

RELIGIÕES AFRODESCENDENTES NO RECIFE: uma trajetória de modernização e reinvenção de tradições na história.

Zuleica Dantas Pereira Campos¹

Introdução

Nesse trabalho nos propomos especificamente a investigar o processo de modernização ocorrido nas religiões de tradição africana no Recife; analisar a importância atribuída à produção escrita e visual no processo de aprendizado dos devotos dos Xangôs de três terreiros de maior visibilidade na cidade; e por fim, compreender até que ponto os processos de reafricanização, antissincretismo, intelectualização dos sacerdotes e sacerdotisas discutidos em outros estados brasileiros têm repercussão no Recife.

As religiões afro-brasileiras em Pernambuco sempre foram conhecidas pelo apego às tradições. Esse aferro, presente na fala dos praticantes das religiões afro-brasileiras, nos faz pensar de que forma, a religião, que é fenômeno dinâmico na sociedade, conseguiu preservar traços marcantes das culturas e crenças africanas trazidas pelos negros a partir do século XVI. Ao mesmo tempo, modernizar suas práticas e crenças, uma vez que precisa se adaptar aos novos tempos e, portanto, a novas expectativas e anseios dos praticantes.

Para Stuart Hall, as transformações nas relações de forças sociais ao longo da história se revelam nas lutas em torno da cultura, tradições e formas de vida das classes populares. Para o autor, tradicionalismo deve ser entendido como luta e resistência, apropriação e expropriação. Neste sentido, a luta cultural assume formas de incorporação, distorção, negociação, recuperação. Ela surge mais intensamente naquele ponto em que tradições distintas se encontram e se cruzam. Procuram destacar uma forma cultural de sua inserção em uma tradição, conferindo-lhe uma nova ressonância ou validade. Sendo assim, afirma que: “As tradições não se fixam para sempre; certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe²”.

¹ Professora adjunta 4 da Universidade Católica de Pernambuco. Doutora em História pela UFPE, Pós-doutorado em Ciências da Religião pela UMESP. Atua na graduação em História e no Mestrado em Ciências da Religião.

² HALL, Stuart .Notas sobre a desconstrução do popular. In. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**, Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p.260.

Juntamente com a modernização dos rituais, eventos, vestimentas, aspecto físico dos terreiros, começamos também a perceber que o aprendizado dos fundamentos³ religiosos dos ancestrais africanos, começa também a se fazer pela escrita e pela imagem. Concordamos com Mundicarmo Ferretti em seu texto: “Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras” quando afirma que:

As religiões afro-brasileiras têm sido apresentadas, desde Nina Rodrigues, como iniciáticas, de transmissão oral, e a oralidade tem sido encarada como fidelidade a tradições africanas e como algo que deve ser perpetuado por todas as denominações religiosas⁴.

Mais adiante a autora afirma que o acesso mais abrangente dos devotos a níveis mais altos de escolaridade, ao uso de meios de comunicação magnéticos e da internet, nas práticas de poder e autoridade dos pais de santo, desencadearam mudanças na transmissão do saber⁵. São exatamente essas questões que pretendemos discutir.

O processo já acontece desde os finais da década de 1980, momento em que o Movimento Negro Unificado se organiza no estado de forma mais efetiva e vai aos terreiros em busca de sua ancestralidade. Juntamente com esse processo político, as transformações no campo da cultura, da economia, da sociedade levaram os terreiros de Xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias, ou seja, entrar em sintonia com os acontecimentos do mundo afro-religioso brasileiro.

Assim, chegaram ao século XXI *traduzidas* em performances que em muitos casos se distanciam daquelas práticas valorizadas anteriormente.

A religião dos afro-descendentes surge no Brasil de um processo sincrético proveniente de um confronto de valores luso e afro-brasileiros e não como uma fusão de elementos diferenciados. É uma criação, uma construção do novo⁶.

³ Religião, terreiro, ou qualquer coisa apoiada em força divina, com base sólida e tradicional (CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. 3ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988. p. 129).

⁴ FERRETTI, Mundicarmo. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. **Religião, Raça e Identidade**. Colóquio do Centenário da Morte de Nina Rodrigues. ALMEIDA, Adroaldo J. S., SANTOS, Lyndon de A., FERRETTI, Sergio F. (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2009. p. 123.

⁵ Idem

⁶ SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. Multiculturalismo e Religiões Afrobrasileiras: O Exemplo do Candomblé. **Rever**. São Paulo: PUCSP, Março, 2009.

Disponível em: < http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_siqueira.htm > .Acesso 10 out. 2009.

Dessa forma, preferimos trabalhar com o conceito de hibridação de Nestor García Canclini uma vez que envolve um universo cultural mais amplo incluindo o sincretismo, a mestiçagem e outras mesclas interculturais. Para o autor, as culturas híbridas constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico. É preciso reunir saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura para elaborar uma interpretação mais plausível das contradições⁷.

Para Hall, nós precisamos entender a construção das identidades, dentro e não fora do discurso, “produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas⁸”.

Sendo assim, acreditamos que os relatos orais analisados nesta pesquisa, diz muito mais sobre o presente do que sobre o passado visto como tradição oral.

Peter Burke afirma que:

A história social do lembrar é uma tentativa de responder a três perguntas principais. Quais os modos de transmissão de memórias públicas, e como esses modos mudaram ao longo do tempo? De modo inverso, quais os usos do esquecimento⁹.

Aqui fazemos uma analogia, as religiões afro-recifenses, estudadas neste trabalho: Pensamos que elas são imagens de um texto em construção que comunica cenas do passado, em diferentes performances.

Burke também explicita que em determinadas circunstâncias, como o caso dos escravos negros que vieram para o Brasil (exemplo extremo de desarraigamento e transplantação) conseguiram agarrar-se a parte de suas culturas e de suas memórias e reconstruí-las. Lembra o sociólogo francês Roger Bastide, que usa as práticas religiosas afro-americanas para criticar e aprimorar as idéias de Halbwachs. As perdas das raízes locais foram compensadas, em parte, por uma consciência africana mais geral. As legitimações escritas em detrimento da memória são mudanças de atitude. Refletem a mudança da história escrita¹⁰.

⁷ CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP. 1998.

⁸ HALL, Stuart . Quem Precisa da identidade? In. **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) – 9 ed. – Petrópolis:Vozes, 2009.p.109.

⁹ BURKER, Peter. **Varietades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.73.

¹⁰ Idem.

Alessandro Portelli¹¹, em seu artigo “Sonhos Ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores”, afirma que a narrativa depende de fatores sociais e coletivos. Muitas vezes o depoimento resulta menos de uma imperfeita rememoração que de uma imaginação criativa. É a forma narrativa do sonho de uma vida pessoal e de uma diferente história coletiva. Para o autor, a imaginação ucrônica resguarda a preciosa consciência da injustiça do mundo existente, mas fornece os meios de resignação e reconciliação. Ucronia é definida no texto de Portelli como sendo uma espécie de universo paralelo no qual se cogita sobre o desdobramento de um evento histórico que não se efetuiu. Mais que isso, diria que os depoimentos dos meus informantes, sempre atentos as minhas indagações e observações, reconstróem suas experiências, diante da autoridade que conquistaram, em cada um dos referidos terreiros.

Relembrar o passado implica reconstruir o caráter contraditório da memória no sentido em que esta reflete as experiências humanas vivenciadas e interiorizadas. Relembrar também coloca em relevo a força das marcas das histórias que se tornaram hegemônicas, como também, reinventar novas histórias, novos conceitos, tradições e traduções.

Trabalhamos aqui com o Ilê Obá Ogunté que se autodenomina de tradição Nagô; o terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo da tradição Xambá e a Roça de Oxossi de Tata Raminho de Oxossi identificada como de tradição Jeje.

Buscamos também responder a indagação principal dessa pesquisa: o movimento de transformação nos terreiros do Recife busca “se modernizar conservando certas tradições”?

Os afro-descendentes do Ilê Obá Ogunté: espaços e deslocamentos híbridos

Se entendermos a história como uma construção de conhecimento localizada entre a ciência e a arte, podemos afirmar que a história do Ilê Obá Ogunté foi e ainda é construída, inventada e reinventada pela tradição oral dos antigos moradores, que rememoram fatos e acontecimentos (parte vivenciados, outra parte apreendidos através de seus antecessores); pela mitificação de alguns personagens e acontecimentos que oscilam de acordo com o tempo e o ator social que repassa seu depoimento; como

¹¹ PORTELLI, A. Sonhos Ucrônicos: Memórias e Possíveis Mundos dos Trabalhadores. **Projeto História**. São Paulo (10) dez 1993. pp.41-58.

também pelas interpretações e representações que os pesquisadores fizeram e ainda fazem dela a partir do início do século XX.

O Ilê Obá Ogunté é a primeira casa de culto oficialmente declarada na cidade do Recife, uma vez que não se encontram registros de nenhum outro grupo em atuação na época de sua fundação. É considerado pela população religiosa afro-descendente a casa matriz do Xangô pernambucano¹².

O espaço físico é ocupado pelos descendentes do Pai Adão (Felipe Sabino da Costa), personagem que exerceu um papel fundamental na construção da imagem tradicional deste terreiro nas primeiras décadas do século XX.

As mudanças na forma de repensar o Ilê Obá Ogunté já eram notadas por nós em finais da década de 1980 e início dos anos de 1990, com a participação de integrantes do Movimento Negro nos terreiros. A princípio sua inserção era tímida. Resumia-se a participação nas reuniões do INTECAB (Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira) cujo representante em Pernambuco era Manoel Papai, chefe religioso do terreiro. Em seguida, foram solicitadas ao babalorixá, aulas acerca da religião, da música, do modo de ser do devoto afro-brasileiro¹³.

É importante destacar que utilizamos o conceito de modernização englobando um conjunto de transformações que se processam numa determinada sociedade, cultura ou comunidade e que reflete nas suas estruturas econômicas, sociais, política e religiosas. Gostaríamos de acrescentar que entendemos este processo como algo dinâmico e constante na sociedade dos homens. O motivo de destacarmos a modernização do Ilê Obá Ogunté num determinado período histórico (dos anos de 1988 a 2010) está no fato de termos acompanhado, por esses anos, as suas mudanças e resignificações.

Nesses últimos vinte anos, muitos se integraram a comunidade afro-religiosa realizando seus rituais de iniciação pelas mãos do sacerdote do terreiro mais antigo em funcionamento no Recife, o Ilê Obá Ogunté. Outros acontecimentos se foram somando, como, por exemplo, o Manifesto Antissincretismo propagado em alto e bom som pela

¹² LIMA, Claudia Maria de Assis Rocha. **OLÙDÁNDÈ**: Estudo da Normatização na Estrutura de Poder das Casas-matrizes Iorubás, no Recife e em Salvador. 2010. 104f. (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Pernambuco, Recife-PE, 2010.

¹³ CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Diário de campo**, 1988-1994.

ialorixá de um dos terreiros mais respeitados da Bahia. O Ilê Axé Opô Afonjá, dirigido por mãe Stella¹⁴.

Dentro deste contexto era preciso modernizar-se. Mas como essas transformações aconteceram nessas décadas? O Babalorixá Manoel Papai comenta:

Então minha luta era para descobrir porque os terreiros de Candomblé só olhavam para dentro. Porque não havia uma luz, uma saída, alguma coisa que mostrasse a sociedade para fora. Para que tivesse essa visão de mundo de sociedade para fora e permitisse a sociedade entrar dentro do Sítio ou dentro dos terreiros¹⁵.

O espaço físico foi reformado, a leis contra a desigualdade social, os programas governamentais de reparação as populações afro-descendentes, as instituições de fomento, de tombamento da cultura material e não material foram acionadas nas instâncias municipal, estadual e federal para captação de recursos, como também políticos ligados a causa afro-descendente.

Todas essas novidades exigiram uma maior preocupação com o bem estar e a melhoria de vida da comunidade do terreiro. Assim, concessões foram feitas, como a de colocar barracas para vender cerveja, refrigerantes e iguarias para obtenção de renda em dias de toque. Colocação de quatro sanitários químicos perto da cacimba de Oxum (em dias de toque); colocação de pedra portuguesa na frente da construção principal; todo o terreiro foi recentemente pintado, nas paredes se vêem à valorização da arte afro-brasileira. Uma bela Iemanjá foi pintada no terraço de entrada do terreiro em tamanho natural.

Mudanças também aconteceram nos axós (roupas utilizadas nos rituais). No período da nossa segunda fase de pesquisa no terreiro, não tivemos a oportunidade de assistir a nenhum ritual público. Mas na ocasião em que visitamos o terreiro para fotografá-lo, vimos no corredor que liga o pequeno salão dedicado a Orixalá e o salão principal, várias fotografias de filhos e filhas de santo com indumentárias modernizadas.

¹⁴ O Manifesto antissincretismo, foi apresentado ao final da II Conferência Mundial de Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC. Aconteceu em Salvador e duas versões foram divulgadas. A Primeira, mais sucinta, foi a que mais repercutiu.

¹⁵ COSTA, Manoel Nascimento. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 13-01-2010.

No que se refere à atenção com as atividades culturais do terreiro, estas aumentaram. Hoje além do tombamento pela FUNDARPE nos anos de 1980, o terreiro é Ponto de Cultura¹⁶.

A criação de Maracatus¹⁷ e Afoxés¹⁸ também encontram relevância nessa nova dinâmica do terreiro. O Afoxé “Povo de Ogunté” desfilou na segunda feira de Carnaval na Noite dos Tambores Silenciosos.

Como também não poderia deixar de acontecer, o terreiro ingressa no mundo virtual através do Orkut, comunidade virtual de relacionamento. Uma das filhas consanguíneas de Manoel Papai, Manoella Costa, se encarrega de manter atualizados não só a *Comunidade do Sítio do Pai Adão* como também um *perfil* e a comunidade *Afoxé Povo de Ogunté*. Com calendários de atividades, fotografias de eventos e notícias que interessam aos “afronautas¹⁹”.

Pelo que podemos perceber a nova geração de devotos das religiões afro-brasileiras, tentam incluir-se e divulgar a religião através de vias que as gerações passadas jamais imaginariam, construindo novos processos de comunicação no mundo virtual. No nosso entender, a comunidade jovem, que parece ser a maioria dos usuários do Orkut, tenta adaptar-se a este novo universo e está usufruindo deste, para maior inserção de sua religião.

Ao contrário dos discursos, perseguições, preconceitos sofridos pelas gerações passadas; esta nova geração divulga a sua religiosidade com orgulho. Mesmo assim, pensamos que a inclusão dos integrantes do Ilê Obá Ogunté no mundo virtual é vivenciada, ainda de forma discreta. O importante é que o debate das diferenças foi iniciado através de outros processos de comunicação que não apenas os da tradição oral.

¹⁶ Pontos de Cultura, "uma rede de articulação, recepção e disseminação de iniciativas e vontades criativas" na definição institucional. Uma ação de fomento que visa fortalecer grupos culturais já existentes, contribuindo para a manutenção e ampliação de suas ações. Célio Turino, responsável pela política, dizia que não era o caso de "levar cultura e sim de afirmar a cultura que existe numa localidade". <http://diplomatieque.uol.com.br/acervo>.

¹⁷ Os Maracatus se constituem em uma das manifestações culturais da música pernambucana afro-brasileira. É formada por uma percussão que acompanha um cortejo real. Existem dois tipos de Maracatus: o de Baque Virado ou Nação e o Macatú de Baque Solto ou Rural.

¹⁸ Afoxé, é um cortejo de rua que sai durante o carnaval. Trata-se de uma manifestação afro-brasileira com raízes no povo iorubá, em que seus integrantes são vinculados a um terreiro.

¹⁹ Termo por nós designado para definir os devotos afro-brasileiros que se utilizam da internet para divulgação de sua religião.

Vale salientar que, se ainda é tímida a participação dos integrantes do terreiro no mundo virtual, diríamos que tem visibilidade entre as novas gerações.

Nesse sentido, o processo de modernização do Ilê Obá Ogunté, pouco reflete o movimento antissincretismo baiano. As atividades culturais, de melhoria de condições de vida da comunidade, as festas, a espetacularização das atividades religiosas públicas, a participação em eventos, são de maior relevância, dão visibilidade ao terreiro. O inclui no mercado religioso globalizado.

Novas perspectivas de dinamização e modernização também surgem na área do turismo. O terreiro é apontado pela Prefeitura da Cidade do Recife como um dos pontos turísticos a ser visitado.

A linguagem do babalorixá do terreiro é solta, bem articulada. Sem dúvida, apesar de não ser carismático, tem uma grande vocação para a política administrando vários setores com eficácia. Parte dos integrantes religiosos afro recifenses, ligados principalmente a políticas afirmativas negam a denominação Xangô para a religião, em Pernambuco e estados vizinhos, alegando que o termo remete à repressão sofrida pelos terreiros nos anos de 1930 e 1940, quando foram, através de um decreto estadual, proibidas de funcionar²⁰. Quando o indagado acerca da mudança de denominação de Xangô para Candomblé, nos responde com firmeza:

Isso é uma inovação. É uma inovação. Não! Eu continuo chamando Xangô. Você vê, o meu livro ta saindo xangô. Eu digo por que Xangô e vou manter Xangô porque nós gostamos de inovação. Hoje em Recife tem Candomblé porque houve uma imigração. Rio de Janeiro era Macumba. O Xangô, e aqui muita gente emprestou Xangô o nome para o culto. Isso é uma coisa natural. Nossa Senhora; Rua Nossa Senhora; cidade Nossa Senhora, a festa de Nossa Senhora, né?²¹.

Vale salientar, que em várias ocasiões, na realização desta entrevista, ele se referiu a sua religião como Candomblé.

O processo de reafricanização ou baianização está presente no Ilê Obá Ogunté. Novos vocabulários são incluídos para realização do processo de anti-sincretismo.

²⁰ CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O combate ao Catimbó: Práticas repressivas às religiões afro umbandistas nos anos trinta e quarenta.** 2001. 315f. (Doutorado em História) Universidade Federal de Pernambuco Recife-PE, 2001.

²¹ COSTA, Manoel Nascimento. **op.cit.**, 2010.

Novos rituais são reinventados, mais sofisticados, com maior visibilidade, quase que espetacularizados. Porém diríamos que existem três categorias de adeptos do terreiro.

A primeira categoria é a dos devotos antigos em que a presença do sincretismo é vista como algo natural. Inclusive se recusando a utilizar o nome de sua “seita” para denominá-la de religião.

A segunda categoria, uma nova geração, provenientes de movimento políticos pela igualdade racial, Movimento Negro Unificado, entre outros, buscam e procuram com ardor reafricanizar os rituais e buscar a mãe África dentro do terreiro. Estes buscam a reafricanização ou baianização, tentando apagar da memória dos antigos, os processos sincréticos que vivenciaram e foram adquiridos através das gerações anteriores.

A terceira categoria, a dos jovens, que pouco envolvidos com as políticas étnico-raciais participam das atividades do terreiro sem discutir aquilo que os mais antigos chamam de fundamento. É essa categoria que busca atrair novos adeptos e divulgar as atividades do terreiro no mundo virtual.

A Roça Jeje Osún Opará Oxossy Ybualama

Trabalhar a invenção histórica ou etnográfica, baseada apenas em depoimentos e lembranças daqueles que vivenciaram e ajudaram a construir esta história, não é uma tarefa das mais fáceis. Nelas estão contidas as experiências individuais e de como o narrador viveu e compreendeu aquele tempo, como também o imbricamento de uma história oficial misturados à memória coletiva do grupo que se está tratando.

É dentro deste entendimento que aqui narraremos um dos pedaços de história de Tata Raminho de Oxossi. Personagem bastante polêmico e controvertido no mundo afro brasileiro do Recife. Não encontramos em nossas pesquisas nenhum trabalho acadêmico que trate especificamente de sua trajetória como Pai de Santo, nem tampouco acerca da história do seu terreiro: Roça Jeje Osún Opará Oxossy Ybualama .

Raminho se chama oficialmente Severino Martiniano da Silva. Quando indagado acerca do significado do título “Tata”, respondeu: “É da África. Quem faz obrigação de cinquenta anos não é pai de santo, é Tata. Tata é um bispo na, no candomblé²²”.

²² SILVA, Severino Martiniano da. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 26-02-2010.

É muito criticado por uns e admirado por outros, pelas inovações no espaço físico do terreiro; a grandiosidades de suas festas, tanto no sentido de uma decoração primorosa, como nos axós (indumentária) do mesmo e de seus filhos de santo, sempre inovadoras, luxuosas, caprichadas; como nas refeições servidas aos convidados. Nas festas do terreiro de Tata Raminho de Oxossi tudo transpira grandiosidade, opulência, luxo, sucesso, fartura. Sempre freqüentada por grande número de fiéis, tanto de seu terreiro, como de outros ligados a ele por laços de amizade e/ou parentesco sagrado.

As lembranças de seu encontro com as religiões de matriz africana são rememoradas de forma fragmentada. Assim, sua narrativa não obedeceu a uma cronologia. Raminho é o tipo de narrador que relembra as suas experiências de vida, mas tem imensa dificuldade de organizá-las em um tempo cronológico.

Para Ong a narração é em todas as partes um gênero muito importante da arte verbal que aparece tanto nas culturas orais, como nas de utilização da escrita. A narrativa é essencial em todas as formas de arte verbal porque constitui o fundamento de muitas outras, incluindo as mais abstratas²³.

E foi dessa forma, que Raminho relatou a sua inserção ao mundo das religiões afro brasileiras. Confidenciou-me está com 74 anos de idade e que esses acontecimentos remontam aos seus nove anos. Dessa forma, se tomarmos essas idades como relativamente aproximadas, o fato aconteceu por volta do ano de 1945.

Segundo sua narrativa, poucos dias depois do seu primeiro contato com as Tias do Pátio do Terço, Sinhá e Yayá²⁴, ele faria sua iniciação.

Eu fiquei me danando com isso, com aquilo. Eu fiquei me danando com aquilo tudo! Eu num quero ser! Depois dos três dias que eu fui embora pra casa e ele foi comigo. Quando eu cheguei em casa me deu uma dor de cabeça, eu comecei a passar mal. Passar mal, passar mal, aí me levaram. Mãe disse - “olhe, diga a sua sogra que se ela não cuidar do meu filho eu vou botar ela na polícia. Porque o meu filho saiu daqui bom”.

É. Aí ele pegou e me levou pra casa. Chegou lá comigo nos braço. Quando chegou lá me deitou na cama, no sofá, num banco que tinha no salão. Isso com uma sacola na cabeça isso na sala “...passando mal e mãe recramou”. Aí ela botou os búzio na mesa e disse: “Oxe! Esse

²³ ONG, Walter J. **Oralidad y escritura**. Tecnologias de La palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.p.137.

²⁴ As Tias do Pátio do Terço eram mães de santo famosas no início do século XX. Segundo a tradição oral nasceram na África e se estabeleceram enquanto negras livres no Pátio do Terço, bairro de São José, centro do Recife.

menino não é de xangô não, esse menino é de Oxossi!” Também não sabia o que ela tava dizendo. Aí me botaram numa esteira dentro de um quarto de santo, me deram água pra beber a noite toda. Eu dormi a noite toda, acordei bom. Acordei bom e começaram a festa e eu:...quero ir pra casa de mãe “...quê que tá vendo aqui?” E entra um e entra um, prepara isso, prepara aquilo, era o santo. Porque Oxossi queria ser feito aí fizeram meu santo. Eu fiz dez anos dentro do quarto de santo, fazendo santo²⁵.

As reminiscências de Raminho mesclam, realidade e ucrônia. Alessandro Portelli, afirma que a narrativa depende de fatores sociais e coletivos. Muitas vezes o depoimento resulta menos de uma imperfeita lembrança que de uma imaginação criativa. É a forma narrativa do sonho de uma vida pessoal e de uma diferente história coletiva. Para o autor, a imaginação ucrônica resguarda a preciosa consciência da injustiça do mundo existente, mas fornece os meios de resignação e reconciliação. Ucrônia é definida no texto de Portelli como sendo uma espécie de universo paralelo no qual se cogita sobre o desdobramento de um evento histórico que não se efetuiu²⁶.

Quando indagado sobre a abertura de seu terreiro, a Roça Oxum Opará Oxossi Ibulama, orgulhosamente narra:

Ela dizia isso a mim, ela dizia isso a mim[Sinhá]. Quando ela fez meu santo ela dizia assim pra mim: “você vai ser pai de santo”. Aí eu começava a rir. Oi ... tire isso da sua cabeça porque eu não vou sair daqui nunca! E não vou abrir casa nunca. Ela me dizia assim: “meu filho você não sabe de nada”. Você vai crescer. Eu era garoto e ela dizia essas coisas a mim e eu levava tudo na graça. Pra mim era brincadeira. E a vida foi passando, foi passando, foi passando. Uma época eu fui pro Rio de Janeiro fazer um trabalho. Quando eu saí pro Rio de Janeiro aí que chegou pra mim “olha aí na tua casa vai ter uma pessoa que vai cair doente. E esse santo quem vai fazer é tu”. Eu disse – “Eu? Tá doido? Eu vou fazer santo de ninguém!” Quando eu cheguei minha irmã tava bem mal. Aí minha mãe disse: “tem que fazer o santo dela e quem vai fazer é eu e você”. Aí eu fiz com ela. Primeiro santo eu fiz com ela, segundo com ela, terceiro com ela, quarto com ela, quinto com ela. O sexto santo, ela olhou pra mim e disse: “eu agora não vou fazer mais nada. Quem vai fazer é você”. Você faz na minha casa como é que não faz na sua... aí eu abri uma casa²⁷.

²⁵ SILVA, Severino Martiniano da.**op. cit.**, 2010.

²⁶ PORTELLI, A. Sonhos Ucrônicos: Memórias e Possíveis Mundos dos Trabalhadores. **Projeto História**. São Paulo (10) dez 1993. pp.41-58.

²⁷ SILVA, Severino Martiniano da.**op. cit.**, 2010.

Os prognósticos de sua mãe de santo foram realizados com sucesso. A Roça de Oxossi foi aberta. Nos nossos trabalhos de campo datados dos finais da década de 1980 já se tratava de um grande terreiro.

Assim, a trajetória de Tata Raminho de Oxossi e o sucesso de seu terreiro, foram construídos a partir de elementos identitários diferenciados de outros terreiros de renome no Recife. Sua fundação é mais recente, apesar de ligado, por laços de parentesco sagrado, das tradicionais Tias do Pátio do Terço, Raminho fez questão de diferenciar-se, singularizar-se, criar a sua própria identidade, mostrar o seu valor.

Logo após a morte de sua mãe de santo, Sinhá na década de 1960, Raminho busca novas identidades e saberes na tradição Jeje. Por esse tempo, os movimentos de reafricanização e baianização não estavam presentes na comunidade afro religiosa do Recife. O que significa dizer que as mudanças e inovações elaboradas pelo pai de santo estão mais ligadas a sua natureza personalista, como também à preocupação com o estreitamento de laços com a África. Pensamos que também estão ligadas as viagens, no início do século XX, de Pai Adão e Artur Rosendo ao continente africano, feito que concedeu a esses pais de santo, em suas épocas, grande prestígio frente a comunidade religiosa afro recifense.

Dessa forma, seu processo de reafricanização, acontece mais no sentido de valorizar-se e igualar-se aos grandes babalorixás do início do século XX no Recife, do que no bojo do processo de reafricanização mais atual.

Aqui é importante salientar que os elementos sincréticos ainda se encontram no terreiro com bastante visibilidade. O que significa dizer que para Tata Raminho de Oxossi aprender *in loco* ensinamentos da religião, não significa dessincretizar-se. Raminho cultua os Pretos Velhos, ancestrais provenientes da atual Angola; Jurema, de procedência ameríndia, mas fortemente sincretizada com elementos católicos e de matriz africana; Cigana, entidade típica da Umbanda. Este é só um exemplo do que observamos. Provavelmente um olhar mais cuidadoso encontrará uma variedade bem maior de elementos²⁸.

É dessa forma que as misturas, melhor conceituadas como hibridizações, não estão apenas presentes no conhecimento intelectual e do fruto da história de vida do

²⁸ Não pretendemos aqui fazer julgamento de valor. Mas analisar e discutir um fenômeno polêmico que inclusive o pai de santo a quem estou me referindo tem pouco interesse na discussão.

babalorixá. O espaço físico do terreiro é constantemente reformado, reinventado, traduzido. A preocupação com a estética está presente em todos os detalhes. De acordo com Raminho ele já fez três grandes reformas, sem contar com pequenas melhorias realizadas nos cotidianos. Confidenciou que sua vontade era mudar o terreiro para uma roça realmente, porém, achava que sua idade não mais o permitiria fazê-lo, uma vez que tinha muito axé plantado no terreiro.

Canclini ao se referir a interculturalidade afirma que esta se configura não só através das disparidades entre culturas, mas também pelas formas diferentes com que os grupos se apropriam de elementos de várias sociedades, combinando-os e modificando-os. Para o autor, “o objeto de estudo da identidade não pode ser apenas a diferenciação mas também a hibridação²⁹.”

Ao que parece nada no terreiro é feito sem o seu conhecimento e permissão. Raminho busca transmitir autoridades. Faz questão de lembrar a todo o momento a hierarquia ritual do terreiro na qual ele se localiza no topo.

A constante atualização e luxo dos axós; a exaltação a beleza dos rituais; vestimentas; aparatos e grandes festas são postos em prática sob a autoridade e consentimento constante de Tata Raminho.

O cansaço, a idade, o excesso de trabalho, fez com que Raminho modificasse os horários de seus toques (festas públicas dedicadas a um orixá). Quando indagado sobre o horário, nos explicou que começa a partir das dezesseis horas. Pois se começar às dez, onze, meia noite só termina entorno das quatro horas da manhã. Então decidiu: “É. Ah! Vou acabar com isso! Ai... Morto de cansado. E meus toques tudo é marcado aqui. Eu faço calendário pro dia, pro ano todinho³⁰”.

O terreiro conta com o Afoxé Ara Odé, mais antigo de Pernambuco, fundado pelo babalorixá por volta de 1983, que desfila no domingo de carnaval, no encontro dos Afoxés em Olinda³¹. Interessante notar que quem preside o canto da Noite dos Tambores Silenciosos em Recife, no Pátio do Terço é Tata Raminho. Todo o ritual de

²⁹ CANCLINI, Nestor García. **Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.p.166.

³⁰ SILVA, Severino Martiniano da. **op. cit.**, 2010.

³¹ Raminho já foi Rei do Maracatu Porto Rico e durante vários anos presidente da Escola de Samba Galeria do Ritmo.

canto aos ancestrais que acontece a meia noite é cantado por ele, porém seu Afoxé não desfila no Pátio do Terço.

Através da narrativa de Raminho, pensamos que ele e, especificamente seu terreiro, antes mesmo dos outros em Pernambuco, se preocuparem com as discussões de um processo de reafrikanização, antissincretismo, ou até mesmo baianização já estava elaborando ou re-elaborando esse processo.

Primeiro, com a morte das Tias do Pátio do Terço, muda sua “nação” de Nagô para jeje depois, se encarrega de ir pessoalmente a África aprender e se submeter a rituais *in loco*. Sendo assim, a Roça de Oxossi e seu babalorixá, são pioneiros no processo de re- elaboração e invenção de estratégias de modernização imprescindíveis na contemporaneidade.

Tata Raminho de Oxossi tem plena consciência de que é preciso modernizar, transformar, espetacularizar, porém sem perder os fortes laços que o ligam com a tradição. Dessa forma, criou a sua própria tradição, hibridizando os ensinamentos aprendidos na tradição Nagô da casa das Tias do Pátio do Terço; com os elementos da tradição Jeje, parte em Pernambuco com Zezinho da Boa Viagem, parte na própria África para onde foi legitimar o seu saber. Somam-se a essas tradições, outras cultuadas em seu terreiro que faz parte de toda a construção identitária inventada para si, e para a Roça de Oxossi.

O Terreiro Santa Bárbara do Portão do Gelo: oralidade, textualidade e imagem

Vamos encontrar no terreiro do Portão do Gelo, uma (re)invenção histórica e identitária diferenciada daquela encontrada nos outros dois terreiros de visibilidade na cidade. Primeiramente, esta forma de religiosidade afro-brasileira foi importada para o Recife na primeira década do século XX. Sendo assim, sua tradição em terras pernambucanas teve que ser reinventada de outra forma.

A Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá é também conhecida como Terreiro de Xambá ou Ilê Axé Oyá Meguê.

As primeiras menções feitas por pesquisadores pernambucanos aos terreiros de Xambás são tão antigas quanto às realizadas de forma mais sistemáticas as outras tradições nas primeiras décadas do século XX. É quando Ulysses Pernambucano,

famoso psiquiatra em Pernambuco, cria o Serviço de Higiene Mental. O serviço, além de outras atividades era também lugar de estudos dos praticantes das religiões afro-descendentes que eram submetidos à observação e a “exames mentais”. A Pretensão era estabelecer o controle científico sobre as práticas religiosas, controle que deveria substituir a ação da polícia. O famoso psiquiatra de Pernambuco acreditava que o transe, e outras formas de manifestações religiosas encontradas nos terreiros, nada mais eram que a disseminação da doença mental pelos negros, que no seu entender, trouxeram da África essa propensão³².

O Culto Xambá foi trazido de Alagoas para Pernambuco pelo Babalorixá Artur Rosendo Pereira, por volta de 1923³³. De acordo com Alves³⁴, o culto do Xambá não chegou ao Brasil pelas mãos de Artur Rosendo. Ele levou o culto para Pernambuco no período da repressão aos terreiros em Maceió³⁵.

É dessa forma que Artur Rosendo passa a participar do contexto religioso afro-pernambucano. Ao se instalar no Recife, Rosendo começa a formar inúmeros filhos de santo na tradição Xambá, dentre eles, Mãe Lídia e Maria das Dores da Silva, conhecida como Maria Oyá. Ambas posteriormente, se transformaram em Ialorixás³⁶.

Pouco mais se sabe sobre a figura de Artur Rosendo, conta-se que ele viajou para Dakar, no Senegal, Costa da África, onde teria vivido por quatro anos aprendendo o idioma e a práticas religiosas do local com um feiticeiro que vendia panelas no Mercado de Dakar³⁷. Artur Rosendo faleceu em novembro de 1948, deixando vários

³² CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Op. Cit.**, 2001.

³³ GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. **Xangô Rezado Baixo, Xambá Tocando Alto: A reprodução da tradição religiosa através da música.** 2010. (184) (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, 2010.

³⁴ ALVES, Marileide. **Nação Xambá: do terreiro aos palcos.** Olinda: Ed. Do Autor, 2007.

³⁵ Acerca da repressão aos terreiros em Alagoas, Rafael afirma ter sido iniciada em 1912. Foi liderada por uma milícia armada chamada Liga dos Republicanos Combatentes. O episódio ficou conhecido como “O Quebra”. Poucas foram às casas que continuaram mantendo atividades. As que resistiram, o fizeram de forma mais discreta, tanto que se convencionou chamar, “Xangô rezado baixo” (RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.2004.** 274f. (Doutorado em antropologia) Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: RJ, 2004.)

³⁶ COSTA, Valéria Gomes da. **É do dendê!:** História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.

³⁷ RIBEIRO, 1949 *Apud* GUERRA, **op. cit.**, 2010, p.43.

terreiros abertos por seus filhos de santo. Muitos se converteram a tradição Nagô, com exceção da casa de Lídia Alves da Silva e Mãe Biu do Portão do Gelo³⁸.

Destas, apenas o terreiro do Portão do Gelo encontra-se em atividade. Sua história remonta ao ano de 1927 quando Artur Rosendo consagra Maria das Dores da Silva, chamada pela alcunha de Maria Oyá. Esta em 1930 inaugura seu terreiro: Seita Africana Santa Bárbara. Só em 1932, passa a ter autoridade para ser Ialorixá e recebe na ocasião, as folhas, a faca e a espada de Iansã³⁹. Ritual realizado ao meio dia no trono até hoje exposto no Memorial dedicado à filha de santo que a sucedeu⁴⁰.

Sua morte aconteceu em maio de 1939. Os devotos acusam a dura repressão policial e as grandes humilhações que passou, a causa da sua morte. Para sucedê-la na missão de xambazeira, entra em cena Severina Paraíso da Silva, conhecida como Mãe Biu⁴¹.

De 1939 até 1950, o Terreiro permanece fechado. Só com o processo de redemocratização, em 1945, é que aos poucos os terreiros no Recife parecem⁴² voltar a funcionar.

Ninguém realmente sabe como se deu a sucessão de Maria Oyá para Mãe Biu. O fato é que após 12 anos sem funcionar esta Ialorixá assume sua posição. Mãe Biu comandou o terreiro por 43 anos. Na década de 1950 a maioria dos moradores que povoaram a área do Portão do Gelo a acompanharam, quando levantou seu terreiro⁴³.

Atualmente a família Paraíso é a grande responsável pela continuidade da tradição Xambá em Pernambuco.

Severina Paraíso da Silva veio a falecer em 1993, assumindo o terreiro seu filho biológico, Pai Ivo (Adeildo Paraíso da Silva) atualmente o babalorixá do terreiro. É com

³⁸ MENEZES, Lia. **As yalorixás do Recife**. Recife: Funcultura, 2005.

³⁹ Na ocasião da batida policial em seu terreiro, conseguiram esconder a espada de Iansã e a pedra de Exu que ainda hoje se encontram no Portão do Gelo.

⁴⁰ ALVES, Marileide. **Op. Cit.**,2007.

⁴¹ MENEZES,**op.cit.**, 2005.

⁴² Usamos aqui a palavra “parecem” por que na verdade eles nunca deixaram de funcionar. Elaboravam suas atividades às escondidas mas nunca deixaram de cultuar os orixás (Vide CAMPOS,Zuleica Dantas Pereira. **op. cit.**, 2001)

⁴³ ALVES, **op.cit.**, 2007.

ele que as tradições começam a serem reinventadas se utilizando de vários recursos, dentre eles, uma história escrita que o próprio babalorixá faz questão de exaltar como de extrema importância para a manutenção e preservação do grupo.

Observamos também uma grande preocupação em propagar no meio acadêmico, que a tradição Xambá continua viva. Em junho de 2010, o terreiro completou 60 anos no Portão do Gelo e durante essas décadas implementou projetos para uma maior visibilidade cultural.

Aqui também é importante ressaltarmos que a Xambá traz muitas similitudes com a tradição Nagô. Os xambazeiros explicam que a diferença mais marcante entre Xambá e Nagô está no fato de os xambazeiros comerem os axés, que são as partes vitais dos animais oferecidas aos Orixás. No terreiro Santa Barbara é feita a partilha com os filhos de santo. Alguns tipos de comida também são diferentes. Por essa razão, vez por outra são chamados de comedores de ebó.

Outra distinção encontrada no terreiro é o fato de cultuar treze orixás e um vodum. Este é divindade de origem Jêje equivalente ao orixá dos Iorubás e os Inquices dos Bantos. Guerra⁴⁴ explica que o vodum Afrekêta na xambá é tido como entidade feminina. Seria uma escrava Serviçal da Orixá Iansã. Já Sergio Ferretti esclarece que seria a mesma entidade cultuada no Maranhão com o nome de Averequete, vodum masculino, da família de Quevioçô. Um pajem sendo sempre protegido por sua irmã Abê⁴⁵.

O terreiro opta neste início de terceiro milênio por uma série de atributos utilizados no mundo globalizado. A tradição é referendada pela escrita, a confecção de cartilhas relatando a sua história, pela utilização de meios virtuais, o *site* www.xamba.com.br; os órgãos de fomento incentivados pelos governos Municipal, Estadual e Federal; mas, ao mesmo tempo; preocupa-se profundamente em manter vivos os fundamentos.

A preocupação com a preservação do espaço físico do terreiro é uma realidade. Principalmente em demarcar nos seus espaços os ambientes considerados sagrados daqueles considerados profanos. Além dos rituais de tradição Xambá, o terreiro também

⁴⁴ GUERRA. **Op.cit.**, 2010.

⁴⁵ FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo e religião na Festa do Divino. **Anthropológicas**, ano 11, v. 18 (2). 2007. Disponível em < <http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/ultimo-volume.php> > .Acesso em 13 dez. 2009.

cultua a Jurema, mas em territórios físicos separados: “na nossa tradição Xambá, a gente não mistura a jurema com o orixá⁴⁶”.

A preservação do axó (indumentária) é clara no terreiro. Podemos perceber claramente que as vestimentas utilizadas pelos filhos e filhas de santo do terreiro não se diferenciam muito das fotos expostas nas paredes do salão de toques, lembranças de festas realizadas no decorrer do século XX.

As preocupações com atividades culturais e artísticas são pontos fortes na reinvenção identitária do terreiro. Primeiramente foi construído o “Memorial Severina Paraíso da Silva”. Em seguida é criado o Ponto de Cultura. O Terreiro, ao ser selecionado como Ponto de Cultura, recebeu uma quantia de R\$ 185.000,00, garantindo a manutenção do Memorial, como também digitalização e capacitação de jovens para os cuidados do acervo⁴⁷. Em 23 de setembro de 2006 o terreiro se transforma em Quilombo Urbano⁴⁸. O terreiro também se constitui em Patrimônio Imaterial de Olinda e é um dos Pólos Carnavalescos da cidade.

A realização de eventos de caráter profano; a participação do pai de santo em palestras no mundo acadêmico-universitário; a preocupação com a visibilidade na mídia também contribui não só para preservação de uma tradição que precisa ser urgentemente revigorada, como moderniza e dinamiza o cotidiano do terreiro.

Apesar de todas essas inovações, muitas tradições são rigorosamente mantidas pelos xambazeiros. Por exemplo, em todo toque é servido o famoso mungunzá. Eles explicam que, após a mudança do terreiro para o Portão do Gelo, muitos filhos de santo vinham de longe para as obrigações e toques. Mãe Biu fazia questão de servir o Mungunzá a todos. Prática que até hoje é mantida.

Aos visitantes, no início do ano também são distribuídos calendários com os dias de toque do terreiro. Estes são confeccionados com bastante primor tendo como tela

⁴⁶ ROSA, Hildo Leal da. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 26-01-2010.

⁴⁷ GUERRA. **Op.cit.**, 2010.p.69.

⁴⁸ Segundo Zezeu Ribeiro, Quilombo Urbano é um conceito que reconhece a história de resistência cultural e de afirmação da identidade afro-brasileira nos grandes centros urbanos. Os quilombos foram redutos de resistência dos africanos escravizados e de seus descendentes, em um processo de busca da liberdade. "Sempre que se faz referência aos quilombos, vem à mente a formação dos quilombos rurais, não se vislumbrando que parte daqueles núcleos de resistência foram implantados em locais hoje próximos de cidades.(<http://www.palmares.gov.br/>)

principal a coroa de Iansã assentada em seu trono. Mesma imagem encontrada no *site* do terreiro.

O Terreiro possui uma equipe de informática para divulgação dos eventos liderada por Paulinho de Oxum, sem falar do seu mais famoso divulgador, através da música, o Grupo Bongar. Além de um *website*, há duas comunidades na rede social *orkut* sobre o Grupo Bongar e um perfil no micro-blog *twitter*. Nota-se então que a internet é um campo de pesquisa necessário para o entendimento da Nação Xambá e uma forma de entender que a tradição e virtualidade, no caso desse terreiro, andam juntas.

Novas perspectivas indicam a preocupação em inserir o terreiro no circuito turístico, principalmente com a visitação de alunos do ensino médio e universitário ao memorial. Desde sua inauguração o Memorial participa do Circuito Pernambucano de Museus, e no ano de 2008 foi incluído na semana Nacional de Museus.

Assim, os xambazeiros realizam palestras que antecedem as visitas de grupos de alunos, turistas, etc., ao memorial. Elas quase sempre são realizadas por Hildo Leal, considerado por Pai Ivo, o historiador da casa. No seu discurso também está presente a grande importância em receber cientistas, pesquisadores. Dessa forma, o Terreiro de Santa Barbara do Portão do Gelo, teria o reconhecimento formal do mundo acadêmico. Para os xambazeiros a presença de intelectuais pesquisadores é uma forma de legitimação de sua religião.

Nessa preocupação com a história escrita, também em 2000, foi confeccionada a cartilha Xambá, de autoria do Historiador Hildo Leal Rosa, contando a história do terreiro. Para os xambazeiros, quando a produção escrita e visual faz parte da tradição do terreiro, os participantes da cultura Xambá, se aproximam mais dos seus ancestrais.

Trabalhos acadêmicos (monografias, dissertações e teses sobre Xambá), também são muito bem vistos. Toda essa valorização atribuída à cultura escrita, a especialização do devoto, a presença de pesquisadores no terreiro busca uma identidade que não se pretende perdida, ao contrário, se entende como resgatada, valorizada.

Encontramos em Pai Ivo, não só uma preocupação com a manutenção de uma tradição religiosa por pouco perdida na história afro-pernambucana. Manter a memória e a imagem viva dos antigos soma-se também com a preocupação de inventar e criar a sua própria marca na história do Xambá. Foi sindicalista, tem uma visão politizada.

O Terreiro Santa Bárbara, como narrado anteriormente, antes da morte de Severina Paraíso da Silva, era conhecido como Xangô de Mãe Biu, tanto pela comunidade quanto pelos frequentadores e visitantes. Portanto denominá-lo ou (re) descrevê-lo como Nação e/ou Culto Xambá é recente e também uma forma de reestruturação e reafrikanização⁴⁹.

Dessa maneira, o Terreiro Santa Bárbara-Xambá - agora Ilê Axé Oyá Meguê - possui ainda uma presença do sincretismo acrescentado a um forte processo de hibridização. Porém, a sua reafrikanização está ocorrendo e o ano de 2000 foi marcante para esse processo, com a criação da Cartilha Xambá e posteriormente, o Memorial Severina Paraíso da Silva, com um vasto acervo de fotos, mapas, roupas, entre outros elementos que pertenceram a Yalorixá que emprestou o nome ao Memorial. Destaca-se, portanto, a importância atribuída ao Terreiro pelos seus títulos, sua escrita e imagem, que agora se inserem a História Oral do mesmo.

Considerações finais

Passaremos agora a estabelecer os laços que ligam três terreiros estudados. Vamos aos fatos: Tata Raminho de Oxossi foi iniciado por uma das Tias, Sinhá. Como ele relatou, entre nove e dez anos de idade. Sinhá, pelas informações de Raminho, era filha de santo da Artur Rosendo, o babalorixá alagoano que trouxe para o Recife a tradição Xambá.

José Romão, (filho de Pai Adão, grande babalorixá do Recife na década de 1930, tão famoso que o Ilê Obá Ogunté é conhecido até hoje como Sítio do Pai Adão) casou-se com Janda, criada na tradição Xambá. Assim, Manoel Papai, atual pai de santo do Ilê Obá Ogunté, é filho consanguíneo por parte de pai, de um babalorixá Nagô, por parte de mãe, de uma ialorixá do Xambá, depois convertida ao Nagô. Malaquias, seu irmão, foi muitas vezes citado pelos antropólogos Maria do Carmo Brandão e Roberto Motta⁵⁰ oficializando os sacrifícios de animais nas festas do mês de outubro. O que significa que

⁴⁹ Caracteriza-se como uma consciência afro-brasileira, recente e a vontade de voltar as raízes dos seus ancestrais.

⁵⁰ BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no Xangô de Pernambuco. In: **Caminho das Almas: memória afro-brasileira**. SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) São Paulo: Summus, 2002.

a ligação de Badia, herdeira da casa das Tias do Pátio do Terço, com os filhos e nora do Pai Adão é fato.

Ainda nos relatos do Diário de Campo de Maria do Carmo Brandão e Roberto Motta encontramos a descrição de um ano Raminho oficiando os sacrifícios e rituais na casa de Badia e em outro, Malaquias. Inclusive em várias passagens é citada a presença de Janda no terreiro.

Soma-se ao fato de que, o atual Pai de Santo de Ivo da Xambá, que lhe tirou a mão de morto⁵¹ e faz o seu borí, é Tata Raminho de Oxossi.

Dessa forma chegamos à compreensão que as três Tradições: Nagô, Xambá e Jêje que se digladiam em expor as suas diferenças identitárias, as suas tradições, estão intimamente imbricadas, tanto por laços de parentesco consangüíneo, como por laços de parentesco profano, de amizade e inimizades. Preservando, reinterpretando, reinventando, negociando, cada um à sua maneira, novas “traduções” no sentido atribuído por Stuart Hall⁵².

No nosso ponto de vista, os processos de reafricanização, antissincretismo e intelectualização discutidos em outros estados brasileiros, repercutem no Recife, mas não com grande vizibilidade. Diríamos que é apenas um, dentre muitos elementos que atuam no processo de hibridação e reconversão (utilizando os conceitos de Canclini⁵³) dos terreiros.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Marileide. **Nação Xambá: do terreiro aos palcos**. Olinda: Ed. Do Autor, 2007.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no Xangô de Pernambuco. In: **Caminho das Almas: memória afro-brasileira**. SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) São Paulo: Summus, 2002.
- BURKER, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. 3ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

⁵¹ Ritual no qual o filho de santo tira a mão do pai ou mãe de santo falecido e passa a realizar a cerimônia de oborí (dar de comer a cabeça) sob a responsabilidade de outro pai ou mãe de santo.

⁵² HALL, Stuart: **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**; Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 9.ed. Rio de Janeiro:DP&A, 2004.

⁵³ CANCLINI, Nestor. **op. cit.**, 1998.

CANCLINI, Nestor García. **Consumidores e Cidadãos:** conflitos multiculturais da globalização. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

_____. **Culturas Híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP. 1998.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O combate ao Catimbó:** Práticas repressivas às religiões afro umbandistas nos anos trinta e quarenta. 2001. 315f. (Doutorado em História) Universidade Federal de Pernambuco Recife-PE, 2001.

_____. **Diário de campo,** 1988-1994.

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

FERRETTI, Mundicarmo. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. **Religião, Raça e Identidade.** Colóquio do Centenário da Morte de Nina Rodrigues. ALMEIDA, Adroaldo J. S., SANTOS, Lyndon de A., FERRETTI, Sergio F. (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2009.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo e religião na Festa do Divino. **Anthropológicas,** ano 11, v. 18 (2). 2007. Disponível em <
<http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/ultimo-volume.php> > .Acesso em 13 dez. 2009.

GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. **Xangô Rezado Baixo, Xambá Tocando Alto:** A reprodução da tradição religiosa através da música. 2010. (184) (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, 2010.

HALL, Stuart . Quem Precisa da identidade? In. **Identidade e diferença.** A perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) – 9 ed. – Petrópolis:Vozes, 2009.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade;** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 9.ed. Rio de Janeiro:DP&A, 2004.

_____. Notas sobre a desconstrução do popular. In. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais, Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

LIMA, Claudia Maria de Assis Rocha. **OLÙDÁNDÈ:** Estudo da Normatização na Estrutura de Poder das Casas-matrizes Iorubás, no Recife e em Salvador. 2010. 104f. (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Pernambuco, Recife-PE, 2010.

MENEZES, Lia. **As yalorixás do Recife.** Recife: Funcultura, 2005.

ONG, Walter J. **Oralidad y escritura.** Tecnologias de La palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

PORTELLI, A. Sonhos Ucrônicos: Memórias e Possíveis Mundos dos Trabalhadores. **Projeto História.** São Paulo (10) dez 1993.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.2004. 274f. (Doutorado em antropologia) Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: RJ, 2004.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. Multiculturalismo e Religiões Afrobrasileiras: O Exemplo do Candomblé. **Rever**. São Paulo: PUCSP, Março, 2009.

Disponível em: < http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_siqueira.htm > .Acesso 10 out. 2009.

DEPOIMENTOS ORAIS.

COSTA, Manoel Nascimento. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 13-01-2010.

ROSA, Hildo Leal da. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 26-01-2010.

SILVA, Severino Martiniano da. Entrevistado por Zuleica Dantas Pereira Campos, em 26-02-2010.

SITES

<http://diplomatieque.uol.com.br/acervo>.