de desdobramento mitológico, muitas vezes sob influência da literatura erudita e com a introdução de muitos elementos kardecistas. Valorização também de caboclos, mestres, boiadeiros e entidades do mesmo gênero, derivados do Catimbó (...) O ritual segue na aparência co a tradição afro-brasileira mais ortodoxa, mas - sem dúvida sob influências inclusive de natureza ecológica e econômica - ocorre ( ou ocorria) uma acentuada diminuição na prática do sacrifício, que tende (ou tendia) a tornar-se apenas simbólica ou vestigial, o que tornava o Xangô Umbandizado uma religião hipo-sacrificial. (Motta, 1999:28/29)

Por tratarmos nesta pesquisa de um Terreiro de Xangô localizado na cidade de Olinda em Pernambuco, dedicaremos uma parte deste capítulo a contextualizar o campo afro-religioso do estado, enfocando especificamente no Xangô. Existem variações no nome empregado nos cultos aos orixás em alguns estados brasileiros, como a exemplo do Tambor de Mina (Maranhão e Pará), Batuque (Rio Grande do Sul), Macumba (Rio de Janeiro), Xangô (Pernambuco e Alagoas) e Candomblé (Bahia, Sergipe). Este último termo

foi amplamente utilizado de forma que as religiões afro-brasileiras foram genericamente batizadas de Candomblé.

Como o candomblé e o xangô são referidos como de modelo nagô, em termos das matrizes míticas africanas (as nações), no Recife – talvez para que não reste dúvidas das diferenças entre o nagô baiano e o nagô pernambucano – o termo nagô é utilizado apenas para o xangô e para o modelo baiano a denominação utilizada é o candomblé-de-nação (...)

(...) o Candomblé enquanto sinal da exotividade e sensualidade nacional, ganhou, em detrimento do xangô, batuque e mina – para citar os modelos hegemônicos regionais, o estatuto religião afro-brasileira que melhor conservou as “sobrevivências” africanas, nicho do saber e cultura africana. Quem queria o fundamento, deveria, então, busca-lo alí, no Candomblé. De fato, a Bahia é considerada a “Meca” afro-brasileira. (Rios, 2000).

Para efeito de orientação ao leitor se faz necessário esclarecer o uso dos termos Xangô e Candomblé, empregados por diversas vezes neste trabalho. Em alguns momentos do texto ao invés de utilizar o termo Xangô, já que estamos tratando do culto aos orixás em Pernambuco, acabo por adotar o Candomblé como uma categoria êmica, que vem sendo utilizada no discurso dos membros do Terreiro Santa Bárbara para designar sua religião.

## **O que é Xangô?**

Poderíamos responder que Xangô é o Deus do trovão, sendo o mais popular entre os orixás cultuados no Brasil. A ponto de nos estados de Pernambuco e Alagoas chamarem as Casas de culto aos orixás de Xangôs. Roberto Motta (1991) nos esclarece em seu ensaio de classificação das religiões afro-brasileiras que o Xangô, se faz essencialmente através do sacrifício de animais.

O culto implica um contrato de troca entre orixá e o fiel. O que essencialmente importa é a capacidade de ambas as partes fornecerem os artigos (sacrifícios e outras obrigações, por parte dos

homens e assistência, por parte das divindades) compreendidos pelo pacto da reciprocidade. (Motta, 1991:22)

Da mesma forma que no modelo baiano descrito por Vivaldo da Costa Lima (1976), existem nas religiões afro-brasileiras de Pernambuco várias linhagens de culto, denominadas como Nações<sup>13</sup>. Essas pequenas variações têm sido observadas de região para região, ou até entre os vários grupos de uma mesma localidade, sem que as linhas gerais da organização, funcionamento das Casas, e do sistema de crenças nos orixás mostre diferenças importantes (Ribeiro, 1982:123/124).

A identidade do candomblé segue soluções étnicas chamadas de nações de candomblé. Não são, em momento algum, transculturação puras ou simples: são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturativos e inter-étnicos, tanto nas regiões de origem quando na acelerada dinâmica de formação da chamada cultura afro-brasileira. (Lody, 1987:10/11)

José Jorge de Carvalho (1991) ao descrever o Xangô pernambucano, coloca que o mesmo pertence a um padrão religioso afro-brasileiro tradicional, onde predomina a Nação Nagô. Tomo este autor como exemplo para afirmar que apesar dos vários trabalhos produzidos sobre as religiões afro-brasileiras<sup>14</sup>, poucos focaram suas análises na Nação Xambá, dando maior destaque aos terreiros das Nações Gêge e Nagô. Referindo-se ao levantamento dos terreiros existente no Recife feito por Pedro Cavalcanti em 1934, René Ribeiro afirma:

(...) os mais antigos que tais grupos eram distinguidos como Gege (dos povos Ewe-Fon), Nagôs (das tribos Yoruba), Malês (sudaneses islamizados), Angola – a subdivisão dos grupos de tradição yorubana segundo a sua identidade tribal (Igesha, Egba, etc), como aconteceu na Bahia, também tendo-se verificado aqui, embora hoje esteja abandonada e esquecida. (...) a maior parte desses grupos admitiam sincretismo Yoruba-dahomeano, um se dizia de tradição religiosa Chamba e outro Congo. (Ribeiro, 1952:35)

13 A exemplo Nação Nagô, Jeje, Ketu, Mina e Xambá, a qual o Terreiro Santa Bárbara pertence.

14 Reginaldo Prandi fez um levantamento da bibliografia existente no Brasil sobre as religiões afro-brasileiras, onde foram catalogadas mais de três mil obras publicadas até o ano de 2007.

Para Vagner Gonçalves da Silva (2002:12) a história do desenvolvimento do campo afro-brasileiro tem mostrado que aquelas comunidades que mesmo sob a égide da tradição, mantêm atualizados os significados das suas práticas rituais conseguem melhor sucesso. Ao contrário do que possa parecer para quem está de fora, a sociedade do Xangô segue um modelo rígido, sendo organizada segundo modelos burocráticos, com regras estabelecidas em seus regimentos e seguindo um padrão hierárquico em termo de organização e chefia. Transcrevo abaixo algumas linhas do regimento do Terreiro Santa Bárbara, para ilustrar tal afirmação:

Artigo 1º - A Organização Religiosa Africana Santa Bárbara – Nação xambá é pessoa jurídica de direito privado, sem fins econômicos, com sede na Cidade de Olinda (...) fundada em 07 de junho de 1930, com duração de tempo indeterminado, com a finalidade de proferir o culto aos orixás e aos antepassados, segundo ritos e tradições afro-brasileiras, realizando cerimônias de cantos e danças aos orixás, segundo os ritos e tradições da Nação Xambá. (...) Artigo 4º - A Assembléia Geral é o órgão deliberativo máximo e soberano da Casa, será constituída pelo Babalorixá e/ou Yalorixá, Padrinho, Madrinha, Filhos de Orixás.

Diante do exposto podemos concluir que cada terreiro deve ser analisado como uma microssociedade, que por sua vez faz parte de uma sociedade maior, mais complexa, nunca sendo visto como um grupo isolado, fechado (Lody, 1987:21).

## **As palavras e as coisas: Uma Antropologia do Xangô<sup>15</sup>**

É necessário registrar que este capítulo foi construído com base em pesquisa bibliográfica realizada nos acervos da UFBA - Universidade Federal da Bahia, UFPE - Universidade Federal de Pernambuco e UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte ao longo dos últimos dois anos. As fontes levantadas além de servirem como base para fundamentação teórica deste livro, também propiciaram a composição de um dossiê com 60 laudas para disciplina Etnologia Brasileira

15 Parafrazeando a obra *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, de Michel Foucault.

ministrada pelo Professor Russel Parry Scott sobre o Projeto Unesco no Brasil<sup>16</sup>.

Sabemos que mesmo quando a Antropologia no Brasil ainda não era institucionalizada como profissão já estava diretamente associada ao trabalho de campo. Visão predominante nos anos 30, quando o ideal do trabalho de campo individual em uma única cultura havia se tornado a norma aceita da investigação antropológica (Urry, 1984:54). Para Roberto Cardoso de Oliveira (1988) essa visão do antropólogo como aquele indivíduo que viajava para estudar sociedades “*primitivas*” e “*exóticas*” tinha certo ar de heroísmo. Como podemos perceber nas afirmações de Stocking (1992) sobre Malinowski, sempre se referindo a este como um herói do mito, que seria o trabalho de campo, enquanto o livro *Argonautas do Pacífico* seria o mapa a ser seguido pelos outros antropólogos. Este modelo ideal perdurou até as décadas de 40/50, período que representou a transição do Antropólogo herói para o Antropólogo profissional, este último é consolidado na década de 60 com a criação dos cursos de pós-graduação. Brincando com os autores clássicos como Van Gennep (1978), podemos afirmar que desde então o trabalho de campo se tornou um rito de passagem obrigatório para se tornar um antropólogo.

Desde o início da profissionalização ainda na década de 40 os antropólogos brasileiros sempre estiveram influenciados pela antropologia norte-americana e europeia, que nesta época já produzia intensas pesquisas. Principalmente na Etnologia e nos estudos sobre a Sociedade Nacional, em ambas o interesse pela religião estava presente.<sup>17</sup> Dos quais podemos destacar por ordem cronológica os trabalhos de Nina Rodrigues (*Os Africanos no Brasil* – 1932) e Arthur Ramos (*Loucura e Crime* – 1937), ambos datados da década de 30. Vale frisar que não há quase documentação antes deste período e que estes primeiros autores tinham um interesse intelectual e oficial. Os estudos desenvolvidos a partir daí foram gerados através de um conhecimento específico, a medicina social, e o desejo de atuação em prol do seu favorecimento. Entre os pioneiros

16 O trabalho *Projeto Unesco: Um retrato em Preto e Branco das relações raciais no Brasil* (Guerra, 2009) ainda não foi publicado.

17 De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira os estudos sobre religião dentro destas duas vertentes se dividiam da seguinte forma: Etnologia – Religião e cosmologia; Antropologia da Sociedade Nacional – Religiões populares e Minorias étnicas.

Nina Rodrigues, mesmo que pese sobre ele uma perspectiva cientificista, não podemos deixar de mencioná-lo como o primeiro a estudar o problema dos negros na Brasil. Na obra *Os Africanos no Brasil*, Nina Rodrigues dedica um capítulo a falar sobre as *Sobrevivências Religiosas, Religião, Mitologias e Culto*. Sobre o tratamento dispensado pelas autoridades e pela imprensa aos cultos de Candomblé afirma:

Na África, estes cultos constituem verdadeira religião de estado (...) No Brasil, na Bahia, são ao contrário considerados práticas de feitiçarias, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparentes, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem. (...) Hoje, cessada a escravidão, passaram elas a prepotência e ao arbítrio da polícia não mais esclarecidas do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública que, pretendo fazer de espírito forte e culto, revela a toda hora a mais supina ignorância do fenômeno sociológico. (Rodrigues, 1976: 139)

Este autor considerava os cultos afro-brasileiros a partir de uma perspectiva patológica divergindo do Édison Carneiro (*Religiões negras* - 1936) e Gilberto Freyre (*Casa Grande e Senzala* - 1933) que adotavam o modelo culturalista de Franz Boas.

Em Pernambuco podemos destacar a atuação dos discípulos de Ulysses Pernambucano no seu Serviço de Higiene Mental e Assistência a Psicopatas, entre quais chamamos a atenção para Albino Gonçalves Fernandes<sup>18</sup> (*Xangôs do Nordeste* - 1937), Pedro Cavalcanti (*As seitas africanas do Recife* - 1935) e René Ribeiro (*Cultos afro-brasileiros do Recife* - 1952). Estas três obras são tidas como clássico nos estudos do Xangô<sup>19</sup> pernambucano, conforme descreve Roberto Motta:

O primeiro trabalho publicado sobre o Xangô provém justamente de um jovem discípulo de Ulysses. Trata-se de Pedro Cavalcanti, médico, na época talvez ainda acadêmico, que redige a comunicação “As Seitas Africanas do Recife”. Ligado também ao Serviço de Higiene Mental estava Gonçalves Fernandes, autor de “Xangôs do Nordeste”, primeira contribuição em formato de

18 Aproveitamos para registrar que o título desta Dissertação *Xangô rezado baixo, Xambã tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música* é uma alusão ao pesquisador pernambucano Gonçalves Fernandes que no seu livro *Sincretismo Religioso no Brasil* evidenciou o termo *Xangô rezado baixo*.

19 Nome como são designados em Pernambuco os grupos de culto aos Orixás. Sinonímia do termo Candomblé utilizado em grande parte do Brasil.

livro sobre o nosso tema, representando até hoje mina inesgotável de informações (...). A obra clássica no estudo do xangô é “Cultos Afro-brasileiros do Recife. Um estudo de ajustamento social”, de René Ribeiro. (Motta, 2002:51/52)

A década de 50 significou outro período relevante na produção sobre a religiosidade afro-brasileira, estamos falando dos estudos realizados na Bahia, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro para Unesco. Ao tratarmos do Projeto Unesco, estamos fazendo uma reflexão ao sobre a produção literária pós 2º guerra mundial, e os esforços no sentido de transformar o Brasil num laboratório sócio-antropológico. Como dissemos as pesquisas foram realizadas no sudeste e no nordeste do país, contando com a participação de diversos cientistas sociais inclusive estrangeiros, como Donald Pierson (Branços e Pretos na Bahia – 1945) e Charles Wagley (*Race et classe dans le Brésil rural* – 1952). O projeto Unesco inaugurava uma nova etapa nas Ciências Sociais brasileira, representando além do prestígio a oportunidade de desenvolver uma pesquisa com vastos recursos financeiros (Maio, 2007:17). Florestan Fernandes (1976:66) revela que as pesquisas naquela época eram realizadas com *“algumas sobras do próprio salário. Raramente caía do céu uma oportunidade promissora, como aconteceu com a pesquisa entre negros e brancos, suscitada pela Unesco”*. De acordo com Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2007) as maiores contribuições do Projeto foram à projeção internacional dos jovens pesquisadores brasileiros nele envolvidos. Dentre eles, René Ribeiro (Religião e Relações raciais-1956), Oracy Nogueira (Relações raciais no município de Itapeninga-1954), Luiz de Aguiar Costa Pinto (O negro no Rio de Janeiro-1953), Thales de Azevedo (As Elites de cor numa cidade brasileira-1955), Florestan Fernandes e Roger Bastide (Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo-1959).

Luiz de Aguiar Costa Pinto sustenta o argumento de que o associativismo negro poderia ser classificado em dois níveis, o tradicional e os novos tipos. As tradicionais estariam voltadas as atividades culturais e religiosas, contribuindo

com a “*estética, a música, a coreografia, a mística, em suma a cultura folk brasileira*”, já nos novos tipos podemos incluir os movimentos sociais negros, que estariam mais relacionados com a “*história viva e contemporânea das aspirações, das lutas, dos problemas, do sentir, do pensar e do agir de brasileiros social, cultural e nacionalmente brasileiros etnicamente negros*” (Costa Pinto, 1953:257/258). Desde então, o ritmo da produção bibliográfica sobre a temática das religiões afro-brasileiras é crescente.

Podemos destacar neste período “pós - Projeto Unesco”<sup>20</sup> os trabalhos de Vivaldo Costa Lima (*Uma festa de Xangô no Opô Afonjá* - 1959<sup>21</sup>), Gisele Binon-Cossard (*Contribution à l'étude des candomblés du Brésil: Le candomblé Angola* - 1970), Roberto Motta (*Homens, santos e sociedade: as crenças básicas no xangô de Pernambuco* - 1978) e Juana Elbein dos Santos (*Os nagô e a Morte* - 1976), esta última chega a afirmar em seu livro:

Há bem poucas monografias especializadas, visto que a maioria versa sobre estudos globais. Mesmo trabalhos mais recentes são pouco criativos e contentam-se com reproduzir conceitos e informações que remontam a Nina Rodrigues, Artur Ramos e Manoel Querino. Com poucas exceções, sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada. (Santos, 1976:22)

Nos anos 70/80 com o crescimento dos movimentos sociais os negros passam a não mais reagir de forma isolada ou individual como acontecia com os movimentos negros tradicionais, agindo de forma mais organizada e menos pessoal. Neste mesmo período os Programas de pós-graduações foram institucionalizados, o que se traduz no aumento no número de pesquisadores e publicações.

Nesse mesmo ano de 1971, iniciou-se no Brasil a instalação dos programas de pós-graduação no formato que conhecemos hoje. (...) No rastro da pós-graduação, alguns centros importantes de ciências sociais da religião surgiram no Brasil. (...) Linhas de pesquisa sobre religião prosperaram nos mais diversos programas

20 Estamos nos referindo à década de 60 e início dos anos 70.

21 Publicado com recursos financeiros da Unesco.

de mestrado e doutorado, iniciando-se a produção de um número de dissertações e teses sempre crescente. Os autores que citarei daqui por diante, em quase sua totalidade, vieram a ser orientadores em programas de pós-graduação, o que fez multiplicar seu trabalho numa enormidade de dissertações e teses, com linhas de pesquisa e projetos de investigação os mais variados. (Prandi, 2007)

Entre os quais destacamos Peter Fry (*Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos* - 1977), Ivonne Maggie (*Guerra de Orixás: Um estudo de ritual e conflito* - 1975), Renato Ortiz (*A morte branca do feiticeiro negro* - 1978), Patrícia Birmam (*Fazer estilo criando gêneros* - 1980), Márcio Goldman (*Possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé* - 1984), Mundicarmo Ferretti (*Mina, uma religião de origem Africana* - 1985), Maria do Carmo Brandão (*Xangôs tradicionais, xangôs umbandizados do Recife: organização econômica* - 1986), Sérgio Ferretti (*Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa de Minas* - 1986), o casal José Jorge de Carvalho e Rita Segato (*El culto shangó em Recife* - 1987) e Beatriz Góis Dantas (*Vovó nagô, Papai branco. usos e abusos da África no Brasil* - 1988).

Num período mais contemporâneo tanto as instituições como os pesquisadores, tem passado por um constante processo de mudança, que reformula a tradição acadêmica e elege novas referências. Até aqui estamos falando do interesse da Antropologia pelas religiões afro, mas na década de 90 começa um movimento inverso, *as religiões afro-brasileiras se interessando pelo que delas dizem*.

Obras de cientistas sociais aos poucos foram se transformando em fonte de conhecimento religioso, num movimento que eu e outros estudamos sob o nome de africanização do candomblé (...) Difícil imaginar hoje um seguidor do candomblé minimamente escolarizado que não tenha em algum momento lido ou tido vontade de ler trabalhos escritos como os de Pierre Verger e Juana Elbein. (Prandi, 2007)

Além do próprio Reginaldo Prandi (*Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova* - 1991), podemos citar outros autores como Ruy Póvoas (*A linguagem do candomblé:*

*níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa* - 1989), Raul Lody (*A construção mítica de Oxalá na perspectiva afro-brasileira* - 1991) e Vagner Gonçalves da Silva (*Candomblé na Cidade: Tradição e Renovação* - 1992), que sobre a escolha do seu campo de pesquisa afirma:

A principal justificativa para a escolha das pesquisas etnográficas em comunidades religiosas afro-brasileiras como recorte para este trabalho é o fato de eu ter uma convivência longa nesse campo, seja como adepto do candomblé, nos primeiros tempos, seja como antropólogo, num segundo momento. Acredito, contudo, que as questões levantadas aqui possam ser estendidas a outros universos de pesquisa na área de Ciências Sociais. (Silva, 2006: 15)

Pego gancho nesta última frase de Vagner Gonçalves, para afirmar que não podemos analisar as religiões afros de uma forma isolada, dissociando-as do complexo social. Suas marcas estão integradas no presente da sociedade como um todo, principalmente quando nos referimos a festas públicas (Lody, 1987:21), tanto no âmbito religioso como profano. Ao contrário da religião, as festas no contexto afro-brasileiro não receberam a devida atenção. Apesar de constar em muitas das obras dos autores mencionados como à exemplo de René Ribeiro, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Roger Bastide, porém sempre focalizadas nos transe ou nos rituais iniciáticos. Mais recentemente autores como Maria do Carmo Brandão, Reginaldo Prandi e Sérgio Ferretti também abordaram as festas, mas sem aprofundar na sua função. Roberto Motta é contemporâneo a estes autores, mas diferente dos colegas ele se aprofunda na temática das festas, focando no sacrifício:

O autor vem destacando que a dialética fundamental do Xangô reside na oposição entre mesa e festa, a primeira representando as funções econômicas e nutricionais, e a última, os aspectos simbólicos do culto. Deste modo, Motta não despreza o fascínio exercido pela festa e pelo transe no recrutamento de novos fiéis, pois é nesse contato direto com os deuses, proporcionado pelas festas, que reside um dos principais atrativos dos terreiros. (Fonseca, 1998)

Roberto Motta focou sua análise nas festas dentro do âmbito restrito do terreiro, mesmo foco tomado por Eduardo Fonseca, este último foi além ao determinar funções e significados para festas nas religiões afro-brasileiras. De acordo com o autor as festas possuem três funções<sup>22</sup>: religiosa, proselitista e de aprendizagem. Destacando os aspectos estéticos e lúdicos, mas sem levar em consideração os trânsitos culturais e políticos. Que passam a ser abordados em trabalhos recentes que tratam a religião no espaço público dentre os quais destacamos Patrícia Birman (*Percursos afro e conexões sociais*– 2006), Emerson Giumbelli (*A presença do religioso no espaço público* - 2008), Mattjs Van Der Port (*Sacerdotes Midiáticos* – 2005), Michel Agier (*Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização* – 2001) e Alejandro Frigerio (*Reafricanização em diásporas religiosas secundárias* - 2005), autores que serão trabalhados ao longo do terceiro capítulo. E que descolam o olhar do sacrifício para o estudo do significado do culto para os circuitos em outros espaços (Van Der Port, 2005). No caso na Nação Xambá destaca-se a dicotomia entre sagrado/ profano e privado/público, expressados pelos seus membros através do carnaval e da festa do Coco, momentos em que o lúdico e a religião ocupam o mesmo espaço seja dentro ou fora das paredes do terreiro. Michel Agier (2001) destaca a importância em estudar o papel das novas lideranças e a forma como elas tem se inserido dentro dos espaços globalizados.

O estudo do micro pela antropologia de certo modo isolava os religiosos no interior de suas próprias casas, ignorando as formas pelas quais estes se localizavam em outras esferas e se relacionavam com outros domínios da vida social. Negava-se, pois, importância às reflexões desses indivíduos sobre o emprego que faziam de suas categorias religiosas e suas conseqüências sociais em múltiplas dimensões da vida social. (Birman, 2006:193)

Para ilustrar a afirmação de Patrícia Birman, antecipamos a discussão que será realizada no quarto capítulo. Onde identificamos o grupo de coco Bongar como agente fomentador das mudanças ocorridas no terreiro ao longo da última década.

22 Trabalhadas ao longo da sua dissertação de mestrado *O Candoblé é a dança da vida. Aflição, cura e afiliação religiosa no Palácio de Iemanjá*, defendida no PPGA/UFPE em 1995.

Nem um homem é uma ilha, e nesta vida você tem que ser mais aranha do que homem. (Tecendo suas teias – grifo meu) A minha história na Xambá começa pelas necessidades básicas de qualquer comunidade periférica de se colocar, de ser vista, de poder expor, de poder mostrar aquilo que ela é<sup>23</sup>.

Como frisa Roberta Campos (2008) as “teias” são tecidas por meio de manifestações de caráter cultural e artístico, não se limitando as “teias” tradicionais como as obrigações e o sacrifício. A antropóloga lembra que, como estas articulações não puderam ser tecidas com a academia, os membros do terreiro buscaram fortalecer alianças com outros mediadores como os artistas, que reconheceram na Xambá sua vocação cultural e identitária (Campos, 2008:12).

## Xambá nas páginas dos livros

A história do Xangô em Pernambuco poderia ser resumida a duas nações e duas famílias tradicionais: o Nagô de Pai Adão e o Xambá de Artur Rosendo, que iniciou os primeiros filhos de santo no Recife, com mais mulheres do que homens. Algumas delas logo abriram seus terreiros e ficaram famosas, como Amália Rocha, Maria Oiá, Maria das Dores e Mãe Lídia<sup>24</sup>.

Apesar da importância atribuída pelo jornal Diário de Pernambuco ao terreiro da Nação Xambá, até bem pouco tempo atrás não existia nenhum estudo aprofundado sobre esta Nação de Xangô. Para tentar reparar esta lacuna, o próprio Terreiro Santa Bárbara lançou no ano de 2000 a *Cartilha da Xambá*, um livreto com quarenta páginas contanto um pouco da história e da ritualística desta Nação.

Para o grupo religioso, ter a história de seu terreiro e de suas práticas registradas num livro representa sinal de valorização positiva de suas tradições, e para o pai-de-santo (...) pode significar sinal de legitimidade também no nível do saber escrito, além de uma inserção importante do religioso no mundo os parágrafos que influem consideravelmente da dinâmica das tradições. (Silva, 1999: 151/152)

23 Fala de Guitinho, vocalista do Bongar durante palestra promovida pelo Programa de Pós Graduação em Administração da UFPE no dia 06 de maio de 2008.

24 Reportagem publicada do Diário de Pernambuco de 10 de março de 1995.

Em 2007 a jornalista Marileide Alves, produtora do grupo musical Bongar publicou o primeiro livro sobre a Nação Xambá, a obra foi intitulada *Nação Xambá: do terreiro aos palcos*<sup>25</sup>.

O livro, na realidade, é um resgate da história de um povo quase esquecido e se não fosse por eles mesmos, pela memória deles, pela existência do povo Xambá, eles estariam ainda no anonimato. Então a gente resgata a história desse povo.<sup>26</sup>

Além deste livro, existem dois trabalhos acadêmicos realizados na Xambá, o primeiro foi à dissertação de Laila Andresa Cavalcante Rosa com o título *Epahei Iansã! Música e Resistência na nação Xambá: uma história de mulheres*, onde a musicista estudou o repertório musical do orixá Oyá/Iansã relacionando ao empoderamento das suas filhas de santo deste terreiro, defendida em 2005 na UFBA - Universidade Federal da Bahia. O segundo trabalho é fruto da Dissertação de Mestrado da historiadora Valéria Gomes Costa defendida no ano de 2006 na UFRPE - Universidade Federal Rural de Pernambuco, intitulada *Nos arrabaldes da cidade: práticas de apropriação e estruturação dos espaços no subúrbio do Recife pelo Terreiro Santa Bárbara - Nação Xambá (1950-1992)*. Neste trabalho Valéria Costa vai discutir a questão da apropriação e utilização do espaço geográfico do Portão do Gelo pela Comunidade Xambá, mas sem focar na religiosidade. Recentemente a dissertação foi transformada em livro e publicada pela Editora Annablume com o título *É do dendê! - Histórias e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)*.

Esta pesquisa que apresento é um estudo etnográfico do grupo de coco Bongar, mas que também traz algumas contribuições juntamente com os outros estudos em desenvolvimento, para análise desta manifestação religiosa. Dentro deste contexto, chamo a atenção para o culto Xambá que foi colocado a margem quando falamos de pesquisas acadêmicas, uma vez que estas sempre privilegiaram os cultos Nagôs de Pernambuco. Atualmente Laila Andresa Cavalcante Rosa está pesquisando sobre *As Juremeiras da Nação Xambá (Olinda,*

25 O projeto do livro foi patrocinado pelo BNB Cultural, da Prefeitura do Recife e da Fundação Palmares.

26 Marileide Alves, em entrevista ao Programa Liberdade de Expressão na TV, no dia 19/11/2007.

PE): *Mulheres, religião, música e poder*, já Valéria Gomes Costa está trabalhando sobre construção de identidade do povo Xambá no período pós-abolição até a década de 40 com o título provisório de *Povo de Nação: Xambá, trânsitos culturais, memória e africanidades entre Recife e Maceió*, ambas na UFBA – Universidade Federal da Bahia.

Dentro de uma perspectiva antropológica só existem os meus artigos, publicados em anais de congressos e o trabalho “*Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá, um terreiro que “virou” quilombo: religião e etnicidade em análise*” da professora Roberta Campos<sup>27</sup>. Pretendo desta forma, contribuir junto com estas pesquisadoras para divulgar a história da Nação Xambá, suas práticas cotidianas, suas festas e principalmente sua música. Começarei o segundo capítulo resgatando parte da história do Xangô, enxergando no Terreiro Santa Bárbara um espaço de preservação das tradições afro e afirmação da identidade Xambá.

Gostaria de terminar este capítulo ressaltando que devido à proficuidade dos temas abordados, seria impossível citar todos os autores que serviram como base para construção deste trabalho. Comparo este trabalho árduo a escrita dos “Agradecimentos”, sempre acabamos esquecendo alguém, seja por simples descuido ou falta de tempo/espaço. Só não podemos deixar de agradecer aos nossos pais, da mesma forma não posso deixar de mencionar aqui a importância que os textos de René Ribeiro (*Cultos Afro Brasileiros do Recife* - 1952) e Waldemar Valente (*Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro* - 1955) têm na constituição desta obra. Dois médicos por profissão e antropólogos por paixão que me ensinaram através de suas obras, que para fazer uma boa pesquisa sobre o Xangô pernambucano, eu não precisaria ser iniciada na religião, mas deveria vivê-la para buscar compreender seus significados. A partir desta vivência apresentarei no próximo capítulo alguns dos aspectos característicos da Nação Xambá. Através de um estudo descritivo trago parte da história do Terreiro Santa Bárbara, desde a chegada

27 Artigo escrito em colaboração com os doutorandos do PPGA/UFPE Carmem Lúcia, Eliane Anselmo e Greilson de Lima, apresentado no 32º Encontro da ANPOCS.

de Artur Rosendo em Pernambuco na década de 20 até a concessão do título de Quilombo Urbano em 2006. Busquei traçar uma linha cronológica que culminará na criação do Grupo de Coco Bongar, objeto principal desta pesquisa e que será melhor explorado no terceiro e no quarto capítulo.

## De Terreiro Santa Bárbara a Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê<sup>28</sup>

# 2

Este capítulo surge a partir de reflexões em torno do Terreiro Santa Bárbara, localizado na periferia de Olinda/Pernambuco<sup>29</sup>.

Investigamos o Terreiro nos vários circuitos que existe

e os elos que estabelece com atores e eventos não religiosos (Birman, 2006:193), percebemos através da sua trajetória como eles dão sentido, articulam e hierarquizam o culto religioso, as manifestações culturais e as ações políticas. Neste capítulo em específico mais do que a história particular do Grupo Bongar, estamos preocupados com a constituição do Terreiro, possibilitando o surgimento de iniciativas de natureza sociocultural promovidas pelo grupo musical. Dentro deste contexto dedicaremos este capítulo a desvendar parte da trajetória da Nação Xambá em Pernambuco.

René Ribeiro (1952:35), em *Cultos Afro-brasileiros do Recife* afirma que o povo Xambá ou Tchambá habitava a região ao norte dos Ashanti conhecida como Costa do Ouro e na margem esquerda do Rio Benué nos limites da Nigéria com a República dos Camarões<sup>30</sup>, portanto de origem Yorubana (Menezes, 2005:32). De acordo com Hildo Leal<sup>31</sup>, em entrevista a jornalista Marileide Alves, a Nação Xambá de Pernambuco buscou informações sobre este povo africano enviando cartas para os Consulados da Nigéria e dos Camarões, apenas este



**Foto 03.** Entrada do Terreiro Santa Bárbara - Maio de 2008

28 O termo Ilê Axé Oyá Meguê significa Casa do Axé de Oyá Meguê em Iorubá.

29 Localizado na Rua Severina Paraíso da Silva, Nº 65, São Benedito, Olinda/PE.

30 Ver mapas 1 e 2, Anexo B.

31 Historiador, filho de santo da Casa Xambá e responsável pelo Memorial Severina Paraíso.

último respondeu confirmando que de fato existe um povo Chambá naquele país, mas que eles não constituem necessariamente uma etnia e sim grupos familiares que praticam a mesma religião (Alves, 2007:42).

Dentre as poucas informações localizadas durante a pesquisa, destacamos o dossiê organizado pela Fundació Arquelógica Clos<sup>32</sup>, publicação onde constam algumas informações sobre os Chambás que habitam o Vale do Benué, sobrevivendo basicamente da agricultura e agrupados em pequenas comunidades familiares (2003:18).

La religión chamba se basa en la interacción constante entre todas las fuerzas que pueblan el cosmos, las del mundo material y las del mundo espiritual: Dios, los difuntos, los seres del mundo salvaje (elmatorral) y los humanos (los “hijos de los hombres”). Los muertos (wurumbu) habitan bajo la tierra em un mundo igual al de los vivos en todos los aspectos: viven en casas, cuidan del ganado, acuden al mercado, ... La diferencia es que son más ricos y poderosos que los vivos. Éstos no pueden verlos, excepto las “personas con ojos”, los videntes, los únicos capaces de conocer qué ocurre en este mundo subterráneo. (Idem:21).

A imprecisão sobre a localização geográfica sugere, de acordo com Valéria Costa, uma dificuldade em estabelecer uma correlação clara com uma origem africana ou com uma tradição religiosa (Costa, 2007a:204). Reginaldo Prandi vai além ao afirmar ser quase impossível identificar o povo ou nação de que provém, da mesma forma que julga difícil identificar as origens dos aspectos culturais.

(...) como se a cultura brasileira como um todo, ao se apropriar deles, tivesse apagado as fontes. A memória que se tem da África é vaga, genérica e indefinida (Prandi, 2005: 160).

Apesar dessa ambigüidade podemos perceber algumas similaridades entre o povo Xambá de Pernambuco e o povo Chambá da África. Entre elas a função social da religião e o papel da mulher no culto, assuntos sobre os quais vamos discorrer mais adiante. Agora vamos nos ater a falar sobre

32 Localizada em Madri na Espanha.

a cultura Chambá no Brasil, que ao atravessar o Atlântico abraçava-se substituindo o C pelo X e tornando-se Xambá.

## **O deslocamento do culto Xambá para Pernambuco: contextos e especificidades**

Em 1912 inicia-se no estado de Alagoas a “*Operação Xangô*”, perseguição as Casas de culto-afro, liderada por uma milícia armada chamada Liga dos Republicanos Combatentes. Nesta ocasião várias casas foram invadidas, fiéis foram agredidos física e moralmente, bem como tiveram seus objetos sagrados quebrados. Este episódio, que ficou mais conhecido como “*O quebra*”, serviu como base para a construção da Tese de Doutorado defendida por Ulisses Neves Rafael em 2004, intitulada *Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912*.

As manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os xangôs, os quais continuaram a ser desenvolvidos pelos poucos remanescentes daquelas antigas casas, que insistiram em permanecer no local mantendo suas atividades religiosas; mais por temerem as punições dos orixás que as das autoridades policiais. Resultou daí essa nova modalidade de rito mais discreta, reservada e sem a exuberância de outrora, a qual se convencionou chamar de “Xangô rezado baixo”, assim denominado por dispensar o uso de tambores e zabumbas. Foi esse modelo de culto que durante anos predominou na capital de Alagoas. (Rafael, 2004:38)

Esta perseguição sofrida pelos cultos afro no estado de Alagoas fez com que a maioria dos Babalorixás e Yalorixás buscasse abrigo nos estados vizinhos, sobretudo na Bahia e em Pernambuco. Waldemar Valente em seu livro *Sobrevivências Daomeanas nos grupos de culto Afro-nordestinos* fala sobre esta relação entre Alagoas e Pernambuco:

Tal fenômeno se explica pela forte influencia que pais de santo mais categorizados do Recife, como Apolinário Gomes da

Mota, vêm exercendo sobre a orientação da estrutura e do funcionamento dos terreiros alagoanos. Basta dizer que vários sacerdotes, ialorixás e babalorixás, são feitos no Recife. Pela maior facilidade de comunicação entre Recife e Alagoas, ocorre entre estes dois Estados o que antigamente ocorria entre Bahia e Pernambuco. Exerce-se hoje o prestígio religioso afro-brasileiro do Recife sobre Maceió, como outrora se exercia o de Salvador sobre o Recife. (Valente, 1964:23)

Em contra partida ao modelo alagoano, a década de 20 em Pernambuco é marcada pela efervescência política-cultural. Exemplificado pela criação do Centro Regionalista do Nordeste em 1924, fundado por Gilberto Freyre no Recife, culminando dois anos depois na realização do I Congresso Regionalista do Recife. De acordo com Roberto da Mota Silveira (2007) o Centro visava preservar as tradições regionais salvando o “*espírito nordestino da destruição lenta, mas inevitável*”, desviando desta forma a perda das características brasileiras da região.

Uma tradição, portanto, vinha sendo discutida no período em questão pelo grupo que, com Gilberto Freyre, pensava regionalismo e modernismo no Recife, e esta era uma questão central. Na constituição dessa tradição – e da identidade regional –, a cultura afrodescendente teve um papel destacado, pois, ao fornecer a originalidade dos traços culturais que vinham da África, mostrava que a tradição regional não era só de origem européia, mas sim mestiça. (Guilen, 2005:63)

Foi dentro deste contexto que o culto Xambá foi trazido de Alagoas para Pernambuco pelo Babalorixá Artur Rosendo Pereira<sup>33</sup>, natural do bairro de Jaraguá em Maceió, filho de Orixalá e iniciado por Mestre Inácio<sup>34</sup>. Artur Rosendo chegou à capital pernambucana por volta de 1923, se instalando no bairro de Água Fria onde fundou o terreiro batizado de Seita Africana São João<sup>35</sup>. Formando inúmeros filhos e filhas de santo, dentro das práticas rituais da Nação Xambá (Costa, 2006:131), entre eles Mãe Lídia e Maria das Dores da Silva, mais conhecida como Maria Oyá. Em 1927 Artur Rosendo começa a iniciação de Maria Oyá, anos depois ela se tornaria

33 Em conversa informal com Hildo Leal e Cacau da Xambá, eles me contaram que anos atrás receberam uma ligação de um homem que se dizia descendente de Artur Rosendo. Este homem afirmou que o sobrenome do Babalorixá era Ferreira e não Pereira, mas como em todos os registros e documentos o nome que consta é Artur Rosendo Pereira, é este que utilizamos.

34 Tradicional Babalorixá alagoano, que residia no bairro do Jaraguá em Maceió (Costa, 2008).

35 Rua da Regeneração, N° 1045, Água Fria, Recife/PE.

Yalorixá da Nação Xambá em Pernambuco. O historiador Hildo Leal (2000:10) sustenta que Maria Oyá começou a cultuar os Orixás em fevereiro de 1928, tendo como Babalorixá Artur Rosendo e Iracema<sup>36</sup> como Yalorixá. Maria Oyá só inaugura seu próprio Terreiro em 07 de junho de 1930, batizado de Seita Africana Santa Bárbara<sup>37</sup>, localizado na Rua da Mangueira, Nº 137, Campo Grande, Recife/PE. Falaremos sobre esta Yalorixá mais adiante, por enquanto vamos nos ater ao Babalorixá Artur Rosendo. Consta na livro de Gonçalves Fernandes trecho de um relatório do Auxiliar Técnico, Pedro Cavalcanti, para o Serviço de Higiene Mental, nele o pesquisador relata sua visita ao Terreiro de Maria Oyá:

Esta seita deu uma festinha na noite de 18 e tarde de 19, em homenagem a Santa Bárbara. O toque esteve animado, decorreu na maior ordem e logrou a presença de grande numero dos filhos de Mãe Maria.

Enquanto lá estive não houve nenhuma “queda” de santo. Em compensação vi uma coisa inédita: parte da cerimônia para sentar Oxum. No Pegí encontrei deitada, cabeça recostada à parede, uma mulher que ia se iniciar na seita. Estava de olhos semicerrados, pálida e bastante suada. Cobria-lhe o corpo um lençol amarelo. No Pegí conversei com Mãe Maria, demorei-me alguns minutos e a mulhersinha não deu acordo de mim. A Mãe do Terreiro falou: “vai entrar na seita e está aqui para sentar Oxum. Tem que passar algumas horas no Pegí. Está vestida de amarelo porque esta é a cor do santo”. O Pegí de Mãe Maria não se diferencia dos que vimos noutros terreiros. Não tem “santo” de volto.

Pai Rosendo, de quem Mãe Maria é filha, estava na festa e, a meu pedido, mostrou-me o aguiri<sup>38</sup> da Costa pelo qual enjeitou dois contos de reis. O aguiri livra de todos os perigos aqueles que o trazem debaixo do braço direito. Mas não só livra como dá sorte também. O aguiri consta de três pequenas caixas de couro em forma pentágono, unidas por um cordão. Dentro das caixinhas é que estão os “preparos”. (Fernandes, 1937:97/98).

Em artigo publicado nos Anais do 1º Congresso Afro – Brasileiro de 1934, Pedro Cavalcanti comenta que ao conversar

36 Filha legítima de Rosendo, que o sucedeu após sua morte (Costa, 2007a: 202). Ver foto 2 do Anexo A.

37 Dedicado a Santa Bárbara, que no sincretismo corresponde ao Orixá Oyá/lansã. Em Cuba lansã é associada com Nuestra Señora de La Candelaria (Verger: 2002:170).

38 Ver foto 03 no Anexo A.

com Pai Rosendo sobre o Aguiri, o babalorixá mostrava-se orgulhoso por possuir tal bem. Que teria sido adquirido durante sua viagem a África, não se sabe ao certo em que ano o pai de santo viajou ao continente africano e nem se esta viagem de fato ocorreu. Como lembra Valéria Costa vários sacerdotes buscavam compor sua africanidade afirmando-se etnicamente africanos ou descendentes destes como forma de legitimarem os seus terreiros (Costa, 2008a:4/5) ou aperfeiçoarem suas práticas religiosas, como foi o caso de Artur Rosendo. Diversos autores falam sobre esta busca da africanidade, entre eles destacamos Pierre Verger (2002) e Beatriz Góis Dantas (1988). Esta última trás em sua obra “*Vovó Nagô e Papai Branco*” a narrativa de Mãe Bilina, que se orgulhava da sua descendência africana. De acordo com a autora ela “*insistia muito no fato de descender de avôs africanos e ter sido criada por uma Nagô*”. Como podemos perceber num trecho extraído do livro de Dantas:

Meus quatro avôs vieram da África, mas minha mãe já era crioula nascida no Brasil. Agora eu fui criada com a minha avó por parte de mamãe se chamava Isméria, nome que recebeu no Brasil. Pela África seu nome era Birunqué era Nagô mesmo. (Dantas, 1988:48).

Encontramos o primeiro relato da viagem de Artur Rosendo a África, em artigo escrito por René Ribeiro para revista O Cruzeiro de 1949. De acordo com Ribeiro, o babalorixá viajou para o Dakar no Senegal, Costa da África, onde teria convivido por quatro anos com o povo *soba*. Aprendendo o idioma e as práticas religiosas do local, com Tio Antonio um feiticeiro que vendia panelas do Mercado de Dakar. Valéria Costa aponta para questionamentos feitos pelos demais sacerdotes, quanto à veracidade da viagem de Artur Rosendo, “*uma vez que quando trocava palavras em ioruba com eles (pais de santo) mostrava contraditório*” (Costa, 2008a:4/5).

No início da década de 30, Artur Rosendo aliou-se a outros Sacerdotes líderes de terreiros dedicados a Santa Bárbara<sup>39</sup>, no intuito de articular uma aliança com Ulysses Pernambucano, a época Diretor do Serviço de Higiene Mental e Assistência a Psicopatas<sup>40</sup>.

O Serviço de Higiene Mental era também um centro de estudos

39 Oscar Almeida – Seita Africana Santa Bárbara (Nagô) e Manoel Anselmo Reis Hipólito – Seita Africana Santa Bárbara (Gêge).

40 Criado em janeiro de 1931 através do Decreto N° 26.

onde os adeptos das religiões de origem africana eram submetidos a uma “rigorosa observação” e a “exames mentais”, pretendendo-se, por essa via, estabelecer um “controle científico” sobre os cultos, controle que deveria substituir a ação da polícia. É com essa intenção que, em fins de 1932, é feito um acordo entre a Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco e o Serviço de Higiene Mental no sentido de que o “Serviço” garanta a licença para o funcionamento dessas religiões; e em troca, os praticantes abririam suas portas aos psiquiatras do Serviço. (Pereira, 2001:59)

Para Lia Menezes (2005:33), foi a partir desse contato que surgiu a parceria entre os líderes religiosos e os intelectuais do Serviço de Higiene Mental. Esta aliança abrandaria as perseguições sofridas pelos cultos afro e permitiria que os toques religiosos fossem realizados, conforme podemos perceber nos bilhetes enviados por Artur Rosendo ao SHM - Serviço de Higiene Mental.

Recife 11 de maio de 1934.

Saudações Dr. Olício.

Participo que toco amanhã 12 do corrente a princípio às 10 horas e convido-lhe para vir apreciar o nosso toque.

Do criado (a.)

Artur Rozendo Pereira.

(Fernandes, 1937: 21).

Illmo. Sr. Dr. Ulisses Pernambucano.

Venho por meio desta comunicar ao Dr. Que tendo de realizar hoje um toque em meu terreiro, com alta consideração convido o Dr. e a família afim de assistir ao referido toque.

Sem mais e as ordens.

Do Cdo. E Odo. (a) Artur Rozendo Pereira.

(Ibidem, 1937: 22).

Devemos esclarecer alguns pontos desta relação entre os seus pesquisadores do Serviço de Higiene Mental e as lideranças religiosas. Os bilhetes transcritos por Gonçalves Fernandes

(1937) possibilitam perceber a existência de uma relação de troca que segue os moldes descritos por Marcel Mauss (2003). Dentro da sociedade patriarcal a dádiva, se constitui como uma troca de símbolos, que podem ser de amizade, carinho, reconhecimento ou fidelidade por favores profissionais e pessoais (Santos, 2001:05). A troca de benefícios pessoais acaba resultando num “*contrato*” informal, que pode ocorrer tanto em nível individual como coletivo (Mota, 2002: 114). A troca de benefícios foi além do nível individual, chegando a ser institucional, uma vez que o Serviço de Higiene Mental colaborou para a manutenção dos Terreiros mesmo com a repressão policial da época (Costa, 2006:32). Em contrapartida os técnicos do SHM tinham acesso aos Terreiros, onde gozavam de certo prestígio, permitindo desta forma a realização de suas pesquisas.

Um dos objetos de estudo de Ulysses (Pernambucano) era a incorporação, a manifestação dos Orixás. Ele passa a estudar os terreiros. Nesse estudo começa a exercer controle sobre as casas de candomblés. Era incomodo, porque de certa forma não foi respeitado muito às características de cada nação. Mas foi através desse estudo que as casas conseguiram, apesar da perseguição que havia funcionar normalmente, porque o doutor Ulisses estava estudando. Hildo Leal - Trecho da entrevista a Jornalista Marileide Alves (2007:37)

Esta associação por vezes despertava uma competitividade entre os líderes de Terreiros, que buscavam nos técnicos do Serviço de Higiene Mental apoio para manterem suas casas em funcionamento. Como sugere Gonçalves Fernandes (1937:38/39), a intriga e a rivalidade não eram raras entre os terreiros, fazendo com que surgissem alianças entre os líderes de uma mesma Nação. Podemos ter uma noção deste sentimento de rivalidade ao analisarmos um episódio ocorrido em 1935, nesta época os toques dos Terreiros eram regulamentados pela Secretaria de Segurança Pública e funcionavam com licença concedida pelo Serviço de Higiene Mental. Ficou decidido que a partir daquele ano cada casa só poderia realizar no máximo 18 toques no ano, bem como,

foi criado um calendário determinando os dias em que seriam realizados os toques. Apesar de o calendário ter sido sugerido pelo Babalorixá Manuel Anselmo<sup>41</sup>, esta mudança não agradou os líderes religiosos, o próprio Pai Adão<sup>42</sup> foi até o SHM onde formulou um intenso protesto (Fernandes, 1937:32).

À noite a nossa reportagem ouviu um dos “babalorixás” do Recife – Oscar de Almeida (...) Não fui ouvido a respeito. Temos no terreiro 28 toques por ano e como vamos ficar reduzidos a 18? (...) Se a medida foi feita de acordo com Anselmo, como me disse Dr. Ulysses, ele não consultou os outros babalorixás. Eu acho que ele não ouviu também o babalorixá Rosendo. Se fomos nós três que fizemos o Congresso Afro – Brasileiro, essas medidas que nos interessam deviam ser consultadas a nós. E não fazer assim. - Notícia veiculada no jornal Diário de Pernambuco de 21 de julho de 1935, com o título “Vai ser restringida a licença para os toques nos Xangôs a polícia baixará uma portaria a respeito” (APEJE).

Nesta reportagem o Babalorixá Oscar de Almeida cita que além dele, também fizeram parte do 1º Congresso Afro Brasileiro os Babalorixás Manuel Anselmo e Artur Rosendo. O Congresso aconteceu de 11 a 16 de novembro de 1934 no Salão Nobre do Teatro de Santa Isabel no Recife.

O local para realização do Iº Congresso não poderia ser mais apropriado: o salão nobre do Teatro Santa Isabel, no período de 11 a 16 de novembro de 1934. Sob a coordenação de Gilberto Freyre e Ulysses Pernambucano, cientistas, estudantes, artistas, operários, babalorixás, ialorixás, Rainha do Maracatu, entre outros, compareceram ao evento. (Pereira, 2001:127).

As reuniões da Comissão organizadora do Congresso Afro - Brasileiro eram realizadas numa das salas da Assistência a Psicopatas, sob a presidência de Ulisses Pernambucano de Mello<sup>43</sup>. Gilberto Freyre afirma que o Congresso foi realizado sem nenhum favor do governo, bem como não se associou a nenhum movimento político ou doutrina religiosa. Todos os recursos foram provenientes de doações feitas pela alta sociedade recifense à época.

41 Notícia veiculada no jornal Diário de Pernambuco de 21 de julho de 1935, com o título “Vai ser restringida a licença para os toques nos Xangôs a polícia baixará uma portaria a respeito” (APEJE).

42 Pai Adão era uns dos Babalorixás de maior prestígio no Estado. Sobre ele ver Zuleica Pereira (1994).

43 Conforme notícia veiculada no jornal Diário de Pernambuco de 07 de setembro de 1934 (Div. de Documentação e Microfilmagem – FUNDAJ)

Arrecadou-se uma quantia rala de - 876\$000, - mas que deu para as despesas de correspondência, a cargo do estudante de direito José Valadares, secretario geral do Congresso, auxilio aos babalorixás, ceia no Jardim da Escola Doméstica, compra de objetos de arte afro-brasileira - bichos de barro e de pau, cachimbos, figas, estandartes e bonecas de maracatu, para exposição que se realizou no Theatro Santa Izabel, sob a direção de Cícero Dias, ajudado pro Clarival Valadares, pela rainha de maracatu Albertina de Fleury e por Jarbas Pernambucano. (Freyre, 1937:350)

De acordo com Zuleica Pereira (2001:133) outra forma de arrecadação de recursos foi com a venda de ingressos para assistir a Congresso. Informação extraída de publicações feitas diariamente pelo jornal Diário de Pernambuco, que cobriu o evento, vale ressaltar que nesta época Gilberto Freyre era um dos Diretores do periódico.

Os ingressos para as reuniões, os ‘toques’ e para a exposição se acham a venda na capital, Rua – nova. Hoje serão encontrados no Santa Izabel, em mãos de acadêmicos de Direito e Medicina Membros da Comissão Organizadora. Os estudantes gosam de um abatimento de 50%. - Diário de Pernambuco - 11 de novembro de 1934 (Div. de Documentação e Microfilmagem - FUNDAJ)

Apesar de não constar na programação oficial<sup>44</sup>, que só previa visitas aos terreiros dos Babalorixás Manuel Anselmo e Oscar Almeida, no dia do encerramento do Congresso os participantes visitam o terreiro da Nação Xambá. O que nos faz supor que a visita no Terreiro de Pai Rosendo só foi incluída após alterações na programação. Sobre este acontecimento Zuleica Pereira comenta:

Encerrado oficialmente o Iº Congresso Afro-Brasileiro do Recife, os participantes dirigiram-se ao restaurante Manoel Leite, onde Adhemar Vidal ofereceu um jantar. Às 21:30 horas, teve lugar o “toque” no terreiro do babalorixá Rozendo, do culto Xambá. Da Praça da República, partiram numerosas pessoas, em automóveis, para assistir a ele. (1997:137)

Como lembra José Antonio de Gonçalves de Mello (1988) à idéia de realizar o 1º Congresso Afro-Brasileiro foi de

44 Ver a programação completa no Apêndice, extraída do jornal Diário de Pernambuco de 09 novembro de 1934 sob o título de *1º Congresso Afro-Brasileiro: o programa e suas reuniões*. (Div. de Documentação e Microfilmagem – FUNDAJ)

Gilberto Freyre. Este por sua vez deixou bem claro que o seu principal objetivo ao organizar o Congresso foi o de reunir pesquisadores interessados na questão afro. O 1º Congresso Afro-Brasileiro significou uma tentativa de “*separar o preto do escravo*” e de “*reconhecer o negro*”, enxergando como uma “*raça capaz em com contribuições notáveis para o desenvolvimento nacional*”<sup>45</sup>. Em outra ocasião Freyre ressalta a importante colaboração dos “*paes de terreiro*” trabalhando em conjunto com os doutores que tiveram a oportunidade de ter um contato direto com a realidade bruta (Freyre, 1937: 351).

Essa colaboração foi possível graças à confiança que Ulysses Pernambucano alcançara entre os responsáveis pelos centros de culto afro-brasileiro, ao conseguir desde 1932 o afastamento da polícia estadual do licenciamento e fiscalização desses centros. Recordo-me que a casa de Ulysses Pernambucano (e não apenas a sua sala de Diretor da Tamarineira) vez por outra era visitada por algum babalorixá em dificuldade com a polícia ou com algum colega de culto. (Mello, 1988: Prefácio)

Esta paz entre as casas de culto e a polícia não durou muito tempo. No ano de 1937, após muita turbulência política o então governador do estado de Pernambuco Carlos de Lima Cavalcanti foi afastado do cargo, tendo sido nomeado em seu lugar o interventor Agamenon Magalhães<sup>46</sup>.

Em Pernambuco, o Xangô (candomblé) foi duramente perseguido enquanto crença, religião. Para a Secretaria de Segurança Pública as ‘Seitas Africanas’, o ‘baixo espiritismo’ e a ‘prática de ciências herméticas’ estavam sob suspeita, e tiveram suas licenças cassadas; classificadas entre os jogos proibidos, as casas de tolerância e o decoro público, portanto, necessitavam de ‘medidas de profilaxia moral e social’ no entender dos dirigentes, o desenvolvimento das Seitas Africanas no Recife provocada a ‘formação entre os indivíduos de côr das camadas populares e, portanto, propício às idéias dissolventes da nossa civilização’, como também permitia toda sorte de exploração de gente inculta, afetando, sensivelmente a moral, a saúde e a tranqüilidade pública. (Gominho, 1997:121).

45 Jornal Diário de Pernambuco de 11 de novembro de 1934. (Div. de Documentação e Microfilmagem – FUNDAJ)

46 Que era Ministro do Trabalho, foi nomeado em 25 de novembro de 1937 interventor do estado de Pernambuco.

Zuleica Dantas Pereira (1999), em artigo publicado na Revista Symposium lembra que as restrições as práticas do Candomblé no Brasil não se iniciaram com a implantação do Estado Novo, mas foi a partir daí que foi intensificada, ela ainda complementa ao afirmar que Agamenon Magalhães foi o doutrinador mais fiel e ortodoxo do novo governo.

A polícia tornou-se o principal agente de repressão durante o período e recebeu carta branca para tratar daqueles que foram considerados como inimigos do Estado. Invadiu e fechou terreiros, confiscou objetos rituais e, muitas vezes, prendeu os participantes. Os policiais foram acusados de extorquir elevadas somas de dinheiro em troca de promessas de proteção. (Pereira, 1999: 67).

Dentre os terreiros que foram tomados pela polícia estavam os de Maria Oyá e o de Pai Rosendo. O terreiro de Maria Oyá foi invadido em maio de 1938, nesta ocasião os policiais a humilharam, prenderam seus filhos de santo e destruíram seu Peji<sup>47</sup>. Como Pai Rosendo e muitos outros líderes religiosos, Maria Oyá também foi levada no tintureiro<sup>48</sup> para a Delegacia do Espinheiro.

Os policiais colocaram a Yalorixá no carro, onde já se encontravam os pais de santo José do café, que tinha um terreiro nagô, no beco da maré, no bairro de Campo Grande, no Recife, e José do Casquete, que também era dono de uma casa nagô, no beco do cipó, no mesmo bairro. Correndo atrás do camburão, o sobrinho da yalorixá, chamado Tobias, seguiu o carro até a delegacia. Chegando lá, já se encontravam outros adeptos do candomblé, como Josefina e Lídia, esta última filha de santo de Maria Oyá. O compadre da yalorixá, conhecido como Revoredado foi até a delegacia para tentar soltá-la, mas não foi necessário. Maria Oyá foi liberada, logo após ter sido ouvida pelo delegado de nome Ladário, que estava de plantão no dia da investida policial. A yalorixá talvez nunca imaginasse que a noite que se aproximava seria tão longa e tão escura para o seu povo, uma noite que duraria 12 anos e que levaria a dispersão do povo Xambá, até a chegada do terreiro ao Portão do gelo. (Alves, 2007: 51)

Em meio à invasão da polícia Tia Tila ainda conseguiu

47 Local onde estão às pedras dos Orixás e aos apetrechos utilizados nos rituais.

48 Tintureiro ou Camburão eram os nomes dados ao veículo utilizado pela polícia na prisão de criminosos.

enterrar nos fundos da casa alguns documentos do terreiro e a espada de Iansã<sup>49</sup>, já a pedra de Exu foi escondida entre suas roupas. Sobre este episódio Marileide Alves escreveu:

(...) no auge da perseguição aos cultos afro-brasileiros, a polícia fecha, entre outros terreiros, a Casa Xambá, de Maria Oyá. Apesar de sempre chegar aos ouvidos de Maria Oyá notícias do fechamento de outras casas de candomblés, os xambazeiros contam que a yalorixá não acreditava que um dia sua casa seria fechada. Ela sempre imaginava que o seu orixá, Iansã, não permitiria o fechamento do seu terreiro. (Alves, 2007: 35)

Esses acontecimentos ficaram fortemente marcados na memória dos adeptos das religiões de matriz africana de uma forma tão definitiva que muitos fecharam suas casas. Temos na Nação Xambá um exemplo do que este período significou para as lideranças dos terreiros. No mesmo ano em que teve sua casa invadida Maria Oyá caiu em depressão e morreu um ano depois em 09 de maio de 1939. Para os Xambazeiros ela morreu de desgosto, opinião compartilhada pela pesquisadora Lia Menezes (2005:33):

A causa direta de sua morte foi a dura perseguição policial ao seu terreiro. Invadiram, prenderam filhos e filhas, humilharam e destruíram seu Peji. Depois, ela caiu em depressão e faleceu (...)

No mesmo ano da morte da Yalorixá as perseguições de Agamenon Magalhães aos Terreiros se tornam mais constantes e violentas, devido a esta repressão muitas casas de culto afro – brasileiro tiveram de fechar suas portas entre elas o Terreiro da Nação Xambá.

As pessoas não discutem as indenizações do povo negro, que sofreu perseguição na época do Estado Novo. A minha tia bisavó foi presa, faleceu em 1939 e a família não foi reparada financeiramente, nem moralmente. Você vê o pessoal da ditadura militar, muitos que foram presos e assassinados, eram pessoas que tinham grana e hoje se discute indenização para as famílias deles, mas para o povo negro ninguém discute. Eu acho que tem muito a ser reparado. Guitinho<sup>50</sup>, em entrevista ao Programa Liberdade de Expressão na TV, exibido em 18 de novembro de 2007.

49 Podemos ver a espada de Iansã nas mãos de Cema na foto 2 do anexo A, esta espada é utilizada até hoje na Cerimônia de Louvação de Oyá.

50 Cleyton José da Silva é vocalista do Bongar.

É justamente sobre este período em que o terreiro teve de fechar suas portas e o papel da família Paraíso na sua reconstrução que vamos falar a seguir.

## **A organização familiar: o início da formação identitária.**

No início do século os terreiros dedicados aos cultos dos orixás em Pernambuco estavam localizados nos bairros de São José e Santo Antonio<sup>51</sup>, divergindo dos terreiros baianos, que eram freqüentemente instalados longe do centro da cidade. Com o crescimento da população e a extensão dos novos bairros, as casas de culto foram progressivamente incluídas na zona urbana (Verger, 2002:71). As autoridades pernambucanas desejavam exibir uma face moderna do Recife, portanto não admitiam expor suas misérias, eles aspiravam romper com o passado colonial, que era expresso pelo “*primitivismo*” das religiões de origem africana e pela arquitetura singular dos mocambos do centro da cidade, em sua maioria habitados por negros.

A política de ação social da Prefeitura Estado Novista do Recife seria marcada pela atuação da Liga Social contra o Mocambo, que tinha como presidente de honra o interventor Agamenon Magalhães. Que manifestava a vontade de eliminar a imagem africanizada da Capital. (Gominho, 1997:60)

A Liga foi criada oficialmente em 12 de julho de 1939, mas mesmo antes da sua criação o governo de Agamenon Magalhães já havia tomado algumas medidas para acabar com os mocambos do Recife, entre elas a publicação de um decreto em abril de 1938, proibindo a construção de mocambos no Recife (Pandolfi, 1984: 61).

A cidade sofria mudanças. Para se implantar o moderno, o antigo deveria ser cortado, arrancado, destruído, pelo menos reformado; e isso, para muitos, era motivo de lamentação pela ausência de espaços de lembranças, de sentimentos, de história, e com eles práticas que descreviam a cidade. (Gominho, 1997:61)

Dentre estas práticas estavam às religiões afro-brasileiras, os maracatus, clubes carnavalescos, todas essas heranças africanas eram vistas pelo governo como arte inferior (Almeida, 2001:160). Diante da destruição das suas casas, a única alternativa encontrada pela população foi emigrar para o interior do estado, os que insistiram em ficar começaram a habitar os morros e os arrabaldes da cidade. De acordo com Valéria Costa muitos xangôs que tinham seus terreiros em áreas próximas ao centro da cidade, também tiveram de se deslocar para áreas mais isoladas, formando os subúrbios do Recife (Costa, 2009:54).

A maioria das seitas africanas do Recife está localizada na zona marginal às linhas de Beberibe e campo Grande, arrabaldes pobres da cidade. Encruzilhada, Água Fria, Arruda, Chapéu do Sol, Fundão, por todos estes lugares se encontram terreiros. Terreiros de culto nagô, do culto Gêge, do culto xambá, com predominância do culto nagô. (Cavalcanti, 1988:244)

Ocupam, como se vê, ruas afastadas de arrabaldes distantes do centro da cidade, sendo que na zona correspondentes às estradas de Beberibe e Campo Grande se encontram em sua grande maioria esses terreiros, alguns de difícil acesso aos que não conhecerem bem a topografia da região. (Fernandes, 1937:20)

A intervenção de Agamenon Magalhães durou de 1937 a 1945, ano marcado pelo fim da Segunda Guerra mundial e da ditadura Vargas. Este período também registra duas significantes perdas na história da Nação Xambá, a primeira delas foi falecimento de Maria Oyá em 1939, conforme já narrado no tópico anterior, à outra grande perda foi à morte do Babalorixá Artur Rosendo em 16 de novembro de 1948. Mas apesar de tudo o culto Xambá conseguiu permanecer vivo através de suas filhas de santo Lídia Alves da Silva<sup>52</sup> e Severina Paraíso da Silva<sup>53</sup>, esta última conseguiu manter o culto “às escondidas” durante doze anos. Zuleica Pereira lembra que embora as religiões afro-brasileiras não fossem mais alvo de perseguição sistemática pelo governo, ainda lhes era exigido o registro na Polícia (Pereira, 2001:200). Segundo a própria Zuleica Pereira, o Estado legalizava as ações repressoras

52 Que posteriormente torna-se Gêge/Nagô.

53 Mais conhecida como Mãe Biu.

dos órgãos policiais, como estratégia de combate a religião afro, considerada por muitos como perigosa, procurando inferiorizá-la a partir da posição social dos seus seguidores (Pereira, 2001: 213).

(Referindo-se ao delegado) Disse assim: Se a Sra. continuar, se você continuar num terreiro, eu mando lhe buscar, você vai daqui presa, vem lá de Tejúpio, presa, até aqui o Brasil Novo. Aí eu disse: Disso eu não tenho medo Dr. Fábio. Eu sou cidadã brasileira. Não sou assassina, não sou ladrona, nunca cometi crime nenhum. E o que eu faço é a religião que eu acredito. (...) O Sr. não pode fazer isso! Nem comigo, nem com ninguém! Eu não sou sua escrava! Nem nunca fui escrava! Eu sou uma cidadã brasileira!<sup>54</sup> (Pereira, 1999:68)

Vimos às estratégias utilizadas pelas autoridades para tentar acabar com as religiões afro-brasileiras, mas as lideranças dos terreiros também se utilizaram de estratégias para conseguir manter seu culto mesmo que de forma clandestina. Após a morte de Maria Oyá em 1939, Mãe Biu passa a ser a nova Yalorixá da Xambá, na época ela tinha apenas 25 anos de idade. Quando da morte de Artur Rosendo pai da Nação Xambá em Pernambuco, é Mãe Biu quem assume o comando da casa e a transforma num centro de preservação da cultura afro no estado, dedicando sua vida e da sua família a perenidade do culto Xambá. Para a pesquisadora Lia Menezes, devemos à família Paraíso a continuidade do Axé<sup>55</sup> da Nação Xambá (Menezes, 2005:33).

Depois das mortes de Maria Oyá e Artur Rosendo, os seus seguidores acabam fugindo do bairro de Campo Grande, localizado próximo ao centro do Recife, para o bairro de Santa Clara<sup>56</sup>, um local ermo na periferia da cidade<sup>57</sup>. Mas o terreiro da Nação Xambá não ocupou este espaço geográfico por muito tempo<sup>58</sup>, Mãe Biu juntou recursos próprios somados a ajuda da sua comunidade religiosa para compra de um terreno e instalação definitiva do terreiro (Costa, 2009:62). Neste momento esteve à frente das negociações José Martins da Silva, esposo de Mãe Biu. O terreno escolhido estava localizado no Portão do Gelo<sup>59</sup>, comunidade vizinha a

54 Depoimento de Mãe Betinha a historiadora Zuleica Dantas Pereira. Sobre esta Yalorixá ver a obra de Lia Menezes "As Yalorixás do Recife".

55 Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos ou em pessoas iniciadas no Xangô.

56 Localizado na Zona Norte do Recife, hoje o bairro de Santa Clara é mais conhecido como Dois Unidos, mas continua sendo reduto de vários terreiros, entre os mais conhecidos esta o Terreiro de Mãe Amara. Sobre este ver a monografia de Fernanda Meira intitulada Ilê Obá Aganju Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara: Desafios e estratégias hoje.

57 Ver foto 05 no Anexo A.

58 Estrada do Cumbre, Nº 1071, Santa Clara, Recife/PE.

59 A comunidade do Portão do Gelo fica localizada no bairro de São Benedito em Olinda/PE, tendo esse nome por causa de uma fábrica de gelo que existia no local até década de 60.

Santa Clara, pertencente à cidade de Olinda e as margens do Rio Beberibe.

O Terreiro Santa Bárbara – Xambá, ao reabrir suas portas, após 12 anos, fechadas pela repressão policial na interventoria de Agamenon Magalhães, utilizou-se das tecnologias que chegavam com a modernização, como a máquina fotográfica que estava se popularizando na época. Com, ela registrou a celebração da conquista da nova sede, em endereço novo. (Costa, 2009: 64)

A reinauguração do Terreiro Santa Bárbara – da Nação Xambá, foi em 14 de junho de 1950, com o apoio do Babalorixá Manoel Mariano, provavelmente para consagração de Mina<sup>60</sup>. O terreiro passou então a ocupar o número 65 da Rua Albino Neves de Andrade<sup>61</sup>, no Portão do Gelo, São Benedito, Olinda<sup>62</sup>. Sabemos que após a morte de Artur Rosendo e Maria Oyá, a Nação Xambá de Pernambuco praticamente se extinguiu, restando apenas às irmãs da família Paraíso, estas por sua vez reabriram o Terreiro na década de 50. Dentro desse processo histórico constatamos que a liderança religiosa exerce um papel fundamental, uma vez que luta para preservar suas tradições e afirmar sua identidade. Nesse contexto que as relações sociais dos membros do terreiro começam a caracterizar uma relação intergrupal.

A relação intragrupal no Candomblé está relacionada com o aumento da pertinência do indivíduo ao grupo, que estará relacionado ao aspecto de identidade social. A identidade social corresponde à conotação positiva de atribuição que o indivíduo dá ao grupo, cuja partilha da tradição e dos valores lhe proporciona uma certa satisfação como grupo de referência, em comparação a outros grupos semelhantes. (Joaquim, 2001:51)

Maria Salete Joaquim complementa ao afirmar que identidade étnica é uma das manifestações da identidade social, compreendendo grupos étnicos como grupos que possuem uma identidade caracterizada por cultura, origem e história comuns. Para Eric Wolf os agrupamentos étnicos não se baseiam apenas em ligações genealógicas efetivas, mas em um parentesco imputado, comparando ao que Benedict

60 Na Nação Mina predomina o culto aos Voduns. Na Nação Xambá são cultuados treze Orixás e um vodum que é Afrekete.

61 Em 1994 foi encaminhado um pedido ao então Prefeito Germano Coelho, solicitando a alteração do nome da rua. Depois de sancionado pela Câmara Municipal de Olinda através da Lei nº 5.000/95 de 25 de maio de 1995, o logradouro passou a se chamar Rua Severina Paraíso da Silva, em homenagem a Yalorixá Mãe Biu.

62 Ver foto 6 do Anexo A.

Anderson chamou de “*comunidades imaginadas*”, fundadas a partir de um ethos comum.

Imagina-se que essa substância comum passa de geração em geração, em parte mediante transferências biológicas, “descendência” e, em parte, por meio da transmissão de uma “tradição” valorizada e culturalmente aprendida (Wolf, 2003:244).

Na Nação Xambá a história foi repassada para os mais novos através da oralidade, grande parte graças à boa memória de Tia Tila, mas não podemos afirmar ao certo sua veracidade. Na sua análise dos Terreiros na cidade de Laranjeiras (Sergipe), Beatriz Dantas (1988:60) percebe que são feitos recortes históricos onde parte do passado é propositalmente esquecido e outra é recorrentemente acionada, de acordo com os interesses do grupo. O passado deixa de ser um simples discurso e passa a produzir sentidos e legitimar as ações do presente. Uma das grandes preocupações dos integrantes da Nação Xambá era a de colocar esta história no papel para que não se perdesse com o tempo, desta forma eles publicam no ano de 2000 uma Cartilha contando a história desta Nação, tendo sido organizada pelo historiador Hildo Leal da Rosa. Nela podemos encontrar informações sobre as mulheres que estiveram à frente da Nação Xambá ao longo dos seus 80 anos de história, tendo de acordo com a cultura Iorubá a tarefa de passar os fundamentos religiosos, de interceder sobre os destinos dos seus filhos e de iniciá-los na religião (Menezes, 2005:09).

## **O feminino da Xambá: Uma Nação de mulheres**

Ao escolher trabalhar o feminino da Xambá, acabamos utilizando gênero como uma categoria analítica, considerando o papel das lideranças femininas na construção da identidade cultural da Nação Xambá. Muito tem se discutido a respeito das relações de gênero e religião, dentro das religiões afro-brasileiras podemos eleger como marco a publicação em 1947

da obra “*A cidade das mulheres*” de Ruth Landes, que fala sobre o poder das mulheres nos Candomblés da Bahia.

A visão corrente era a de que a dominação masculina, vigente na sociedade brasileira como um todo, era também vigente nos cultos afro-brasileiros. Ao desmontar este esquema simplista (...) Landes expôs uma fratura de gênero na análise dos cultos afro-brasileiros que merece atenção até hoje. (Correa, 2002:15).

Apesar de exposta, esta fratura nunca havia sido tratada pelos pesquisadores pernambucanos, este erro só foi reparado em 2005 com a publicação do livro de Lia Menezes “*As Yalorixás do Recife*” que narra a história das principais lideranças femininas dos Xangôs pernambucanos, dentre elas Dona Betinha<sup>63</sup>, Dona Santa<sup>64</sup> e Mãe Biu da Xambá sobre a qual falaremos adiante. Diferente da Bahia onde as chefias masculinas atuavam como coadjuvantes, no estado de Pernambuco eram os homens que legitimavam as lideranças femininas, apesar das mulheres representarem a maioria de freqüentadoras destas religiões.

Mas, se não se pode dizer que o matriarcado existiu em todos os terreiros antigos e persiste em nossos dias, de forma generalizada nos terreiros brasileiros, pode se afirmar a existência de maior poder feminino nas religiões afro-brasileiras do que em outras religiões e contextos sociais brasileiros (...) A hegemonia das mulheres nas casas de culto afro-brasileiras parece não existir atualmente nas mesmas proporções em todos os Estados. (Ferretti, 2005)

De acordo com Mundicarmo Ferretti (2005) existem duas possíveis explicações para o matriarcado no candomblé, uma remonta as tradições culturais africanas e a outra ao contexto da organização familiar brasileira. Levando-se em conta a lógica descrita por Ferretti e as informações colhidas ao longo da pesquisa, buscamos associar o papel da mulher dentro da Nação Xambá. De acordo os dados contidos no dossiê da Fundação Arqueológica Clos, a matrilinearidade é uma das particularidades que diferencia a etnia Tchambá do restante dos grupos culturais do Vale do Benué, uma vez que

63 Filha de família rica que abriu mão do dinheiro para se dedicar ao Xangô, seu terreiro localizado no bairro do Brejo no Recife era freqüentado principalmente por autoridades, políticos e médicos.

64 Rainha do Maracatu Elefante, um dos mais antigos do Recife. Conseguiu manter seu terreiro no centro da cidade, apesar das perseguições do governo de Agamenon Magalhães.

a herança se transmite via materna e não paterna (2003:21).

O ideal da maternidade e sua perfeita adequação às relações de gênero fazia das mulheres dessas comunidades terreiros seres um tanto assexuados, dedicados ao trabalho doméstico e subordinados às normas da vida em família e a sua hierarquia patriarcal. (...) Mulheres poderosas e homossexuais masculinos e femininos construíam famílias-de-santo, que seus defensores, intelectuais da elite brasileira, olhavam repetidamente com candura e romantismo, apagando diligentemente as marcas (em grande medida corporais), bem evidentes, em que sexo, gênero e poder tão facilmente se imbricavam nas suas inter-relações. (Birman, 2005:406)

A relação entre o feminino e o masculino discutida por Ruth Landes, acaba sendo retomada por Patrícia Birman (1995:70) que analisa gênero não como uma questão biológica, mas relacionada aos papéis desempenhados por homens e mulheres dentro do terreiro. Embora o culto Xambá tenha sido trazido para Pernambuco por Artur Rosendo e atualmente a chefia do Terreiro Santa Bárbara seja masculina, não podemos deixar de destacar o papel das mulheres que guiaram esta Nação ao longo seus 80 anos. Sendo assim resolvi dedicar este tópico a falar sobre a vida das Yalorixás da Nação Xambá, brincando com a famosa frase de Simone de Beauvoir<sup>65</sup> podemos afirmar que não se nasce Yalorixá, torna-se Yalorixá.

Como foi dito anteriormente, a primeira Yalorixá da Nação Xambá foi Maria das Dores da Silva, conhecida como Maria Oyá<sup>66</sup>. Nascida em 25 de julho de 1900, na cidade do Recife, filha de Juvenal e Inocência, irmã de Quitéria, Maria do Carmo e Desulina. Dentre os membros da sua família apenas seu pai era adepto das religiões afro, sua mãe tinha medo do culto, por este motivo alguns xambazeiros atribuem sua morte prematura a um possível castigo dos orixás (Alves, 2007: 49). Influenciada pelo pai, Maria Oyá começou a frequentar o terreiro de Artur Rosendo a partir de 1925, tendo sido iniciada por ele no ano de 1927, tendo como orixás Oyá Dupé, Ogum e Xangô. Maria Oyá resolve cultuar os orixás da Nação Xambá em sua própria casa, localizada na

65 Filósofa francesa, autora do livro *O Segundo Sexo* (1949) onde consta a frase “*não se nasce mulher, torna-se mulher*”.

66 Ver foto 7 do Anexo A.

Rua do Limão no bairro de Campo Grande – Recife, depois abre um terreiro na Rua da Mangueira no mesmo bairro. Esta casa foi invadida pela polícia em 1938 conforme já foi narrado no tópico anterior. Maria Oyá exercia a profissão de parteira, tendo realizado inclusive os partos das suas filhas de santo. Ela adora as festas juninas, como era muito supersticiosa aproveitava este período para fazer simpatias, entre elas uma brincadeira em que se pigam gotas de vela em uma bacia com água, no fundo da bacia aparece a figura da pessoa, caso não aparecesse é porque a pessoa não estaria viva no próximo São João. De acordo com relato de uma sobrinha neta, em 1938 a yalorixá não viu seu rosto refletido na água (Alves, 2007: 50), vindo a falecer em 09 maio de 1939 após o fechamento do seu terreiro pela polícia. Gonçalves Fernandes (1937:44) lembra que após a morte do Pai ou da Mãe de Santo, um dos “herdeiros” assume a chefia do culto, mas esta pessoa nem sempre é um parente carnal, podendo ser um dos filhos da casa. Na Nação Xambá após a morte de Maria Oyá, que nunca se casou, nem teve filhos, quem assumiu o comando foi Severina Paraíso da Silva, filha da casa, mas que não tinha vínculo de sangue com Maria Oyá.

Severina Paraíso da Silva<sup>67</sup>, mais conhecida como Mãe Biu nasceu em 29 de junho de 1914 no município de Nazaré da Mata em Pernambuco. Era filha de José Francelino da Silva<sup>68</sup> e Petronila Maria do Paraíso, que faleceu quando Mãe Biu era ainda menina. Quando José Francelino ficou viúvo, ele já freqüentava a Seita Africana Santa Bárbara liderada por Maria Oyá, tendo sido um dos primeiros Yaôs<sup>69</sup> iniciados pela Yalorixá, ainda em 1932. Com a morte da sua esposa em 22 de novembro de 1922, Maria Oyá tratou de arranjar logo o casamento de José Francelino com a sua irmã Maria do Carmo<sup>70</sup>, o casamento aconteceu em dezembro de 1922. Como o pai e a madrastra eram adeptos ao Xangô, Mãe Biu e seus irmãos<sup>71</sup> também passaram a freqüentar o terreiro da Nação Xambá. Mãe Biu era filha de Ogum Cecê e Oyá Meguê, tendo sido consagrada por Maria Oyá e Artur Rosendo em 29 de junho de 1934 aos 20 anos de idade. Após o falecimento de Maria Oyá, é Mãe Biu que assume junto com sua irmã Tila a

67 Ver fotos 8 e 9 do Anexo A.

68 Ver foto 10 do Anexo A.

69 Iniciado no candomblé, filho-de-santo.

70 Madrastra, era assim que Maria do Carmo (1907-1968) era chamada pelos membros da Xambá. Foi a primeira Oxum da Casa, tendo sido iniciada por Artur Rosendo em 1932. Ver foto 11 do Anexo A.

71 Da relação de José Francelino com Petrolina nasceram além de Mãe Biu, mais três filhos Donatila (Tia Tila), Maria dos Prazeres e Antônio Vilela. Do seu casamento com Maria do Carmo (Madrasta), nasceram mais seis filhos: Maria José (Tia Betinha), Maria Luiza (Tia Luiza), Luiz de França (Tio Luiz), Maria de Lourdes (Tia Lourdes), Juvenal e Bartolomeu.

responsabilidade de manter as tradições religiosas do culto Xambá, sendo assistidas por Artur Rosendo de 1939 até 1948, quando do falecimento do Babalorixá (Menezes 2005: 41).

(...) em virtude da dependência espiritual que a Yalorisha mantém com o sacerdote que presidiu às suas cerimônias de iniciação. A ele, por exemplo cabe o privilégio de sacrificar os bichos de quatro pés, visto tratar-se de cerimônia que importa em grande responsabilidade, só enfrentada por sacerdotes homens e com capacitação ritual adequada. (Ribeiro, 1982:148)

Após a morte de Rosendo Mãe Biu assume o comando definitivo da casa, vale ressaltar que neste período em Pernambuco diferente do que ocorria na Bahia as casas de culto afro eram em sua maioria dirigidas por homens. Referindo-se aos terreiros liderados por mulheres Gonçalves Fernandes (1937:43/44) nota que suas funções são absolutamente equiparadas as dos Babalorixás ambos tiram as toadas durante os toques, fazem os sacrifícios e preparam os orixás.

A Ialorixá Mãe Biu torna-se uma sacerdotisa pernambucana de destaque, nos anos 1950/60, período no qual apenas os homens eram conhecidos como grandes lideranças religiosas. Além do mais, entre as várias pessoas iniciadas na tradição Xambá, em Pernambuco, a mais importante liderança e divulgadora deste culto, destacando-se primeiro por ter sido entre as principais lideranças religiosas, a que mais tempo passou à frente da casa. Segundo, por ter evitado “traçar” o culto Xambá com outras influências religiosas afro-brasileiras. Fato ocorrido com vários sacerdotes e sacerdotisas, quando Arthur Rosendo faleceu. (Costa, 2003 apud Rosa, 2005:111)

Assim que Mãe Biu assumiu o comando da casa, muitos filhos de santo abandonaram a Nação Xambá insatisfeitos com a escolha da nova líder. Ela não desanima e reabre o terreiro da Xambá no bairro de Santa Clara no Recife e depois com a ajuda do Babalorixá Manoel Mariano o transfere para o Portão do Gelo, conforme narrado anteriormente. A partir da década de 50 o Portão do Gelo começa a viver “*tempos áureos*,

*com Mãe Biu no comando da Xambá*”, a Yalorixá transforma através de ações sociais a comunidade num lugar especial, sempre organizando festas de Natal, Dia das mães, São João e Carnaval (Alves, 2007: 54/55).

Conheceu a figura do festeiro? Lá na Xambá tinha, era minha avó Biu, aquela era uma mulher festeira. Festeira porque juntava toda a comunidade, para cortar bandeirinha, para pendurar, mas quando faltava o cordão ela ia e tirava o dinheiro do bolso.  
Guitinho72 - Vocalista do Grupo Bongar.

Nas festas Mãe Biu misturou o sagrado e o profano dentro do mesmo espaço, desta forma ao mesmo tempo em que camuflava o culto das perseguições sofridas pela polícia, ela também garantia a transmissão da tradição para os mais novos. Como podemos perceber em entrevista do Babalorixá Ivo da Xambá a pesquisadora Valéria Costa:

Mamãe gostava do mela-mela, mamãe gostava pelo carnaval de dar banho no pessoal. Hoje, a gente mantém até uma tradição (...) como uma coisa de carnaval, festejo de Oxum, em dar banho no pessoal, como uma questão até religiosa, mas mamãe gostava de dar na rua mesmo. Depois que começou a ter alguns problemas, porque para todo defeito há problemas, a gente não tinha o controle de todo mundo e passava pessoas que não estavam a fim daquela brincadeira, dava banho, foi criando problema. Aí ela parou mais, começou a dar banho lá no quintal, mamãe gostava de dar banho na rua. Quer dizer, mamãe foi uma pessoa [bate palmas] que gostou desta criatividade. (Costa, 2007a: 226)

Quando falamos sobre a trajetória de deslocamento do terreiro do bairro de Santa Clara para o Portão do Gelo na década de 50, deixamos de mencionar o esforço do esposo de Mãe Biu para conseguir juntar dinheiro para compra do terreno onde hoje esta localizado o Terreiro da Nação Xambá. Nesta época José Martins da Silva trabalhava como operário da fábrica Matarazzo, ele financiou juntamente com Mãe Biu a compra do referido terreno. Mesmo a compra sendo uma ação conjunta, foi José Martins quem assinou os documentos e registrou o terreno em cartório (Costa, 2007:7), tendo ficado

em seu nome até a separação do casal. Podemos perceber nesta narrativa, que a transferência do terreiro para a comunidade do Portão do Gelo significou um recomeço não apenas para os membros da Nação Xambá, mas também na vida de Mãe Biu. Quando ela e o marido se mudam com os filhos Antônio Martins (Toinho) e Maria das Dores (Cecinha) para o Portão do Gelo começa o processo de construção do terreiro. Uma construção lenta e dispendiosa, que ocasionou no divórcio de Mãe Biu e José Martins, eles viviam discutindo e o motivo das brigas era sempre o mesmo a exclusiva dedicação da Yalorixá ao terreiro. Voltemos então para a afirmação de Patrícia Birman (2005:406) no início deste tópico que coloca que a dedicação excessiva ao terreiro e a sua comunidade acaba por fazer destas mulheres seres assexuados. Em conversa informal Hildo Leal, afirmou que o casamento de Mãe Biu só não acabou antes porque José Martins tinha muito respeito a José Francelino, pai de Mãe Biu, mesmo cansado de “sustentar” o terreiro José Martins esperou pelo falecimento do sogro para se divorciar de Mãe Biu. O que aconteceu em 1953, nesta época a Yalorixá estava grávida do seu terceiro filho, Adeildo Paraíso, mas não contou ao seu marido e preferiu criar seu filho sem a presença do pai. Hildo Leal ainda me contou que quando a criança nasceu, José Martins mandou perguntar qual era o nome do filho, que se chamava Adeildo, mas Mãe Biu disse que o nome do menino era Ivo. A pirraça da Yalorixá que não queria que o ex-marido soubesse o nome do filho acabou virando um apelido, e hoje o menino cresceu e se transformou em Babalorixá sendo conhecido por todos como Ivo da Xambá. Como frisa Valéria Costa, apesar da perda do seu esposo, Mãe Biu conseguiu recomeçar sua vida buscando forças no Terreiro, onde reuniu sua família, parentes, agregando às dependências do Xangô mais filhos-de-santo.

A vida da Yalorixá foi difícil. Com três filhos pequenos, teve uma vida dura. O filho mais velho Toinho, conta que começou a trabalhar ainda criança para ajudar em casa. “Quando pai deixou a casa eu fui trabalhar...era ainda criança...eu fiquei de ir buscar a mesada todo sábado de manhã nos Coelhos onde ele trabalhava (...) um certo sábado eu fiquei lá (...) e ele não apareceu

(...) Quando cheguei a minha mãe disse: tem nada não, de fome a gente não morre não. Aí eu fui vender pastel, vender laranja na feira, botei água de ganho, tirei areia do rio para vender, carreguei frete na feira.” (Alves, 2007:59)

Esse relato mostra a força de uma mulher que superou todas as dificuldades de uma época para manter viva a tradição religiosa do povo Xambá. Mãe Biu era distinguida pela sua personalidade singular, ao mesmo tempo forte e cativante, sendo reconhecida como a grande Yalorixá, que conseguiu manter acessa a força da Nação Xambá no estado de Pernambuco. (Menezes, 2005:40). Mãe Biu faleceu em 27 de janeiro de 1993, vítima de um edema no abdômen, a Mãe de Santo foi velada no próprio terreiro e enterrada no Cemitério de Beberibe. Muito temos falado ao respeito de Mãe Biu, talvez porque ela tenha ficado a frente do terreiro por mais tempo do que sua antecessora, mas não podemos deixar de falar sobre suas sucessoras Tia Tila e Tia Lourdes, ambas, irmãs consangüíneas de Mãe Biu. Como tínhamos dito anteriormente, após a morte da Yalorixá Severina Paraíso, quem adquire o comando da casa é seu filho carnal Ivo, auxiliado por Tia Tila que assume como a nova yalorixá da Nação Xambá<sup>73</sup>.

Donatila Paraíso da Silva nasceu no Recife/PE em 29 de julho 1912, filha de José Francelino da Silva e Petronila Maria do Paraíso. Foi consagrada em 26 de julho 1932 por Maria Oyá e Artur Rosendo, filha de Orixalá<sup>74</sup> assume o cargo de Yá Kekere<sup>75</sup>.

Juntamente com Mãe Biu, foi a responsável pela preservação das tradições da Nação Xambá em Pernambuco, tendo dedicado mais de 70 anos de sua vida ao culto aos Orixás, com fidelidade e respeito admiráveis. Assumiu a direção do Terreiro, sucedendo Mãe Biu. Com sua morte, desapareceu a última testemunha da fundação do terreiro e a maior fonte de informações sobre a história e a cultura do Povo Xambá. – Texto extraído do Site da Nação Xambá.

Desde a sua infância Tia Tila apresentava uma fragilidade física<sup>76</sup>, gestos de timidez e recato, fazendo com que ela

73 Conforme notícia publicada no jornal Diário de Pernambuco de 10 de março de 1995.

74 De acordo com informações do xambazeiros, Tia Tila seria filha de Xangô e não de Orixalá. Falaremos a respeito no tópico 2.5 – Aspectos característicos do Culto aos Orixás.

75 Mãe pequena da casa.

76 Ver foto 13 do Anexo A.

criasse uma relação de dependência com Mãe Biu (Costa, 2009:134), essas afinidades da infância foram levadas para fase adulta de suas vidas, tendo transformado as duas irmãs em companheiras inseparáveis, verdadeiras “*almas gêmeas*” como afirma Pai Ivo.

Madrinha Tila, enquanto segunda pessoa de mãe Biu, elaborava e (re)elaborava estratégias para apresentar o terreiro Santa Bárbara Xambá como referência religiosa afro-brasileira. Tudo isto devidamente articulado, pensado, engendrado, combinado com sua irmã, que, para a comunidade, representava a personificação do próprio orixá; às vezes, confundia-se, misturava-se a divindade à pessoa de mãe Biu. (Costa, 2007a: 210)

Donatíla foi casada com José Alves do Nascimento com quem teve três filhos Denilda Paraíso do Nascimento (Nidinha), Adjailton Paraíso do Nascimento (Dêja) e Severino Paraíso do Nascimento (Ciço), este último já falecido. O casamento deles não durou muito tempo, quando o terreiro foi transferido de Campo Grande para o bairro de Santa Clara, Tia Tila foi junto com a irmã abandonando sua casa e seu marido. Na opinião do Babalorixá Ivo, a separação aconteceu por causa do temperamento forte de Tia Tila (Alves, 2007:63). O marido José Alves faleceu alguns anos depois, sendo sepultado no Cemitério de Santo Amaro, no Recife em 17 de setembro 1965 (Costa, 2009:136).

Madrinha Tila apresentava-se muito mais rígida que sua irmã, mãe Biu, na educação e na conduta, não só das crianças de sua família consangüínea como também dos adultos que se tornavam membros da família-de-santo do terreiro. Estes procuravam sempre adequar-se à linha criteriosa imposta pela madrinha que, além de estar em constante alerta nas práticas religiosas, engendrava formas de interferir “sutilmente” no comportamento dos filhos e das filhas-de-santo do terreiro. Possivelmente, esta rigidez e exigência da mãe-pequena se faziam necessárias para que “Oyá pudesse trabalhar” com tranqüilidade, ou seja, os rituais religiosos conduzidos por mãe Biu dependiam da vigilância e da atenção desenvolvidas por madrinha Tila. (Costa, 2007a: 209)

Para Valéria Costa (2009:142/143) a função que Tia Tila exercia na Casa Ihe constituía uma imagem de pessoa rígida e de poucas palavras, que só era alterada quando a Yalorixá revelava os recados recebidos dos Orixás. Em relação a estes recados vou focar na previsão das mortes de suas irmãs, Luiza e Biu. Madrinha Tila sonhou com a Madrasta, já falecida, neste sonho Maria do Carmo aparecia segurando um bauzinho nas mãos, Tia Tila perguntou o que ela fazia ali e a Madrasta respondeu que estava ali para buscar Luiza, poucos dias depois Tia Luiza faleceu<sup>77</sup>. No caso da morte de Mãe Biu, a revelação não veio em sonho, mas num pressentimento. No dia da Louvação de Oyá em 13 de dezembro de 1992, Mãe Tila percebeu que a luz do trono de Oyá estava apagada, então ela afirmou que Mãe Biu iria morrer fato que aconteceu exatamente 45 dias depois. Diferente de Mãe Biu que tinha muito medo de morrer, Tia Tila encarava a morte como um rito de passagem, sendo capaz de organizar seu próprio enterro, que aconteceu em 24 de março de 2003, a Yalorixá Tila tinha 91 anos de idade.

Antes de ela morrer me chamou e disse: aqui embaixo desse pote está o dinheiro para fazer o meu enterro. Esse dinheiro aqui é para fazer o enfeite da festa de Orixalá no próximo ano. A roupa que eu vou vestir é essa aqui. E chegou para mim e disse: esse dinheiro é para cortar o meu carneiro. Eu quero que você corte a minha ovelha. È você. Se mandar outra pessoa cortar, eu venho puxar a sua perna. Babalorixá Ivo da Xambá – Texto extraído do livro de Marileide Alves (2007:63)

Com a morte de Donatíla, quem assume como nova Yalorixá da Nação Xambá é Maria de Lourdes da Silva, Tia Lourdes, irmã carnal das suas antecessoras Mãe Biu e Tia Tila. Até a morte de Tia Tia, Lourdes exercia o cargo de madrinha da casa, com sua ascensão para Yalorixá Tia Nair passa a ser a nova Madrinha<sup>78</sup>. Tia Lourdes é filha de Iemanjá, tendo sido iniciada por sua irmã Mãe Biu em 18 de maio de 1958. A Yalorixá foi homenageada no ano passado pelos jovens da comunidade Xambá que produziram um documentário onde Tia Lourdes é a personagem principal<sup>79</sup>. O filme intitulado

77 Vítima de um Câncer de Mama.

78 Nair Francisco Paraíso, casada com Luiz de França (Tio Luiz) irmão de Mãe Biu e Tia Tila.

79 Ver foto 14 – Anexo A.

*Um dia de Bêji* retrata a rotina da Mãe de Santo e mostra sua devoção aos Santos católicos Cosme e Damião. O filme foi exibido pela primeira vez no dia 30 de outubro de 2009, durante o *Tem preto na Tela*, festival promovido pelo Bongar sobre o qual falaremos no quarto capítulo.

## **O processo de transformação do Terreiro em Quilombo**

Durante mais de 80 anos, a história desta Nação permaneceu desconhecida para grande parte da sociedade, podemos colocar como causa principal o desinteresse da academia e dos pesquisadores das religiões afro-brasileiras, que em Pernambuco focaram suas análises nos terreiros das Nações Gêge e Nagô. Em entrevista ao Programa Liberdade de Expressão na TV a jornalista Marileide Alves<sup>80</sup> fala sobre este aspecto:

A gente sentiu grande dificuldade quando foi pesquisar sobre o assunto, porque não existiam registros literários sobre o povo Xambá. Os pesquisadores quando vieram fazer pesquisa sobre o assunto, não trataram do povo Xambá e se centraram no Candomblé, no Nagô, no Gêge, no Ketu e esqueceram, talvez até por ser uma minoria, não existem registros dos Xambás, de negros africanos dessa linhagem que são muito poucos no Brasil e para essa minoria os pesquisadores não centraram suas pesquisas.

Neste tópico, pretendo analisar as dinâmicas empregadas pelos integrantes do Terreiro Santa Bárbara para tirar a casa Xambá do anonimato, uma vez que a extinção desta Nação é tida como certa por algumas lideranças religiosas e por pesquisadores entre eles, Reginaldo Prandi (2005:165) e Olga Cacciatore (1977).

O Babalorixá Manoel da Costa, também conhecido como paizinho, faz uma advertência sobre o perigo que ameaça os candomblés de rito nagô tal como a Nação Xambá, o nagô pode desaparecer da memória dos seus adeptos caso os antigos líderes decidam levar para o túmulo os segredos que possuem a respeito

80 Marileide Alves em entrevista ao Programa Liberdade de Expressão na TV, exibido em 19 de novembro de 2007.

da seita. (Jornal Diário de Pernambuco – 02 de fevereiro de 1981)

Culto em extinção, mesclado de elementos bantos (muxicongos) e indígenas, tendo atualmente poucos terreiros no Nordeste (principalmente na Paraíba, Pernambuco e Alagoas). Tribo da fronteira da Nigéria com Camerum (Cacciatore, 1977:263).

Apesar de afirmarem que o culto Xambá estava praticamente extinto no Brasil, a Nação Xambá de Pernambuco vêm provando o contrário, que permanece viva, conforme falou Cacau<sup>81</sup> em entrevista ao jornal Diário de Pernambuco<sup>82</sup>. Nesta mesma notícia a falecida Yalorixá Tia Tila, afirma que: “São tantos filhos de santo que perdi até a conta”.

Ao longo deste capítulo vimos que a comunidade Xambá reclama para si, uma identidade étnico-religiosa surgida dentro do Xangô pernambucano na década de 20, introduzida no estado pelo alagoano Artur Rosendo. Para Valéria Costa talvez seja este terreiro o mais importante representante desta nação na atualidade (2007a: 202). Uma vez que as tradições religiosas xambás foram mantidas no Terreiro Santa Bárbara mesmo após a morte de Artur Rosendo (Leal, 2000:10) não havendo fusão com outras Nações de Candomblé. Após pesquisa nos terreiros de Alagoas, Marileide Alves (2007) verificou que naquele estado o culto é conhecido como *Xambá trançado*, uma vez que os Caboclos da Jurema foram introduzidos no culto Xambá. Para a jornalista esta seria a comprovação de que o Terreiro de Mãe Biu foi o único que conservou o rito Xambá<sup>83</sup>.

Na atualidade, o terreiro continua a identificar-se como pertencente à linhagem de culto Xambá, de forma a se apresentar como “casa xambá” ou “terreiro xambá”, ganhando visibilidade no Estado de Pernambuco, se não como o único “sobrevivente” desta tradição, pelo menos como o primeiro a diferenciar-se das demais nações (nagô, ketu, jeje, etc.) por esta especificidade Xambá. (Costa, 2007a: 203).

A autora afirma ainda que após o Terreiro Santa Bárbara imputar para si esta identidade Xambá ficou corriqueiro que os dirigentes de outras casas trouxessem à luz antigas

81 Maria do Carmo de Oliveira, filha de santo da casa e sobrinha de Mãe Biu.

82 Diário de Pernambuco, Caderno Vida Urbana. Recife, 12 de maio de 2002. Museu resgata herança afro-brasileira.

83 No Terreiro Santa Bárbara, o salão e o Peji são exclusivos dos Orixás. Existe um quartinho localizado na casa (ao lado do Memorial) onde são realizadas oferendas aos Mestres e Caboclos da Jurema.

experiências, passagens ou iniciações na tradição Xambá. Como podemos perceber neste trecho de uma entrevista com um Babalorixá de São Paulo, extraída do livro *Os Candomblés de São Paulo* de Reginaldo Prandi.

Ele agora se diz feito por tia fulana do xambá. **Agora que o xambá pegou prestígio.** Mas xambá não fazia ninguém, ele não é feito, não é feito-de-santo. Não tem raiz, não tem axé algum. Não vem de nada. Sabe como ele é feito? Ele é feito-bobo e conclui Cuidado que ainda acabo descobrindo que você não tem axé, não tem raiz... Eu conheço minha família até a África, meu. Te dou todas as provas. (1991:222).

Nesta fala ao mesmo tempo em que imputa um determinado prestígio a Nação Xambá, o babalorixá também a desautoriza como tradição<sup>84</sup>. Podemos comparar este trecho da obra de Prandi, ao episódio da viagem de Artur Rosendo para África, dita por algumas lideranças como mítica. Valéria Costa lembra que além do babalorixá da Xambá, outros sacerdotes também legitimam sua religiosidade afro mencionando possíveis viagens ao continente africano (Costa, 2008a). Podemos considerar este discurso de permanência ou resgate de uma tradição religiosa Xambá, como uma estratégia para ampliar as fontes de credibilidade e de poder do terreiro (Baptista, 2007:11). Roberta Campos sugere que a afirmação da herança africana vai além das obrigações e do sacrifício, o terreiro passa por um processo de dessincretização realizado sobre tudo na transformação da crença em ideologia (Campos, 2008). Tendo desta forma se destacado sobre as demais casas de culto Xambá do estado de Pernambuco.

Hoje a casa Xambá é um ponto de cultura, hoje a Casa Xambá tem o primeiro museu afro de Pernambuco (...) hoje nós somos o terceiro quilombo urbano do país e o primeiro do nordeste, também temos um pólo afro, porque não há uma religião, não há uma maneira de você estimular seu povo se você automaticamente não trazer políticas públicas. Trecho da fala de Pai Ivo, no Seminário Religião e Cidadania<sup>85</sup> em 09/08/2007.

Mas não podemos deixar de levar em consideração que esta luta pelo reconhecimento não foi exclusiva da Nação Xambá,

84 Como forma de desqualificar uma casa de culto, alguns babalorixás dizem tratar-se de um xangô xambazado.

85 Este seminário foi promovido pela FUNDAJ – Fundação Joaquim Nabuco e contou com a presença de teóricos e religiosos.

mas uma luta de toda população negra. Vou me ater a estas questões, pois seria necessário dedicar várias páginas a falar sobre as lutas dos negros desde o período escravocrata até os dias de hoje, pensando a construção da identidade afro-brasileira. Darei um salto histórico para o ano de 1988, quando foi promulgada a Constituição Brasileira, a partir deste momento o governo passa a reconhecer por força da Lei o caráter multicultural e pluriétnico do Brasil.

A partir dessa data, o Estado reconhece oficialmente que o período da colonização e da escravidão causou sofrimento intenso a segmentos particulares da população e que esses crimes do passado deixaram seqüelas hoje. Atesta disto o fato dos descendentes de escravos estarem entre os mais pobres e os povos indígenas terem as suas terras e suas culturas ameaçadas. As novas orientações visam então a elaborar políticas públicas para compensar e reparar os danos junto às vítimas da violência que se encontram por isso marginalizadas: os “índios” e os “negros” terão acesso a direitos diferenciados nas áreas da saúde, da educação e do território. (Boyer)

Como podemos perceber ao longo deste tópico, mais do que uma questão de sobrevivência os avanços conquistados pela Comunidade Xambá ao longo da última década demonstram uma articulação dos atores religiosos com os movimentos sociais e políticos. Como frisou o Babalorixá durante o Toque de Xangô realizado em 15 de junho de 2008, a casa é um terreiro religioso, mas eles não podem esquecer as articulações políticas. Neste mesmo dia ele falou para os presentes<sup>86</sup> sobre um projeto da Prefeitura de Olinda que prevê a criação de um dia do Candomblé, com a eleição de um Orixá para representar a cidade. De acordo com Pai Ivo alguns representantes de terreiros sugeriram Iemanjá, mas o Babalorixá da Xambá foi contra e sugeriu uma consulta pública. Ele alega que o sincretismo religioso de Iemanjá com Nossa Senhora da Conceição, santa de muita devoção popular em Pernambuco, acabaria por desprestigiar o dia do Candomblé, uma vez que o feriado do dia 08 de dezembro seria sempre associado a Nossa Senhora da Conceição.

86 De acordo com o livro de registro do terreiro naquele dia passaram pelo terreiro cerca de 170 pessoas, pela procedência verificamos que além dos filhos da casa, também existiam visitantes de outras cidades da região metropolitana do Recife que vieram conhecer a casa Xambá, além de estudantes e professores universitários, aproximadamente 15, entre os quais 01 sociólogo e dois antropólogos.

Nós de Olinda temos 10 RPA's, então em cada RPA<sup>87</sup> terá uma urna eletrônica para eleger um orixá. Na nossa casa pedimos às pessoas que vierem votar em Iansã, por que caso a gente consiga aprovar Iansã a gente poderá tornar o dia 13 de dezembro feriado em Olinda é uma reivindicação nossa que estamos pedindo a vocês. Pai Ivo – 15/06/2008

A religião deixa de ser privada, hoje os grupos lutam pelos locais públicos, desta forma as distinções religiosas vão-se tornando, mais tensas e mais imediatas (Geertz, 2001:158). Ao analisar a obra de Geertz, a antropóloga Paula Montero coloca:

Nada de embates com demônios internos, convicções de fé autônomas com relação ao mundo secular, mas lutas sociais, currículos escolares, debates sobre aborto, proliferação de novos cultos, etc. (Montero, 2006: 253)

Para Joanildo Burity em seu texto *Religião, Política e Cultura* existem múltiplas interfaces entre as organizações religiosas e outras organizações da sociedade civil.

(...) o tema da religião entra pela via do reconhecimento e respeito à “diversidade” ou de uma miríade de parcerias pontuais ou abrangentes nos projetos de ambos os tipos de entidade; não apenas a religião, enquanto traço cultural e identitário, aparece como um caso a mais dessas expressões da “diversidade” ou das demandas feitas em nome de identidades particulares (...) (Burity, 2008:87)

No caso da Nação Xambá vimos que ao longo do processo de auto reconhecimento quilombola foi surgindo valorizações de questões como etnicidade, identidade e raça, permitindo um diálogo entre os atores “*laicos*” do governo, em suas várias esferas, e os atores religiosos da comunidade Xambá. Como já havíamos adiantado o panorama das religiões afro-brasileiras aponta para uma disputa pelos fiéis, utilizando como argumento as suas origens africanas.

A africanização, cada vez mais buscada pelos candomblés, produz uma distinção social a partir da idéia e da capacidade social de articulação da noção de cultura, no caso de uma cultura negra

e africana (Nagô, Gêge, Iorubá, Xambá, etc), para afirmar e argumentar tudo aquilo que os praticantes dessa cultura lhes dão como significado, reivindicando-a como marca de sua identidade, em oposição a outras (Campos, 2008).

Temos de compreender as novas dinâmicas culturais afro-brasileiras a partir da formulação e execução de políticas públicas específicas para este segmento da população brasileira. Ao longo das últimas décadas, colocando como marco o ano de 1988, estes os grupos tem realizado um grande esforço para romper suas barreiras históricas de isolamento e silenciamento (Carvalho,2006). Para que o leitor possa ter uma noção das conquistas da comunidade Xambá ao longo da última década, discorreremos brevemente sobre as principais delas, seguindo uma ordem cronológica dos acontecimentos.

## **Memorial Severina Paraíso**

Poucos meses após o falecimento da Yalorixá Mãe Biu em 1993, seu filho e novo Babalorixá Pai Ivo pede para que os historiadores Antônio Albino, Hildo Leal e João Monteiro, elaborem um projeto para criação de um Museu sobre a história da Xambá. Até então a memória da Nação Xambá mantinha-se viva através da tradição oral, repassada dos pais para filhos.

A idéia de “criar um museu” era sempre a de preservar-se, a de não desaparecer no processo de modernização que tanto transforma as práticas e os valores, impedindo assim que o futuro venha a apagar toda a memória de sua existência, caso a evidência material não seja preservada como testemunho. Preservar sua crença, implicaria, portanto, preservar também algo do aparato material sobre o qual ela se inscreve; preservar o fruto do trabalho e da fé na sua mais concreta materialidade. (Amaral, 2001)

Valéria Costa (2009:170) frisa que o Terreiro Santa Bárbara buscou, mas não teve êxito, criar parcerias com a FUNDARPE e com a FUNDAJ, desta forma a construção do Memorial foi feita com recursos financeiros da própria Comunidade Xambá. Como proposto no projeto inicial e após nove anos

de pesquisa/identificação do material, o Memorial Severina Paraíso da Silva foi inaugurado em 12 de maio de 2002, se tornando o primeiro museu afro de Pernambuco. O Memorial conta hoje com um vasto acervo de mais de mil fotografias<sup>88</sup>, além de documentos (atas, registros de filiados, de obrigações religiosas) e publicações em jornais e revistas que tratam das religiões afro no estado. O Memorial tem 50 metros quadrados e funciona dentro do Terreiro da Nação Xambá, recebendo além da visita de pesquisadores, a de crianças e adolescentes numa parceria feita com as escolas públicas<sup>89</sup>, uma vez que a proposta do memorial é conscientizar os jovens sobre a importância de preservar a Nação Xambá (Diário de Pernambuco, 12/05/2002).

## Ponto de Cultura Mãe Biu

Para se tornar um Ponto de Cultura é necessário criar um projeto e se inscrever no processo seletivo realizado pelo MinC - Ministério da Cultura. No caso da Nação Xambá o projeto foi encaminhado pela AAP - Associação dos Amigos do Arquivo Público Estadual João Emerenciano. Tendo sido a proposta selecionada, o terreiro foi reconhecido a partir do ano de 2004 pelo MinC como Ponto de Cultura Mãe Biu<sup>90</sup>. No ano seguinte a Casa Xambá firmou um convênio com o Ministério da Cultura para articular e impulsionar ações já existentes na comunidade, adotando estratégias para o seu desenvolvimento tanto no âmbito local como estadual, através de ações educativas que geram renda para a comunidade. Quando firmado o convênio com o MinC, o Ponto de Cultura Mãe Biu recebeu a quantia de R\$ 185.000,00 (cento e oitenta e cinco mil reais), divididos em cinco parcelas semestrais, para investir no Projeto de identificação, preservação e digitalização de acervo etnológico e capacitação de jovens para manutenção de patrimônio material e imaterial do Memorial Mãe Biu. Diante do desenvolvimento do Programa, o MinC decidiu criar mecanismos de articulação entre os diversos Pontos, as Redes de Pontos de Cultura, uma das atividades promovidas é o Encontro Nacional dos Pontos de Cultura, batizado de Teia.

88 *“As mais antigas datam dos anos 30 e 40 do século passado”* – Antônio Albino em entrevista ao jornal Diário de Pernambuco de 12 de maio de 2002.

89 Desde sua inauguração o Memorial participa do Circuito Pernambucano de Museus, e no ano de 2008 foi incluído na Semana Nacional de Museus.

90 De acordo com o MinC existem hoje cerca de 824 Pontos de cultura espalhados pelo país, em Pernambuco são 44 e na cidade de Olinda, onde fica localizado o Terreiro são 14 Pontos de Cultura.

Já na sua primeira edição estiveram presentes representantes dos mais de 400 Pontos de Cultura do país, de acordo com a organização cerca de 60 mil pessoas passaram pelo pavilhão<sup>91</sup> durante os cinco dias do evento. Apesar de algumas falhas da organização “*não restam dúvidas que a iniciativa é muito proveitosa*”, declarou Marileide Alves<sup>92</sup>, para ela o Teia foi uma das poucas chances que a Xambá teve para mostrar sua cultura<sup>93</sup>.

Quando começou o ponto de cultura a gente do Bongar queria muito ajudar, como a gente é viajante, frequenta muito os outros pontos de cultura a gente via que ponto de cultura é atividade. A gente queria trazer isso para dentro da Xambá, como as oficinas que a gente começou de língua ioruba e outras oficinas (...) a gente não teve tanto espaço, as pessoas não viram, não tinham essa visão: “Poxa! Os meninos são um grupo vivo”. A parte do Bongar na minha visão é trabalhar com as pessoas da rua, com os movimentos, com a capoeira, a percussão e estudar com as pessoas da rua o terreiro como não acontecia antigamente. O terreiro acabou tomando conta do ponto de cultura, desenvolvendo poucas atividades. As pessoas pensam que não, mas sempre que a gente sai a gente bota o nome do terreiro. – Mamão, percussionista do Bongar.

No mês de abril de 2008, acontece uma “*briga*” entre os Pontos de Cultura de Olinda, alguns deles passam a questionar a legitimidade dos encaminhamentos feitos pela então comissão de representantes dos Pontos. Para tentar sanar a crise foi realizada uma reunião com os representantes dos Pontos de Cultura, o local escolhido para reunião foi o terreiro da Nação Xambá. Após esta reunião ficou decidida a realização de uma eleição para escolha de nova representação, desta forma a partir de 2008 após eleição o Grupo Bongar na qualidade de representante do Ponto de Cultura Mãe Biu, passou a liderar a Rede dos Pontos de Cultura da cidade de Olinda/PE.

91 O primeiro Teia aconteceu no Pavilhão do Ibirapuera em São Paulo/SP de 06 a 10 de abril de 2006. A edição mais recente do Teia aconteceu em março de 2010 em Fortaleza no ocasião a Ponto de Cultura Mãe Biu foi representado pelo Grupo musical Bongar, objeto de análise no quarto capítulo de desta dissertação.

92 Além de jornalista, Marileide trabalha como produtora do Grupo Bongar.

93 “Pontos de cultura se conectam em rede”, matéria publicada no jornal Diário de Pernambuco de 11 de abril de 2006.

## Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê

Para Lourdes Carril as periferias produzem a imagem da resistência do negro, de um novo quilombo, do imaginário quilombola é restaurado a luta do negro brasileiro pela inclusão (2006:178). Dentro deste processo de inclusão dos negros e de reparações por parte do Governo Federal a comunidade Xambá foi reconhecida em 2006 como quilombo urbano, o título foi concedido pela Fundação Palmares após análise do pedido feito pela AAP - Associação dos Amigos do Arquivo Público Estadual João Emerenciano. O Título concedido transformou o Terreiro Santa Bárbara no terceiro<sup>94</sup> quilombo urbano do país e o primeiro da região nordeste<sup>95</sup>.

De acordo com o Artigo 2º do Decreto Nº 4.887 de 20/11/2003, que regulamenta o procedimento para identificação e reconhecimento das terras ocupadas por remanescentes de comunidades quilombolas é necessário que a comunidade se autodefinha como Quilombola; que comprove na sua trajetória histórica uma relação territorial com a área a ser demarcada e demonstre que sua ancestralidade negra esta relacionada à resistência à opressão histórica sofrida. Verificado que a Comunidade Xambá atende a estes critérios o título foi entregue no dia 24 de setembro de 2006, nesta ocasião estavam presentes o então Presidente da Fundação Palmares Ubiratam Castro e a Diretora de Patrimônio Afro-brasileiro, Maria Bernadete Lopes. A relação da Comunidade Xambá com a Fundação Palmares vai além da sua regularização como remanescente de quilombo, mas também permite o acesso da comunidade a iniciativas nas esferas da educação, saúde, infra-estrutura, habitação, emprego e geração de renda para a população. Até a concessão do título de Quilombo os recursos econômicos do Terreiro Santa Bárbara eram gerados exclusivamente pela própria dinâmica da prática afro-religiosa (Costa, 2007:9), hoje dentro das políticas de reparação do Governo Federal o título tornou-se politicamente viável, uma vez que confere acesso às políticas públicas, além de investimentos. No ano de 2008 o Terreiro Santa Bárbara recebeu R\$ 450 mil<sup>96</sup> para reforma da sua sede e do seu Museu, estes recursos vieram do

94 O primeiro Quilombo Urbano reconhecido no Brasil foi o da Família Silva, em Porto Alegre e o segundo foi o da Maloca em Aracajú.

95 De acordo com dados da Fundação Palmares o Brasil tem hoje 1.124 comunidade quilombolas reconhecidas, em Pernambuco temos 91.

96 Os R\$300 mil mencionados anteriormente doados pelo Ministério da Cultura e mais R\$ 100 mil provenientes do Governo Estadual e R\$ 50 mil da Prefeitura de Olinda (Diário de Pernambuco, 09 de maio de 2008).

PAC – Plano de Aceleração do Crescimento e do Governo do Estado de Pernambuco.

No dia 08 de maio de 2008 o Ministro da Cultura Gilberto Gil, veio a Pernambuco para assinar um acordo de cooperação com o governo estadual para implementação do Programa Mais Cultura<sup>97</sup>. Antes da cerimônia no Centro de Convenções do Recife, o Ministro Gil e o Presidente da Fundação Palmares Zulu Araújo visitaram o Terreiro Santa Bárbara, lá inspecionaram as obras de reformas que estão sendo feitas na Casa Xambá. O ministro deixou de lado as formalidades e participou juntamente com os membros da casa de um toque realizado para Xangô, conforme podemos ler neste relato da jornalista Aline Feitosa<sup>98</sup>:

Quando os ogans (tocadores) evocaram Xangô, “santo de cabeça do ministro”, uma surpresa: Gil foi ao centro do salão e dançou com o povo do terreiro, sob olhares orgulhosos dos seguidores da ialorixá Severina Paraíso (Mãe Biu), falecida em 1993. Os toques duraram mais de meia hora e, no final, o visitante foi presenteado com um adematá de Ogum (ou seja, uma panelinha com os símbolos do orixá). Em seguida, conheceu o Memorial Severina Paraíso, um pequeno museu mantido pela comunidade com peças, vestimentas e documentos históricos da nação Xambá. “Tudo é maravilhoso”, expressou ele, em poucas palavras, mas com uma evidente admiração, enquanto ouvia as explicações históricas do Babalorixá Ivo Paraíso. Ao final da visita, já por volta de 13h, Gil deixou de lado seu costume alimentar macrobiótico e almoçou comidas- de- santo.

Reformas estruturais começaram a ser feitas na Comunidade no ano passado, entre elas a pavimentação da Rua Severina Paraíso e ruas em torno do terreiro<sup>99</sup>.

## **Patrimônio Histórico e Cultural de Olinda**

Em novembro de 2007 um ano após conquistar o Título de Quilombo Urbano, foi assinado um Decreto pela Prefeitura de Olinda através do Conselho de Preservação dos Sítios Históricos, tombando a Comunidade do Portão do Gelo como

97 Programa do governo federal que proporcionou o investimento de cerca de R\$ 4,7 bilhões em projetos culturais em todo o país.

98 Matéria intitulada “Ministro da Cultura Dança para Xangô”, publicada no jornal Diário de Pernambuco de 09 de maio de 2008.

99 Área localizada entre as Ruas Presidente Kennedy, Comércio, Beira Rio e Estrada do Caenga.

patrimônio histórico e cultural este ato veio acompanhado da promessa da construção de um Centro Cultural num terreno abandonado<sup>100</sup> que fica na comunidade, bem próximo ao terreiro, mas devido “*a contradições políticas estão querendo instalar lá dentro um terminal integrado de ônibus*”, fator que está gerando conflitos na comunidade. Parte da comunidade deseja a instalação de um terminal de ônibus, outra parte quer a construção do Centro Cultural.

Meu desejo é total que não tenha nenhum terminal, é o centro cultural na cabeça, mas eu não posso responder pela comunidade toda, só faço parte de um grupo de jovens lá, a gente precisa uma moeda de troca muito forte pra oferecer a comunidade, pra rebater essa proposta. Dentro do processo todo desse terminal a gente vem tentando manter o diálogo de legal com o pessoal da prefeitura de Olinda que carrega essa bandeira de cidade da cultura, a gente esperava muito mais apoio e a gente vêm conversando, conversando e nunca tem resposta. Guitinho – Entrevista em 06/05/2008.

Este tipo de impasse gerado a partir das políticas públicas deve ser aprofundado, muito tem se falado sobre uma consulta pública dentro da comunidade para que os moradores escolham o que desejam. Gerando desta forma um conflito entre os moradores, de cunho estreitamente religioso, uma vez que o Quilombo surgiu devido às demandas do Terreiro. Durante a pesquisa entrevistei um morador<sup>101</sup> da comunidade, ele que não professa nenhuma religião, afirmou desejar o terminal de ônibus ou invés do Centro Cultural e ainda alegou: “(...) *eles ficam querendo que a gente diga que aqui é quilombo, sou negro, mas não sou quilombola*”.

O quilombo urbano se organiza em um meio que lhe é hostil: “*No urbano, não se planta, não se pesca e nem se coletam frutos da mata. Na cidade fragmentada, os grupos se solidarizam para recuperar a auto-estima em situações de marginalização social*” (Carril, 2006: 11). Para a pesquisadora, a identidade quilombola é construída em função de uma história de luta e escassez – e essa história comum pode unificar a comunidade,

100 Onde anos atrás funcionava um depósito da CELPE - Companhia Energética de Pernambuco, hoje em desuso.

101 A pedido do entrevistado seu nome não vai ser revelado.

mas neste caso em específico parece dividir. Por acreditar na busca da identidade pela diversidade, abordaremos dentro deste cenário alguns aspectos relevantes do culto aos orixás na Xambá. Acreditamos que através desta pequena descrição o leitor poderá ter uma compreensão de como se constitui esta Nação.

## **Aspectos característicos do Culto aos Orixás**

Para os integrantes da Nação Xambá o seu rito tem uma série de particularidades que os diferem das outras Nações:

Nossas obrigações, toadas, danças, a maneira de tocar, são bem características e marcam nossas diferenças em relação às outras tradições afro-brasileiras (Rosa, 2000:38).

A historiadora Valéria Costa destaca a utilização de uma identidade étnico-religiosa diferenciada como forma de se legitimar frente aos outros grupos concorrentes (2007a: 205). Dentre as particularidades que distinguem os Xambás das outras Nações, podemos citar o fato deles comerem os despachos, que depois de oferecidos aos Orixás são transformados em Ebós, que em outras casas ficam até três dias no Peji enquanto na Xambá só ficam algumas horas. Os axés, ou as partes vitais dos animais são consumidos pelos membros da casa já iniciados, enquanto a carne é compartilhada entre eles e os visitantes que acompanham a obrigação, esta prática os popularizou “*comedores de ebó*” (Costa, 2007a: 204).

A partilha do alimento pelo grupo cumpre a função social imprimida à comensalidade, que, estando relacionada com o convívio entre os membros desse grupo, inspira a organização e o respeito entre os seus membros. Quando se partilha ou divide o alimento, partilha-se também a cultura, o grupo social no qual seus membros estão inseridos. Estabelecendo assim uma relação de alteridade, através da convivialidade que se estabelece ao compartilhar do alimento. (Santana, 2009:37)

Vale ressaltar que os visitantes comem os ebós, mas fora do salão dos orixás uma vez que não são iniciados, tive a oportunidade de partilhar com eles este momento. Na ocasião os pintos foram sacrificados pela manhã, só na presença dos filhos da casa, após o sacrifício os pintos foram levados para o Peji, onde ficaram durante o toque que durou cerca de duas horas. Após o término do toque os animais foram retirados do peji, foram assados numa churrasqueira improvisada nos fundos da casa. Enquanto isso o arroz cozinhado no dendê pelas Iabás na cozinha da casa, quando já estava pronto o arroz foi colocado em alguidares<sup>102</sup>, coberto com farofa e por último foram colocados os pintos já assados, após isso os pratos foram levados para o salão onde foram partilhados entre os orixás e os filhos de santo da casa. Como não sou iniciada tive que ficar do lado de fora do salão, depois me trouxeram um prato com a comida citada que teve de ser comida com as mãos e do lado fora do terreiro. Como afirma Raul Lody a festa serve para unir os homens e as divindades:

A festa culmina, une os homens, relembra histórias, ativa memórias, traz ancestrais, santos, deuses, mitos, todos reunidos nas mesmas comidas, nos mesmos atos de comensalidade, de marcar datas, ciclos, eventos que identificam sociedades e, por isso, são autorais, próprios, singulares de um povo, de uma região, de uma civilização, de indivíduos. Cardápios identificados aos grandes ciclos: carnavalesco, junino, natalino, familiar, de certos grupos, tendo sempre na comida o elo fundamental que identifica e reconhece a festa. (Lody, 2008:25)

102 Vasilha de barro, muito usada nos terreiros quando se tem de fazer uma oferenda às divindades ou como suporte para os assentamentos.

103 A comida a base de milho feita por Mãe Biu e Tia Tila para alimentar os filhos de santo que vinham de comunidades distantes (Alves, 2007:62), acabou se tornando referência da culinária Xambá.

Vale ressaltar que no dia de toques públicos, não são servidas comidas oferecidas aos Orixás, tanto os filhos da casa como os convidados se alimentam de pães, café, salgados, do tradicional mungunzá da Xambá<sup>103</sup> e do bolo que é decorado de acordo com as cores do Orixá homenageado no Toque. O historiador Hildo Leal lembra, em entrevista a jornalista Marileide Alves, outras características que marcam o culto Xambá:

A forma de arriar as obrigações é diferente. A forma como são arrumados os axés, ou como se abre o bicho, a oferenda, tudo é

diferente. É particular da Nação Xambá. As roupas são diferentes. Se olhar a de mãe Biu, Mãe Tila, Maria Oyá, são as mesmas que se usam até hoje. A moda não influenciou. Até as roupas dos orixás. A roupa, de cima abaixo, de qualquer Yaô que sai hoje é igual como era antigamente. A capa é igual, o maruô. Tudo é igual como era antigamente. (Alves, 2007:23).

Para Valéria Costa as vestimentas também representam uma característica marcante na Nação Xambá, para ela as vestes utilizadas nas cerimônias de saída de Yaô<sup>104</sup> se assemelham as indumentárias utilizadas nos autos alagoanos como a exemplo do Reisado (Costa, 2007a: 205). Ainda em relação às roupas existem algumas restrições em relação ao seu uso, recomenda-se que os filhos de santo não usem roupas escuras, especialmente o preto, no dia consagrado ao seu Orixá ou em período de obrigação, recomendação estendida aos visitantes, que também devem vestir calça no caso dos homens e vestidos ou saias abaixo dos joelhos no caso das mulheres, além do uso de camisetas que deixem os ombros a mostra.

Na Nação Xambá são cultuados treze Orixás e um Vodum<sup>105</sup>. Já as obrigações da Jurema (Mestres e Caboclos) são realizadas em ambiente separado. Sendo o Salão utilizado exclusivamente para os Toques dedicados aos Orixás. Os assentamentos seguem a seguinte ordem: Exu, Ogum, Odé, Bêji, Nanã, Obaluaê, Ewá, Xangô, Oyá, Obá, Afrekête, Oxum, Yemanjá e Orixalá. O historiador Hildo Leal Rosa enfatiza na Cartilha da Xambá (2000:12) que a ordem dos assentamos difere “*ligeramente*” da ordem em que são cantadas as toadas durante os toques. As invocações dos Orixás são cantadas nos seus toques na seguinte ordem: Exu, Ogum, Odé, Nanã, Bêji, Obaluaê, Ewá, Obá, Xangô, Oyá, Afrekête, Oxum, Yemanjá e por último para Orixalá, recentemente e com o intuito de facilitar o aprendizado das crianças foi feito um grafite em uma das paredes do terreiro representando cada um dos orixás cultuados na casa e seguindo a ordem dos toques. E é com base nesta ordem que vamos falar sobre cada um dos orixás cultuados na Nação Xambá:

104 Na Nação Xambá, após a feitura os filhos de santo são Yaô por sete anos.

105 De acordo com Ferreti (2002:41) o termo Vodum é utilizado para designar as divindades de origem Jêje. Equivalente ao Orixá (lorubá) e os Inquices (Bantos).

» **Exu**

Exu é considerado o Mensageiro dos Orixás, dono dos caminhos e porteiras. É apresentado como responsável pelas catástrofes, sendo por este motivo associado ao diabo pelos cristãos. Para Pierre Verger (2002:76) por não ser nem completamente bom ou completamente mau, por ter qualidades e defeitos Exu revela-se como o mais humano dos orixás.

Apesar de Exu não ser reconhecido no Candomblé brasileiro exatamente como um Orixá é possível iniciar uma pessoa a Exu. O número dos filhos de Exu é, entretanto, muito reduzido e raramente há alguma incorporação. (Berkenbrock, 1997: 233)

Na Nação Xambá não se faz Yaô de Exu, bem como não existe um toque destinado a ele. São feitas apenas as oferendas, que podem ser pintos ou bodes desde que vermelhos ou escuros, no caso do bode deve ser inteiro e com o chifre, farofa de dendê, azeite de dendê fervendo, ecó (acaça de Exu). Em relato sobre o lugar de Exu Pegí na Nação Xambá Pedro Cavalcanti (1988: 247) escreveu: “*Exú está li representado por um corisco, untado com mel de abelha, dentro dum alguidar*”.

Saudação: Exu bê ou Bará-ô-Exu

Cor: Roupas vermelha

Guia: Preto e branco

Dia: Segunda feira

Mês: Agosto. Neste mês não se dá obrigação para outro orixá.

Sincretismo: São Pedro

» **Ogum**

Sendo considerado o Orixá do ferro, da tecnologia, sendo conhecido sobre tudo como deus dos guerreiros. É o primeiro a ser saudado depois que Exu é despachado. Por estas características Ogum é sincretizado com São Jorge, santo católico que é apresentado como um valente cavaleiro que

com sua lança derrota um dragão (Verger, 2002:26).

Ôgun está representado também num outro alguidar aonde se vêem pedaços de ferro, correntezinhas, espadinhas, machadinhas, enxadas, etc. Tudo porque Ôgun (naquella seita que é Xambá) representa o Deus do ferro. (Cavalcanti, 1988:247)

Pierre Verger lembra que devido ao seu ar marcial é Ogum quem abre caminho para os outros orixás, nos dias de festa no Terreiro (Ibidem: 94).

Saudação: Ogunhê (Olá Ogum)

Cor: Roupa vermelha

Guia: Corrente de metal

Dia: Quarta feira

Mês: Abril. Neste mês são oferecidas rosas vermelhas e cervejas no mar.

Sincretismo: São Jorge.

Comidas: Bode vermelho, galo vermelho, porco, arroz com dendê.

Assentamento: Alguidar de barro, dentro de uma gamela redonda de madeiras com as ferramentas de Ogum.

» **Odé**

Também conhecido em outras Nações pelo nome de Oxóssi. É o orixá das matas e da caça, estando diretamente ligado a fartura e a inteligência.

Saudação: Odé ó

Cor: Roupa vermelha ou verde

Guia: Corrente de metal

Dia: Quarta feira

Mês: Abril

Sincretismo: Santo Expedido

Comidas: Bode vermelho, galo vermelho, macuca (ave) e

outras caças.

Assentamento: Alguidar de barro e Odematá (arco e flecha de ferro)

» **Nanã**

O mais velho dos orixás femininos. Orixá do barro, da lama e da sabedoria. A pessoa que depenar e tratar a galinha sacrificada para Nanã deve permanecer calada até a obrigação ser arriada. Na Nação Xambá o Yaô de Nanã não sai debaixo do Alá<sup>106</sup>, só faz oborí.

Saudação: Atolô salubá

Cor: Roupa roxa

Guias: Verdes ou roxa

Dia: Quarta feira

Mês: Julho

Sincretismo: Sant'Ana

Comidas: Galinha pedrês, com arroz, pombo, guiné e cabra cinzenta.

Assentamento: Panela de barro, concha e raio (Vassoura de talo de dendê).

» **Bêji**

Orixás trigêmeos, crianças. O toque para Bêji é realizado pela manhã, o salão é todo enfeitado com bolas coloridas. Hildo Leal (Ibdem: 19) lembra que no dia do toque para Bêji é servido um almoço para todas as crianças e adultos que se fizerem presentes. A tarde são realizadas brincadeiras, além da famosa distribuição de doces que atraí várias pessoas da comunidade. Falaremos mais sobre o Toque de Bêji no capítulo 3, quando discutiremos sobre as festas realizadas pela Nação Xambá.

Saudação: Orixá Bêji

Cor: Roupa de todas as cores

Guia: Verde, vermelho e branco

106 Em ioruba a palavra *álá* significa pano branco (Cacciatore, 1977). Na prática é um manto branco utilizado nas cerimônias de saída de laôs de alguns orixás, como a exemplo de Nanã, Orixalá e Obaluê. – Ver foto 18 do Anexo A.

Dia: Quinta feira

Mês: Setembro

Sincretismo: Santos Cosme e Damião

Comidas: Pombo, dois frangos e uma galinha, dois bodes e uma cabra, com arroz. As fêmeas são oferecidas para Doum. Além é claro dos doces e bombons.

Assentamento: Tigela de barro.

» **Obaluaê**

Orixá da varíola, das doenças contagiosas e da cura. É o dono dos ebós. Para Pierre Verger em alguns casos é dificilmente explicável o sincretismo entre os santos e os orixás, mas no caso de Obaluaê e São Lazaró esta relação é mais evidente, *“pois o primeiro é o deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos”* (Verger, 2002:26). Em Pernambuco e no Rio de Janeiro Obaluaê é sincretizado com São Sebastião. Na Nação Xambá o Yaô de Obaluaê não sai debaixo de Alá.

Saudação: Atolô

Guias: Vermelho e preto

Dia: Quarta feira

Mês: Janeiro

Sincretismo: São Sebastião

Comidas: Bode mariscado ou vermelho, galo pedrês e pipoca. Existem várias restrições alimentares para os filhos deste orixá, entre elas comer carne de carneiro, peixe de água doce, caranguejo, banana, jaca e frutos de plantas trepadeiras como melão e abóbora (Verger, 2002:216).

Assentamentos: Alguidar de barro, búzios e duas setas.

» **Ewá**

Orixá feminino também associado à beleza. Um dos mitos em relação a Ewá, conta que ela era uma bela virgem que se

entregou a Xangô, despertando a ira de Oyá. Ewá refugiou-se nas matas, sob a proteção de Odé, e tornou-se uma guerreira valente e caçadora habilidosa.

Saudação: Ewá

Cor: Amarelo, rosa e roxo.

Guia: Amarelo, rosa e roxo.

Dia: Quarta feira

Comida: Galinha pedrês, com arroz, cabra mariscada e guiné.

Assentamento: Panela de barro.

» **Obá**

Orixá guerreira, enérgica e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos. Foi à terceira mulher de Xangô. Sobre esta divindade vale à pena reproduzir uma lenda de Ifá que narra a rivalidade entre Obá e Oxum, os fragmentos foram extraídos da obra de Pierre Verger.

(...) uma grande rivalidade não demorou a surgir entre ela e Oxum. Esta era jovem e elegante Obá era mais velha e usava roupas fora de moda, fato que nem chegava a ser dar conta, pois pretendia monopolizar o amor de Xangô.

(...) Oxum, tendo a cabeça atada por um pano que lhe escondia as orelhas, cozinhava uma sopa na qual boiavam dois cogumelos. Oxum mostrou-os à sua rival, dizendo-lhe que havia cortado as próprias orelhas, colocando-as para ferver na panela, a fim de preparar o prato predileto Xangô. Este chegando logo tomou a sopa com apetite e deleite e retirou-se, gentil e apressado, em companhia de Oxum. Na semana seguinte, era vez de Obá cuidar de Xangô. Ela decidiu por em prática a receita maravilhosa: cortou uma de suas orelhas e cozinhou-a numa sopa destinada a seu marido. Este não demonstrou nenhum prazer em vê-la com a orelha decepada achou repugnante o prato que ela lhe serviu. Oxum apareceu, neste momento, retirou seu lenço e mostrou que suas orelhas jamais haviam sido cortadas nem devoradas por Xangô.

(...) Seguiu-se uma corporal entre as duas. Xangô, irritado, Fe explodir o seu furor. Oxum e Obá, apavoradas, fugiram e se transformaram nos rio que levam seus nomes. No local de confluência entre os dois cursos de água, as ondas tornam-se muito agitadas em consequência da disputa entre as duas divindades. (Verger, 2002:186).

Através desta narrativa podemos compreender porque as filhas deste orixá usam um turbante cobrindo uma das orelhas.

Saudação: Obá cio

Cor: Roupa cor de rosa

Guia: Vermelha

Dia: Quinta feira

Sincretismo: Santa Joana D'arc

Comida: Cabra vermelha e galinha vermelha

Assentamento: Tigela de louça

### » **Xangô**

Orixá da justiça, das pedreiras e do trovão. De acordo com Pierre Verger (2002:135) o sacrifício que mais lhe convém é o do carneiro, cuja chifrada tem a rapidez do raio. Na Nação Xambá a primeira obrigação do ano é o Amalá<sup>107</sup> de Xangô. Os mais velhos contam que a Yalorixá Donatila era filha de Xangô, mas devido a uma promessa foi consagrada a Orixalá, em troca é realizado todos os anos o Amalá de Xangô (Alves, 2007:61). Nesta Nação também são cultuados os Xangôs Balaneim e Aguângua Baraim. Um fato marcante na história da Xambá aconteceu em 04 de junho de 2000, quando foi oferecida uma obrigação para Aguângua Baraim, o mais antigo Xangô da Casa, com o sacrifício de um boi. O animal foi o segundo oferecido desde a fundação do terreiro há quase 80 anos. A única pessoa que presenciou as duas obrigações foi Tia Tila (já falecida), ela que auxiliou Pai Ivo na condução da cerimônia. Neste tipo de obrigação com animais de quatro patas, a cabeça permanece no assentamento até o dia seguinte,

107 Comida feita com quiabo, carne (lombo), pimenta, gengibre, castanha, amendoim e azeite de dendê.

quando são levantadas e saem do quarto ao som de cantos em homenagem ao Orixá que recebeu o sacrifício.

Saudação: Kaô kabecilé (Venham ver o Rei descer sobre a Terra).

Cor: Vermelho e branco ou cor de rosa. No caso de Xangô Aguângua Baraim a cor é azul marinho.

Guia: Vermelho e branco

Dia: Domingo

Mês: Junho

Sincretismo: São João Batista

Comidas: Carneiro (inteiro e com chifres), galo mariscado ou vermelho, cágado, beguiri (rabada com carne em pedaços, quiabo, castanha, amendoim, gengibre, pimenta, azeite de dendê), amalá (quiabo, lombo paulista, pimenta, gengibre, castanha, amendoim e azeite de dendê), xequeté (bebida feita em outubro para beber a partir de dezembro).

Assentamento: Gamela de madeira ou ágata e pilão

### » **Oyá/lansã**

Orixá guerreira, das tempestades, dos ventos e dos raios. Tendo sido primeira mulher de Xangô, possuía um temperamento ardente e impetuoso, e antes de viver com este orixá era esposa de Ogum. Oyá é a senhora dos Eguns, sendo o único orixá capaz de enfrentar e dominar os Egúngún, quando ela dança abre seus braços largamente e estendidos para frente, parecendo expulsar as almas errantes (Verger, 2002:168/170). Pierre Verger lembra que no sincretismo Santa Bárbara é identificada com Oyá/Iansã, “segundo a lenda, o pai desta santa sacrificou-a devido à sua conversão ao cristianismo, sendo ele próprio, logo em seguida, atingido por um raio e reduzido a cinzas” (Verger, 2002: 26).

Na Nação Xambá o Toque para Oyá é realizado em dezembro, neste mês além do toque também é realizada a cerimônia de Louvação de Oyá, sobre a qual falaremos mais no próximo

capítulo. Outra particularidade na relação entre a Xambá e o Orixá Iansã, é que toda criança independentemente do sexo deve vestir rosa até jogar os búzios para descobrir seu Orixá de cabeça (Rosa, 2005:148).

Saudação: Epahei Oyá ou Epahei Iansã

Cor: Roupas rosa

Guia: Vermelha

Dia: Quinta feira

Mês: Dezembro

Sincretismo: Santa Bárbara

Comidas: Cabra vermelha, galinha vermelha, peru e acarajé. Ela detesta abóbora e a carne de carneiro lhe é proibida.

Assentamento: Tigela de louça

#### » **Afrekête**

Na Nação Xambá é tido como uma entidade feminina seria uma escrava/serviçal de Iansã. Durante a pesquisa observamos várias formas de escrita do seu nome, como Aniflaquete, Lafrequête, Alafraquête, Inafraquête, Nafrequête, Afrequete, Avlequete, Verequête, Averequê e Anaflaquetê. Em conversa recente com o pesquisador e professor da UFMA – Universidade Federal do Maranhão Sérgio Ferreti, o mesmo confirmou que apesar dos diversos nomes descritos pelos membros das religiões afro-brasileiras estaríamos falando de Averequete - Vodum masculino, da família de Quevioçô, é um pajem, sendo sempre protegido por sua irmã Abê (Ferreti, 2009:289). De origem daomeana, mais precisamente Fon. De acordo com informações extraídas do site da Xambá<sup>108</sup>, no estado de Pernambuco este Vodum só é cultuado na Nação Xambá. Sobre este aspecto Waldemar Valente escreveu:

Faz parte do agiológio afro-nordestino. Em Pernambuco e também no estado de Alagoas, tão grande a influência que vem recebendo, nesses últimos tempos, dos cultos afro-pernambucanos, descobrimos sua presença. Temos a impressão

de que, fora de Pernambuco e Alagoas, só no Pará tal divindade pode ser atualmente encontrada. Nos começos de 1900, João do Rio descobriu a forma Verequête nas macumbas cariocas. No momento, parece não existir nos terreiros do Rio, onde a influência da Umbanda é cada vez mais absorvente. (Valente, 1964: 28).

Baseado na tradição oral dos seus informantes, Waldemar Valente afirma que é Aniflaquête o encarregado em chamar os orixás da África para o Brasil, por este motivo ele deve ser obrigatoriamente invocado em todos os toques. No livro “*Sincretismo religioso afro – brasileiro*” de 1955, Waldemar cita uma conversa que teve com Maria Oyá:

Maria das Dores Silva, Yalorixá do terreiro Orixalá, na Linha do Tiro, em Beberibe, disse-nos que Aniflaquête pertencia a Seita Xambá. É possível que haja em Pernambuco, como em outras partes do Brasil, reminiscências religiosas dos Xambás, povo cujo habitat africano ficava no norte de Ashanti, dele nada conhecemos senão alguns fragmentos da obra de John Adms, reproduzidos por Frazer em sua *Anthologia Antropológica*, e em para o nosso assunto nenhum auxílio nos trazem. Somos de opinião, até melhor juízo, que Anifraquête é forma corrompida de Avrikiti, vodun da mitologia daomeana. (Valente, 1955: 138/139)

**Cor:** Roupa de todas as cores

**Guia:** Todas as cores

**Dia:** Quinta feira

**Mês:** Dezembro

**Sincretismo:** Santa Joana D’arc

**Comida:** Cabra mariscada e galinha mariscada

**Assentamento:** Tigela de louça

» **Oxum**

Orixá do ouro, da riqueza, dos rios, das cachoeiras, da beleza, da vaidade, da fecundidade. Por ser a rainha de todos os rios ela exerce seu poder sobre a água doce, sem a qual a vida na

terra seria impossível, são axés são constituídos de pedras do fundo do rio (Verger, 2002:174). Na Nação Xambá no mês de fevereiro são oferecidas flores no rio, neste mês também é realizado o banho de Oxum, mas eles não realizam saída de Cesta de Oxum.

Saudação: Ore yéyé ô (Chamemos a benevolência da Mãe)

Cor: Roupa amarela

Guia: Amarela

Dia: Terça feira

Mês: Fevereiro

Sincretismo: Nossa Senhora do Carmo

Comida: Cabra amarela, galinha amarela, bode capado, mulukum (Feijão macaça com ovos), peixe (cioba) com arroz.

Assentamento: Tigela de louça

### » **Yemanjá**

Mãe de quase todos os Orixás. Orixá do mar, da maternidade, dona dos oris (cabeça). Acabou se tornando uma divindade muito popular no Brasil, sendo sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, festejada no dia 08 de dezembro. Na Nação Xambá não é realizada Panela de Iemanjá<sup>109</sup>, cada filho deste Orixá oferece flores brancas no mar durante o mês de dezembro.

Saudação: Odô mio

Cor: Roupa azul claro com branco

Guia: transparentes

Dia: Sábado

Mês: Maio

Sincretismo: Nossa Senhora da Conceição

Comida: Carneiro capado, galinha branca, pata branca e peixe (tainha) com arroz.

<sup>109</sup> 08 de dezembro, quando uma grande panela de barro enfeitada com laços e flores azuis e brancas, repleta de presentes para Yemanjá é levada para o mar para ser entregue a Orixá.

## Assentamento: Tigela de louça.

### » **Orixalá**

Orixá da paz. O mais velho dos orixás, ocupa uma posição de destaque como sendo o mais importante dos orixás, tendo sido o primeiro a ser criado por Olodumaré (Verger, 2002: 252). Na Nação Xambá em todas as sextas-feiras do mês de julho se dá obrigação de arroz com mel para Orixalá.

Nas festas dedicadas às divindades brancas não será utilizado o azeite-de-dendê e nenhum ingrediente que tenha relação com cor, bem como alimentos que possam estimular ou aquecer o “temperamento humano”, como o café e a pimenta, que são excluídos do cardápio. Eles voltam a ser utilizados nas festas dos outros orixás. (Santana, 2009:44)

Pierre Verger lembra que pelo fato da sexta-feira ser o dia consagrado a Orixalá, todas as pessoas do Candomblé devem vestir-se de branco neste dia, mesmo as que não são filhas deste orixá.

Saudação: Êpa Orixalá

Cor: Roupa branca

Guia: Branca

Dia: Sexta feira

Mês: Julho

Sincretismo: Jesus Cristo e Senhor do Bonfim

Comida: Cabra branca, galinha branca e galo (capão) branco.

Assentamento: Tigela de louça

Ao se cantar para os Orixás Ogum, Odé, Obaluaê, Xangô, Oyá, Oxum, Yemanjá e Orixalá, os filhos de santo daquele Orixá devem dirigir-se ao Orixá da Casa<sup>110</sup> lhe pedindo benção. Além destes também existem toques realizados no calendário da Nação Xambá que não ocorrem em homenagem aos Orixás. Como no caso do Toque realizado em 27 de janeiro homenageando Mãe Biu, falecida nesta

110 Orixá da Casa são aqueles cujos assentamentos foram feitos na ocasião da abertura do terreiro ou os orixás cujos filhos são aos Yaôs mais antigos da Casa (Rosa, 2000:36).

data, é quando se faz obrigação e o Toque do Balé (Eguns ou mortos). Ou o Toque do Inhame realizado em outubro, neste mês não há sacrifício de animais, todos os orixás recebem obrigações secas de inhame com bagre (peixe). Este costume acompanhou as culturas de Daomé e Fanti-Ashanti para o Brasil. O Museólogo Raul Lody (2008:41) lembra que além do Inhame, outros produtos de origem africana como a pimenta malagueta e a galinha d'angola se nacionalizaram por todo o Brasil. A festa do Inhame é considerada a quaresma<sup>111</sup> dos orixás (Rosa, 2000:37). A grande obrigação acontece em uma quinta-feira, no sábado seguinte onde todos os orixás recebem obrigação de arroz com camarão e garapa de inhame<sup>112</sup> e finaliza com o toque no domingo.

Quase todos os xangôs pernambucanos e alagoanos, assim como candomblés baianos, prestam homenagem festiva, de sentido nitidamente religioso, ao inhame. Talvez, pelo menos em Pernambuco e Alagoas, seja esta a única sobrevivência, parcialmente mina (Fanti-Ashanti), que integram o quadro do sincretismo intertribal africano, no Brasil. Tal fenômeno se explica, como no caso de outras religiões africanas, pela presença da poderosa cultura iorubana, cuja organização religiosa era superior às outras. Por outro lado, a religião dos Fanti-Ashanti, como a dos Gêges, têm muitos pontos de contato com a dos iorubanos. Semelhante fato, a nosso ver, decorre de um processo de conflito cultural, operado no próprio habitat africano e resolvido sincreticamente. (Valente, 1964: 34).

No mês seguinte, novembro não é realizado nenhum toque, a não ser que haja saída de Yaô. No caso de uma saída de Yaô quem tira o iniciado do quarto é o Orixá, neste dia a ordem dos toques é alterada, pois quem dança primeiro é o Orixá do iniciado. No mês de dezembro além do Toque para Oyá, também é realizado no dia 13 de dezembro um toque em Louvação a Oyá, sobre este falaremos mais profundamente no capítulo a seguir. Antes de terminar este capítulo gostaria de ressaltar que calendário das atividades do terreiro costuma seguir uma periodicidade ao menos em relação aos meses de realização das festas, além de incluir festas particulares

111 É realizada uma limpeza com pipoca na casa, quinze dias antes da Quaresma cristã (Páscoa), despacham as quartinhas e o quarto dos santos é fechado, só sendo reaberto no sábado de Aleluia com um toque e ao final é servido almoço.

112 Bebida que é preparada naquele mês para ser servida a Orixalá em dezembro.

relacionadas com momentos da vida religiosa dos filhos da casa (Amaral, 1996).

As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma forma primordial, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimem sempre uma concepção do mundo (...) As festividades têm sempre uma relação marcada com o tempo. (Bakhtin, 1993: 7/8)

No Terreiro Santa Bárbara, eles seguem e organizam o calendário anual conciliando com as datas de comemoração dos Santos católicos, a exemplo da festa de Ogum que acontece no mês de abril mês da festa de São Jorge, com quem Ogum é sincretizado, ou em junho que é a festa de Xangô sincretizado em São João, em setembro acontece à festa dos Erês<sup>113</sup> em razão do sincretismo com São Cosme e Damião, já a festa de Iansã é em dezembro devido ao sincretismo com Santa Bárbara. Segue abaixo o calendário adotado pela Nação Xambá para este ano de 2010:

» **Janeiro**

24 – Toque de Obaluaiê

27 – Toque do Balé

Na Nação Xambá a primeira obrigação do ano é o Amalá de Xangô.

» **Fevereiro**

13 a 17 - Carnaval<sup>114</sup>

21 – Toque de Oxum de Mãe Marinalva

28 – Toque de Oxum

Neste mês também é realizado o banho de Oxum, ver mais sobre este ritual no capítulo 3 tópico *Carnaval é tempo de festa*.

113 Entidades infantis do Candomblé.

114 O Poló Afro do Carnaval de Olinda é montado na Rua Severina Paraíso da Silva, em frente ao Terreiro da Nação Xambá, ficando a sua organização a cargo da Comunidade da Xambá.

» **Março**

Neste mês não são realizados toques para os orixás, sendo dedicado exclusivamente às obrigações do culto da Jurema.

» **Abril**

25 – Toque de Ogum e Odê

Neste mês são oferecidas rosas vermelhas e cervejas no mar para Ogum.

» **Mai**

30 – Toque de Iemanjá

» **Junho**

07 – Festa em comemoração aos 80 anos da Casa Xambá

20 – Toque de Xangô

29 – Coco da Xambá e Aniversário de Mãe Biu

» **Julho**

25 – Toque de Orixalá e Nanã

Na Nação Xambá em todas as sextas-feiras do mês de julho se dá obrigação de arroz com mel para Orixalá.

» **Agosto**

06 – Aniversário de Pai Ivo

27 – Aniversário de Padrinho Maurício

Neste mês só se dá obrigação para Exu.

» **Setembro**

26 – Toque de Bêji

» **Outubro**

10 – Aniversário de Madrinha Nair

31 – Toque do Inhame

» **Novembro**

27 – Aniversário de Mãe Lourdes

» **Dezembro**

13 – Louvação de Oiá

19 – Toque de Oiá

Em sua obra *Culturas híbridas* Nestor Canclini (1998) descreve fenômenos de pessoas ou grupos que freqüentemente se enquadram numa dupla ou tripla pertença religiosa, no caso da Nação Xambá essa prática simultânea de dois sistemas de crenças ou devoções, é bastante comum.

Transitar em mais de uma religião, identificando-se com a devoção e a fé católica, aparece na história de vida não só de Madrinha Tila, como das demais mulheres do terreiro. Ela, junto com Mãe Biu, freqüentava assiduamente os rituais da Igreja Católica Romana, eram companheiras de novenas, procissões, jejuavam nos períodos da quaresma, contribuíam com as obras da igreja; acordaram até mesmo a realização de missas no salão do toque. (Costa, 2009:135)

Para Sérgio Ferretti (1999:117) o sincretismo está presente também em grupos tradicionais, uma vez que não se opõe a africanidade. Por sua vez esta africanidade descrita por Ferretti esta mais presente em terreiros formado por grandes famílias, onde a transmissão se dá através de genealogia (Motta, 1999:31), como é o caso da Nação Xambá.

No Xambá os sacramentos da religião católica são respeitados. Há o incentivo dos casamentos formalizados pela igreja católica e civil. As crianças que ainda não tenham sido batizadas na igreja católica não podem ser levadas ao salão principal do terreiro. (Rosa, 2005:111)

Enfatizo que as experiências já observadas, demonstram que existem tensões dentro do grupo, a pesquisa demonstrou que o sincretismo é bem vindo pelos mais velhos na pretensão de manter a tradição. Prática criticada pelos mais jovens,

indicando uma rede complexa de relações sociais e culturais. Como podemos perceber nesta fala de Guitinho extraída do livro de Marileide Alves (2007:20):

O sincretismo foi um “bumerangue que os negros jogaram e hoje se volta contra eles (...) a quebra do sincretismo irá colaborar muito para o fortalecimento da identidade do candomblé e ajudar os próprios adeptos a compreenderem melhor a filosofia da religião. E já que vivemos num país laico, não há motivos para que o candomblé camufle seus orixás”.

Roberta Campos observou nas falas das lideranças do Terreiro Santa Bárbara; permeado de imagens de santos católicos a começar pelo próprio nome do terreiro; que o sincretismo passa por uma transformação de sentido, deixando de ser uma crença e passando a ser um sistema de idéias.

Em Santa Bárbara de Nação Xambá o processo de dessincretização não expulsa o passado sincrético do espaço do terreiro num ritual de limpeza/pureza, ao estilo de Mãe Estela, mas dessincretiza na medida que transforma o sincretismo em tempo pretérito. Se há purificação, esta acontece temporalmente, mas não espacialmente: o sincretismo é “patrimonializado” como passado, mas permanece lá, no terreiro. Numa representação arriscada poderíamos dizer que as imagens católicas estão lá em respeito a Mãe Biu, ficam lá por que representam o passado que deve ser respeitado bem ao gosto da lógica da ancestralidade dos cultos aos orixás. (Campos, 2008)

Na análise de Valéria Costa as especificidades rituais da nação Xambá descritas ao um longo deste capítulo não resultam de qualquer origem africana diferenciada, mas servem para (re)afirmar a identidade do grupo (Costa, 2007a:205). Desta forma buscamos neste capítulo trazer parte das experiências vividas ao longo da pesquisa de campo, onde podemos observar práticas religiosas e culturais dos membros do Terreiro Santa Bárbara, trazendo para este trabalho memórias vividas pelos personagens que construíram a Nação Xambá. Percebemos no Terreiro Santa

Bárbara uma junção da experiência religiosa e social como realidades não excludentes, mas formando uma rede de relações interligadas.

Ao longo do próximo capítulo descreveremos algumas das principais festas do Terreiro Santa Bárbara, procurando entender seus múltiplos significados. Tomaremos como base as pesquisas já realizadas sobre as festas e as religiões afro-brasileiras. Ao estudar uma comunidade que se apóia na tradição religiosa, ao mesmo tempo em que se insere no contexto profano do coco e do carnaval, percebemos a conexão entre dois universos dialéticos complementares: o sagrado e o profano (Amaral, 2002:98).

## “Meu Coco é Muito Bom, Digno de Ser Invejado”

# 3

Em sua obra clássica *“As formas elementares da vida religiosa”* Émile Durkheim (1989) sinaliza os laços entre religião e festa. Para ele os rituais produzem um estado de efervescência coletiva, o cotidiano passa a ser visto como banal, a festa representaria um momento de arrebatamento. O momento da festa, descrito por Durkheim como um êxtase é visto por Bakhtin (1993:06) como uma fuga provisória dos *“moldes da vida ordinária”*. Pode até parecer antagônico, mas para Durkheim as transgressões das normas sociais que ocorrem durante as festas, acabam por tornar os grupos sociais mais coesos. Em sua análise Durkheim coloca as categorias sagrado e profano como antagônicas, ao mesmo tempo, admite a linha tênue que as separa.

Talvez não haja júbilo onde não exista algum eco da vida séria. No fundo, a diferença está mais na proporção desigual em que esses dois elementos são combinados. (Durkheim, 1989: 456)

Já para Mary Douglas as noções de sagrado e profano, se fundem em algumas sociedades, chegando a pertencer a uma mesma categoria (Douglas, 1976). Percebemos no Terreiro Santa Bárbara o entrecruzamento entre o sagrado e o profano, uma vez que a festa profana é sucessão da religiosidade fora do âmbito restrito do Terreiro (Brandão, 1989:37). Queremos analisar ao longo deste capítulo algumas festas organizadas



**Foto 04.** Festa do Coco da Xambá – 29 de junho de 2008

pelos membros do Terreiro Santa Bárbara, por entender que as mesmas constituem elemento fundamental na abertura de um leque de possibilidades sociais e políticas para a comunidade. Verificamos na Nação Xambá uma junção da experiência religiosa e social como realidades não excludentes, mas como uma rede de relações interligadas. Dessa maneira, podemos pensar o Coco da Xambá e as músicas do Bongar como uma dimensão dialógica entre o sagrado e o profano, na medida em que devoção e diversão fazem parte de um único momento.

No Terreiro de Mãe Biu, percebe-se que as configurações do sagrado e do profano não são tão cristalizadas, dicotômicas como determina Rosendahl; mas interligadas, chegando até mesmo a se misturarem, a partir do momento em que são atribuídos vários significados a um mesmo espaço, devido às relações sociais que nele estão se configurando (Costa, 2009:120).

Enquanto o negro ainda é discriminado enquanto indivíduo, as suas práticas culturais têm sido absorvidas de modo “*quase apaixonado*” pela sociedade nacional (Amaral, 2001), como a exemplo da capoeira, da feijoada, das festas populares e da religião, até mesmo quem não pratica o Candomblé oferece flores para Iemanjá na passagem do ano. Desta forma a relação entre festa e povo-de-santo é perceptível também fora da religião.

O sentido da festa, produzido dentro dos terreiros, ultrapassa seus muros e torna-se o elemento que norteia e distingue as escolhas deste grupo em relação aos demais e que aponta de que outros grupos ele pode participar. Assim, o povo-de-santo será visto no candomblé, mas também nos afoxés, nas escolas de samba, nos pagodes, nos bailes “funk”, nos “fundos-de-quintal”, na capoeira, nos shows de música afro e em várias outras atividades ligadas à festa de um modo ou de outro. (Amaral, 1993)

Para Rita Amaral (2000) as Ciências Sociais elegeram as festas populares como objeto de grande parte dos seus estudos, mas em sua opinião foi dada muita ênfase ao original, ao tradicional, deixando de lado os processos transformadores

e as razões que os impulsionam. Desta afirmação podemos concluir que no caso do Terreiro Santa Bárbara e mais especificamente do Bongar, além do caráter festivo e lúdico, os shows exercem uma função conscientizadora, que vivifica toda a história da Nação Xambá, ao passo que torna o grupo e seus integrantes parte viva desta história. Como dito no primeiro capítulo e fazendo uso da classificação de Eduardo Fonseca (1998), as festas possuem três funções<sup>115</sup>: religiosa, proselitista e de aprendizagem. No geral os estudos sobre as festas nas religiões afro não se preocupam com suas funções e significados e quando o fazem reduzem sua análise ao estético ou ao lúdico, deixando de fora as funções sociais e políticas, que só passaram a ser abordados em trabalhos recentes. No caso na Nação Xambá destaca-se a dicotomia entre sagrado/profano e privado/público, expressados pelos seus membros através do carnaval e da festa do Coco, momentos em que o lúdico e a religião ocupam o mesmo espaço seja dentro ou fora das paredes do terreiro. Michel Agier (2001) destaca a importância em estudar o papel das novas lideranças e a forma como elas tem se inserido dentro dos espaços globalizados.

(Sérgio Ferretti, 2007) Afirma que nas festas de candomblé não existe inversão de papéis e valores e que as festas, não tendo função definida, servem para tudo e para nada. Elas atraem por serem efêmeras e repetitivas e podem ser uma dimensão privilegiada para o estudo da sociedade e dos grupos.

Entre estes estudiosos destacamos os trabalhos de Rita Amaral, a autora percebeu que os grupos culturais (Escola de Samba, Grupos de imigrantes) e religiosos<sup>116</sup> cuja gênese organizacional é a festa não vivem alienados ou distantes da vida real, ao contrário, eles formam grupos coesos capazes de constituir ações sociais e dar suporte às comunidades carentes em que estão inseridos, além de representar a cultura da sua comunidade (Amaral, 2000).

A construção deste terceiro capítulo teve como finalidade apresentar alguns aspectos que compõe as festas realizadas no Terreiro Santa Bárbara. Para compor este estudo selecionamos quatro festas, que fazem parte o calendário

115 Trabalhadas ao longo da sua dissertação de mestrado *O Candomblé é a dança da vida. Aflição, cura e afiliação religiosa no Palácio de Iemanjá*, defendida no PPGA/UFPE em 1995.

116 Ela focou sua análise nos terreiros de São Paulo e Salvador.

do terreiro, objetivando identificar elementos do sagrado interagindo com elementos profanos. E também observar as funções sociais e políticas das festas dentro do âmbito da Nação Xambá.

## **As festas públicas do Xangô.**

Além da função religiosa de cultuar e homenagear os orixás, as festas sagradas também possuem seu aspecto profano. Uma vez que estão presentes elementos de fé e alegria, numa efervescência marcada pela exacerbação dos gestos, dos cantos e das danças (Fonseca, 1998:09). No transcorrer da pesquisa de campo acompanhamos as festas públicas realizadas nos anos de 2008 a 2010 no Terreiro Santa Bárbara - Nação Xambá. E podemos perceber que a festa deixa de ser uma fuga provisória (Bakhtin, 1993:06) ou uma simples válvula de escape para ser um momento de auto-avaliação dos grupos sociais (Amaral, 1998). Rita de Cássia complementa seu pensamento afirmando que as festas no candomblé vão além da manifestação religiosa e se tornam parcerias entre homens e orixás:

Desse modo, ela pode ser uma das maneiras de enfrentar dificuldades práticas, como a falta de creches, asilos ou escolas. Pode ser ritual, divertimento e ação política ao mesmo tempo. Ela reaviva as velhas tradições, reforça laços de origem, mas também incorpora novos elementos e anseios. (Amaral, 1998).

Dentre as festas realizadas pela Nação Xambá, destaco a cerimônia de Bêji e a Louvação de Oyá, protetora do terreiro, iremos ilustrar os elementos descritos acima por Amaral, a partir de etnografia destes dois toques.

### **Festa de Bêji**

Mesmo durante a repressão aos terreiros no período do Estado Novo a casa Xambá continuou a fazer suas obrigações, mas sempre às escondidas<sup>117</sup> para não chamar a atenção da polícia.

117 Lembrando o que falamos no capítulo 2 em relação ao Xangô rezado baixo, os toques eram realizados de madrugada e sem o som dos instrumentos de percussão.

Os adeptos dessa religião mesmo sendo perseguidos e caçados brutalmente, continuavam suas práticas, encontrando maneiras de escapar das rondas policiais. Surge assim uma nova forma litúrgica, o xangô rezado baixo, em que a música desaparece, celebrando-se as cerimônias unicamente através de orações sussurradas a altas horas da madrugada. (Pereira, 2002:110)

A única festa realizada durante o dia era o toque de Bêji, Mãe Biu utilizava o aniversário da sua filha Maria das Dores, mais conhecida na Xambá como Ceicinha, como justificativa para realização da festa (Alves, 2007:23). Em relação às festas de Bêji realizadas em Pernambuco, René Ribeiro escreveu:

Reúnem os fiéis do culto, para a festividade, um grande número de crianças (suas filhas ou aliciadas pela vizinhança), organizam com elas um candomblé miniatura, há farta distribuição de guloseimas e um repasto especial de comidas africanas da preferência do santo, entretêm-nas com jogos ou rondas infantis já ao fim da tarde, e de um modo geral concede-lhes uma liberdade de ação infantil e coletiva que caracteriza a vida nesses centros religiosos. (Ribeiro, 1982: 139)

Preparar uma festa de Bêji implica em alto investimento de tempo, de trabalho e dinheiro. Necessitando da mobilização de toda a comunidade tanto na captação de recursos, como na organização da festa que começa meses antes. Ao se aproximar o dia da festa de Bêji, as responsabilidades das atividades são divididas entre as lideranças do terreiro. Tive a oportunidade de encontrar casualmente com Aílton, filho de Mãe Biu e Acipa da Casa comprando pipocas e doces numa loja no centro do Recife, já a montagem das “sacolinhas” que foram distribuídas com as crianças no dia da festa ficou a cargo da própria Yalorixá Tia Lourdes.

A produção de uma festa é tarefa complexa e custosa. Há papéis e atribuições definidos e fundamentais, na organização e no plano artístico. Esses papéis correspondem a posições sociais e requerem talentos, vocações e habilidades específicas. Durante a preparação, o círculo das pessoas envolvidas gradativamente se amplia, ganhando contornos próprios e variados. (Cavalcanti, 1998)

No dia 27 de setembro de 2009 cheguei cedo ao Terreiro Santa Bárbara a festa já havia acabado de começar e o salão estava todo enfeitado com bolas coloridas. Desta vez não fui sozinha ao campo levei minha filha comigo<sup>118</sup>, a princípio queria que ela tivesse a oportunidade de conhecer o candomblé, de vivenciar uma religião diferente da que esta habituada a frequentar. A experiência foi extremamente satisfatória, pois além de permitir que minha filha vivenciasse a diversidade religiosa, também permitiu a minha inserção dentro das brincadeiras da festa de Bêji, uma observação literalmente participante<sup>119</sup>. Dentro do toque as crianças participam das danças, acompanhando as toadas, em meio da festa são distribuídos doces entre os presentes<sup>120</sup>. Além da participação das crianças outro aspecto marcante na festa de Bêji é a dos Erês, neles o comportamento do iniciado toma forma infantil. Para Pierre Verger o estado de Erê revela aspectos da personalidade difíceis de perceber quando o iniciado exerce controle.

Uma censura rigorosa sobre seus atos e palavras. É de certa forma, como um personagem embriagado que não toma mais conhecimento do que faz e diz coisas que não ousaria expressar se estivesse senhor de si. (Verger, 2002: 47)

O toque foi encerrado pouco depois do meio dia, quando foi distribuído um almoço para todos os presentes. Nesta hora começaram a chegar várias pessoas da comunidade para conseguir um prato de comida, após serem servidas as pessoas entram no salão e comem todos sentados no chão, além do almoço eles também recebem suco e frutas. A tarde por volta das 16 horas, teve início a tradicional distribuição de sacolinhas com guloseimas para as crianças.

Durante a pesquisa localizei um texto de René Ribeiro intitulado “*Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji*”, publicado em 1957. Neste trabalho o pesquisador pernambucano faz um estudo comparativo entre as festas de Bêji em três terreiros do Recife, um deles era o de Mãe Biu.

118 Luiza - quatro anos de idade.

119 Fui pega pelos Erês que me arrastaram para o meio do salão, me fizeram dançar junto com eles e ainda me lambuzaram de mel.

120 Ver foto 22 do Anexo A.

A festa de Ibeji começa por uma refeição comum dos meninos, ao

meio dia, os sacrifícios nessa casa sendo realizados bem antes do dia de toque em virtude da quantidade de trabalho que envolve a sua manipulação, de acordo com a tradição Shamba (...) todos comem no chão, apanhando os pratos e as porções de alimentos das mãos das auxiliares da sacerdotisa e desta própria. À tarde realizam-se na rua, em frente à casa de culto, os divertimentos infantis programados – quebra-panela, comer a maçã, pau-de-sebo etc. (Ribeiro, 1982:150)

Além deste relato acima descrito, também conseguimos localizar durante a pesquisa no acervo da Fundação Pierre Verger<sup>121</sup> duas fotos que foram tiradas durante a passagem do fotógrafo francês pelo Recife em 1948 e mostram a preparação para o toque de Bêji no terreiro da Xambá. Tanto pelo relato de René Ribeiro, como pelas fotos de Verger podemos perceber as semelhanças na forma de realizar a festa. Para Ricardo Souza as festas são justificadas por um passado mítico e remoto, sendo uma cultura baseada na memória e não na inovação cotidiana (Souza, 2005). Evidenciamos que as festas religiosas da Xambá são estruturadas na tradição, no apego e respeito ao passado. Especificamente na Louvação de Oyá, estas características são bem acentuadas, como veremos na descrição a seguir.

## **Louvação de Oyá**

A Louvação de Oyá é uma festa religiosa particular do Terreiro da Nação Xambá, cerimônia que acontece todos os anos sempre ao meio dia do dia 13 de dezembro<sup>122</sup>. Este ritual marca a memória dos membros do terreiro no que se refere à iniciação das sucessoras de Pai Rosendo (Costa, 2007a: 205). Artur Rosendo começou a iniciação de Maria Oyá em 1927, mas a Yalorixá só foi consagrada em 13 de dezembro de 1932, neste dia ela recebeu as folhas, faca e a espada de Iansã. A cerimônia de coroação no trono de Oyá vem sendo repetida anualmente, até o ano de 1937 era Maria Oyá que sentava no trono e após sua morte o ritual de coroação passou a ser feito por Mãe Biu (Rosa, 2000:10). Que deu prosseguimento

<sup>121</sup> Material gentilmente cedido pela Fundação Pierre Verger, que permitiu seu uso nesta dissertação.

<sup>122</sup> Não localizamos outra Nação ou Terreiro que realize esta festa.

à cerimônia, durante seu comando a frente do terreiro, mas temos de ressaltar que a decisão de dar continuidade a Louvação não foi de Mãe Biu, mas do Orixá Iansã que expressou este desejo através do jogo de búzios.

Nas Louvações de Oyá, ocorridas todos os anos no dia 13 do mês de dezembro, quando Mãe Biu era viva, ao incorporar Iansã, sentava-se no trono e passava todas as mensagens para os (as) filhos(as)-de-santo. Era Madrinha Tila quem cuidava para que ninguém esquecesse da mensagem que Iansã deixava a cada pessoa presente ao até mesmo ausente na ocasião (Costa, 2009:142).

Como frisa Laila Rosa todas as indumentárias rituais<sup>123</sup> de Oyá/Iansã só foram utilizadas por mulheres, apesar da casa ter filhos de santo deste Orixá. Fato destacado pelos membros da casa que afirmam que só uma filha de Iansã pode se sentar no trono (Rosa, 2005: 153/152). Depois da morte de Mãe Biu, o trono ficou vazio por mais de quinze anos, *a espera de uma nova líder para ser coroada e sentar no trono* (Alves: 2007:35), passando a fazer parte do acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva. Vale lembrar que as sucessoras de Mãe Biu foram Tia Tila, filha de Orixalá, e Tia Lourdes, filha de Iemanjá. Sempre Pai Ivo, Babalorixá da Casa, consultava os búzios para saber se alguém poderia sentar no trono, mas a resposta de Iansã era sempre negativa. Até que no ano de 2008 o Orixá respondeu através dos búzios que em quanto não houvesse uma nova Yalorixá filha de Oyá para ocupar o trono, o mesmo deveria ser tomado pela sua filha-de-santo mais velha. A cerimônia de Louvação de Oyá foi realizada com a coroação de Tia Nair, cunhada de Mãe Biu e Madrinha da casa<sup>124</sup>, hoje com 75 anos de idade.

Desde então a cerimônia vem acontecendo da seguinte forma: por volta das cinco horas da manhã do dia 13 de dezembro acontece o ritual da Alvorada, cerimônia restrita aos filhos de santo da casa, que dura cerca de uma hora sempre ao som de toadas para Iansã. Ao meio dia acontece a Louvação de Oyá, uma cerimônia aberta ao público, mas que não atrai um grande número de pessoas de fora, estando presentes apenas os filhos e alguns visitantes. A Louvação é para Oyá, mas

123 As roupas, a espada e a coroa de Iansã – Ver foto 26 do Anexo A.

124 Tia Nair é casada com Luiz de França, irmão de Mãe Biu e padrinho da Casa Xambá.

outros Orixás também descem para homenagear Iansã, estes são levados para o Peji onde vestem as roupas do santo depois são levados até o trono onde dançam em reverência a Oyá. No final é cantada uma toada para cada Orixá que desceu naquele dia e encerra-se com uma toada para despachar as Iansãs que baixaram durante o toque. Depois de terminada a Louvação de Oyá é servido um almoço para todos os presentes. Neste relato a pesquisadora Laila Rosa, descreve uma cerimônia de Louvação de Oyá, realizada quando Mãe Biu ainda estava viva.

Com a espada Iansã, na dança, realiza gestos com as mãos que indicam “cortar o mal”. A coroa e o trono simbolizam a consolidação deste Orixá feminino como rainha dos eguns. Um dos momentos mais marcantes da “Louvação” consistia homenagem em que as filhas e filhos-de-santo já iniciados no Xambá e também “incorporados” com seus orixás prestavam à Mãe Biu, “com Iansã”, em seu trono de rainha. Esta cerimônia tem duração de apenas uma hora, no entanto, é representativa, pois, não se realiza nenhuma outra cerimônia similar para nenhum outro orixá. Só Iansã recebe essa homenagem no calendário religioso desta nação. (Rosa, 2005: 153)

No último dia 13 de dezembro de 2009 fui ao Terreiro Santa Bárbara assistir à Louvação de Oyá, mas a cerimônia não aconteceu devido ao falecimento de um dos filhos da Casa. Enquanto conversava com algumas senhoras na soleira da cozinha, alguém gritou que Oyá havia chegado, todos correram para o salão. As mulheres levaram Tia Nair para dentro do Peji e a vestiram adequadamente, os poucos presentes começaram a lhe prestar homenagens. Pai Ivo chegou logo depois, ele estava em casa e foi avisado por uma filha-de-santo da visita de Oyá. Após alguns cânticos e conversas de pé de ouvido com os seus filhos Oyá/Iansã foi embora, mas as pessoas continuaram no salão como se estivessem na sala de suas casas e começaram a conversar sobre o passado, todos olhando as fotos que enfeitam as paredes do salão e lembrando-se dos entes queridos, o clima de nostalgia foi tomando conta do lugar, de forma que esquecemos o tempo e a conversa tomou conta de toda à tarde.

Sabemos que as festas ocupam uma posição fulcral nas religiões afro-brasileiras, possibilitando um contato com os Orixás. Como define Eduardo Fonseca (1998) trata-se de uma religiosidade onde a alegria é o principal ingrediente da fé, numa vivência sagrada impregnada do lúdico. Mas esta religiosidade é vivida teatralmente, pública e coletivamente, sendo marcada pelo caráter dionisíaco e carnavalesco (Perez, 1994:08). As religiões afro-brasileiras são capazes de seduzir pela festa, expressando sua fé através de cantos e danças realizados com entusiasmo, palmas, saudações aos orixás. Por vezes esta religiosidade perpassa as paredes do terreiro, saindo do privado e sendo levada para as ruas, como veremos a seguir ao analisarmos duas das principais festas profanas realizadas na Xambá.

## **Carnaval é tempo de festa.**

Analisamos a festa como uma categoria, onde o grupo pode proclamar sua identidade. Especificamente durante o carnaval a comunidade Xambá, consegue expressar o que tem de melhor, a festa representa um momento de purificação e renovação (Amaral, 2002: 31). Para Mikhail Bakhtin os espectadores não assistem ao carnaval, eles o vivem, enquanto dura o carnaval não se conhece outra vida senão a do próprio carnaval (Bakhtin, 1993:06).

Por mais profanas que pareçam as manifestações do nosso carnaval, a influência do candomblé, dos pais de santos, dos orixás é constante em escolas de samba, maracatus e clubes de carnaval (...) setenta por cento das agremiações carnavalescas dependeram ou dependem ainda do candomblé e da sua magia. Diário de Pernambuco – 22/02/1981

Vemos que Carnaval e candomblé se influenciam na medida em que se aproximam. A relação da Nação Xambá e o Carnaval vêm desde a época de Mãe Biu, quando as agremiações carnavalescas vinham até o terreiro pedir a benção da Yalorixá.

É visível o diálogo entre os terreiros de candomblé e o universo das escolas de samba, diálogo que se reflete na idealização e confecção das roupas rituais, destacando-se o uso crescente de plumas, lantejoulas, areia brilhante, canutilhos e paetês. Esse diálogo não se circunscreve ao traje de baiana já há muito tempo incorporado à estética carnavalesca. (Santos, 2005:76)

Quando falamos sobre o Carnaval com o povo da Xambá, dois nomes sempre surgem nas conversas, estamos falando de Tia Laura e Tia Luiza. A primeira não tinha vínculos de sangue com a família Paraíso, mas seus pais já freqüentavam o terreiro da Nação Xambá desde a época de Artur Rosendo e Maria Oyá. Com a morte dos pais Tia Laura foi morar no terreiro, onde foi acolhida por Mãe Biu que a transformou em Iabá.

Esta colocou nas mãos de Tia Laura toda a administração do seu xangô, controlando as finanças, a cozinha do santo, o registro dos membros que realizavam Yaô, comprando os bichos para as obrigações com Mãe Biu na ferira (...) Tia Laura passou a ser a segunda pessoa de Mãe Biu, no que diz respeito as serviços cotidianos de organização da casa. (Costa, 2009:153)

Para além do terreiro e saindo do cotidiano religioso, Tia Laura também adorava carnaval sendo a criadora do banho de Oxum<sup>125</sup> que é realizado toda terça-feira de Carnaval na Comunidade Xambá. O banho de Oxum acontece ainda hoje, mesmo após a sua morte, mas vem perdendo força ao longo dos últimos anos.

Assiste-se a um processo de redução, falsificação e empobrecimento progressivos das formas dos ritos e espetáculos carnavalescos populares (...) introduz-se a festa no cotidiano, isto é, ela é relegada à vida privada, doméstica e familiar. Os antigos privilégios da praça pública em festa restringem-se cada vez mais. (Bakhtin, 1993: 30)

A outra figura que mencionamos é Tia Luiza, irmã carnal de Mãe Biu e responsável em organizar as festas de carnaval da comunidade, ela tinha uma habilidade muito grande com trabalhos manuais, ora “*costurando, cozendo, fiando, tecendo,*

*bordando e pitando fantasias que produziam efeitos de brilho, cor e som, dando vida à escola de samba e ao carnaval do bairro”* (Costa, 2009:150). A escola de samba que Valéria Costa menciona é a Escola de Samba Unidos do Comércio, antiga escola que desfilava pelas ruas do bairro de Beberibe. O diálogo entre as escolas de samba e o candomblé deixa marca nas agremiações, por exemplo, a ala das baianas e as cores das escolas relacionadas às cores dos orixás. Também os sambas-enredos, que muitas vezes fazem alusão ao candomblé, quando não se torna sua própria matéria (Amaral, 2002:96). A Nação Xambá, por exemplo, já foi tema da Escola de Samba Gigante do Samba<sup>126</sup> no carnaval de 2005 com o título “*Xambá - da África a Pernambuco (cultura, ritos e tradições)*”.

Oh Xambá, Oh Xambá  
Olurum te consagrou  
Com a força de Oyá  
Oh Mãe África ôôô  
Berço de culturas  
Ritos e tradições  
Vindos da Costa do Ouro  
Chegaram no Brasil essa Nação  
Com a licença dos orixás  
Gigante vem fazer saudação  
Ora iê iê ô, Ogunhê  
Epahei, Odô mio  
A Xangô kabecilé,  
A Nana, salubá  
Atotó  
Axé  
Tem feitiço, tem mandinga  
Magias, crenças e cantos  
Rituais, invocação

126 Escola por diversas vezes campeão do Carnaval pernambucano, localizada no bairro da Bomba do Hemetério zona norte do Recife.

História e religião

Valeu Maria Oyá

O povo vai sambar

Tal Mãe Biu

A Nação Xambá

Bate forte bateria

Que a baiana quer girar

E mostra toda energia

Do Ylê Oxé Oyá

Depois da morte de Tia Luiza e somados a fatores sociais, como violência, o carnaval na Xambá deixou de acontecer (Alves, 2007:66). Sendo retomado, anos atrás após parceria com a Prefeitura de Olinda que transformou o Terreiro da Xambá no Poló Afro do Carnaval da cidade<sup>127</sup>, atraindo desta forma um grande número de pessoas não adeptas do candomblé ao terreiro. Mas temos de esclarecer que apesar desta proximidade não podemos confundir candomblé com carnaval e vice-versa. Assim ao mesmo tempo em que reconhecemos os traços comuns, devemos buscar elementos que distinguem as duas imagens, para que elas não se tornem uma só (Amaral, 2002:100).

O carnaval a gente não saia daqui da rua, isso ta voltando agora. (...) gente quer fazer só que a galera antiga mais antiga não deixa, fica meio assim, dizendo que a gente é muito novo e que não sabemos se isso vai dar certo ou vai dar errado. Não existe uma interação

Além do carnaval, o período junino também marca o calendário festivo na comunidade. Todo dia 29 de junho, dia de São Pedro, é realizada a festa do Coco da Xambá. Festa que atravessa gerações, tanto dos devotos como dos brincantes, contribuindo desta forma para manutenção e transmissão da cultura popular no estado de Pernambuco, e é sobre a festa do Coco da Xambá que vamos falar no próximo tópico.

127 A programação do Carnaval 2009 e 2010 do Poló Afro da Xambá pode ser consultada no Apêndice 3 e 4.

## O Coco da Xambá

Pode chover, trovejar, relampear,  
fazer um sol de lascar,  
nada disso empata não  
o coco é feito de alegria.

Muitas teorias foram elaboradas para tentar desvendar a origem da dança do Coco, uma das mais difundidas seria de que o folguedo surgiu entre os negros ainda no período da escravidão, quando estes batiam pedras nos cocos secos na tentativa de quebrar a casca do fruto, como eram muitos ao mesmo tempo, o barulho das pedras batendo nos cocos e as conversas sempre animadas do grupo provocavam uma enorme algazarra, repetindo sempre que iam à busca do fruto: Vamos ao coco (Pernambuco, 1996:117). Com o decorrer do tempo as pedras foram substituídas pelas palmas e o coco passou a ser dançado pelos trabalhadores rurais. A dança foi difundida principalmente nos estados de Alagoas e Pernambuco, tendo-se espalhado por todo o nordeste e norte do país. Como relembra a cartilha elaborada pela Secretaria de Cultura do Estado de Pernambuco, o coco nem sempre foi visto com bons olhos pelas autoridades.

Nunca se haviam visto espíritos mais barulhentos do que aqueles. Barulhentos e estranhos: berravam de maneira infernal durante horas seguidas, cantavam embolada e Côcos que nada tinham, na verdade, de espirituais e sambavam a noite inteira num sarapateio de ensurdecer. (Fernandes, 1937:14/15)

O trecho acima extraído por Gonçalves Fernandes do jornal Diário da Manhã de 12 de abril de 1934 ilustra as perseguições sofridas pelos negros durante o Estado Novo, quando os cultos religiosos afro e a capoeira foram considerados ilegais. Já as músicas do coco, são tiradas no improviso, citando quase sempre, pessoas e acontecimentos.

Chama Manoel, chama seu José  
Para começar a festa  
que eu já tô de agonia

O coco é de roda  
e também bem embolado  
eu seguro bem a rima  
que é pra não ficar atravessado  
quem vier é bem chegado  
mas deixe longe o mal olhado  
o meu coco é muito bom  
digno de ser invejado<sup>128</sup>

Existem diversas variantes do coco espalhadas pelo Brasil, algumas estão relacionadas ao acompanhamento musical utilizado, como a exemplo do coco-de-ganzá ou do coco-de-zambê, ao relacionadas ao local de origem como o coco-de-praia, o coco-de-usina (Côrtes, 2000:94), podemos enquadrar o coco-da-xambá dentro desta última categoria. Nem Pai Ivo sabe precisar quando o coco passou a fazer parte da cultura Xambá, ele acredita que tenha sido na década de 50 após a reabertura do terreiro. Dentro do próprio terreiro existem várias versões para a festa do Coco da Xambá, portanto não podemos precisar ao certo quando a festa começou.

No dia de São Pedro  
Te convido para uma festa  
Para você vir dançar o coco no Portão do Gelo  
Um coco bom, tocado o dia inteiro,  
um coco bom, o coco da Xambá.

Este trecho na música do Bongar que tem o mesmo nome do primeiro CD do grupo intitulado 29 de junho, fala sobre a tradicional festa do Coco da Xambá<sup>129</sup>, que se realiza na comunidade há mais de 40 anos neste mesmo dia. No início a festa ocorria sem uma data fixa, mas em 1964 durante a festa de aniversário de 50 anos de Mãe Biu, uma criança que veio a festa acompanhando uma filha de santo, morreu afogada dentro de um poço num sítio próximo ao terreiro. Com medo da repressão Mãe Biu fez uma promessa aos mestres da Jurema<sup>130</sup> de que se nada acontecesse ao terreiro ela faria o coco todo dia 29 de junho em homenagem aos mestres.

Em uma das visitas realizadas durante o trabalho de campo,

128 Trecho da música 29 de junho do Grupo Bongar.

129 Ver foto 19 Anexo A, montagem com diversos momentos da festa realizada em 2008.

130 O culto da Nação Xambá é para os Orixás, o que chamamos em Pernambuco de Xangô, mas eles mantêm até hoje nos fundos da casa um local para oferendas aos encantados da Jurema.

observei que antes dos primeiros toques das alfaias na festa do coco realizada em 2008, Ailton Paraíso<sup>131</sup> entrou no quarto com oferendas aos mestres da jurema. Questionei sobre o fato, ele respondeu que estava repetindo a prática que vêm acontecendo desde 1965 de pedir proteção aos encantados para que tudo desse certo naquela festa. Referindo-se ao culto da Jurema nos terreiros de candomblé Reginaldo Prandi (2005:122) afirma:

Muitos terreiros do candomblé de orixás das nações iorubanas, senão sua maioria, também acabaram por incluir o caboclo do rito banto no panteão, embora a legitimidade do caboclo nesse candomblé nagô ou iorubá seja ainda continuamente questionada, sobretudo porque os terreiros mais antigos e tradicionais seguem cultuando exclusivamente os orixás, mantendo separadamente um culto aos antepassados que não inclui os índios.

Os terreiros têm buscado constantemente extinguir os elementos sincréticos, ao passo que buscam uma reafricanização. Roberta Campos (2008) em seu artigo sobre a Xambá trata das representações e significados do catolicismo dentro do terreiro, afirmando que as imagens católicas permanecem em respeito a Yalorixá Mãe Biu. Podemos pensar a Jurema dentro desta mesma lógica, uma vez que no salão apenas os orixás são cultuados, mas ao mesmo tempo não é negado o culto aos encantados realizados no mês de março. De acordo com Paulo Rosa Sobrinho em sua dissertação sobre os *“Sentidos e Sonoridades múltiplas na música do Coco do Recife e Região Metropolitana”*, o Coco da Xambá tem um duplo propósito, era um culto dedicado aos mestres da Jurema e comemorava o aniversário de Mãe Biu, que acontecia no dia 29 de junho. Ela manteve a tradição das atividades do Coco, até sua morte, hoje todas as atividades tradicionais continuam sendo mantidas por seus descendentes, filhos, netos, bisnetos e por freqüentadores que sempre estão presentes não apenas no Coco, mas em todas as atividades do Terreiro. (Rosa Sobrinho, 2006:131).

Dá banho de cheiro  
no teu terreiro

com folha de canela, Tia Biu  
incensa o terreiro, incensa o terreiro.

Música 29 de junho do Grupo Bongar

Todos os anos a festa tem crescido e vem sendo freqüentada por muitos artistas da cena musical pernambucana, pesquisadores e público em geral, além da própria comunidade do Portão do Gelo. Em notícia publicada em 29 de junho de 2009, o jornal Diário de Pernambuco define o Coco da Xambá como sendo a maior festa pública do Candomblé pernambucano.

E, o melhor, além de ser totalmente gratuita e aberta a pessoas de todas as religiões ou credos, os filhos de Mãe Biu ainda oferecem aos seus visitantes tira-gostos, cachaça e batidas por conta da casa.

Outro ponto único e interessante é que o Coco de Xambá é um evento espontâneo, ou seja, ninguém é contratado ou pago para se apresentar e, ainda assim, não faltam artistas dispostos a subir no palco e animar as cerca de mil pessoas que costumam passar pela festa durante todo o dia. A comunidade ainda aproveita a movimentação e instala, na frente do terreiro, barraquinhas com comidas e bebidas<sup>132</sup>.

É através da festa do Coco, que eles têm a oportunidade de conhecer não só a música e a poesia deste Coco tão fascinante, mas compreender a formação histórica e cultural da Nação, contribuindo para a continuidade e preservação desta manifestação cultural. A linhagem Xambá é referência musical em Pernambuco, devido à batida peculiar de seus ingomes<sup>133</sup> nos toques religiosos do terreiro. Levando assim à participação intensa de pessoas não adeptas à festa do Coco da Xambá, como já mencionamos anteriormente. Na festa as músicas cantadas fazem parte da brincadeira do Coco, mas o repertório inclui cânticos de louvação aos Orixás e de invocação de mestres e caboclos, quando o corpo vibra ao ritmo do coco, provoca um êxtase, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito (Sodré, 1988: 124).

Luiza sambava da hora que começava até terminar. (...) Mãe Biu chamava e dizia: suba um bocadinho pra matéria descansar. Não minha chefe, não! Quando terminar eu vou embora. E vinha

132 Dia de São Pedro também é dia de dançar coco. Diário de Pernambuco, 29/06/2009.

133 Trio de tambores, o melê (agudo), inhã (grave) e melê ancó (meio).

embora sambar. Sambava que você olhava pra ela e nem dizia que ela tava manifestada. Sambava até terminar o coco. Eu não sei como no outro dia ela tinha canela (pernas) para ir trabalhar. Depoimento de Tia Nair – Madrinha da casa (Alves, 2007: 65)

Para os africanos (e seus descendentes) a música age como um canal de comunicação entre o mundo dos vivos e dos espíritos, além de servir “*como um meio didático para transmitir o conhecimento sobre o grupo étnico de uma geração para outra*” (Mukuna apud Barbara, 2001:125). Contudo, não apenas a música atrai um bom número de pessoas ao terreiro no dia do Coco da Xambá, mas principalmente, a fartura de comidas e bebidas. É como diz o Antropólogo Raul Lody (1987): “*Não há cerimônia de cunho privado ou público onde a comida não esteja presente*”.

Todos vocês sabem que no ultimo domingo desse mês é a data comemorativa de aniversario da matriarca dessa casa, minha mãe, e a gente realiza o coco, então a gente queria que as pessoas pudessem colaborar, que a gente também tem uns projetos, mas o dinheiro do projeto não chegou a tempo para que pudéssemos suprir a demanda da comida, da batida e outras coisas mais. Como esse coco vai ser num dia de domingo, obviamente vai ter muitas pessoas. Então a gente vai ter uma despesa mais acrescida e as pessoas que puderem colaborar a casa ficaria muito satisfeita. Pai Ivo – Toque de Xangô em 15/06/2008<sup>134</sup>.

134 Antes de iniciar os toques o Babalorixá aproveitava a presença de um grande número de filhos da casa para dar alguns informes sobre o terreiro.

135 Ver fotos 20 e 21 no Anexo A.

136 Iabás são as mulheres responsáveis pela cozinha, geralmente filhas de Oxum, a dona da cozinha. Na Nação Xambá os homens também podem exercer essa função. Pai Ivo, que também é filho de Oxum, é um ótimo cozinheiro e por vezes assume o comando da cozinha.

O Coco da Xambá acontece das 10h às 20h, durante toda a festa há distribuição de comidas e bebidas<sup>135</sup>, assegurando a comunhão entre os fiéis e o público em geral (Motta, 1991), uma vez que o ato de comer e beber nas festas do terreiro, estabelece vínculos e processos de comunicação entre homens e deuses (Santana, 2009: 38). Os diversos pratos que compõem a mesa sagrada têm como finalidade agradar os Orixás, desse modo, as comidas são preparadas seguindo os preceitos sagrados, que são conhecidos pelas Iabás<sup>136</sup>. “*Dendê, inhame, quiabo, sabores que estão nos pratos que unem os homens aos orixás, dos ancestrais, que rememorizam povos, culturas, sociedades*” (Lody, 2008:26). Notamos uma fartura tanto no cardápio quanto na quantidade de comida servida,

nos últimos anos foram distribuídos cachaça, batida de frutas e como alimento arrumadinho, buchada de bode e xinxim de galinha<sup>137</sup>.

Durante esses momentos de confraternização pela partilha ritual dos alimentos, as pessoas sociais, econômica ou culturalmente diferentes, tornam-se iguais – e desse ponto de vista, a comensalidade tanto religiosa quanto profana traz sua contribuição à neutralização das rivalidades. (Santana, 2009:44)

É necessário que haja comida em excesso, o suficiente para se comer à vontade e ainda sobrar. No candomblé a fartura está relacionada à prosperidade seria imperdoável que no dia do Coco, não houvesse comida suficiente para alimentar todos os convidados.

O aspecto coletivo do trabalho do Candomblé, particularmente nos períodos de festa, é reforçado pelo maior número de pessoas dedicadas à cozinha, selecionando os ingredientes e realizando práticas culinárias em momentos especiais, pois cozinhas num terreiro não é tarefa similar à de um restaurante. O espaço consagrado à cozinha é tão sagrado e fundamental como o do próprio peji (Lody, 1987:54).

Como falamos no capítulo anterior, existem vários ônus<sup>138</sup> no que tange às vestimentas utilizadas em dias de toques, restrições que são estendidas aos visitantes da casa, mas no dia do Coco este aspecto tem menor importância no terreiro. Para uma das Ialodê<sup>139</sup> o coco não é mais o mesmo de antigamente: “*Hoje em dia dá muito bebo*”. Vale ressaltar que este é o único dia que é permitido ingerir bebidas alcoólicas no terreiro, inclusive os próprios adeptos montam barracas para vender bebidas aos visitantes e desta forma conseguir uma renda extra.

Quando ocorre alguma festa seja religiosa ou profana, a Casa Xambá fica cheia de gente. Não podemos esquecer evidentemente os benefícios que o Bongar trouxe para o terreiro e para a comunidade. (Alves, 2007:115)

O coco já era importante dentro da Xambá, mesmo antes da criação do Grupo Bongar em 2001. Não se sabe ao certo

137 Pratos típicos da culinária nordestina. O arrumadinho é feito com charque (carne seca), feijão verde e verdura picada; buchada de bode é feito com miúdos e vísceras de bode cozidas no próprio estômago do animal; xinxim de galinha como o próprio nome diz é feito com galinha, após seu cozimento é adicionado camarão, óleo de dendê e farinha.

138 Não é permitido vestir roupas pretas e camiseta. Homens devem sempre usar calça e mulheres saias ou vestidos abaixo do joelho.

139 Encarregada de organizar as festas do Candomblé.

quando o ritmo musical passou a fazer parte da história da Xambá, mas podemos tentar fazer uma associação entre o coco de roda, tradicional folguedo alagoano e o fato do culto Xambá ter vindo daquele estado. Uma vez que as festas constituem um espaço propício para a reafirmação de valores comuns ou para a elaboração de novos valores (Ferretti, 2007).

A batida Xambá tinha duas pessoas que tocavam que é Mima, filho de seu Manoel que esta morando em São Paulo e Tio Ciço<sup>140</sup>, ele não usava os dois lados da alfaia, colocava ela de lado na cadeira, e só batia de um lado. Na outra mão ele usava uma varinha de goiaba para ritmar, tanto ele como Mima. Antes de terminar o coco Tio Ciço botava a alfaia no ombro e ia para o meio da roda, ali ele terminava o coco. Depois dele ninguém começou a fazer mais. No ano retrasado eu não tava tocando, só fui no final quando Vó<sup>141</sup> foi, aí resolvi fazer o que meu tio fazia antigamente aqui dentro do coco, fazendo o coco da Xambá que ninguém mais faz, nisso voinha começou a chorar. Entrevista com Mamão percussionista do Bongar.

Não é por acaso que as lembranças das festas que já se realizaram são tão significativas para o povo do terreiro, isto acontece porque elas ocupam um papel singular na dinâmica religiosa. Atuando como mediadoras entre diversas estruturas e dimensões, entre elas o passado e o presente, a vida e a morte, o local e o global, o sagrado e o profano, já explorado nesta obra (Amaral, 1998). Como vimos ao longo deste capítulo, a vida do terreiro é pautada na organização, elaboração e produção das festas, vimos também que nas festas do candomblé não podem faltar além da comida, à música, pois é ela que traz os Orixás ao mundo dos humanos (Santana 2009:29). As festas realizadas no Terreiro Santa Bárbara mostram toda a capacidade e potencial lúdico, religioso e político. Ao mesmo tempo em que a cultura da Nação Xambá é construída com base na tradição repassada desde a época de Artur Rosendo, ela vem sendo ampliada e reconstruída ao longo dos últimos anos pelo Grupo Musical Bongar. O público através das músicas

140 Severino Paraíso do Nascimento, filho de Tia Tila, falecido em 09 de janeiro de 2003.

141 Referindo-se a Dona Lourdes atual Yalorixá da Nação Xambá.

e do show do Bongar, tem acesso a um conjunto de crenças das quais se desconhecem, ou são consideradas irrelevantes para o sujeito, transformando a religião em espetáculo (Carvalho, 1999). Gerando conflitos geracionais internos, entre as lideranças do terreiro e os jovens representados aqui pelo Bongar, como veremos no próximo capítulo.



## “O Chão do Meu Terreiro é o Umbigo do Mundo”

# 4

“O Bongar é quem mais divulga o Coko da Xambá e a história desse povo”. Tomo emprestado esta afirmação de Hildo Leal para iniciar o quarto capítulo, onde falaremos sobre o papel do Grupo Bongar<sup>142</sup> como divulgador da Nação Xambá. Pretendemos ir além dos fenômenos religiosos verificando de que forma o Bongar atua para difundir a cultura Xambá. Os próprios jovens que formam o grupo musical admitem que depois da criação do Bongar várias mudanças ocorreram na comunidade, entre elas o reconhecimento da Xambá como quilombo urbano, como vimos ao longo do segundo capítulo. O grupo é formado por jovens da comunidade Xambá, todos descendentes da família Paraíso, apresentamos tabela com uma breve caracterização do perfil dos integrantes do Grupo Bongar, os dados foram coletados em entrevistas semi-estruturadas realizadas durante a pesquisa. Vale ressaltar que ao longo da sua história o grupo passou por variações na sua formação, tanto que na primeira formação o grupo era composto por onze pessoas, cada um responsável por um determinado instrumento. Em entrevista o percussionista Mamão, fala sobre estas mudanças:

Quando a gente começou nunca esperava que o bongar ia ter essa visão que tá tendo agora, esse futuro maravilhoso. Muitas bandas como já aconteceu aqui que nunca deu certo. Foi quando



**Foto 05.** Show de lançamento do 2º CD do Bongar – Torre de Malakoff 24/10/2009.

142 Bongar na língua bantu significa “busca de conhecimento espiritual”, o nome para o grupo foi sugerido por Jadiel que fazia parte da primeira formação do grupo musical.

Guitinho chegou e se reuniu comigo, Iran, Jadiel e a gente chamou a galera e formou o Bongar. A turma dizia que nunca ia dar certo, as próprias pessoas da família, que sempre fizeram grupos e nunca deram certo e isso era só fogo de rabo. Algumas pessoas da primeira formação se afastaram, aí ficou eu, Guitinho e Iran. A gente ficou sem saber quem chamar para participar por que a gente só queria a galera da família, foi quando a gente chamou Leila, Moises e Neta. Pouco tempo depois Neta se afastou por causa do trabalho, a gente então chamou Nino para ficar no seu lugar. Depois que Leila também saiu para trabalhar, foi quando a gente chamou Beto. E tamos juntos até aí.

“O Chão do Meu Terreiro é o Umbigo do Mundo”

| Nome    | Apelido  | Idade | Função no Grupo                  | Escolaridade           | Relação com a Xambá  | Orixá de Cabeça   | Impressões Pessoais  |
|---------|----------|-------|----------------------------------|------------------------|--|---|--|
| Cleiton | Guitinho | 28    | Vocal e pandeiro                 | Superior Incompleto    | Filho de Gogó (Glória) e neto de Tia Luiza. Demonstra nas suas falas a admiração pela tia-avó Bui, que também foi sua mãe de santo.                          | Ogum  | Tido por eles como o cabeça do grupo. Tem o temperamento calmo, mas ao mesmo tempo é brinchão e expansivo.                               |
| Edilson | Mamão    | 28    | Percussão (congas, ilus e cobel) | Fundamental Incompleto | Filho de santo da casa, iniciado por Mãe Bui. Neto de Tia Lourdes, atual Yalorixá. Cultua os orixás no quintal da casa da avó.                               | Ogum  | Pai de cinco filhos, adora ensinar música para as crianças da comunidade. Ativo, não para quieto esta sempre procurando algo para fazer. |
| Iran    | -        | 29    | Percussão (alfaia)               | 2º Grau Completo       | Seu avó é filho da casa, iniciado por Mãe Bui. Sempre levando o menino para brincar no terreiro com os netos da Yalorixá tanto que os considera como primos. | Não sabe qual seu orixá. Apesar de frequentar o terreiro nunca se iniciou, de acordo com ele o culto aos orixás exige uma dedicação que no momento ele não pode dar.* | É o único deles que já é casado, diferente dos “primos” ele é mais reservado.  |

\*Iran seria “entendido” na Jurema, apesar dele não assumir (Alves, 2007:113).

Continuação

| Nome         | Apelido | Idade | Função no Grupo   | Escolaridade     | Relação com a Xambá  | Orixá de Cabeça | Impressões Pessoais  |
|--------------|---------|-------|-------------------|------------------|--|-----------------|--|
| João Alberto | Beto    | 23    | Percussão (ganzá) | 2º Grau Completo | Seus avós já frequentavam o terreiro desde a época de Mãe Biu, foi lá que seus pais se conheceram. Criado na Xambá, sendo considerado como primo pelo grupo. | Oxum            | Extremamente comunicativo principalmente com as mulheres, sendo o que chamamos de paquerador.                |
| Móises       | Meme    | 24    | Percussão (Caixa) | 2º Grau Completo | Entrou no santo por motivo de doença, foi iniciado por Tia Tila, sendo neto de actual Yalorixá.  | Orixalá         | Muito tímido, de fala mansa e gestos contidos. Corpo franzino sofre desde a infância com problemas de saúde. |
| Shirleno     | Nino    | 24    | Percussão (abê)   | 2º Grau Completo | Filho de Messias e neto da Yalorixá Lourdes. Como os primos Mamão e Moisés também é filho de santo da casa, iniciado por Mãe Bitu.                           | Oxum            | Simpático e dono de um sorriso largo. Agita a público com suas performances no abê                           |

Os meninos do Bongar se revezam entre a percussão e os vocais, a formação musical dos integrantes não é erudita<sup>143</sup>, ela tem origem desde a infância, ouvindo os mais velhos e aprendendo com eles os toques, as músicas, as loas e as danças, todos têm uma musicalidade muito forte.

Minha aula de música foi dentro do Xambá, dentro do terreiro, desde pirraia<sup>144</sup>. (...) Pra você a gente brincava de orixá atrás do terreiro, de fazer obrigação, pegava mato, folhas essas coisas.  
- Mamão

Eu aprendi no dia-dia com meus pais, meus tios e meus avôs. Sempre, desde pequeno, tocando junto com os adultos na hora das obrigações. (...) Nunca ninguém deu aula a gente aprendeu vendo, escutando. - Moisés

Além da vivência nos cultos afro, os integrantes do Bongar também receberam influências externas, que podem ser observadas nas apresentações do grupo que misturam o tradicional coco da Xambá, com outros ritmos da cultura pernambucana. Moisés relatou em entrevista que ele e os primos já saíam desde crianças no Afoxé Ará Odé, que era comandado por seu pai. Além do afoxé os meninos do Bongar também tocaram em outras bandas, sempre dentro da cultura popular<sup>145</sup>, entre elas a Cocada, Aurinha do Coco, mas hoje se dedicam exclusivamente ao Bongar.

Enquanto intelectuais e artistas não identificados com uma causa negra procuram, de modo geral, incorporar e dissolver a África brasileira numa arte e num discurso de corte universal surgem aqueles interessados exatamente no contrário: delinear a origem negra como sua origem, fazendo da criação artística documento da própria identidade. (Prandi, 2005:170/171)

Verificamos que é possível identificar e compreender as permanências e mudanças no fazer religioso e artístico das pessoas envolvidas. Dentro desta questão profunda que é a busca de identidade, Geertz (2001:156) coloca que ela deixa de ter um aspecto individual, para se tornar coletiva e muitas vezes até política. O grupo Bongar tem como proposta informar e divulgar em suas apresentações, suas origens

143 Com exceção de Beto que faz aula no Conservatório de Música e demonstrou ao longo das entrevistas interesse em cursar a graduação em música na UFPE.

144 Pirraia ou pirlha, forma de se referir as crianças.

145 Mais uma vez Beto se torna a exceção no Grupo, diferente dos primos ele não participava de grupos de cultura popular. Sempre envolvido com o samba, chegou a tocar em duas bandas de pagode o grupo Recomeço e o Sem Razão.

religiosas e culturais. A religiosidade está presente nas apresentações do grupo, e pode ser identificada através das músicas, da vestimenta, dos instrumentos e principalmente da dança, como podemos perceber nos trechos da entrevista dada por Guitinho, vocalista do grupo à Revista Raiz em 29 de março de 2007:

Convivemos com vários elementos, ao nosso redor, ligados à cultura afro. A forma como nos organizamos socialmente e em comunidade, como no Portão do Gelo, na cidade de Olinda, Pernambuco, localidade onde se encontra o terreiro Xambá. (...) Também podemos identificar essa ligação pela maneira como andamos, comemos, nos vestimos, falamos, cantamos, dançamos, tocamos e principalmente em nossas cerimônias religiosas, quando evocamos e celebramos os nossos antepassados e os nossos deuses (os Orixás).

Como adiantei na introdução, conheci a Nação Xambá através do Bongar e devido a minha aproximação com o grupo musical pude perceber alguns aspectos relevantes, de como estes jovens fazem questão de representar artisticamente a tradição cultural e religiosa da sua nação.

Por meio dos nossos cantos, aliados à sonoridade dos instrumentos, como a alfaia que carrega em seu bojo uma história milenar, passamos a cultura de um povo que resistiu a todas as dificuldades naturais da vida e as barreiras postas muitas vezes pelos instrumentos do Estado. Ao mesmo tempo, quando entramos no palco, tentamos mostrar um pouco do universo do terreiro Xambá, por meio de uma magia e de uma alegria peculiar do povo negro. Guitinho – Revista Raiz em 29 de março de 2007.

Antes de falarmos sobre as estratégias e percursos tomados pelo grupo Bongar para atingir os objetivos, farei um breve relato sobre a constituição do grupo musical.

## **O Bongar (en)canta a Nação Xambá**

O ano de 2001 foi emblemático na história da Nação Xambá e do Grupo Bongar, no dia 18 de janeiro deste ano foi lançada

a Cartilha da Xambá organizada e escrita por Hildo Leal. Alguns os jovens do terreiro já estavam pensando em formar um grupo musical, o primeiro ensaio aconteceu dia 11 de agosto de 2001, no dia da obrigação para Exu, para eles o dia foi providencial por ser no dia do mensageiro, aquele que abre os caminhos (Alves, 2007: 109). Ainda no mês de agosto daquele ano eles foram convidados a participar de dois eventos, um show particular em um clube de Jaboatão<sup>146</sup> e no festival *Apolo para música* promovido por uma escola particular de Olinda.

Eu fui lá, Wagner Duarte chegou eu conversei com ele, ele emprestou o teatro, eles já tinham o som, luz e tudo. Como eu tinha uma bolsa de 100% numa escola preparatória para o vestibular, e foi esse curso que apoio o “Apolo pra música” e a gente fez isso junto com a banda Negroove. Guitinho

Como eles não tinham tempo para ensaiar um repertório resolveram escrever, ou melhor, cantar a sua própria história, cantando o que eles já conheciam que era o coco da Xambá. A idéia deu tão certo que mesmo após o festival o grupo continuou a ensaiar coco, sendo chamado para mais dois shows, um deles no Pátio de São Pedro<sup>147</sup>. Apesar dos shows o grupo continuava sem instrumentos musicais próprios, durante conversa Guitinho me contou que uma das estratégias para conseguir adquirir os instrumentos musicais foi sugerida por Hildo Leal, o historiador viu um cartaz que falava sobre a possibilidade de financiamento para eventos que versassem sobre cultura afro-brasileira. No mesmo dia Hildo conversou com Guitinho e juntos escreveram um projeto que previa a realização do Ciclo de Cultura Negra da Xambá, o projeto foi aprovado e recebeu uma determinada quantia<sup>148</sup>, tendo sido realizado de 16 a 24 de novembro de 2001. Como forma de arrecadar dinheiro para compra de instrumentos musicais para o Bongar, foi cobrada uma taxa para emissão do certificado, organizada da seguinte forma: Ouvintes sem certificado não pagavam nada, mas quem quisesse certificado pagaria R\$10,00 (dez reais), estudantes R\$ 5,00 (cinco reais) e as pessoas da comunidade R\$ 3,00 (três reais). Como o grande

146 O Clube das Águias, localizado no bairro de Piedade na cidade de Jaboatão, que faz parte da região metropolitana do Recife.

147 O Pátio de São Pedro além de ser um espaço frequentado pelos turistas, também possui um palco permanente onde a Prefeitura do Recife, promove diversas apresentações de cultura popular e a Terça Negra. Os meninos já perderam a conta de quantas vezes já se apresentaram no Pátio ao longo dos últimos nove anos.

148 A quantia não foi informada pelo músico, mas que informou ter sido tão pouca que só permitiu alugar os equipamentos.

público do evento foi formado por pessoas da comunidade e pessoas interessadas na temática, a maioria não quis o certificado<sup>149</sup>, ao final do evento o dinheiro arrecadado foi tão irrisório que o Bongar não conseguiu comprar nenhum instrumento para o grupo. Aos poucos eles foram ganhando admiradores e espaço dentro e fora da comunidade, como podemos perceber nesta fala do historiador João Monteiro, extraída do livro de Marileide Alves:

No dia seguinte da festa de Exu eu aproveitei a visita de Carlos Sandroni e Zé Guilherme<sup>150</sup> (...) falei que os meninos estavam querendo montar um grupo. (...) Pedi para eles darem uma força. Sandroni observou que o grupo precisava melhorar muito, mas que tinha futuro e que podíamos apostar. (...) depois o grupo conheceu Cristina Barbosa (...) ela emprestava as alfaias (...) para que o grupo pudesse se apresentar, pois ainda não tinha instrumentos próprios. (Alves, 2007: 111)

Mas o grupo ainda precisava vencer a principal barreira, ser reconhecido pelo Terreiro. Para muitos, aquele era apenas mais um grupo entre tantos que já haviam sido montados ao longo da história da Xambá, mas que nunca deram certo.

O Bongar quebrou e vem quebrando muitas barreiras. Porque o preconceito começou não com as pessoas de fora, mas pela própria família. Dizendo que esse grupo não ia dar certo, a gente pensava em fazer alguma coisa e a família não apoiava, sempre colocando terra. A gente passou por muita coisa pela própria família mesmo, hoje a gente já tem um respeito à gente conseguiu e hoje a família já respeita a gente, mais ainda tem. Moisés – Percursionista.

Dentre as pessoas da família que apoiaram o Bongar, podemos destacar Nena e Biuzinha, tias dos meninos, elas acreditavam tanto no grupo, que o primeiro CD deles foi gravado no quintal da casa delas, mas pensaremos sobre este CD mais adiante, antes gostaria de falar sobre outra figura de extrema importância na história do Grupo Bongar, a jornalista Marileide Alves. Na fala abaixo, extraída do seu livro a produtora do grupo musical, fala sobre sua aproximação com o Bongar:

149 Os certificados possuem um significado menor para a sociedade civil, sendo uma exigência da academia. Quem sabe se em tempos de *Plataforma Lattes* o número de participantes com certificados teria sido bem maior.

150 Zé Guilherme é músico e Carlos Sandroni é etnomusicólogo e professor no PPGA/UFPE.

O grupo necessitava de alguns releases para divulgação. Pedi que o músico me procurasse para conversarmos e, a partir desse momento comecei a ajudar. Depois surgiu a idéia de divulgar o Bongar. Por ser jornalista e ter alguns conhecimentos na área, novamente João me pede para dar uma força ao grupo nesse sentido. Até aí eu não havia visto ainda o grupo no palco. (Alves, 2007:127/128)

No ano foi 2004 ela foi convidada para ajudar na criação de material informativo e divulgação do grupo, em agosto deste mesmo ano assistiu pela primeira vez ao show do Bongar, ficando impressionada com a batida forte e diferente do coco da Xambá.

Percebi que eles tinham uma batida diferente que eu nunca tinha ouvido (...) os integrantes passaram uma energia que contagiava o público (...) o Bongar a partir daquele momento começou a fazer parte da minha história e eu passei a fazer parte da história do Bongar, quase que instantaneamente. (...) Guitinho me pediu para produzir o grupo, mas demonstrei resistência, pois não tinha experiência com produção de grupos. (...), no entanto o músico insistiu tanto que acabou me convencendo a aceitar o convite. Começamos a traçar metas para o futuro do Bongar. (Alves, 2007:128)

Ao longo dos anos ela acumulou funções dentro do grupo, acessora, motorista, conselheira, amiga e companheira do vocalista da banda, Guitinho. Os resultados desta parceria entre Marileide Alves e o Bongar puderam ser visto principalmente a partir de 2006 com o lançamento do livro da jornalista, “*Nação Xambá: Dos Terreiros aos Palcos*” e com o seu primeiro CD do Bongar intitulado *29 de Junho*<sup>151</sup>, numa festa realizada na própria comunidade do Portão do Gelo no dia 15 de outubro de 2006. No repertório, músicas tradicionais do Terreiro e poesias que falam da resistência da nação Xambá e da cultura afro-brasileira, transmitidas através das batidas do coco.

Apesar das adversidades o Grupo Bongar tem conseguido vencer as dificuldades e difundir a sua cultura. Para o

151 Data em que acontece o Coco da Xambá e aniversário de Mãe Biu.

historiador João Monteiro a principal dificuldade do Grupo Bongar era a sua inexperiência, a partir daí ele começou a trabalhar como “*produtor, professor e orientador*” (Alves, 2007: 113). João Monteiro começou então a levar o grupo para pequenas apresentações e sempre os convidando os músicos e produtores da cena pernambucana para conhecer o Terreiro da Nação Xambá, desta forma eles foram aos poucos criando uma rede de amizades, é como Guitinho me relatou em entrevista:

Nem um homem é uma ilha, e nesta vida você tem que ser mais aranha do que homem (*tecendo suas teias – grifo meu*). A minha história na Xambá começa pelas necessidades básicas de qualquer comunidade periférica de se colocar, de ser vista, de poder expor de poder mostrar aquilo que ela é.

Sobre a trajetória do grupo, o produtor João Evangelista fala que o Bongar retrata a cultura Xambá acendendo no coração das novas gerações o desejo de preservar as tradições, e que as apresentações do grupo em shows e na televisão, além da divulgação em jornais, rádio e outros meios de comunicação contribuíram para despertar a curiosidade das pessoas sobre a história da Xambá (Alves, 2007:115). A cultura popular, apesar de tradicional, tem se renovado nos últimos anos, ela é retirada do gueto e se torna opção preferencial dos jovens da classe média (Fonseca, 2008). Este assunto tem sido tema de diversas pesquisas, dentre quais destaco os trabalhos de Leonardo Esteves (2008) e José Jorge de Carvalho (2004), este último considera como intrigante este súbito interesse da classe média pelas tradições populares, sobretudo pelas tradições afro, e complementa:

Só na lógica do entretenimento é possível fantasiar que essa cultura popular, patrimônio e referência vital de outra comunidade ou etnia, de outra classe e de outro grupo racial, pode ser capturada e anexada ao patrimônio cultural disponível para nossa classe média urbana. A classe que paga por entretenimento exótico é uma classe média capaz de acumular renda e capital. Todavia, para entender a complexidade do fenômeno da espetacularização da cultura popular em nossos dias devemos procurar conhecer

não apenas as motivações dos que consomem o espetáculo, mas também as dos que aceitam transformar seus rituais sagrados em shows formatados como mercadoria. (Carvalho, 2004)

A partir do movimento *Mangue-beat*<sup>152</sup>, os signos que antes eram vistos como populares são re-significados e re-elaborados, tendo como consequência a inserção destes jovens de classe média dentro de um contexto até pouco tempo atrás era pertencente às camadas populares. Durante a última Reunião Equatorial de Antropologia – REA a antropóloga Priscilla Barbosa, apresentou sua pesquisa “*A Festa do Candomblé na Rua: O Caso Específico dos Afoxés de Recife-Pe*”, ela percebeu que a estrutura de organização e apresentações, dos Afoxés vem se adaptando para continuar existindo, os resultados demonstram que uma das principais mudanças dentro da sua organização interna é participação de indivíduos que não fazem parte do Candomblé<sup>153</sup>. Sobre este aspecto Guitinho e Mamão falaram:

Apesar das coisas estarem caminhando para o global, as comunidades não abandonam as suas bandeiras, porque ao contrário do que muitos teóricos acreditam a nossa cultura está diretamente ligada a nossa religiosidade. Então, pra nós, a nossa cultura é a nossa religião, onde cantamos todo o nosso axé.  
Guitinho - Revista Raiz de 29 de março de 2007

Eu acho essa participação mal pra caralho. Porque a gente tem capacidade pra isso sozinho, sempre teve e sempre vai ter. Mamão

À medida que foi se colocando perante a sociedade, a Nação Xambá também sentiu necessidade de construir articulações com outros terreiros, dentre os quais podemos destacar o Terreiro Oxum Opará – Olinda/PE, liderado pelo Tata Raminho de Oxossi da Nação Jeje, pai de santo do Babalorixá Ivo da Xambá. Raminho é uma figura presente tanto nas manifestações afro-religiosas como nas manifestações da cultura popular afro-brasileira em Pernambuco, tendo sido um dos fundadores do primeiro afoxé do estado, o Ilê de África em 1975. Raminho de Oxossi também foi Rei do Maracatu Porto Rico durante vários anos, presidente da

152 Movimento artístico surgido em Pernambuco na década de 90 caracterizado pela mistura de elementos da Pop Art e da cultura popular pernambucana.

153 De acordo com dados na FUNDARPE entre os anos de 1970 e 1990 só existiam quatro afoxés no estado, a partir do ano 2000 este número subiu significativamente e hoje são registrados na União de Afoxés de Pernambuco vinte e seis grupos.

Escola de Samba Galeria do Ritmo e organizador da Noite dos Tambores Silenciosos<sup>154</sup>.

Em entrevista Guitinho colocou que: *A sustentabilidade se sustenta pela diferença. Sua diferença que legitima a minha existência e temos que lutar por isso*. A partir desta frase passei a identificar e compreender as permanências e mudanças no fazer religioso e artístico da Nação Xambá. Uma vez que os grupos façam mão de recursos e configurações para dialogar a partir de múltiplas estratégias de sobrevivências (Balandier, 1976), este autor nos ajuda a analisar o contexto no qual o Bongar encontra-se imerso; uma experiência musical que expressa à transformação contemporânea e simultaneamente permanência da tradição. A partir daí, eu penso como os integrantes do Terreiro Santa Bárbara têm utilizado a música como recurso para aumentar o seu prestígio. Como o próprio Guitinho afirmou numa palestra realizada na Universidade Federal de Pernambuco sobre Pontos de Cultura dia 06 de maio de 2008:

Todo esse movimento que foi criado na Xambá a partir da sua busca por reconhecimento foi o que levou a gente ter essa estrutura de conversar com e estrutura privada, de conversar com o governo e ser atendido, mas isso eu quero deixar claro que nem sempre a gente é atendido.

Apesar de Guitinho frisar em sua fala que “*nem sempre*” o grupo é atendido, temos de levar em consideração o apoio que o Bongar tem recebido da Fundarpe - Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco. O órgão que já havia financiado a gravação do primeiro CD do grupo, *29 de Junho* lançado em 2006, também financiou o segundo CD lançado em 2009<sup>155</sup>. De acordo com informações da própria Fundarpe, o Bongar concorreu junto com outros grupos na categoria música, sendo um dos selecionados para receber financiamento do Funcultura 2008. O projeto *Chão Batido, Coco Pisado* foi encaminhado por Marileide Alves, ao todo o grupo recebeu R\$ 29.883,00 (Vinte nove mil oitocentos e oitenta e três reais) para gravar e produzir o seu CD, batizado com o mesmo nome do projeto, que também da nome a uma

154 Encontro dos maracatus e afoxés de Pernambuco que acontece na segunda-feira de carnaval, a meia-noite os tambores silenciam, as luzes são desligadas, é quando começam os rituais religiosos.

155 Ver foto 29 do Anexo A.

das faixas do álbum. O disco começou a ser gravado logo após o carnaval de 2009 no Estúdio Carranca<sup>156</sup>, sendo finalizado em maio do mesmo ano<sup>157</sup>. O seu lançamento entanto só aconteceu no mês de outubro durante o festival Tem Preto na Tela promovido pelo Bongar, sobre o qual falaremos ainda neste capítulo. Apesar do show de lançamento o CD não chegou às lojas, de acordo com Marileide Alves eles tiveram problemas com a finalização e tiveram de voltar ao estúdio para os últimos ajustes. Agora que o CD finalmente ficou pronto, eles irão comemorar com uma apresentação na Livraria Cultura<sup>158</sup> no próximo dia 08 de maio de 2010.

Também estão previstas para este ano diversas apresentações para divulgar o CD Chão Batido Coco Pisado, graças ao apoio da FUNDARPE, acha visto que mais uma vez o Grupo Bongar foi contemplado com recursos do Funcultura – Fundo Pernambucano de Incentivo à Cultura<sup>159</sup>, ao todo vão ser liberados para divulgação R\$ 89.684,12 (oitenta e nove mil seiscentos e oitenta e quatro reais e doze centavos). O resultado foi publicado no site da FUNDARPE no dia 09 do mês de abril de 2010 e comemorado pelo grupo nos sites MySpace e Twiter: Ainda este ano vamos circular por municípios de Pernambuco. Nosso projeto foi aprovado no Funcultura. 2:02 PM Apr 9th via MySpace. O projeto de divulgação do CD do Grupo Bongar foi proposto pela jornalista Raquel de Melo Santana, que participou junto comigo de uma das oficinas de percussão promovida pelo Bongar no ano de 2006, criando laços de amizade com os meninos do grupo se tornou uma figura sempre presente nas ações promovidas pelo Bongar.

No primeiro disco a gente se fechou, porque era um registro da nossa festa no terreiro de Xambá e aquilo a gente dominava. (...) Nesse tempo fazendo shows, fomos conhecendo outros artistas, dialogando com outros estilos de música e isso influencia no processo de composição.

Nesta entrevista ao jornalista Thiago Corrêa, Guitinho fala sobre as experiências de troca principalmente com outros artistas, durante os dois anos de estrada entre o lançamento de um CD para o outro, entre eles o próprio Ministro da

156 Localizado no Recife, mesmo estúdio onde gravaram artistas como Naná Vasconcelos e Lenine.

157 O CD teve direção musical de Juliano Holanda, da Orquestra Contemporânea de Olinda.

158 Localizada no bairro Recife Antigo.

159 A área de música contou com o maior número de contemplados, ao todos foram 58 projetos e cerca de R\$ 3.668.379,20

Cultura Gilberto Gil. Outra referência citada pelo músico foi a participação do Bongar durante o Olinda Jazz Festival em 2008, lá eles tiveram a oportunidade de conhecer e tocar juntos com o Maestro Benjamim Taubkin<sup>160</sup>, desta parceria inusitada surgiu o convite para que o Maestro participa-se de uma das músicas do novo CD do Bongar. O sociólogo Nadilson da Silva (2003:62/63) coloca que é necessário verificar a relação existente entre as noções de lugar e comunidade. Paradoxalmente a cultura globalizada, trouxe a insurgência do localismo. Para ele a fusão de sons não implica numa submissão a indústria cultural, mas uma possibilidade de ampliar locais, que passam a significar mais do que um espaço físico, mas sim uma composição de referências culturais formadas pela tradição e o mais contemporâneo. Como o próprio músico coloca o Grupo Bongar ficou rotulado ao coco da Xambá: *É algo que a gente não nega, agora nossa música é universal. A célula básica do coco está lá, a partir dela fomos explorando novas sonoridades.* Existe como está explícito na fala do músico um desejo de inovar, reinventar, mas sem esquecer, sem perder as raízes da Xambá.

Referindo aos grupos musicais afro de Salvador<sup>161</sup>, José Jorge de Carvalho (2006) afirma que seu formato é de mobilização social e cultural, conciliando a música com os trabalhos comunitários. Não podemos comparar o trabalho do Bongar com o Olodum, por exemplo, já que este último desenvolve um trabalho bem mais amplo e que abrange não apenas sua comunidade, mas abarca diversas comunidades carentes de Salvador<sup>162</sup>. O que quero ressaltar aqui é a idéia, o conceito de um grupo musical que participa ativamente do carnaval, do São João e de outros circuitos artísticos, mas que ao mesmo tempo consegue integrar dimensões de mobilização social: música, cultura, identidade negra e conquistas de cidadania (Carvalho, 2006). As atividades desenvolvidas na comunidade fazem com que o Bongar ganhe destaque principalmente entre os jovens e as crianças, sendo reconhecido pela própria comunidade como divulgador do terreiro. Para ilustrar trago um breve relato de um episódio ocorrido durante a pesquisa.

160 Participação do Maestro no show do Bongar realizado em 24 de outubro de 2009.

161 Citando especificamente no texto o Olodum, o Ylé Ayé e os filhos de Gandhi.

162 Tive a oportunidade de conhecer os trabalhos sociais desenvolvidos pelo Olodum no ano de 2009, quando viajei a Salvador para realizar pesquisa no acervo bibliográfico da UFBA e Fundação Pierre Verger.

Eu estava sentada num banco passando algumas informações para o caderno de campo quando Mamão<sup>163</sup> entrou no terreiro, ele foi logo cercado por um grupo de crianças, os meninos começaram a sabatiná-lo, principalmente com perguntas sobre as viagens e últimos shows do Bongar. Foi quando uma das crianças questionou: *Quando vou poder tocar no Bongar?* O músico respondeu: *Quando você for grande.* O menino de pronto rebateu que naquela semana havia sido seu aniversário de seis anos. O músico passou a mão sobre a cabeça do menino com carinho e disse sorrindo: *Seis anos! Então logo você poderá tocar no Bongar, é só esperar uns dez anos, enquanto isso vá treinando.* Esse fato corroborou para me mostrar o papel que o Bongar possui dentro da comunidade.

Quando era criança a gente perguntava a Seu Manoel, Seu José que fazia o Coco da Xambá quando a gente ia chegar ali, quando a gente ia tocar aquele instrumento. Antigamente eles não deixavam porque a gente era muito pirraia, eles sempre diziam “quando vocês crescerem mais vocês começam a pegar os instrumentos e a tocar, mas vocês não têm força”. É o caso do Bongar, a gente passa, a gente quer muito, só que as crianças ainda não têm a força necessária para subir num palco, para seguir o grupo Bongar. Mamão

Entre uma viagem e outra o grupo sempre retorna para sua comunidade, muitas vezes ao invés de descansar eles aproveitam para promover algum tipo de atividade para os jovens como veremos a seguir.

## **Ações na Comunidade**

O Grupo Bongar realiza oficinas de percussão, de confecção de instrumentos no Terreiro da Xambá, além de palestras realizadas dentro e fora da comunidade trabalhando a música dentro do universo profano e religioso. De acordo com eles a intenção ao realizar estas oficinas é a de preservar a cultura Xambá, ao mesmo tempo em que transmitem conhecimento aos participantes eles também conseguem resgatar a herança cultural afro-brasileira e elevam a auto-estima dos jovens da

163 Um dos percursionistas do Grupo Bongar.

comunidade, mas no início do grupo o objetivo das oficinas não era apenas esse.

O Bongar não tinha recursos para nada. Não tinha dinheiro para comprar peles para os instrumentos, baquetas, figurino, custear transporte para o grupo, entre outras coisas. (...) Comecei junto com Guitinho, a pensar em projetos para o grupo. Elaboramos a aula-espetáculo, oficinas de percussão do coco da Xambá, material de divulgação, entre outras atividades, objetivando manter o Bongar em foco, na mídia. Marileide Alves (2007:128/129)

O Bongar ao longo da sua história já realizou diversas oficinas, não só em Pernambuco como em outros lugares do Brasil, para exemplificar apresento abaixo listagem das oficinas realizadas durante um período de um ano, vale ressaltar que as ações são sempre gratuitas para moradores da Comunidade.

Janeiro de 2005 – Oficina de Percussão Coco da Xambá – Recife

Abril de 2005 – Aula-Espectáculo Coco da Xambá – Teatro Arraial – Recife

Mai de 2005 – Oficina de Percussão Coco da Xambá – Teatro Apolo – Recife

Mai de 2005 – Aula-Espectáculo Chão Batido Coco Pisado – Livraria Cultura – Recife

Agosto de 2005 – Oficina de Percussão Coco da Xambá – Teatro Hermilo – Recife

Novembro de 2005 – Aula-Espectáculo Chão Batido Coco Pisado – Livraria Cultura – Recife

Dezembro de 2005 a março de 2006 – Oficina de Percussão – Espaço Cidadania – Recife

Janeiro de 2006 – Aula-Espectáculo Coco da Xambá – Livraria Cultura de Brasília – DF

Janeiro de 2006 – Oficina de Percussão e Dança – FestiSesi – Brasília – DF

O público dos shows do Bongar também tem a oportunidade

de conhecer, não só a música e a dança deste coco tão peculiar, mas compreender a formação histórica e cultural desta Nação.

Aí a gente começou assim devagar a trazer o olhar de fora pra dentro da comunidade, de sentir, de presenciar, essa era a idéia de que a gente não faz evento à gente faz ação. - Guitinho em 06/05/2008.

As próprias festas organizadas pelo Bongar podem ser consideradas ações na comunidade. Desde as mais estruturadas como a realizada para lançar o CD do grupo, como as mais simples feitas quando de improviso pela vizinhança, como no caso que iremos relatar agora. Certa vez um colega angolano trouxe da África sementes de uma espécie rara de baobá, estas sementes foram distribuídas entre alguns terreiros do Recife. Ficou sob a minha responsabilidade entregar as do Terreiro Santa Bárbara, o fiz no fim da tarde de um domingo, dia 14 de dezembro de 2008. A escolha do dia foi aleatória, quando cheguei à comunidade do Portão do Gelo, fui diretamente à casa do Babalorixá Ivo da Xambá e lhe entreguei as sementes após explicar sua procedência. Ele me convidou para ficar ali porque naquela noite haveria uma festinha, aceitei de pronto, muito penosa por não ter levado minha máquina fotográfica. Naquela noite as pessoas da família Paraíso organizaram um coco, de acordo com eles o motivo era a comemoração pelas conquistas do ano de 2008. Os tocadores eram os meninos do Bongar, mas nada de palco, a apresentação foi no chão mesmo, como podemos ver nos registros feitos por um amigo do Grupo que também estava presente. Além das festas e oficinas promovidas pelo Grupo Bongar, das festinhas familiares como esta relatada, também existem ações empreendidas pelo Grupo que acabam envolvendo todas estas atividades num único evento, como é o caso do festival Tem Preto na Tela que já esta na sua terceira edição.

## **Tem Preto na Tela**

Eita negro!

Quem foi que disse

que a gente não é gente?

Quem foi esse demente,

se tem olhos não vê.<sup>164</sup>

Para José Jorge de Carvalho (2006) é possível afirmar a existência de um modelo de projeção da cultura afro, associado a grupos muitas vezes familiares. Estes grupos promovem sua arte e utilizam o seu prestígio artístico para denunciar o racismo e reivindicar reconhecimento e cidadania para sua comunidade (Carvalho: 2006). É dentro deste modelo acima descrito que enquadro o Bongar, destacando com o Festival Tem Preto na Tela, como uma das principais ações sociais coletivas empreendidas pelo grupo. A primeira edição do Projeto Tem Preto na Tela, aconteceu em maio de 2007 na própria Comunidade Xambá, tendo sido idealizada pelo vocalista do Bongar, Guitinho. De acordo com ele tudo surgiu de uma inquietude em relação à escassez de personagens negros no cinema, propagandas, novelas e em outros espaços da mídia. Referindo-se ao Projeto ele afirmou:

No primeiro a gente teve uma coisa muito legal que foi a participação de Zulu Araújo o Presidente da Fundação Palmares, e ao final desta ação ele disse que queria tornar o “Tem preto” nacional com ações novembro em Brasília. Aí eu disse pra ele que a gente tinha que estudar, após conversar eu disse que a gente não queria, pelo menos não agora, ainda não temos peito para encarar um negócio nacional. Aí ele disse que a Fundação estava disponibilizando um milhão de reais; Deus me livre, todo esse dinheiro na mão, eu mal cuido dos meus quinhentos contos.  
Guitinho – 06/05/2008

A segunda edição ocorreu entre 12 e 18 de maio de 2008 na Comunidade Xambá, o diferencial deste ano foi que a ação foi estendida a outra comunidade carente localizada na zona sul do Recife. O tema deste ano foi: “*A televisão brasileira não é preto e branco*”, dentro da sua programação aconteceram palestras, rodas de diálogos, exibição de vídeos, oficinas de percussão, capoeira e circo.

É difícil viver na sociedade brasileira, mas a gente luta, a gente

164 Poesia de Solano Trindade que ilustrou cartaz do *Tem Preto na Tela* do ano de 2008.

persiste e não vamos parar aqui, porque nossos ancestrais já mostraram e nós chegamos até aqui. Eu fico preocupado com o discurso “a cor não importa”. A cor importa sim. Guitinho – Programa Liberdade de Expressão na TV – 18/11/2007.

Diferente dos anos anteriores a terceira edição do *Tem Preto na Tela* não foi realizada no mês de maio, mas em outubro. O foco de reflexão do *Tem preto* deste ano foi “*TV prega ação? Sou do candomblé e respeito a sua religião*”.

Eu acho que o branco tem uma dívida para com o povo negro e a gente está há muito tempo lutando, já conquistamos muita coisa, mas ainda há muito por conquistar. (...) O Brasil é um país **conceituoso**. Ele já conceituou que o “cabelo do negro é ruim”, “a negra que é a boa”, ele atesta isso, a televisão atesta isso e outras coisas mais. (...) Todo ser humano tem o direito de ter os seus “prés” ideais, mas o nosso país **atesta** um monte de coisas, de teses, inclusive livros, atestando que o negro é inferior intelectualmente ao branco, acho que já por conta disso, tem todo um processo de construção que precisamos fazer e o processo sofrido pelo povo de santo, de casas de candomblé, através do próprio estado, são reparações que têm que ser feitas. Guitinho – Programa Liberdade de Expressão na TV – 18/11/2007.

O *Tem preto na Tela* de 2009, começou oficialmente no dia 24 de outubro com o lançamento do segundo CD do Bongar na Torre de Malakoff<sup>165</sup>. Ao longo da semana foram promovidas ações nas escolas públicas dos bairros vizinhos, oficinas de capoeira e grafite, além exibição gratuita de filmes e apresentações culturais na comunidade. Dentre os filmes exibidos chamamos a atenção para o documentário *Um dia de Bêji*, produzido pelos jovens da comunidade Xambá através do *Tem Preto na Tela* e exibido pela primeira vez no dia 30 de outubro de 2009 no Cine Bongar. Como falamos anteriormente o documentário mostra o dia-dia da Yalorixá Tia Lourdes<sup>166</sup> e os preparativos para festa de Bêji. A exibição que estava prevista para as 18 horas, só começou por volta da 20 horas, porque os jovens que produziram só quiseram exibi-lo após a chegada da Yalorixá. O público presente, formado em sua maioria por crianças e jovens da comunidade já estava

165 Dois fatores fizeram com que o *Tem Preto* fosse realizado em outubro e não em maio, o atraso no repasse dos recursos pela Fundarpe e a falta de tempo do Bongar que estava envolvido na gravação do segundo CD.

166 Ver foto 33 do Anexo A – Tia Lourdes fala sobre o filme, antes da sua primeira exibição.

muito agitado, como o tema do documentário era a festa de Bêji pedi licença a Hildo Leal e Aílton Paraíso para oferecer doces às crianças. Após autorizaram, comprei pipocas e pirulitos e distribui com todos, foi uma algazarra entre a criançada. Não sabia que este gesto simples, me abriria algumas portas que apesar de tanto tempo de pesquisa, ainda estavam fechadas. Nesta mesma noite um grupo de senhoras, que sempre me olhavam com desconfiança, desta vez me convidaram para sentar ao lado delas durante o filme e quando o Cine Bongar acabou continuei ali escutando e rindo das suas histórias. Senti que pela primeira vez, elas não me enxergaram como a “*estudante da federal*”, mas como uma amiga da Casa. Destaco dentro do último *Tem Preto na Tela* à oficina de grafite, realizada no dia 31 de outubro de 2009, a princípio quando soube desta ação imaginei a presença de adolescentes, eram justamente pessoas desta faixa etária que desejava encontrar para articular entrevistas. Para minha surpresa ao chegar à Comunidade do Portão do Gelo, além dos jovens que atuavam como facilitadores só havia crianças participando da oficina. A maioria delas estava na noite anterior no Cine Bongar e participaram da “*sessão pipoca*”, quando me viram correram para me abraçar. As crianças queriam mostrar os desenhos que haviam feito na oficina e pedir para tirar fotos ao lado dos seus grafites, as fotos não foram aqui reproduzidas, pois foram tiradas sem o consentimento dos pais. Trago no anexo, apenas dois trabalhos realizados pelos professores da Oficina de Grafite. O próximo *Tem Preto na Tela*, já esta sendo elaborado e objetivo é que ele volte a acontecer no mês de maio.

No Brasil a gente sabe quando é preto, quando entra no shopping, a gente sabe quando é preto ou branco; quando vai passar uma novela de época na Globo, a gente sabe quem é preto e quem é branco. Nós sabemos dizer muito bem isso. (...) mas quando se vai falar nas cotas para a universidade, então não pode porque a universidade é do povo e todo mundo tem direito. Guitinho – Programa Liberdade de Expressão na TV – 18/11/2007.

Além do *Tem Preto na Tela*, outra importante ação

empreendida pelo Bongar foi realizada pela primeira vez no ano de 2009 e contou com a participação de outro grupo musical, como veremos a seguir.

## Sonoridades do Rio São Francisco

Na região da foz do rio São Francisco ou do Velho Chico, como o rio é carinhosamente chamado pelos nordestinos, na margem do estado de Alagoas está localizado o município de Piaçabuçu. Apesar dos mais de 400 km que separam o Terreiro da Xambá do centro de Piaçabuçu, foi nesta pequena cidade alagoana que o grupo Bongar buscou ajuda do Grupo Caçua<sup>167</sup> para resgatar a arte dos mestres griôs. Vamos mostrar como se construiu esta parceria batizada de Sonoridades do Rio São Francisco, a partir de dois agentes produtores de cultura, representados por Guitinho da Xambá e Jasiel Martins integrantes das bandas Bongar e Caçua<sup>168</sup>.

Como já conhecemos um pouco sobre o Bongar, vamos falar a respeito de outro personagem desta história, o Grupo Caçua. Tudo começa no ano de 1999 por incentivo da FUNTAG - Fundação Cultural Terezinha Acioli Gama, que reuniu algumas pessoas da cidade de Piaçabuçu interessadas em teatro, música e dança. Estes jovens montaram então o espetáculo *São Francisco do Lado de Cá*, que foi apresentado em vários estados brasileiros. Além de uma participação especial no filme do cineasta Cacá Diegues, *Deus é brasileiro* que teve muitas de suas cenas gravadas em Piaçabuçu e Penedo. O espetáculo foi tão bem aceito que a CHESF – Companhia Hidrelétrica do São Francisco patrocinou a gravação do seu primeiro CD batizado com o mesmo nome *São Francisco do Lado de Cá*, lançado em 2003. Neste mesmo ano o grupo Caçua lançou um projeto audiovisual, onde o público tem a oportunidade de conhecer o rio de perto, através de um passeio de barco que termina com uma visita a sede do Projeto Olha o Chico, onde além de assistir ao show do Caçua o público também pode ver uma exposição fotográfica. No ano de 2004 o grupo lançou um novo espetáculo *Fragments*

167 Cesto de junco utilizado em cima do lombo do jumento para carregar objetos.

168 Além de Jasiel Martins os outros integrantes do Grupo Caçua são Linete Matias, Jéssica dos Santos, Mira Dantas e Jailton Cazuza.

*Poéticos de um Rio*, desta vez mesclando técnicas do teatro de sombras e do circo com a utilizam de pernas de pau. Em 2005 o grupo começou a pesquisar e registrar práticas culturais realizadas pelos ribeirinhos em parceria com a Professora Vicentina Dalva, o projeto patrocinado pela CHESF batizado de *Caçua Rio Arriba*, foi tomando outra proporção e elementos como o turismo sustentável e educação ambiental para crianças e jovens foram integrados ao projeto inicial. Após sua realização a cidade de Piaçabuçu foi nomeada pelo Ministério da Cultura um Ponto de Cultura Nacional, sendo nomeado de Ponto de Cultura Olha o Chico, mesmo nome fantasia da Associação Amigos de Piaçabuçu, dirigida pelos integrantes do Caçua.

No Ponto de Cultura Olha o Chico, as crianças e jovens da cidade têm a oportunidade de aprender música, dança, teatro e sobre a cultura popular produzida pelos ribeirinhos, são eles os professores, ou melhor, são os Mestres. Para trabalhar no projeto os Mestres recebem uma bolsa e as crianças além de participar gratuitamente dos cursos e oficinas, também recebem alimentação. Em reportagem publicada no jornal Diário de Pernambuco de 28 de março de 2009, ficamos sabendo mais sobre Seu Cícero Lino, um dos Mestres que trabalham no Projeto Olha o Chico.

Aos 65 anos de idade, dos quais os últimos 19 em Piaçabuçu, Cícero Lino consegue “tirar” som de qualquer pífano que chegue às mãos. Certa vez, a pedidos, ele mesmo fez dois instrumentos usando apenas cano PVC. E os guarda com carinho até hoje, junto aos cadernos onde escreve as letras de suas próprias canções, apenas com o português “ouvido”. Poesia certa por linhas tortas. De quem estudou por apenas quatro meses alternados. “Para cada dia que conseguia ir à aula depois do trabalho na roça, eu fazia uma marca na parede de casa. Quando a professora foi embora e não mais voltou, contei e havia 120 tracinhos na parede”, conta.

São os mesmos ouvidos pelos quais Cícero encantou-se com o pífe, ainda garoto, no sítio. De tanto ouvir os tocadores da região, ele aproveitou um descuido deles e pegou escondido um dos pífanos deixados sob a mesa. Em poucos minutos, escondido debaixo

da mesa, mediu com as próprias mãos tamanho, diâmetro, comprimento e distância entre cada sopro. Correu para casa com tudo na memória e fez seu primeiro pífano.

A partir de 2007 o grupo Caçua começou a pesquisar sobre o coco alagoano, chegando inclusive a preparar um musical. No ano seguinte o grupo participou do festival de cultura popular que acontece na cidade de São Cristovam em Sergipe, lá eles conheceram o grupo Bongar que também se apresentou no mesmo festival. Surge ali uma amizade entre os integrantes dos dois grupos, que trocaram vivências sobre suas experiências de vida e principalmente experiências musicais. No início do ano de 2009 o Bongar foi algumas vezes para Piaçabuçu onde conviveram e aprenderam com os mestres griôs, o resultado deste intercâmbio entre os dois estados foi apresentado no espetáculo *Na sonoridade do Rio São Francisco, aprendendo com o Olha o Chico*<sup>169</sup>. O espetáculo foi financiado pela CODEVASF - Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba, as apresentações aconteceram nas cidades de Penedo, Piaçabuçu e Recife, durante os meses de março e abril de 2009. Nem os próprios músicos imaginavam a riqueza de conhecimento que teriam quando embarcaram neste projeto:

É engraçado, os acadêmicos se apressam em taxar as pessoas quando elas são analfabetas, simples, como é o caso de muitos dos mestres griôs que a gente conheceu pelo caminho. Mas basta você conviver um pouco com eles, e aos poucos a gente conclui que os analfabetos somos nós. Guitinho – Jornal Diário de Pernambuco – 05/04/2009

A iniciativa foi tão promissora que os grupos musicais prevêem mais parcerias para o ano de 2010, investindo mais na convivência e no intercâmbio cultural, em shows ou oficinas, sempre de olho nos editais e buscando patrocínios para realização de projetos que envolvam os jovens da Comunidade Xambá. Dentre os quais já podemos adiantar o projeto *O Encontro de Tambores: Mitologia, Memória, Música e Tecnologia (Saudação a Ogum)*, com o ponto de cultura Casa de Tainã, de Campinas/SP. O projeto foi aprovado no

prêmio Interações Estéticas da Funarte, tendo como objetivo trocar saberes entre os músicos do Bongar e a Orquestra de Tambores de Aço da Tainã, através de um trabalho dos mitos do Orixá Ogum, dono dos metais, ferramentas e tecnologia.

Também visa proporcionar a fusão dos tambores de Trinidad e Tobago tocados por jovens da Tainã e os tambores de origem africana da comunidade Xambá tocados pelo Bongar. Os dois grupos terão encontros nos meses de janeiro, fevereiro e março, nos quais ainda trocarão vivências sobre os mitos africanos e terão oficinas de tambores de aço, tambores da Xambá e de software livre. O resultado desse trabalho será um espetáculo, unindo a sonoridade dos dois grupos. Texto extraído do Blog do Bongar

Ao longo deste livro, identificamos alguns processos históricos e religiosos que fazem parte de uma tradição familiar e que foi transmitida para os integrantes do grupo musical, entre elas o culto aos Orixás e o Coko da Xambá.

O Bongar trouxe muita coisa para a comunidade. Até o reconhecimento da comunidade ele levou. Muita gente ainda não reconhece isso. Não reconhece o que o grupo fez, o que o grupo esta fazendo pela comunidade e pelo terreiro. Fala de Moisés (Alves, 2007:124/125)

Os resultados da pesquisa de campo só corroboraram o papel do Grupo Bongar enquanto instrumento fomentador da Nação Xambá.

## Considerações Finais

Mas Mané eu te falei  
Que esse coco não pode parar  
Tu és a fortaleza e a alegria desse lugar

Este estudo apresentou uma multiplicidade de sons, cores e falas de uma comunidade religiosa até pouco tempo através tida pela academia como extinta. Que aprendeu com a própria academia a utilizar estratégias de resgate e adaptação da sua cultura, este exercício ganhou força ao longo da última década. Esta relação implica numa inversão do papel predominante anteriormente, que delimitava o espaço dos membros do terreiro. Precisamos dizer que o reencontro com a obra de Wagner Gonçalves<sup>170</sup> foi crucial para aguçar a sensibilidade do trato com as várias nuances do campo afro-religioso. Abrindo os olhos para enxergar como os membros da Nação Xambá conseguiram inserir seu grupo étnico na sociedade pernambucana e influenciado a cultura do estado através dos seus hábitos, costumes, valores religiosos e principalmente através da sua música.

Cremos ter deixado claro ao longo do texto que nossa pesquisa não teve por foco principal as questões de gênero, etnomusicologia ou religião, mas sim possibilitar uma intersecção entre elas. Embora a temática da religiosidade afro já fosse velha conhecida, deparamo-nos um campo de pesquisa em constante processo de transformação. Inquietações múltiplas e complexas foram fundadas no desejo de conhecer de explorar o campo afro, a inserção no campo se deu ao longo de quatro anos de pesquisa, que geraram um vasto acervo de informações e imagens fotográficas. A parte mais difícil na constituição do livro, não foi à escrita, mas a delimitação imposta ao trabalho acadêmico que obriga

170 Refiro-me a obra “O Antropólogo e a sua magia”.

a realização de recortes na pesquisa. Após diversas (dês) construções de forma facilitar a compreensão do leitor, o texto foi escrito seguindo uma seqüência temporal.

Primeiramente esclarecemos o que é o xangô e como este vem sendo trabalhado dentro da literatura. Utilizando o arcabouço teórico para fazer um entrecruzamento entre as informações contidas nos livros e as extraídas da memória dos xambazeiros. Em segundo lugar buscamos descrever o trajeto percorrido por esta Nação ao longo da história até chegar à comunidade do Portão do Gelo em Olinda/PE. Direcionamos o olhar para o papel da mulher dentro do xangô, assim como, buscamos descobrir quais eram os aspectos que diferenciavam o culto Xambá dos demais, enxergando o Terreiro Santa Bárbara como mantedor destas características tradicionais. Em terceiro lugar aprofundamos a questão dos vínculos entre a religiosidade afro e sociedade mais ampla através da análise das festas publicas realizadas pelo terreiro, aspectos que autores tão diferentes como Giumbelli, Van Der Port, Agier, Frigerio, Birman e os teóricos das festas populares tem insistentemente apontado.

O estudo do micro pela Antropologia de certo modo isola os religiosos em seus terreiros, sendo necessário verificar as formas como estes grupos se relacionam com outros domínios da vida social (Birman, 2006:193). Foi desta forma que busquei dimensionar subsídios frente ao desafio de dar conta das estratégias políticas, sociais empreendidas pelo terreiro e verificando o papel das novas lideranças. É necessário salientar que as novas lideranças são representadas pelo Babalorixá Ivo, o historiador Hildo Leal e os membros do grupo musical Bongar. A história do desenvolvimento do campo afro-brasileiro tem mostrado que não devemos enxergá-los como grupos isolados, fechados. Michel Agier (2001) destaca a importância em estudarmos o papel das novas lideranças e a forma como elas tem se inserido dentro dos espaços globalizados. Buscando conciliar as afirmações de Patrícia Birman e Michel Agier, identificamos o Bongar como agente fomentador das mudanças ocorridas no terreiro

ao longo da última década.

Nem um homem é uma ilha, e nesta vida você tem que ser mais aranha do que homem. (Tecendo suas teias – grifo meu) A minha história na Xambá começa pelas necessidades básicas de qualquer comunidade periférica de se colocar, de ser vista, de poder expor, de poder mostrar aquilo que ela é. Guitinho – Vocalista do Bongar

Conferimos relevância ao tema desenvolvido neste trabalho por considerá-lo compatível com questões que permeiam até a atualidade a constituição do xangô pernambucano, bem como norteiam as novas questões. Deste modo, os processos que muitas vezes se apresentam como naturais, precisam ser pensados em termos de estratégias e encenações que os sujeitos sociais criam para buscar, numa sociedade extremamente excludente e racista, visibilidade e legitimidade (Guilen, 2005:69). O sagrado, no caso o xangô, e o profano, representado aqui pelo coco, foram pensados ao longo deste livro, como construções sociais de sujeitos históricos que buscam criar mediações políticas.

Hoje o Terreiro Santa Bárbara e o Bongar, não são necessariamente as faces de uma mesma moeda, como afirma o músico Mamão: *O Bongar enxerga o terreiro, o terreiro não enxerga o Bongar*. Mas podemos enxerga-los como construções historicamente pensadas, estrategicamente definidas para difundir a cultura e a religiosidade da Nação Xambá.



# Cronologia

1900 – Em 25 de julho no Recife nasce Maria das Dores da Silva (Maria Oyá).

1912 – Acontece a *Operação Xangô* em Alagoas, mais conhecida com *O Quebra*. Mesmo ano de nascimento da Yalorixá Donatila, mais conhecida como Tia Tila, em 29 de julho.

1914 – Mãe Biu nasceu no dia 29 de junho no município de Nazaré da Mata<sup>171</sup>, batizada com o nome de Severina Paraíso da Silva.

Início de década de 1920 - O babalorixá Artur Rosendo Pereira migra de Maceió para o Recife, fugindo à perseguição aos terreiros.

1922 – Morre no dia 22 de novembro Petronila Maria do Paraíso, mãe das Yalorixás Mãe Biu e Tia Tila.

1923 – Artur Rosendo abre sua Casa de Culto na cidade do Recife, localizada na Rua da Regeneração, Água Fria.

1924 – Criação por Gilberto Freyre do Centro Regionalista do Nordeste.

1925 – Maria Oyá começa a frequentar a casa de Artur Rosendo.

1926 – Realização do I Congresso Regionalista do Recife.

1927 – Artur Rosendo começa a iniciação de Maria Oyá, mas

<sup>171</sup> Mata do Estado de Pernambuco.

devido a perseguição policial no Recife fecha seu terreiro e retorna para Maceió.

1928 – No mês de fevereiro, Maria Oyá começa a cultuar os Orixás, no Sítio do Baçá em Campo Grande. Artur Rosendo retorna ao Recife e em 20 de novembro, acontece a primeira saída de Yaô do terreiro, sem toque e “cantando baixinho”.

1930 – No dia 07 de junho Maria Oyá inaugura seu terreiro localizado na Rua da Mangueira nº 137, no bairro de Campo Grande, Recife/PE.

1932 – No dia 24 de janeiro acontece à saída dos primeiros yaôs do Terreiro de Maria Oyá, entre eles José Francelino do Paraíso, de Ogum, (cunhado de Maria Oyá e Pai de Mãe Biu), Estefânia Paixão (Ester), de Xangô (Tia de Laura) e Minervina Alves, de Ogum. Já no dia 26 de junho começa a iniciação de Donatila Paraíso do Nascimento, de Orixalá, (Mãe Tila, irmã de Mãe Biu), Maria do Carmo Ramos, de Oxum (Irmã de Maria Oyá e madrasta de Mãe Biu), Lídia Alves da Silva, de Orixalá e Áurea de Iemanjá. Antes do ano acabar em 13 de dezembro Maria Oyá recebe as folhas, faca e espada. Sendo Oyá coroada ao meio-dia.

1933 – Em 02 de julho Mãe Tila, torna-se Mãe Pequena (madrinha) do terreiro.

1934 – Em 29 de junho no mesmo dia em que completou vinte anos, Mãe Biu foi consagrada. Neste mesmo ano foi realizado no Recife de 11 a 15 de novembro o I Congresso Afro-brasileiro.

1935 – Em 29 de junho ocorreram às iniciações de Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu de Ogum), Alaíde de Ogum e Maria dos Prazeres, de Xangô (Irmã de Mãe Biu).

1937 – O então governador Carlos de Lima Cavalcanti é afastado do cargo em seu lugar é nomeado o interventor Agamenon Magalhães.

1938 – Em maio a repressão policial, nos tempos do Estado

Novo, fecha o terreiro de Maria Oyá.

1939 – Em 09 de maio falece Maria Oyá. As perseguições aos terreiros só aumentam, principalmente a partir de 12 de julho com a criação da Liga Social Contra a Mocambo.

1948 – Artur Rosendo falece no dia 16 de novembro.

1950 – Reabertura do terreiro em 16 de junho, tendo Mãe Biu como Yalorixá e Manoel Mariano da Silva como Babalorixá. No dia 13 de dezembro deste ano saíram os primeiros Yaôs feitos por Mãe Biu: José Martins da Silva, de Ogum (Esposo de Mãe Biu), tendo como Yalorixá Dona Eudóxia, José Gomes Ribeiro, de Xangô (Cavaquinho) e José Alves, de Xangô (Esposo de Mãe Tila).

1951 – Em 16 setembro acontece a iniciação de Laura Eunice Batista, de Oxum, Maria Luiza de Oliveira, de Oxum (irmã de Mãe Biu) e Helena Vieira de Carvalho (Mãe Nena). Em 13 de dezembro do mesmo ano José Pedro Batista, posteriormente Padrinho da Casa, foi iniciado.

1953 – Iniciação de Luiz Paraíso de França de Xangô (Irmão de Mãe Biu) e Antônio Martins da Silva (Filho de Mãe Biu), em 13 de dezembro.

1958 – Iniciação de Maria de Lourdes da Silva, de Yemanjá, (atual Yalorixá do terreiro), Maria de Senhor Hernandes, de Yemanjá e Quitéria Chagas, de Yemanjá, em 18 de maio.

1963 – Iniciação de Adeildo Paraíso da Silva, de Oxum (Ivo – filho de Mãe Biu), Adjailton Paraíso do Nascimento, de Xangô (filho de Mãe Tila), Francisco Xavier da Silva, de Xangô (Tio Chiquinho ou Bié, esposo de Tia Lourdes) e Romildo de Xangô, em 15 de dezembro.

1965 – Falecimento de José Alves marido de Tia Tila, sendo sepultado no dia 17 de setembro.

1980 – Falecimento do Babalorixá Manoel Mariano da Silva em 03 de outubro.

1986 – Iniciação de Mauricio César da Silva, de Xangô (atual padrinho), Luiz Paulo de Oliveira, de Xangô, sobrinhos de Mãe Biu e Flávio de Yemanjá, em 09 de novembro.

1993 – Falecimento de Mãe Biu, em 27 de janeiro, vítima de um edema no abdômen.

1994 – Reabertura do terreiro, após um ano de luto, em janeiro, tendo como Babalorixá Ivo, Ialorixá Mãe Tila, madrinha Tia Laura e padrinho Mauricio.

1995 – Primeiros Iaôs do período de Mãe Tila e Ivo: Marcos César da Silva, de Obaluaiê, (sobrinho de Mãe Biu), Juvenal José Ramos, de Xangô (Irmão de Mãe Biu) e Irapuã Gomes da Silva, de Yemanjá, em 23 de abril.

2000 – Comemorações dos 70 anos de fundação do Terreiro, com uma grande obrigação, um boi para Aguângua Baraim e 12 carneiros para Xangô, no mês de junho, e o Toque festivo no dia 18.

2001 – Lançamento da Cartilha da Nação Xambá, no toque de Oxum, no dia 18 de janeiro. De 16 a 24 de novembro foi realizado o primeiro Ciclo de Cultura Negra da Xambá. Neste mesmo ano foi criado o Grupo Musical de Coco Bongar.

2002 – Em 12 de maio foi inaugurado o Memorial Severina Paraíso da Silva. Já no dia 27 de julho foi comemorado o aniversário de 90 anos de Mãe Tila e 70 anos de sua iniciação.

2003 – Falecimento de Mãe Tila, em 24 de março, a Yalorixá tinha 91 anos de idade.

2004 – A partir deste ano o terreiro passou a ser reconhecido como um Ponto de Cultura.

2006 – Em 24 de setembro a comunidade Xambá foi reconhecida pelo Governo Federal, através da Fundação Palmares como sendo o primeiro quilombo urbano de Pernambuco.

2007 – O terreiro foi tombado pela Prefeitura de Olinda

através do Conselho de Preservação dos Sítios Históricos como patrimônio histórico e cultural. Neste mesmo ano foi lançado o primeiro CD do Grupo Bongar, batizado com o nome *29 de junho*, data em que acontece a festa do Coco da Xambá.

2009 – Lançamento no segundo CD do Bongar, nomeado de *Chão batido, Coco pisado*.



## Referências

AGIER, Michel. (2001) *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. In: Mana – estudos de Antropologia Social, vol. 7. no. 2, p. 7-33.

ALMEIDA, Maria das Graças Andrade Ataíde de. (2001) *A construção da verdade autoritária*. São Paulo: Humanitas.

ALVES, Marileide. (2007) *Nação Xambá: do terreiro aos palcos*. Olinda: Editora do autor.

AMARAL, Rita de Cássia. (2002) *Xirê! O modo de crer e de viver no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas. São Paulo: Educ.

\_\_\_\_\_. (2001) *A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo, v. 10.

\_\_\_\_\_. (2000) *As mediações culturais da festa “à brasileira”*. In: TAE – Trabalhos de Antropologia e Etnologia -Revista inter e intradisciplinar de Ciências Sociais, vol. 40 (1-2). Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

\_\_\_\_\_. (1998) *A alternativa da festa a brasileira*. Revista Sexta-Feira, Ano 2, Vol. 2. São Paulo: Pletora.

\_\_\_\_\_. (1996) *A festa de candomblé e sua relevância para o estudo do Candomblé e do estilo de vida do povo-de-santo*. In: LIMA, Tânia (org.) Sincretismo Religioso - O ritual afro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.

\_\_\_\_\_. (1993) *O tempo de festa é sempre*. In Travessia. Revista do Migrante no. 15, janeiro/abril, Centro de Estudos Migratórios - CEM, São Paulo.

AZEVEDO, Thales. (1955) *As elites de cor: Um estudo de ascensão social*. São Paulo: Editora Nacional.

BAKHTIN, Mikhail. (1993) *A cultura popular na idade média e no renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec.

BALANDIER, George. (1976) *As dinâmicas Sociais (Sentido e Poder)*. São Paulo: Difel.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. (2007). *Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé*. Rio de Janeiro: Revista Mana, V.13, p. 7-40.

BARBARA, Rosa Maria Sussana. (2001) *A dança das Iabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de Candomblé*. São Paulo: Universidade de São Paulo/Programa de Pós Graduação em Sociologia. Tese (Doutorado) - Orientador: Reginaldo Prandi.

BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. (1959) *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo: Editora Nacional.

BERKENBROCK, Volney. (1997) *A experiência dos orixás: Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes.

BINON COSSARD, Gisele. (1970) *Contribution a l'étude des candombles au Bresil: le candomblé Angola*. Université de Paris, Faculte des Lettres et Sciences Humaines. Tese (Doutorado).

BIRMAN, Patrícia. (2006) *Percursos afro e conexões sociais:*

*negritude, pentecostalismo e espiritualidades*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs) *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (2005) *Transas e Trases: Sexo e Gênero nos Cultos Afro-Brasileiros, um sobrevôo*. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, nº 13(2), pág. 403 a 414.

\_\_\_\_\_. (1995) *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

BOYER, Véronique. (s/data) *Fronteiras da nação: religião, política e ancestralidade*. Artigo disponível no site: <http://www.scribd.com/doc/22634540/Veronique-Boyer-Religiao-politica-e-ancestralidade>

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1989) *Cultura na Rua*. Campinas: Papiro.

BRANDÃO, Maria do Carmo. (1986) *Xangôs Tradicionais e Xangôs Umbandizados do Recife: Organização Econômica*. São Paulo, Tese de Doutorado/USP: Mimeo.

BURITY, Joanildo. (2008) *Religião, política e cultura*. São Paulo: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, V. 20, Nº 02, p. 83-113.

CACCIATORE, Olga Gudolle. (1977) *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

CANCLINI, Nestor Garcia. (1998) *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.

CARNEIRO, Édison. (1936) *Religiões negras: Notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARRIL, Lourdes. (2006) *Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania*. São Paulo: Annablume.

CARVALHO, José Jorge de. (2006) *La diáspora Africana*

*en Iberoamerica: Dinámicas culturales y Políticas Públicas.* Brasília: Universidade de Brasília. Série Antropologia, Nº 402.

\_\_\_\_\_. (2004) *Metamorfoses das Tradições Performáticas Afro-Brasileiras: De Patrimônio Cultural a Indústria de Entretenimento.* Brasília: Universidade de Brasília. Série Antropologia Nº 354.

\_\_\_\_\_. (1999) *Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil.* Brasília: Universidade de Brasília. Série Antropologia, Nº 249.

\_\_\_\_\_. (1991) *Estéticas da opacidade e da Transparência. Mito, Música e Ritual no Culto Xangô e na Tradição Erudita Ocidental.* Brasília: Universidade de Brasília. Série Antropologia, Nº 108.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (1998) *As grandes festas.* In: Um Olhar sobre a cultura brasileira (Org) Márcio de Souza e Francisco Weffort. Rio de Janeiro: FUNARTE/Ministério da Cultura, Pág. 293-311.

CAVALCANTI, Pedro. (1988) *As Seitas africanas do Recife.* In: Estudos Afro-Brasileiros. Recife: Massangana (Fac- símile de Rio de Janeiro: Ariel, 1935).

CERTEAU, Michel de. (2002) *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer.* Petrópolis: Vozes.

CORREA, Mariza. (2002) *Apresentação: esboços no espelho.* In: Ruth Landes. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

CÔRTEZ, Gustavo Pereira. (2000) *Dança, Brasil! Festas e danças populares.* Belo Horizonte: Editora Leitura.

COSTA, Valéria Gomes. (2009) *É do Dendê! – Histórias e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992).* São Paulo: Annablume.

\_\_\_\_\_. (2008) *Áurea das Africanidades: Identidades Étnico-Religiosas nos Terreiros de Xangôs em Pernambuco e Alagoas*

*Pós Abolição*. Salvador: Anais Eletrônicos do V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil.

\_\_\_\_\_. (2008a) *Fluxo e refluxo: Africanos e Crioulos Pós-1888 nas religiões afrodescendentes entre Recife e Maceió*. Rio de Janeiro: Anais Eletrônicos do XIII Encontro de História da ANPUH.

\_\_\_\_\_. (2007) *Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá: Configurando família, memória e territorialização*. Recife: Anais Eletrônicos do I Colóquio de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

\_\_\_\_\_. (2007a) *Práticas culturais femininas e constituição de espaços num Terreiro de Xangô de Nação Xambá*. Salvador: Revista Afro – Ásia, N° 36, página 199-227.

\_\_\_\_\_. (2006) *Nos Arrabaldes da Cidade: Práticas de apropriação e estruturação dos espaços no subúrbio do Recife pelo Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá (1950-1992)*. Recife: UFPE/CFCH/Programa de Pós Graduação em História. Dissertação (Mestrado) – Orientador: Regina Beatriz Guimarães Neto.

COSTA LIMA, Vivaldo da. (1976) *O conceito de “Nação” nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Revista Afro – Ásia, N° 12, página 65 – 88.

\_\_\_\_\_. (1959) *Uma festa de Xangô no Opô Afonjá*. In: Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros. Salvador: Universidade da Bahia, UNESCO.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. (1953) *O negro no Rio de Janeiro: Relações de raças numa sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

DANTAS, Beatriz Góis. (1988) *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DOUGLAS, Mary. (1976) *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

DURKHEIM, Émile. (1989) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas.

ESTEVES, Leonardo Leal. (2008) “Viradas” e “Marcações”: *A participação de pessoas de classe média nos grupos de Maracatu de Baque-virado do Recife – PE*. Recife: UFPE/CFCH/Programa de Pós Graduação em Antropologia. Dissertação (Mestrado) – Orientador: Lady Selma Ferreira Albernaz.

FERNANDES, Florestan. (1976) *A sociologia numa era de revolução social*. Rio de Janeiro: Zahar.

FERNANDES, Gonçalves. (1937) *Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FERRETTI, Mundicarmo. (2005) *Matriarcado em Terreiros de Mina do Maranhão: Realidade ou ilusão?* Revista Ciências Humanas: Dossiê Religião e religiosidade. V.5, nº1, p.11-20.

\_\_\_\_\_. (1977) *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto: Mina, uma religião de origem africana*. São Luís: SIOGE.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. (2009) *Querebentã de Zomadônu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas.

\_\_\_\_\_. (2007) *Religião e Festas Populares*. Buenos Aires: Anais Eletrônicos da XIV Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina.

\_\_\_\_\_. (2002) *Andresa e Dudu - Os Jeje e os Nagô: Apogeu e declínio de duas casa fundadoras do tambor de mina maranhense*. In: GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Caminhos da Alma – Memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus.

\_\_\_\_\_. (1999) *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

FREYRE, Gilberto. (1937) *O que foi o 1º Congresso afro-brasileiro do Recife*. In *Novos Estudos Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. (1933) *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schimidt.

FRIGERIO, Alejandro. (2005) *Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial*. *Religião & Sociedade*, vol. 25 (2), p.136-160, Rio de Janeiro, ISER.

FRY, Peter. (1982) *Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos*. In: Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

FONSECA, Eduardo Pacheco de Aquino. (1998) *As Funções e os significados das festas nas Religiões Afro-Brasileiras*. Recife: Cadernos de Estudos Sociais, Recife - PE, v. 13, p. 255-276, 1998.

\_\_\_\_\_. (1995) *O Candomblé É a Dança da Vida: Aflição, Cura e Afiliação Religiosa no Palácio de Iemanjá*. Recife: UFPE/CFCH/Programa de Pós Graduação em Antropologia. Dissertação (Mestrado) – Orientador: Roberto Mauro Cortez Motta.

FONSECA, Homero. (2008) *Alquimia Musical*. In *Revista Continente* Nº 93. Recife: CEPE.

GEERTZ, Clifford. (2001) *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GIUMBELLI, Emerson Alessandro. (2008) *A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil*. *Religião & Sociedade*, v. 28(2), p. 80-101, Rio de Janeiro, ISER.

GOLDMAN, Márcio. (1987) *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*. In: *Candomblé: desvendando*

identidades. São Paulo: EMW Editores.

GOMINHO, Zélia de Oliveira. (1997) *Veneza Americana X Mucambópolis: O Estado Novo na cidade do Recife (Décadas de 30 e 40)*. Recife: UFPE/CFCH/Programa de Pós Graduação em História. Dissertação (Mestrado) – Orientador: Antônio Paulo de Moraes Rezende.

GUERRA, Lúcia Helena. (2009) *Projeto UNESCO: Um retrato em preto e branco das relações raciais no Brasil*. Trabalho não publicado.

GUILEN, Isabel Cristina Martins. (2005) *Xangôs e Maracatus: Uma Relação Historicamente Construída*. São Luiz: Ciências Humanas em Revista, V. 3, n.2.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. (2007) *O Projeto UNESCO na Bahia*. In Projeto UNESCO no Brasil: Textos críticos. (Org) SANSONE, Lívio e PEREIRA, Cláudio. Salvador: EDUFBA.

JOAQUIM, Maria Salete. (2001) *O papel da liderança religiosa feminina na Construção da Identidade Negra*. São Paulo: Educ. Rio de Janeiro: Pallas.

LEAL, Hildo. (2000) *Cartilha da Nação Xambá*. Olinda: sem editora.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1976) *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional.

LODY, Raul Giovanni. (2008) *Brasil bom de boca: Temas da Antropologia da Alimentação*. São Paulo: Editora Senac.

\_\_\_\_\_. (1991) *A construção mítica de Oxalá na perspectiva afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

\_\_\_\_\_. (1987) *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática.

MAGGIE, Yvonne. (1977) *Guerra de Orixá: Um estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.

MAIO, Marcos Chor. (2007) *Modernidade e racismo: Costa Pinto e o Projeto UNESCO de relações raciais*. In Projeto UNESCO no Brasil: Textos críticos. (Org) SANSONE, Lívio e PEREIRA, Cláudio. Salvador: EDUFBA.

MAUSS, Marcel. (2003) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify

MEIRA, Fernanda. (2008) *Ilê Obá Aganju Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara: Desafios e estratégias hoje*. Recife: UFPE/CFCH/Departamento de Ciências Sociais. Monografia. Orientadora: Roberta Bivar Carneiro Campos.

MENEZES, Lia. (2005) *As Yalorixás do Recife*. Recife: Funcultura.

MONTERO, Paula. (2006) *Religião, modernidade e cultura: novas questões*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs) *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes.

MOREIRA, Sonia Virgínia. (2006) *Análise documental como Método e como Técnica*. In: Métodos e Técnicas de pesquisa em comunicação. DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (orgs). São Paulo: Atlas.

MOTA, Leonardo de Araújo e. (2002) *Dádiva e sociabilidade no Brasil*. Recife: Revista Antropológicas, Ano 6, Volume 13(2).

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. (2002) *Adão e Badia: Carisma e tradição no xangô de Pernambuco*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org) *Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira*. São Paulo: Summus.

\_\_\_\_\_. (1999) *Religiões Afro-recifenses: Ensaio de classificação*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

\_\_\_\_\_. (1991) *Edjé Balé: Alguns aspectos do sacrifício no Xangô de Pernambuco*. Recife: UFPE/CFCH. Tese de Professor Titular.

\_\_\_\_\_. (1978) *Homens, santos e sociedade: as crenças básicas no xangô de Pernambuco*. Recife: Revista Pernambucana de Desenvolvimento.

NOGUEIRA, Oracy. (1955) *Relações raciais no município de Itapetininga*. In *Relações raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo: UNESCO/Anhembi.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1988) *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

ORTIZ, Renato. (1978) *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes.

PEREIRA, Zuleica Dantas. (2002) *Os Afro-umbandistas e a resistência na ditadura do estado novo*. Saeculum – Revista de História, nº 8/9, Dezembro.

\_\_\_\_\_. (2001) *O combate ao Catimbó: Práticas repressivas às religiões afro umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife: UFPE/CFCH/Programa de Pós Graduação em História. Tese (Doutorado) – Orientador: Antônio Torres Montenegro.

\_\_\_\_\_. (1999) *Perseguida por Agamenon Magalhães: Marcas de memória de uma mãe-de-santo pernambucana*. Revista Symposium, Ano 3, Número Especial, Dezembro de 1999.

\_\_\_\_\_. (1994) *O Terreiro Oba Ogunté: Parentesco, sucessão e poder*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia. CFCH/UFPE.

PEREZ, Lea Freitas. (1994) *Festa religiosa e Barroquização do Mundo*. In *As novas religiões: A expansão internacional dos movimentos religiosos e mágicos*. Recife: Mimeo.

PERNAMBUCO, Secretária de Cultura. (1996) *Espetáculos Populares de Pernambuco*. Recife: CEPE.

PIERSON, Donald. (1975) *Brancos e Pretos na Bahia*. São Paulo: Editora Nacional.

POVOAS, Ruy do Carmo. (1989) *A linguagem do candomblé*:

*Níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympio.

PRANDI, Reginaldo. (2007) *As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: Uma conferência, uma bibliografia*. São Paulo: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, nº 63, 1º semestre de 2007. Página 07-30.

\_\_\_\_\_. (2005) *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (1991) *Os candomblés de São Paulo a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec: EDUSP.

RAFAEL, Ulisses Neves. (2004) *Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de filosofia e Ciências Sociais/ Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia. Tese (Doutorado) – Orientador: Peter Henry Fry.

RAMOS, Arthur. (1937) *Loucura e crime: Questões de psiquiatria, medicina forense e psicologia social*. Porto Alegre: Livraria Globo.

RIBEIRO, René. (1982) *Antropologia da Religião e outros estudos*. Recife: Massangana.

\_\_\_\_\_. (1956) *Religião e relações raciais*. Recife: Ministério da Educação e Cultura – Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

\_\_\_\_\_. (1952) *Cultos afro brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social*. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco. Recife: Editora do Recife.

\_\_\_\_\_. (1949) *Pai Rosendo faz uma ialorixá*. Revista O Cruzeiro, Novembro de 1949, Pág. 51-63.

RIOS, Luís Felipe. (2000) *A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em Terras Brasilis e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais*. In: Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología.

RODRIGUES, Nina. (1976) *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. (2005) *Epahei Iansã! Música e resistência na Nação Xambá: Uma história de mulheres*. Salvador: UFBA – Universidade Federal da Bahia. Dissertação (Mestrado em Música - Etnomusicologia). Orientadora Sonia Chada.

ROSA SOBRINHO, Paulo Fernandes. (2006) *Sentidos e Sonoridades Múltiplos na Música do Coco do Recife e Região Metropolitana*. Recife: Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH, Antropologia.

SANTANA, Ursulina Maria Silva. (2009) *A festa e o candomblé: O sagrado vai à mesa*. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Hospitalidade) – Universidade Anhembi Morumbi. Orientadora: Marielys Siqueira Bueno.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. (2005) *Religião e espetáculo – Análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé*. São Paulo: FFLCH/PPGA/USP – Universidade de São Paulo. Tese (Doutorado). Orientador: Wagner Gonçalves da Silva.

SANTOS, Evson Malaquias de Moraes. (2001) *A alegria de ser sensual, autoritário e hierarquizado: o imaginário doméstico-clientelista na escola pública estadual de Recife*. Trabalho apresentado no XXV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu – MG

SARTRE, Jean – Paul. (1993) *O que é a Literatura?* São Paulo: Ática.

SILVA, Nadilson Manoel da. (2003) *Globalização e diversidade cultural: o caso do mangubeat na música brasileira contemporânea*. Estudos de Sociologia. Revista do Programa de Pós graduação em Sociologia da UFPE. V. 09, N° 02.

SILVA, Wagner Gonçalves da. (2006) *O Antropólogo e a sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas*

*antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. (2005) *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.

\_\_\_\_\_. (2002) *Apresentação*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org) *Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira*. São Paulo: Summus.

\_\_\_\_\_.(1999) *Reafricanização e sincretismo: Interpretações acadêmicas e experiências religiosas* In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

\_\_\_\_\_. (1992) *Candomblé na Cidade: Tradição e Renovação*. USP/FFLCH. Dissertação de Mestrado. Orientador: Jose Cantor Magnani.

SILVEIRA, Roberto Azoubel da Mota. (2007) *A reinvenção do Nordeste nas crônicas d'O Carapuço*. Rio de Janeiro: PUC – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Letras). Orientadora: Eliana Lúcia Madureira Yunes Garcia.

SODRÉ, Muniz. (1988) *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes.

SOUZA, Ricardo Luiz de. (2005) *Festa e cultura popular: A ruptura e a norma*. Recife: Revista Antropológicas, ano 9, volume 16(2): 99-132.

STOCKING, George. (1992) *The ethnographer's Magic and other essays*. Madison: The University of Wisconsin Press.

URRY, James. (1984) *A history of field methods*. In *Ethnographic Research*. Londres: Academic Press.

VAN DER PORT, Matjs (2005). *Sacerdotes Midiáticos – O candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana*. *Religião & Sociedade*, v. 25 (2), p.32-61, Rio de Janeiro, ISER.

VAN GENNEP, Arnold. (1978) *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

VALENTE, Waldemar. (1964) *Sobrevivências Daomeanas nos Grupos de culto Afro nordestinos*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

\_\_\_\_\_. (1955) *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Coleção Brasiliana. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

VERGER, Pierre Fatumbi. (2002) *Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio.

\_\_\_\_\_. (2002a) *Fluxo e refluxo: fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Baía de todos os Santos*. Salvador: Corrupio.

WAGLEY, Charles. (1952) *Race et classe dans le Brésil rural*. UNESCO.

WOLF, Eric Robert. (2003) *Antropologia e poder*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. (orgs) Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Ed. UNICAMP.

## **Dossiês**

Fundació Arqueològica Clos. (2003) NIMBA: Arte, religión y vida cotidiana en África Occidental. Barcelona.

## **Internet**

Carnaval de Olinda  
<http://carnaval.olinda.pe.gov.br/polos/>

Grupo Bongar  
[www.myspace.com/grupobongar](http://www.myspace.com/grupobongar).  
[www.twitter.com/grupobongar](http://www.twitter.com/grupobongar)  
[www.bongar.wordpress.com](http://www.bongar.wordpress.com)

Nação Xambá

<http://www.xamba.com.br>

Revista Raiz

[http://revistaraiz.uol.com.br/blog\\_teca/index.php?/archives/54-O-Xamba-oculto.html](http://revistaraiz.uol.com.br/blog_teca/index.php?/archives/54-O-Xamba-oculto.html)

<http://revistaraiz.uol.com.br/blog/braxil.php?itemid=238>

## Jornais

DIÁRIO DE PERNAMBUCO

07 de setembro de 1934 – *1º Congresso Afro-Brasileiro*. Divisão de Documentação e Microfilmagem – FUNDAJ.

09 novembro de 1934 - *1º Congresso Afro-Brasileiro: o programa e suas reuniões*. Divisão de Documentação e Microfilmagem – FUNDAJ.

11 de novembro de 1934 – *1º Congresso Afro Brasileiro*. Divisão de Documentação e Microfilmagem – FUNDAJ.

21 de julho de 1935 - *Vai ser restringida a licença para os toques nos Xangôs a polícia baixará uma portaria a respeito*. APEJE - Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

02 de fevereiro de 1981 – “Paizinho” adverte: Nação Nagô já esta perto de desaparecer. Acervo pessoal.

22 de fevereiro de 1981 – *Seitas africanas influenciam o Carnaval*. Acervo pessoal.

10 de março de 1995 – *Cultos afro*. Acervo pessoal.

12 de maio de 2002 - *Museu resgata herança afro-brasileira*. Acervo pessoal.

09 de maio de 2008 – *Ministro da Cultura dança para Xangô*. Acervo pessoal.

28 de março de 2009 – *Sonoridades do Rio São Francisco*. Acervo Pessoal.

Lucia Helena Barbosa Guerra

05 de abril de 2009 - Do São Francisco ao Capibaribe - Grupos Caçua e Bongar se unem para manter vivas tradições dos griôs. Acervo Pessoal.

# Anexos

## Fotografias



Toque de Bêji em 27/09/2009  
no Terreiro da Xambá.



Multidão em frente ao Ter-  
reiro durante a distribuição  
de doces em 28/09/2008.



Distribuição de doces e  
crianças brincando com Erê.  
Toque de Bêji realizado em  
27 de setembro de 2009.

Foto 08

Distribuição de doces e crianças brincando com Erê. Toque de Bêji realizado em 27 de setembro de 2009.



Participação do Maestro Benjamim Taubkin no show de lançamento do CD Chão batido, Coco Pisado do Grupo Bongar – Recife, 24/10/2009.



“Respeitar a diferença do outro ajuda a fazer um mundo melhor” – 31/10/2009.



Grafite representando a logomarca do Tem Preto na Tela – 31/10/2009.





Tia Lourdes, Yalorixá da casa  
fala sobre o documentário  
Um dia de Bêji, antes da sua  
primeira exibição no Cine  
Bongar – 30/10/2009.



Espetáculo Na sonoridade  
do Rio São Francisco,  
aprendendo com o Olha o  
Chico, Livraria Cultura do  
Recife – 05/04/2009.





# UFPE | PROEXT

## Publicação Étnico Racial

### Série comemorativa de 10 anos da lei 10.639

01 Ação Afirmativa: Um novo ingrediente na luta pela democratização da educação superior: O caso da UFOP

02 Etnia negra nos livros didáticos do ensino fundamental: transposição didática e suas implicações para o ensino das ciências

03 Educação Escolar e Racismo: A lei 10.639/2003 entre práticas e representações

04 A implementação da lei 10.639 / 2003 nas escolas municipais do Recife e o papel da gestão escolar

05 Professoras Negras: Identidade e práticas de enfrentamento do racismo no espaço escolar

06 Educação e relações raciais em escolas públicas: O que indicam as pesquisas?

07 Cotidiano e violência simbólica A desconstrução do preconceito étnico racial nas escolas

08 Lembranças dos caminhos e descaminhos da escola na vida de mulheres negras de Buíque, PE (1980 - 1990)

09 Educação, identidade e história de vida de pessoas negras doutoras do Brasil

10 Trajetória educacional de mulheres quilombolas no quilombo das onze negras do Cabo de Santo Agostinho - PE

11 A etnomatemática baseada nas culturas africanas na formação dos professores de matemática

12 Educação das relações raciais: Desafios à gestão

13 Compartilhando genes e identidade: orientação genética, raça e políticas de saúde para pessoas com doença e traço falciforme em Pernambuco

14 Viagem e Alteridade: A construção do “outro” na *Rihla* de Ibn Battuta - séc. XIV

15 Características matemáticas presentes em duas comunidades quilombolas

16 Entre as matas de Araucárias: Cultura, e história Xokleng em Santa Catarina (1850 - 1914)

17 Guerreiros do Ororubá O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru - PE

18 Trânsitos, conexões e narrativas de imigração em um contexto transnacional. Uma etnografia em Rio Bonito - PE

19 Os Calon do município de Sousa/PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais

20 A idade do Santo o lugar da criança no Candomblé

21 Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música

22 A África Fora de Casa: Sociabilidade, trânsito e conexões entre estudantes africanos no Brasil

23 Cadernos de História: história e cultura africana e afro-brasileira

24 Donos da História: estratégias de ação coletiva e formação da autoridade política entre os Tumbalalá

25 Bando de Teatro Olodum: Uma política social *in* cena

26 Compassos letrados: Profissionais negros entre instrução e ofício no Recife (1840 - 1860)

27 Migrações interregionais e estratégia doméstica: Nordestinos, mobilidade e a casa até os anos 1980

28 Percursos e desafios do uso da transversalidade de raça/etnia nas práticas sociais da organização cáritas brasileira

29 Coleções Etnográficas, Museus Indígenas e Processos Museológicos

30 Literatura e Racismo: Uma análise intercultural

31 A lei 10.639/2003 em foco: balanços multidisciplinares sobre uma década de vigência

32 A cultura em prol do Império: A retórica colonial portuguesa em Angola veiculada na revista Cadernos Coloniais (1920 - 1960)