

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

FÁBIO CRUZ DA CUNHA

A LOUVAÇÃO DE OYÁ – O RITUAL DA ANCESTRALIDADE
PERFORMÁTICA

Recife 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

A LOUVAÇÃO DE OYÁ – O RITUAL DA ANCESTRALIDADE PERFORMÁTICA

Monografia apresentada pelo aluno Fábio Cruz da Cunha ao Curso de Ciências Sociais da UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito de aprovação para a disciplina Trabalho de Conclusão de Curso II.

Orientadora: Maria Auxiliadora Gonçalves Silva

Recife 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- C9721 CUNHA, Fábio Cruz da
A LOUVAÇÃO DE OYÁ – O RITUAL DA ANCESTRALIDADE PERFORMÁTICA / Fábio Cruz da CUNHA. -
2019.
103 f.
- Orientadora: Maria Auxiliadora Goncalves Silva.
Inclui referências e apêndice(s).
- Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Bacharelado em
Ciências Sociais, Recife, 2020.
1. Louvação de Oyá. 2. Ritual. 3. Teoria da Performance do Ritual. 4. Nação Xambá . 5. Religiões de Matrizes
Africanas. I. Silva, Maria Auxiliadora Goncalves, orient. II. Título

FÁBIO CRUZ DA CUNHA

A LOUVAÇÃO DE OYÁ – O RITUAL DA ANCESTRALIDADE PERFORMÁTICA

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Maria Auxiliadora Gonçalves Silva - Orientadora
DECISO- UFRPE

Prof^a. Dr^a. Maria Grazia Cribari Cardoso
DECISO- UFRPE

Prof^a. Dr^a. Roseana Borges de Medeiros
DECISO- UFRPE

AGRADECIMENTOS

Muito tenho a agradecer por tudo e por todos que compuseram e compõem a minha existência. Quero a agradecer a Deus pela possibilidade e pela oportunidade de viver uma vida com tantas pessoas e entes maravilhosos de diversas ordens que me proporcionaram e proporcionam momentos de engrandecimento como ser humano.

Quero agradecer a pessoa que mais amo e amei: Meu Pai Antônio Cruz da Cunha.

Um grande obrigado às forças da natureza que constituem e me formam na minha essência divina de ar e água: A minha mãe Oyá Balé e minha mãe Oxum Obotô. E um agradecimento não menor aos Senhores Exus, pois sem eles eu não estaria aqui onde estou e nem chegaria aonde cheguei e estou agora: A benção aos Senhores dos Movimentos e dos Caminhos.

Agradeço aos demais orixás meus (Nanã, Xangô, Omolu, Oxalá e Ibejis) e as corrente do Oriente que me guiam em todas as direções, mas que me levam para minha casa do oriente da minha existência: A benção a Mustafá Alaim e Madiana Hutamá. E aos demais amigos espirituais Cigana Rosalia, as correntes das Almas de Santo Amaro, aos senhores e senhoras da mata, que caminham na minha defesa e todos os demais amigos astrais que sabem do meu respeito e zelo.

Quero agradecer, com o maior Amor e Gratidão que se pode ter, ao meu grande amor e companheiro de vida e de diversas existências pelos os nossos diversos encontros, e se aqui estou, foi porque foste tu grande parte da base do edifício do meu saber: Mário Jorge Pereira.

Agradeço, com grande sentimento e respeito, a Jeannie da Silva Menezes, minha amiga, mestra, irmã de fé e de culto que juntos já realizamos várias reflexões de cunhos acadêmico e religioso e que já comungamos espaços e experiências que afinam e confluem nossas existências como seres humanos.

Agradeço as minhas amigas e companheiras de tantas horas em várias décadas: A Iracema Buonafina e Maria Carolina Rodrigues.

Muito obrigado e com grande gratidão ao grande amigo e orientador que me abriu as portas do Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê: Obrigado ao Babalorixá Adeildo Paraíso da Silva (Pai Ivo do Xambá). Agradeço também ao estudioso e filho de santo do Xambá que me concedeu material com toda a disposição, carinho e de presteza imensa: ao Historiador e filho de santo Hildo Leal da Rosa.

As grandes senhoras que me permitiram poder estudar o Terreiro Xambá e seus grandes orixás: A benção e o meu maior obrigado a Maria Oyá e sua Oyá Dupé, e a Mae Biu com sua Oyá Meguê e seu Ogum Cecê. Obrigado a todos os filhos, filhas de santos que fazem o Terreiro Xambá e a todos os orixás que orientam e dirigem este templo que me permitiram estudá-lo. Um agradecimento em especial aos meus entrevistados que foram determinantes para o meu trabalho.

Obrigado aos meus familiares: minha mãe Creuza Maria e meus irmãos Antônio, Sonia e Neide, meu sobrinho Messias Junior,

Gostaria também de agradecer especialmente por toda dedicação e paciência que teve comigo nas minhas limitações pessoais e temporais, pois sem sua presença eu não conseguiria terminar esse trabalho acadêmico. Um grande obrigado com respeito e gratidão: a minha Orientadora Doutora e Professora Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva.

Agradeço as professoras e Doutoradas Roseana Borges e Grazia Cardoso pela paciência e honra de terem aceitado de participarem da minha banca de avaliação, que possivelmente farão boas críticas e aconselhamentos, contribuindo assim para a melhoria deste trabalho. Agradeço aos professores do Departamento de Ciências Sociais que diretamente ou indiretamente contribuíram para minha formação dentro das Ciências Sociais, em especial a Professora Rosa Aquino, Paulo Afonso, Julia Bezequem, Fábio Oliveira e Alessandra Uchoa.

Um agradecimento com todo carinho e amor ao meu grande amigo e irmão de caminhada dentro das Ciências Sociais e da UFRPE, uma vez que sem ele não teria chegado a este momento tão facilmente, pois tantas vezes eu tropecei e tendi a cair, foste tu que me conduziste, amparaste e me sustiveste com “tua destra”. A você ao meu Jovem Mestre com quem aprendi tanto, a ser mais prático e menos prolixo: Lucas Luiz Rocha.

Aos meus amigos que fiz neste curso Kiara Senna e Higor Araujo, que me engradeceram na minha aprendizagem e me orientaram nos percalços do caminho acadêmico.

E por fim minha amiga Rosélia Adriana, a minha museóloga e fotógrafa preferida por ter fotografado e filmado durante a Louvação de Oyá.

RESUMO

A ritualidade existe em qualquer âmbito da vida humana no que se refere à organização e a seleção de ações, espaços, pessoas, compreendidas como sequência de processos para um determinado evento. No espaço religioso, o ritual ocupa um lugar de destaque, tendo em vista o seu caráter educativo, doutrinário e sua natureza transcendental. A Louvação de Oyá é um ritual próprio da Nação de Candomblé Xambá. Sua história remete à coroação do orixá Oyá Dupé de Maria de Oyá - primeira Ialorixá da Nação Xambá- que ocorreu às 12 horas do dia 13 de dezembro em 1932 pelo seu Babalorixá Artur Rozendo. Esse ritual foi perpetuado na Nação Xambá, pela segunda Ialorixá Mãe Biu por mais de 43 anos, vindo a tornar-se um exemplo da resistência da ancestralidade, tendo em vista que o primeiro terreiro do Povo Xambá foi fechado por 12 anos e teve sua primeira Ialorixá morta após perseguição policial e adoecimento traumático de sua prisão, devido a perseguição às religiões de Matrizes Africanas em que se deu a proibição de poder professar sua religião durante a década de 30 do século passado. Essa monografia foi o resultado da pesquisa etnográfica desta cerimônia da Louvação de Oyá no dia 13 de dezembro de 2018 no terreiro da Nação Xambá que se localiza no nº65 na Rua Severina Paraíso, Bairro de São Benedito - Olinda. Foi utilizado como referencial teórico para essa monografia Mariza Peirano e Vadir Pedde, buscando aplicar a Teoria da Performance de Stanley Tambiah ao referido ritual.

Palavras-Chave: Louvação de Oyá, Ritual, Teoria da Performance do Ritual; Nação Xambá e Religiões de Matrizes Africanas.

RESUMÉ

La ritualité existe dans tout domaine de la vie humaine qui fait référence l'organisation et la sélection des actions, des espaces, des personnes, que sont comprises comme une séquence de processus pour un événement donné. Dans l'espace religieux, le rituel occupe une place en évidence, compte tenu de son caractère pédagogique, doctrinal et de sa nature transcendante. La Louange d'Oyá est un rituel de la Religion Candomblé Xambá. Son histoire remonte au couronnement de 'l'Oyá Dupé' (esprit gardien) de Maria de Oyá - la première Prêtresse de la Religion du Peuple Xambá - survenu à midi de le 13 décembre 1932 par le Babalorixá (le Prête) Artur Rozendo.

Ce rituel a été perpétué dans la Religion Xambá par la deuxième Prêtresse Mãe Biu pendant plus de 43 ans, devenant un exemple de résistance ancestrale, étant donné que le premier terreiro du peuple Xambá a été fermé pendant 12 ans et ce peuple a eu sa première Prêtresse a été tuée après la persécution policière et une maladie traumatisante de sa prison, en raison de la persécution des religions afro-brésiliennes dans lesquelles elle a été interdite de professer sa religion dans les années 1930. Cette monographie est le résultat de la recherche ethnographique de cette Cérémonie de Louange d'Oyá le 13 décembre 2018 dans le Temple de la Religion Xambá situé au n° 65 à Rua Severina Paraíso, le quartier de São Benedito - Olinda. Dans cette monographie il a été utilisé comme référence théorique pour l'oeuvres de Mariza Peirano et Vadir Pedde, en essayer à appliquer la théorie de la performance de Stanley Tambiah à ce rituel.

Mots-clés: Louange d'Oyá, Rituel, Théorie de la Performance Rituelle; Peuple Xambá et Religions afro-brésiliennes

ABSTRACT

There is rituality in any aspect of the human life. This refers to the organization and selection of actions, spaces, people, that are understood as following processes for a certain event. In the religious space, the ritual occupies a prominent place, because of its educational, doctrinal character and its transcendental nature. The “louvação de Oyá” is a ritual proper of the one Afro-Brazilian Religion called Nação Xambá. The history of this religion is closely linked to the coronation of “Orixá” Oyá Dupé by Maria de Oyá - the first priestess of the religious community Xambá. This coronation takes place at midday on December 13, 1932 by Mister Artur Rozendo: religious leader called babalorixá in your religion. This ritual was perpetuated in this religious group, by the second priestess “Ialorixá” Mãe Biu for more than 43 years, becoming an example of resistance to ancestry. The first religious temple in this community called "terreiro" was closed for 12 years and its leader was killed after a religious persecution of police, leading to his death. This persecution of African religions sought to prohibit people from professing their religion during the 1930s. This monograph was the result of the ethnographic research of this ceremony of the “Louvação de Oiá” on December 13, 2018 in the Temple of the Nação Xambá which is located at 65 on Rua Severina Paraíso, neighborhood of the São Benedito - Olinda. It was used as a theoretical reference for this monograph Mariza Peirano and Vadir Pedde, seeking to apply Stanley Tambiah's Theory of Performance to the referred ritual.

Key words: “Louvação de Oyá”, Ritual, Theory of Ritual Performance; “Nação Xambá” and Afro-Brazilian religions

.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. CAPÍTULO I- A CATEGORIA RELIGIÃO E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA	15
2.1 Religião como categoria de estudo.....	15
2.2 Problemática terminológica acerca das Religiões de Matriz Africana.....	22
3. CAPÍTULO II RITUAL	30
3.1 Definição de Ritual ou Possíveis Definições	30
3.2 Van Gennep e Victor Turner: Dos Ritos de Passagem à Liminalidade do <i>Communitas</i> 32	
3.3 Valdir Pedde e Mariza Peirano: as Vozes de Stanley Tambiah - O Ritual como Ação Performativa.....	35
3.4 Os Três Sentidos do Ritual como Ato Performativo de Tambiah à luz da Teoria dos Atos de Fala de Austin.....	38
3.5 - Mariza Peirano e sua Concepção Operativa do Ritual à luz de Stanley Tambiah	40
4. CAPÍTULO III - A NAÇÃO XAMBÁ: HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA	43
4.1 Registros e Comprovações da (R)existência do Povo Xambá e de sua Tradição Religiosa	43
4.2 Maria Oyá e Mãe Biu: Oyá fundadora e Oyá Perpetuadora.....	47
4.3 Babalorixá Adeildo Paraiso da Silva (Pai Ivo do Xambá): O Estruturador da Conscientização Social, Cultural e Política do Povo Xambá.....	51
5. CAPÍTULO IV ETNOGRAFIA	58
5.1- Metodologia.....	58
5.2 Terreiro do Povo Xambá.....	62
5.3 Entrevistas Realizadas no Terreiro Xambá	67
5.4 Ritual da Louvação de Oyá: 13 de dezembro de 2018.....	74
6. CAPÍTULO V - ANÁLISE DA ETNOGRAFIA	85
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	101
APENDICE	105

1. INTRODUÇÃO

A religião é um fenômeno extremamente presente dentro das sociedades humanas, possuindo muitas vezes um status de destaque dentro das esferas da existência humana, e de suas potencialidades como ser social. Dentro desse aspecto, merecem destaque e aprofundamento os rituais como eventos que acontecem na seara da religião. Os rituais são fenômenos sociais e eventos culturais que existem em diversos momentos e espaços dentro da sociedade. Segundo Eller (2018) eles estão tão enraizados dentro de nossa sociedade que muitas vezes nem nos damos conta de sua presença dentro de diversos âmbitos da vida, como colação de grau, recebimento de um título ou comanda, festa de aniversário, eventos sociais, etc. Algumas vezes criamos os nossos próprios em nossas vidas. Peirano (2003) nos indica que dentro do âmbito da religião, o ritual é frequente e se confunde com nossas existências. Dentro do espaço religioso, ele se destaca mais devido todo seu conteúdo formal e cerimonialista que sua natureza tem e requer. Ele possui remarque maior no espaço religioso de nossas vidas, uma vez que ele serve de dispositivo para acionar a dimensão extracorpórea do homem e o caráter transcendental, diverso da cotidianidade da existência. Como ele existe e ocorre com frequência na vida humana, advém daí a importância de abordá-lo

No campo da Antropologia no Brasil muito já se tem escrito sobre as religiões de matrizes africanas, devido uma tradição dos estudos que começou com as pesquisas na Bahia sobre os povos afro-brasileiros com os médicos Nina Rodrigues e Artur Ramos, com o estudioso e escritor Edilson Carneiro e com o fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger dentre outros (OLIVEIRA, 2004). Nas religiões de matrizes africanas tem sido frequente o estudo de algumas cerimônias que compõem o conjunto de ritos destas religiões como iniciação, toques, consagrações, limpezas, obrigação etc. Tais cerimônias têm sido frequente estudadas com grande ênfase para algumas destas religiões que são chamadas de Nação¹ como Ketu, Jeje, Nagô, Angola etc.

Dentre estas religiões, destacamos a Nação Xambá do Quilombo Urbano do Povo Xambá, uma vez que é uma nação de candomblé atualmente existindo apenas com um

¹ Segundo Olga Guldolle Cacciatore, Nação significa “Denominação de Origem tribal ou racial (nação nagô e nação africana) atribuída aos grupos de negros africanos vindo como escravos para Brasil// Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinaram os diversos tipos de candomblé. As Nações mais conhecidas: Nagô (negros sudaneses da Nigéria e parte do Domei) e suas subdivisões são Keto, ijexá, oyó, jeje (negro do Domei) Mina (Fanti-axanti, da Costa do Ouro), Muçurumim (malês). (CACCIATORE, 1977, p.178)

terreiro oficial no Estado de Pernambuco: o Terreiro de Santa Bárbara – Ilê Axé Oyá-Meguê (Portão do Gelo) que se localiza no Município de Olinda - Estado de Pernambuco. Ele possui uma história de resistência do clã da “Família Paraíso”² que compõe o Povo Xambá.

Dentro dos conjuntos de celebrações e/ou rituais desta nação de candomblé, existe a Louvação de Oyá que é uma cerimônia própria desta nação de candomblé, que está ligada à própria história da resistência do Povo Xambá, pois sua representação visa a rememorar a celebração da coroação da Iansã (Oyá Dupé) de Maria Oyá que no dia em 13 de dezembro de 1932 às 12:00 horas foi coroada e se tornou oficialmente a primeira Ialorixá matriarca do povo que hoje compõe Terreiro de Santa Bárbara Ilê Axé Oyá-Meguê (Portão do Gelo).

Como ritual que o é, a Louvação de Oyá foi estudada e enquadrada por mim como um ritual segundo alguns teóricos ou doutrinários deste assunto. Foi analisado quais foram as teorias, os teóricos e as tipologias que melhor se adequaram e se enquadraram na sua concepção enquanto categoria de ritual.

A partir desses pressupostos foram levantadas algumas perguntas que serviram de cerne na investigação dessa monografia: Qual é a função desse ritual para a comunidade Xambá, para os integrantes do terreiro e para o atual Quilombo Urbano que nasceu desse Terreiro? E para os partícipes e praticantes, qual é o sentido e a percepção que essa cerimônia passa e se reflete nas vidas dos integrantes dessa comunidade cultural e religiosa? E por fim, qual é a teoria dos rituais que melhor se aplicaria a essa cerimônia e por quê?

Dentro do levantamento hipotético desta monografia, considerei que a cerimônia da Louvação de Oyá vem servindo como fonte de resistência de uma ancestralidade, pois o clã familiar da Nação Xambá e os atuais participantes que constituem o Terreiro Santa Barbara - Ilê Axé Oyá Meguê do Portão do Gelo - possuem uma história de muita lutas na defesa de sua tradição religiosa que sofreu e ainda sofre diversas perseguições e constrangimentos que se iniciaram na década de 30 em Pernambuco.

Essa monografia tem por objetivo investigar as razões e os sentidos pelos quais o ritual da Louvação de Oyá se mantém como cerimônia dentro da Nação de Candomblé Xambá.

² Clã familiar e religioso fundador do terreiro da Nação Xambá, que se instalou com a segunda Ialorixá Maria da Silva Paraíso no local onde é o atual terreiro do Povo Xambá.

Ressalto que dentro dessa investigação, persigo os objetivos específicos de:

- 1- Classificar qual seria a melhor teoria do ritual se prestaria a interpretação dessa cerimônia e tentar explicar o fenômeno à luz dessa teoria.
- 2- Identificar quais são as bases ideológicas e funcionais que sustentam e justificam a perpetuação desse ritual para a essa comunidade praticante.
- 3- Identificar como os participantes percebem a Louvação de Oyá e qual o sentido que percebem deste ritual para o grupo e para suas vidas

A minha pesquisa teve como ponto de partida uma monografia que realizei do Memorial Severina Paraíso do Silva – Memorial do Povo Xambá, ao cursar o Bacharelado em Museologia. Decidi dentro da minha graduação de Ciências Sociais dar continuidade no estudo da cultura das religiões de matriz africana pelo viés da Antropologia, através do método etnográfico em que se mergulha mais fundo nos valores socioculturais dos grupos humanos.

Os rituais religiosos são realidades no mundo, a partir de então se justifica o seu estudo dentro do ambiente científico. Eles compõem momentos coletivos de experiências pessoais, nos quais a subjetividade se marca como aspecto humano da existência do homem. Os rituais religiosos como categoria de estudo na Antropologia possuem uma longa tradição, como se pode perceber com Arnold Van Gennep no seu livro *Os Ritos de passagem* (1909); Victor Turner nos seus livros *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu* (1967) e *O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura* (1969); Levy Strauss, *Mitológicas* (1962) e Mariza Peirano, *Rituais ontem e Hoje* (2003), entre tantos outros.

A relevância prática dessa monografia se dá procurando fortalecer, na medida em que ao estudar o Ritual da Louvação de Oyá como categoria analítica, a identidade de um povo marginalizado e perseguido através de um projeto de sociedade que visou destruir a condição de humanidade de alguns segmentos ou camadas sociais. O destaque e o remarque desse ritual geram empoderamento e conscientização de valores de uma cultura que precisa ser reconhecida pela sociedade brasileira.

O ambiente onde ocorreu minha pesquisa foi no Terreiro Xambá na comunidade de São Benedito em Olinda – PE. Durante os meses de dezembro de 2018 até outubro de 2019, momento que participei de visitas ao terreiro em dias de cerimônias públicas

e entrevistas com seu babalorixá, filhos de santo e a própria experiência da Louvação de Oyá no dia 13 de dezembro de 2018.

A metodologia foi qualitativa, tendo por espécie o Método Etnográfico, como técnicas de coleta dos dados, foram utilizados o levantamento bibliográfico, a entrevista semiestruturada e a observação participante. A etnografia é o método magistral da antropologia e é através dela que nós nos construímos e nos constituímos como pesquisadores desta Ciência Social, na qual a convivência com campo forma a pesquisa e o pesquisador.

Esta monografia está dividida em 5 capítulos. No primeiro abordei a definição de Religião e o uso terminológico e a classificação das Religiões afros/ou afro-brasileiras hoje compreendidas como Religiões de Matriz Africana. A definição de religião se tornou primordial, uma vez que ao estudar o ritual constatei que seria melhor retornar ao conceito religião para defini-la e melhor compreendê-la, já que o ritual religioso é uma categoria que existe dentro do campo da religião, portanto ao estudar o conceito de religião e compreender várias acepções e investigações dela dentro do campo antropológico, já que se está congregando conhecimentos para estudar o ritual em si, e portanto, delimitando o campo de pesquisa dentro das Ciências Sociais e da Antropologia da Religião. Ainda dentro deste primeiro capítulo, abordei a classificação dos nomes e codinomes dados às Religiões de Matriz Africana e a problemática de seu e enquadramento considerando as várias terminologias. Tais religiões passaram a ser conhecidas como seitas africanas, religiões de base africanas, religiões africanas no Brasil, candomblés, religiões afro-brasileiras; até chegar hoje a denominação, considerada “politicamente correta”: Religiões de Matriz Africana, tendo em vista abarcar o número maior e de características gerais que congregassem todas as denominações de tais religiões praticadas no Brasil, com as determinantes marcas africanas em suas formações, e os elementos indígenas e europeus, buscando remarcar nessas religiões a conotação espiritualista, com a presença do transe mediúnico e crenças em seres posteriores à morte e que estão em espaços astrais .

No segundo capítulo abordei definições de ritual tomando por base o livro *Introdução à Antropologia da Religião* de Jack David Eller (2018) e os *Rituais Ontem e Hoje* de Mariza Peirano (2003), e num segundo momento, abordei o ritual à luz das teorias de Arnold Van Gennep e de Victor Turner; e por último, foi explicitado a teoria da Performance de Stanley Tambiah, estudada através dos antropólogos Valdir Pedde

e Mariza Peirano, uma vez que essa foi a teoria que me respaldei para analisar o meu fenômeno e seu *corpus*.

No terceiro capítulo foi estudada a Nação Xambá, a comunidade religiosa onde acontece a Louvação de Oyá, o cerne da nossa monografia. Foi descrito um breve histórico do Povo Xambá desde África até a atualidade. Foi apresentada a construção do terreio Xambá desde a sua fundação em 1930 até hoje, realçando as ações de suas grandes Ialorixás e o direcionamento e posições do atual dirigente o Babalorixá Ivo de Oxum. Procurei dar um breve viés histórico da sua formação, da manutenção do Povo Xambá e de sua resistência, a partir de todo um conteúdo de repressão e resistência cultural de uma comunidade que se estruturou dentro de um terreiro e se constituiu como um Quilombo Urbano reconhecido, devido a manutenção de sua cultura não só apenas religiosa.

O quarto capítulo tratou dos procedimentos metodológicos: da própria e coleta das entrevistas e da descrição etnográfica da Louvação de Oyá no dia 13 de dezembro de 2018. O quinto capítulo buscou analisar a cerimônia da Louvação de Oyá, tentando refletir como um fenômeno religioso à luz das teorias citadas no decorrer desse texto e da aplicação da teoria da Performance ao ritual analisando e tomando por base a teoria de Stanley Tambiah. E nas considerações finais, procurei ratificar a possibilidade da compreensão do ritual da Louvação de Oyá segundo os estudos da Teoria da Performance.

2. CAPITULO I- A CATEGORIA RELIGIÃO E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

2.1 Religião como categoria de estudo

Antes de começar um estudo pontual, faz-se necessário certos limites científicos e conceitos chaves que são imprescindíveis e que direcionam ao campo de conhecimento e análise no qual são feitas minhas argumentações acerca do tema que pretendi estudar. Portanto, começar a falar em ritual e/ou de ritual em religiões afro-brasileiras, torna-se indispensável que se apresente antes algumas considerações sobre Religião, para que se parta em busca de uma melhor compreensão e aprofundamento de forma mais acadêmico e sistemático no meu estudo.

A importância da Religião como categoria de estudo dentro das Ciências Sociais é indiscutível, tendo em vista diversos estudos e autores que já se debruçaram e pesquisaram sobre suas várias perspectivas em diversos momentos históricos. Dentro da seara de tais ciências, apresento alguns autores que se detiveram sobre o tema em suas pesquisas.

Dentro do conhecimento científico, definições e conceituações possuem diversos vieses e significados a depender do ponto de vista, do momento histórico e de várias condicionantes que interferem na construção dos conceitos/definições. Abordei aqui de forma breve algumas definições acerca de Religião, que me foram necessárias para compreender melhor o cerne deste meu trabalho. Busquei, na sua maioria, deter-me em definições e apontamentos de cientistas sociais, procurei, na medida do possível, dentre estes os que desenvolveram pesquisas em antropologia.

Victor Turner aborda a Categoria Religião no seu livro *O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura*. Para Turner (1974) apesar de alguns autores, que se debruçaram sobre o assunto, possuírem uma posição teológica que buscassem ratificar ou negar alguns aspectos e visões do assunto, tais autores consideravam os fenômenos religiosos como produto de causas psicológicas ou sociológicas, algumas vezes conflitantes, “mas ninguém negou a extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas” (TURNER, 1974, p.16).

Mariza Peirano, no seu livro *Rituais Ontem e Hoje (2003)*, fez uma pequena historiografia acerca do tema ritual e cita alguns dos principais autores que, antes de tratar do tema ritual, posicionaram-se sobre o conceito/definição de Religião. Ela explica que, dentro do âmbito da categoria Religião, existem duas correntes principais de posições

polares dentro das Ciências Sociais: uma intelectualista e inglesa, sendo representada por James Fraser e Edward Tylor; outra chamada de sociológica, representada por Émile Durkheim e Marcel Mauss (PEIRANO, 2003, p.19-20).

Conforme Peirano (2003) James Fraser citou Religião por via indireta, uma vez que o seu maior estudo foi a magia, chegando a desenvolver uma teoria sobre ela. Para ele a magia e a ciência tinham requisitos iguais, uma vez que ambas se baseavam em leis de associação do pensamento. Todavia a magia, segundo Fraser, seria a ciência mal aplicada. Seu maior destaque se refere à evolução do pensamento e do conhecimento, quando ele defendia que a sociedade possuía três estágios: magia, religião e ciência. Nesses estágios de compreensão dos fenômenos sociais, há um embasamento em estruturas de raciocínio, que são chamadas de leis. Segundo o autor, cada um desses estágios progrediria ao subsequente chegando até o último estágio:

Para Frazer, a humanidade teria passado por três estágios: magia, religião e ciência. A magia já contém as leis definitivas do pensamento, mas a aplica mal; a religião nasce quando se percebe que a magia não produz resultado e delega-se o poder a seres sobrenaturais; finalmente, a ciência retoma a responsabilidade da relação entre a causa e efeito, e aplica as leis de forma correta. (PEIRANO, 2003, p. 21).

Segundo Peirano (2003) Edward Tylor acreditava que a definição de Religião estava circunscrita em “crenças de seres espirituais”. Tal concepção se embasava na capacidade mentais do ser humano vivendo em sociedade. E como bom evolucionista, Tylor acreditava que tal compreensão era uma evolução natural, regular e contínua do homem. Tais concepções religiosas das comunidades mais simples, ele concebia como “sendo costumes irracionais, o produto da razão imperfeita, a evolução deveria ser objeto de estudo científico próprio” (PEIRANO, 2003, p. 21). Ele acreditava numa escala evolucionar de que começaria com a crenças nos espíritos e forças animadas, seguindo progressivamente, para compreensão de vários deuses até chegar à forma mais desenvolvida, ou seja, a crença num único Deus. Puro Evolucionismo:

(...) Tylor propunha que a crença nos espíritos teria sido a primeira se uma série: o ‘animismo’ seria a forma mais primitiva de religião e teve início a partir de um esforço racional (embora não crítico) para explicar fenômenos empíricos misteriosos, tais como morte, sonhos, possessão. Do animismo, a espécie humana progrediu para o politeísmo e deste para o monoteísmo. A história da religião mundial era, portanto, a história de um entendimento progressivo e mesmo inevitável. (PEIRANO, 2003, p. 20).

Para Guerreiro (2013), as visões que esses dois famosos antropólogos tinham, demonstravam uma preocupação em mostrar como os “povos primitivos” compreendiam a religião como fenômeno diferente do modelo ocidental civilizado. Tylor compreendia

a sua concepção do fenômeno religioso a partir do animismo como primeira etapa, progredindo para o politeísmo e tendo seu ápice no monoteísmo; enquanto Fraser seguia a escala do pensamento psíquico que iria da magia, até a ciência moderna (GUEIREIRO, 2013).

Para Peirano (2003), concepção oposta a esta corrente intelectualista era a corrente sociológica, que se respaldava na sociedade como foco de sua análise, ou seja, esta corrente se preocupava com os fenômenos sociais que “[...] poderiam esclarecer formas elementares de sociabilidade” (PEIRANO, 2003, p 17). Ainda segundo a autora, “Durkheim e Mauss inovaram ao enfatizar a sociedade, através do seu poder e sua eficácia, ao invés de procurar a ‘razão humana’, interessava a eles a ‘razão da sociedade’” (PEIRANO, 2013, p.17).

A partir do seu famoso livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa - O Sistema Totêmico da Austrália*, Durkheim (1989) se debruça a estudar o tema. Ele, como comumente é reconhecido tornou-se um ícone na consolidação da Sociologia como Ciência. Dentro deste livro ele também demonstrou não somente a preocupação com o rigor científico mais também com a análise positivista do fato estudado, na busca de conferir estatuto de ciência à Sociologia. Fato este que se demonstra de pronto na primeira parte deste livro como se intitula “O Objeto de Pesquisa”. Nesta parte, o autor afirma e ressalta a importância temática para conhecimento do homem e de sua realidade na sociedade. Ele evidencia que, ao estudar a religião primitiva, desejava buscar uma melhor compreensão da natureza do homem e de sua humanidade: “Se a tomarmos como objeto da nossa pesquisa, é porque nos pareceu mais apta que qualquer outra para fazer compreender a natureza religiosa do Homem, ou seja, a nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade” (DURKHEIM, 1989, p.12).

Neste livro, Durkheim explica que, ao estudar a temática, não só busca quebrar como determinismo e o evolucionismo, mais também afirma a igualdade da religião primitiva dentro do grupo das demais religiões. Sendo assim, o autor reforça natureza humana de todos os seres vivos, construído uma analogia entre todos os seres vivos e todas as religiões: “todas são igualmente religiões, como os seres vivos são igualmente vivos, desde os mais simples plásticos até o homem” (DURKHEIM, 1989, p. 31). A sua percepção social do tema e sua definição sistêmica são basilares e emblemáticas para compreensão da importância e de sua natureza social, conforme se percebe neste trechos: “[...] sabemos, desde há muito tempo, que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa” (DURKHEIM, 1989,

p.37) e “ A conclusão geral deste livro é que a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas e exprimem realidades coletivas [...]” (DURKHEIM, 1989, p.38).

Marcel Mauss (2003), na segunda parte do seu livro *Sociologia e Antropologia*, ao fazer um estudo sobre a Magia, constrói a todo momento uma dicotomia entre a Religião e Magia. Dentro do seu texto não encontrei precisamente uma definição de Religião, mas certos atributos que ele se referia à religião dentro do seu estudo sobre a Magia:

Com efeito, continuamos a postular que a religião é um fenômeno essencialmente coletivo em todas as suas partes. Tudo nela é feito pelo grupo ou sob a pressão do grupo. Suas crenças e práticas são, por natureza, obrigatórias” (MAUSS, 2003, p.125).

Mostrando assim o seu caráter coletivo e presente na sociedade e não estando preso a concepções intelectualista, psicológicas e/ou evolucionistas que dividam o gênero humano em grupo escalonários sucessivos Mauss remarca a Religião como um fenômeno cultural e constitutivo da natureza social do homem.

Com isso, pode-se depreender e resumir que estes dois autores defendem que a religião é um dispositivo próprio e geral da sociedade, sendo um fenômeno da coletividade e se estruturando como um sistema fundamental dentro do meio social. A religião tem uma natureza imprescindível para compreensão do humano na sociedade, como afirma Peirano: “Religião para Durkheim e Mauss, portanto, não é algo que diz necessariamente respeito aos deuses e ao sobrenatural, mas à sociedade” (PEIRANO, 2003, p. 18-19).

Evans-Pritchard, no livro *Antropologia Social da Religião* (1978), divide as religiões em duas categorias dicotômicas: religiões naturais e religiões de revelação, todavia ele acredita que essa classificação é falha, porque “[...] o mundo que as [as religiões] circunda e sua razão em toda parte revelaram aos homens algo divino e algo de sua própria natureza e seu próprio destino.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 12, grifo nosso). Interpreto que, segundo o autor, todas as religiões são reveladas, pois elas são uma construção de um sistema de sentido. Ainda dentro do seu livro, o autor apresenta uma definição plausível e pragmática quando ele fala que “a religião é o que a religião faz” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.163), avançado assim para o campo das relações sociais, ou seja, da exteriorização da sociedade. Logo após esse trecho, o autor retorna ao âmbito da Antropologia, afirmando que para os antropólogos o que interessa são as

práticas do “povo comum”, não apenas o que está nos escritos antigos ou em suas hermenêuticas, mas interessa as ações nas quais as pessoas constroem e desempenham papéis (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.164).

No livro *O Dossel Sagrado*, Peter Berger (1985) define Religião embasando-se na concepção de Cosmo e de Cosmificação de Mircea Eliade, remarcando assim a qualidade do mistério e do oculto para as percepções dos sentidos do homem, que se apresentam em alguns objetos, entes e ações que são processos de objetivação da cultura humana:

A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado. Ou por outra, a religião é cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui a qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem, todavia relacionado com ele que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais ou a homens, ou às objetivações da cultura humana. (BERGER, 1985, p.38).

Ele realiza uma discussão buscando esclarecer e relação sobre a legitimação e a religião dentro das construções sociais e funcionais da realidade posta. O autor afirma que o objetivo da legitimação é a manutenção da realidade, que se dá num nível objetivo e subjetivo.

Podemos descrevê-la [a religião] dizendo simplesmente que a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. (BERGER, 1985, p. 45, grifo nosso).

Ao final deste mesmo livro, Peter Berger (1985) traz um apêndice em que ele apresenta uma discussão acerca das tentativas de definir Religião. Ele expõe a dificuldade de definir qualquer tema e afirma que a definição de qualquer objeto de estudo pode ser verdadeira ou falsa, mas que apesar de tudo, tais tentativas podem ser mais ou menos úteis. Ele até afirma que apesar de poder existir definições errôneas acerca de qualquer tema, elas ainda assim serão úteis. Entretanto ele apresenta críticas à definição linguísticas de Max Mueller e a definição de cunho filosófico evolucionista de Edward Taylor na qual se baseia na alma do homem como categoria religiosa básica. Berger (1985) em seu livro também comenta da falta de definição Max Weber no livro *Sociologia da Religião*, apesar de Weber prometer em fazê-la no início desta obra, sem cumprir tal promessa. De toda maneira Berger não deixar de ressaltar o mérito do estudo e da importância do livro webweriano. Também ele comenta a definição funcionalista de Émile Durkheim no seu livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa* e de sua preocupação de remarcar o fato religioso como fato social. Peter Berger (1985) enfatiza a posição confortável de se definir

tudo pela Escola Funcionalista, que ele ressalta parecer dar um cunho bem mais convincente, todavia Berger diz que prefere a definição Thomas Luckmann por unir dados sociológicos funcionalistas às visões antropológicas, que aqui acho relevante apresentar:

[...], a essência da concepção luckmanniana de religião é a capacidade do organismo humano transcender sua natureza biológica através da construção de universos de significados objetivos que o obrigam moralmente e que tudo abarcam. Consequentemente, a religião torna-se não apenas o fenômeno social (como em Durkheim, mas na verdade, o fenômeno antropológico por excelência. Especificamente a religião é equiparada a autotranscendência simbólica (BERGER, 1985, p.183).

Ele continua afirmando que nada de mais humano poderia deixar de ser concebido do que a religião, pois ela é a relação mais humana possível que homem, enquanto ser pensante, pode ter, ou seja, ela é extra-animal, já que os outros fenômenos da vida, quer dizer, os fenômenos extra religiosos - como os fenômenos biológicos - ressaltam os fatos que o homem tem de similar com os animais. Berger diz que comunga com tal concepção de Luckmann. Berger critica a visão da Sociologia da Religião “fixada na Igreja como institucionalização historicamente relativa da religião” (BERGER, 1985, p.183).

Ainda o autor afirma da importância da transcendência na religião, mas segue o seu raciocínio advertindo que não se deve misturar entre o conceito antropológico de transcendência e a tentativa de igualar as religiões pela natureza transcendental que elas possuem, mas que se deve ter atenção quanto à relação transcendental, pois existem várias formas de transcendências e vários universos concomitantes díspares entre as religiões, dentro do âmbito da Antropologia, apesar do autor perceber que há religiões com origens próximas em determinadas circunstâncias.

Concordo e corroboro com o pensamento teórico de Berger que, além de conferir uma natureza funcionalista da legitimação da religião, ele também destaca a natureza transcendental da religião que se presencia e vivencia nos sistemas teológicos e simbólicos dos diferentes universos religiosos de cada agrupamento social

No seu livro *A Interpretação das Culturas* (1978), Clifford Geertz pretende fazer uma análise dos fenômenos antropológicos a partir da concepção de cultura, para tanto ele constrói sua concepção pessoal sobre o tema, pois, segundo ele, há muitas concepções e interpretações acerca da cultura e se precisará delimitá-la e deixá-la bastante esclarecida para então dar continuidade ao seu raciocínio teórico. Sendo assim, ele define cultura como:

[...] um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas

por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1978, p.66).

Considerando tal conceito, Clifford Geertz (1978) dedica uma parte do seu livro a tratar da cultura, e noutra parte específica ele se dedica a refletir sobre o significado da religião e toma um viés de análise comparativa, tendo por escopo sua compreensão da Cultura (tema central de sua obra). Dentro desse raciocínio, ele se preocupa com a definição dos conceitos de *ethos* e de ‘visão de mundo’, conforme afirma:

O *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. (GEERTZ, 1978, p.104).

A preocupação com a categoria *ethos* ocorre, uma vez que o autor acredita que, dentro da religião, a pessoa demonstra um mundo que é descrito ou compreendido segundo um tipo de vida ou comportamento idealmente desejado e adaptado (visão de mundo) de uma realidade fática social de grupo em análise, sendo assim, *ethos* se constitui como uma realidade emocionalmente existente que está acomodada com referido tipo de vida. Seguindo esse raciocínio o autor se preocupa com os símbolos religiosos, pois eles demonstram uma “congruência básica” em relação a vida fática (real e prática) do grupo em estudo e sua compreensão acerca da organização geral de mundo que tal grupo social possui, ou seja, o entendimento ideológico deste grupo que compõe a sua visão de mundo. Geertz afirma da dificuldade de conceituar qualquer definição e especificamente quando se trata de religião. (GEERTZ, 1978, p.105). Todavia, apesar de tudo ele a define como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as (5) disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1978, p104-105).

Para o autor, a religião, do ponto de vista cultural, seria o ajuste de um modelo ideológico de vida ao plano prático experiencial dos homens em sociedade, sendo assim, os símbolos religiosos, assim como quaisquer símbolos, buscam representar fontes exteriores de informações dentro de padrões culturais já internalizados em processos coletivos.

Portanto, considerando o raciocínio de Geertz (1978), compreendo que os símbolos religiosos compõem um *ethos* de um grupo social, e eles estão psicologicamente marcados na visão de mundo que um indivíduo seguidor ou fiel se serve na construção de uma vivência religiosa. Fato esse que para mim é extremamente verdadeiro, e se coaduna com minha percepção de religião dentro deste estudo. Dentro da compreensão

das Religiões de Matriz Africana, os símbolos são basilares para tais religiões, uma vez que constroem seu *ethos* religioso e se materializam ou constituem a visão de mundo do fiel, já que este fiel se utiliza dos símbolos como instrumentos de exercício de sua fé, dentro dos rituais e de percepções pessoais, como se dá no uso e manuseio das cores, objetos, figuras, esculturas que compõem os acervos de objetos que constituem tais religiões. De toda sorte, os símbolos compõem um *ethos* peculiar e próprio que desperta a transcendência do fiel, percebida como categoria antropológica por Peter Berger. Dentro de toda essa discussão para o nosso trabalho a compreensão do símbolo de Geertz e da transcendência de Berger são basilares no nosso estudo.

2.2 Problemática terminológica acerca das Religiões de Matriz Africana

Depois de ter refletido um pouco sobre definições e conceitos de religião, é necessário que me aproxime mais do cerne do meu estudo, quer dizer, aprofundando e fazendo algumas considerações sobre as religiões na qual acontece Louvação de Oyá. Portanto, faz-se necessário um pouco de esclarecimento acerca das religiões que foram trazidas, cultuadas e adaptadas em terras brasileiras; e especificamente a construção delas pelos africanos e seus descendentes no Brasil.

A definição e identificação de tais religiões dadas pelos estudiosos não é fácil, uma vez que a concepção sobre elas mudou desde os seus primeiros apontamentos na sua historiografia. Sendo assim, decidi apresentar ou reunir alguns elementos ou características de outros autores que busquem, o mais perto possível, tentar compreender essas religiões.

Uma das problemáticas do fenômeno de conceituação de tais religiões se dá devido a sua constituição ritualista ou cerimonialista plúrima, uma vez que elas, ainda tenham elementos basilares em comuns, possuem origens variadas ainda que em África. Acredito que tal fato se dá, além de outros fatores, por não haver um órgão ou instituição central ordenadora ou decisória, que, assim como o Vaticano, emita pareceres ou considerandos que unifiquem e esclareçam seus ritos, preceitos e dogmas para seus fiéis. Daí a dificuldade de congregar essas religiões em uma prática unívoca a todas, por outro lado advém daí sua riqueza plástica e modelar em que cada grupo religioso que forma estas religiões. Deve-se destacar que tais religiões têm sua formação e natureza comunitária e não institucional como as grandes e tradicionais religiões do mundo.

George Maurício, no livro *O candomblé bem explicado: Nações Bantus, Iorubá e Fon* (2009), logo no início faz um esclarecimento, que é já bastante debatido dentro do campo da religião, ao abordar a diferença entre seita e religião. Ele ratifica o entendimento

acerca do caráter de dissidência da seita, e de um certo grau de unidade e homogeneidade ideológica que há no conceito de religião. A partir daí, então ele cita a já conhecida noção de religião com o verbo *religare* do latim, ou seja, a ideia de um elo de ligação com a divindade, todavia um aspecto interessante a que ele se referem é que nunca houve quebra de elo com o divino dentro dessas religiões chamadas de origem africana:

O termo *religião* advém da ideia de re-atar e re-ligar o homem a seu Deus. No candomblé não existe a adoção desta função, porque nunca nos separamos de nosso Deus e de nossas divindades! O sentido de religião, dentro do candomblé, é o da "confraternização geral", ou seja, do homem com as divindades e destas com ele, não tendo o ser humano medo de se relacionar com seus criadores! (MAURÍCIO, 2009, p. 29).

Pude perceber que Mauricio (2009) concebe tais religiões denominando-as da forma genérica de candomblé, como o conjunto de religiões e tradições afro-brasileiras, usando o termo de religiões africanas que cultuam os vários deuses africanos, que são as forças das naturezas e seus representantes:

O candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades - inquices, orixás ou voduns³ -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos. (MAURÍCIO, 2009, p. 29,).

Maurício (2009) como muito autores, ao definir candomblé, vai recorrer a recursos de interpretações etimológica, apresentando a explicação que candomblé tem origem na língua bantu com sentido de *candombe*, que tem como significado dança ou batuque, atribuindo ao festejo que se faziam nas senzalas. Tal explicação pode ter conotação religiosa, uma vez que os africanos tanto faziam tanto suas manifestações profanas como suas adorações e orações religiosas ao som dos tambores.

A palavra "candomblé" parece ter se originado de um termo da nação Bantu, *candombe*, traduzido como "dança, batuque". Esta palavra se referia às brincadeiras, festas, reuniões, festividades profanas e também divinas dos negros escravos, nas senzalas, em seus momentos de folga, popularizando-se. (MAURÍCIO, 2009, p. 29).

A expressão candomblé também é encontrada no *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros* (1977) de Olga Gudolle Cacciatore. Entretanto, nele não há verbetes com a

³ Os orixás, os inquices e voduns são uma forma de mediação entre Deus – Olorun – e os seres humanos. Eles são forças da natureza e ancestrais divinizados. Além do transe místico, eles estabelecem relação com os seres humanos através de manifestações da natureza, como a chuva, o vento, as tempestades, as ondas do mar etc. (SANTOS 2015, p.46)

definições de religião, de Religião Afro-brasileira, nem Religiões de Herança Africana ou ainda Religiões de Matriz Africana. Entretanto, além de encontrar a definição de Candomblé, encontrei a definição de Cultos Afro-brasileiros neste dicionário, conforme se segue:

Candomblé [...] //culto Afro brasileiro que abrange as seguintes nações e rituais: a) Sudaneses- jeje (daomeanos), nagô (iorubá)- compreendendo os rituais keto, ijexá, nagô, oyó – e compostos; b) bantos – angola, congo e compostos; c) com influência indígena – candomblé de caboclo. Os deuses (orixás) e rituais dos iorubá (nagô) predominaram e influíram sobre os outros. (CACCIATORE, 1977, p.78).

Cultos afro-brasileiros [...] *Candomblé* (Bahia; atualmente também no Rio de Janeiro e no Estado do Rio de Janeiro) – nações nagô, jeje, angola, congo e compostos; candomblé de caboclo. *Macumba* (E. do Rio de Janeiro e S. Paulo) - nome dado pelos leigos às sessões de Quimbanda. *Xangô* – culto nagô mesclado (Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Sergipe). *Tambor de mina* – culto jeje e *Tambor nagô* – culto nagô (Maranhão). *Batuque e Babaçuê* (Pará) – chamado de Batuque pelos leigos (R, G. do Sul). *Catimbó* (Todo o Nordeste). *Pajelança* atual (Amazônia, Maranhão, norte do Piauí). *Toré* atual, também Caboco (nordeste especialmente, Sergipe). Umbanda (quase todo o Brasil), espalhando-se já pelo exterior). V. Guiné, Xambá, Omolocô, Cabula. ((CACCIATORE, 1977, p. 96).⁴

A partir da definição de Cacciatore, pude compreender que a palavra Candomblé, nesse contexto reúne o conjunto de religiões afro-brasileiras, sendo dividida segundo a nações dos povos (iorubas, os fons bantus etc.) que para Brasil vieram e deixaram suas marcas nos cultos de seus deuses, ou seja, nas formas e práticas ritualísticas que no Brasil foram, algumas vezes, modificadas ou adaptadas, mas procurando manter uma tradição na perpetuação desse conhecimento, que hoje os seguidores tentam ratificar tal ancestralidade em parentescos religiosos em terras de África.

Na definição de cultos afro-brasileiros de Cacciatore não há uma clareza, pois imediatamente ela remete ao termo “candomblé” e o define de forma semelhante que tal verbete, como já acima exposto. Ela acrescenta apenas os nomes dos cultos regionais ou locais destas religiões no Brasil com poucas peculiaridades específicas.

Já Yeda de Castro (1981) apresenta uma definição em que tenta sistematizar tais religiões numa forma institucional, definindo-as como “um modelo específico de organização sócio religiosa de grupos dirigidos por uma classe sacerdotal cuja autoridade suprema é popularmente chamada de mãe-de-santo ou pai-de-santo” (CASTRO, 1981, p. 60-61). Com essa definição pude inferir que a autora tentando definir tais religiões, ressalta a característica institucional de organização e a função deliberativa de uma

⁴ Mantive a mesma grafia do Dicionário, conforme consta na publicação consultada.

autoridade dentro deste grupo, não se subordinando a nenhum ditame externo ou hierárquico religioso. Como se pode perceber é uma definição organizacional e estrutural que ela fornece da Religião dos Rituais de Matriz Africana que ela também denomina de Candomblé.

Reginaldo Prandi (1991,) no seu livro *Os Candomblés de São Paulo*, fornece uma definição em que ele se escopa em texto seu e de Cândido Procópio Camargo para apresentar algumas características que buscam definir Candomblé, que abaixo cito:

A literatura sociológica e antropológica sobre o candomblé o tem tratado como manifestação da cultura negra, ou de populações negras, sobretudo no Nordeste e especialmente na Bahia. O candomblé da Bahia, como o xangô de Pernambuco, Alagoas e Sergipe, o tambor-de-mina do Maranhão e o batuque do Rio Grande do Sul têm sido interpretados e estudados como religiões de preservação de patrimônio cultural de grupos étnicos, neste caso, grupos de cor os negros (CARMAGO et al., 1973, apud PRANDI, 1991, p. 15).

O autor continua, dentro do seu texto, desenvolvendo seu raciocínio afirmando que:

Talvez por isso a maior parte das investigações sobre as religiões dos deuses negros no Brasil seja de estudos etnográficos, em geral monográficos, tendo como referência privilegiada a Bahia, onde os autores têm procurado como objeto empírico preferencial um candomblé denominado jeje-nagô, em virtude, neles, de elementos da cultura dos antigos escravos nagôs (iorubanos) mesclados de elementos da cultura dos jejes (ewe-fons), além da contribuição de outras etnias africanas. (PRANDI, 1991, p. 15.).

Assim sendo, encontrei vários autores como George Maurício (2009), Reginaldo Prandi (1991), Olga Cacciatore (1977) e Yeda Castro (1981) que nominam as Religiões Brasileiras de Tradições Africanas como Candomblé, como tantas outros que há. Entretanto Márcio Goldman (2011), no seu artigo *Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as Transformações das Religiões de Matriz Africana no Brasil*, trouxe uma nota de rodapé muito elucidativa em que ele introduz uma nova denominação e entendimento de tais religiões:

‘Religiões de matriz africana no Brasil’ me parece uma fórmula sintética preferível às tradicionais expressões ‘religiões africanas no Brasil’, ‘religiões afro-brasileiras’ ou, pior, ‘cultos afro-brasileiros’. Isso porque o termo “matriz” tem a vantagem de poder ser entendido, simultaneamente, em seu sentido de algo que “dá origem a alguma coisa” – o que respeita, além de utilizar, o uso nativo, sempre preocupado em relacionar essas religiões com uma África que não acredito ser nem real, nem imaginária, nem simbólica, mas dotada de um sentido existencial e, ainda, em seu sentido matemático ou topológico (“matriz de transformações”), que aponta para o tipo de relação que acredito existir entre as diferentes atualizações dessas religiões e, ao mesmo tempo, para o método transformacional que penso necessário para seu tratamento analítico. (GOLDMAN, 2011, p.427).

Goldman (2011) tenta explicar as escolhas, na atualidade, que ocorreram em nominar tais religiões pelo nome de Religiões de Matriz Africana. Ele afirma que foi uma tentativa de homogeneizar os sentidos de expressões que havia como “Religiões africanas no Brasil”, “Religiões afro-brasileiras” ou “Cultos afro-brasileiros” na busca de sintetizar terminologicamente todas expressões. Para tanto ele cita a ênfase terminológica da palavra matriz, tentando buscar ou justificar uma possível raiz cultural religiosa no continente africano, que ele não acredita ser possível e nem real, pois o Candomblé não existiu na África como se constituiu e existe no Brasil, apesar de se desejar buscar uma identidade nas Religiões e/ou Cultos Africanos na própria África.

Ainda que se pudesse compreender esse sentido de matriz como originário de um local, Goldman (2011) não concorda com o sentido de matriz concebido como origem e de maneira estática, mas como uma base que se presta a moldagem que está em transformação, como existe no Brasil hoje nas variedades de religiões, cultos e ritos das Religiões de Matriz Africana que os estudiosos e parte de seus componentes buscam um sentido sistêmico. Daí o autor chamar de “diferentes atualizações dessas religiões” e considerar tais compreensões ou percepções como um método transformacional, uma vez que não é estático e não há nenhuma força estruturante fixa que impeça a um certo grau de mutabilidade, ainda que haja a perpetuação dos ritos passados dos fiéis mais velhos para os mais novos, mas que foram construídos ou amalgamados no Brasil.

Também possuo um posicionamento similar, pois tais religiões foram construídas no Brasil, como se compreende hoje, e não num culto local de um determinado orixá, vodum ou inquice na África. Daí a importância de matriz, pois esse termo embasou e continua a embasar ideologias mitológicas sociais de uma África dos orixás que foi constituída a partir de um viés cultural religioso, mas que nem sempre corresponde à África de hoje, apesar de tais cultos serem uma vertente de uma região local, como parte das regiões da Nigéria, Benin e Angola etc. Locais estes onde se cultuam tais deuses, mas não em forma de panteão como se tem no candomblé no Brasil. Assim, acredito que o autor compreende essa expressão como uma categoria de análise de um fenômeno próprio social e antropológico da realidade brasileira.

Nathália Fernandes e Ariadne Oliveira, no seu artigo *Plano Nacional de Liberdade Religiosa: os Povos de Terreiro e a Construção do Racismo Religioso* (2017), esclareceu-me alguns pontos necessários para a compreensão atual da utilização da expressão “Religiões de Matriz Africana”. Elas abordam o tema explicando que a discussão de liberdade política e religiosa e as discussões identitárias e de gêneros foram

bem desenvolvidas e contempladas nos dois governos do Presidente do Brasil Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011), tanto que houve a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR)⁵ em 2003, que foi um órgão que estava diretamente ligado ao Poder Executivo.

Essa Secretaria tinha por objetivo a promoção da igualdade e da proteção aos grupos raciais e étnicos que eram afetados pela discriminação e demais formas de intolerância. Dentro desse contexto de crescimento e de ouvida das minorias, foram criados alguns instrumentos normativos e políticos, buscando minorar a dívida histórica de racismo, preconceito e de intolerância social e religiosa para com o Povo Negro no Brasil. Sendo assim, nasceu o Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT).⁶

Segundo as autoras, uma das finalidades deste Plano é o reconhecimento e identificação dos Povos de Comunidades Tradicionais, surgindo um processo de definição de cada um a fim de caracterizá-los para enquadrá-los, por exemplo, como Povos Indígenas, Quilombolas, Seringueiros, Castanheiros, Quebradeiras de Coco-de-Babaçu etc. Dentro destes estavam os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africanas, que se tornaram conhecidos pelos seus seguidores como os Povos das Religiões de Matriz Africana.

Dentro de todo quadro de conquista de direitos, e especialmente no que se refere ao combate à intolerância religiosa, que era um dos vieses desse PNCT e da SEPPIR, constava o mapeamento dos terreiros no Brasil e assim foi feito. Para classificar ou reconhecer estes templos, os pesquisadores e estudiosos utilizaram a seguinte definição:

Os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana são grupos que se organizam a partir de valores civilizatórios trazidos para o Brasil por africanos

⁵ Segundo o Guia de orientação para criação e implementação de Órgãos, Conselhos, Planos e Promoção da Igualdade Racial - 2018, trouxe um rápido histórico da SEPPIR. “A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR nasce do reconhecimento das lutas históricas do Movimento Negro Brasileiro, criada pela Medida Provisória nº 111, de 21/03/2003, convertida na Lei nº 10.678 e fazia parte do Poder Executivo diretamente. Em fevereiro de 2017 a medida provisória nº 768 criou o Ministério dos Direitos Humanos, com a participação da SEPPIR nesta nova estrutura. No mês de maio a medida provisória nº 782 estabeleceu a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios, mantendo-se a estrutura da MP anterior, até ser convertida pela Lei nº 13.502, de 1º de novembro de 2017” (BRASIL, 2018, p.11-12). A SEPPIR transformou-se hoje em Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial dentro do Governo atual, todavia muitos dos recursos destinados a esta secretaria tiveram redução considerável.

⁶ “Este plano, conforme explicitado, resultou de um conjunto de ações articuladas do Governo Federal com representantes de religiões afro-brasileiras que elaboraram um conjunto de diretrizes e medidas para fortalecer o combate à intolerância religiosa, tomando por base a Constituição Federal, os marcos legais em relação ao tema e os acordos e convenções firmados pelo Brasil, visando assegurar a efetivação dos direitos humanos e, especialmente, o direito à liberdade de consciência e de crença. Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT).” (FERNANDES; OLIVEIRA, 2017, p.94-95).

para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório no país, constituindo o territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços com base na cosmovisão africana. (BRASIL, 2016, p.4 apud FERNANDES; OLIVEIRA, 2017, p.96.⁷

As autoras Fernandes e Oliveira (2017), aprofundando-se sobre o tema, informam-nos que houve uma pesquisa realizada pelos estudiosos e os pesquisadores da SEPPRIR a fim de enquadrar os Povos de Terreiros chamados de Povos das Religiões de Matriz Africana. Para tanto, elas fizeram um estudo acerca da analogia desses Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, pois tais povos ou comunidades de terreiros mantém uma relação com o espaço físico e com a natureza socioambiental de preservação da natureza e perpetuação da tradição oral africana no Brasil. Elas apresentam tais características como elementos identificados dos povos destas religiões, conforme se segue:

São características dessas comunidades a organização e a liderança religiosa matriarcal; o respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução física, social, econômica e cultural da coletividade; os costumes africanos e afro-brasileiros; a utilização de línguas indígenas, bantu, yorubá, fon e a aplicação de saberes transmitidos pela tradição e pela oralidade. Terreiro é, em essência, a raiz familiar extirpada na África e soerguida no solo nutrido pelas feições e peculiaridades brasileiras (BRASIL, 2010, p. 98).

No final, este Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiros, criado pelo Governo Federal através da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) em 20 de janeiro de 2010, define o que se entenderia por Religiões de Matrizes Africanas:

Religiões de Matriz Africana, [...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição: Candomblé, Batuque, Xangô, Tambor de Minas, Omolocô, Xapanã, Catimbó, Toré, Pajelança, Xambá, Casa de Umbanda, Quimbanda, Candomblé de Caboclo e outras denominações. (BRASIL, 2010).⁸

⁷ Informação coletada dentro do texto de Nathalia Fernandes e Ariadne Oliveira - acima citado - que faz referência ao Guia Orientador para Mapeamentos junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, Ministério da Justiça e Cidadania - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, 2016. Tentei verificar tal informação indo ao site disponibilizado pelas autoras, mas constatei ele não está mais disponível o conteúdo procurado.

⁸BRASIL. Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades de Terreiro. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para as Comunidades Tradicionais. Brasília: SEPPIR 2010.

Portanto, com tantas definições e classificações acerca de tais religiões, neste trabalho optei por nominar tais religiões por Religiões de Matriz Africana, justificando-se pela compreensão política ideológica dos movimentos sociais do Povo de Terreiro e de Axé. Tal denominação pretende ser representada nos espaços de lutas e reivindicações, pois com esta expressão eles tentam enquadrar o maior número de religiões e povos que mantêm com eles similaridades diaspóricas e de construções sociais em que visam superar racismo e preconceito.

Dentro deste contexto a Religião Xambá está aqui justificada, foco da temática desenvolvida nessa monografia. Todavia, não deixo de me furtar acerca do debate sobre o termo matriz e sua noção estática, que deve ser utilizada em sentido contrário ao tratar do tema, conforme nos elucidam Márcio Goldman (2011). Neste momento tal compreensão acerca da dificuldade teórica de definição e conceituação do termo, elucidam-nos a complexidade, porém para este trabalho escolho a definição ou conceituação de Religião de Matriz Africana acima citada, pois acredito ser a mais oportuna na análise desta monografia.

3. CAPÍTULO II RITUAL

3.1 Definição de Ritual ou Possíveis Definições

O ritual foi sempre um assunto que esteve frequente nos estudos e pesquisas da antropologia e especialmente, dentro do âmbito da antropologia da religião. A ritualidade sempre se fez presente na vida das pessoas, pois os rituais são eventos nos quais se exprimem as naturezas social e emocional que compõem e constituem o ser humano.

Segundo Peirano (2003) os rituais são frequentemente compreendidos como um tema que está ligado ao campo da religiosidade. Todavia se constata que ritualidade há em qualquer âmbito da vida social e ela existe em qualquer lugar e tempo. Esta percepção também é comungada por Jack David Eller (2018), ao afirmar que o ritual não é exclusivo da religião. Ele ratifica tal entendimento afirmando que “(...) uma boa parte da vida humana é ritualizada” (ELLER, 2018, p.172). A sua percepção da ritualidade é tão profunda que ele compreende que o ritual é um fenômeno tão comum dentro da atividade humana e cultural que não requer nenhuma crença no sobrenatural, no entanto, ele é basilar dentro do âmbito religioso, chegando até ser classificado como uma “parte crucial da Religião” (ELLER, 2018, p.173)

Eller crê na natureza interativa do ritual, enfatizando sua função não só comunicacional no sentido de transmissão de informações, mas principalmente como um recurso pragmático que visa a influenciar as relações dos indivíduos sociais com alguma força ou algo maior num plano transcendental.

Em última análise, a interação ritual pode ser não tanto ‘comunicação’ no sentido formal - ou seja, a transmissão de informação – quanto comportamento social destinado a estabelecer, manter, influenciar ou romper relações, inclusive relações com o não humano e o sobre-humano. (ELLER, 2018, p.172).

Para embasar nosso estudo, faz-se necessário compreendê-lo como uma categoria antropológica, portanto acredito que é necessário trazer à baila algumas definições e/ou reflexões de alguns teóricos que se debruçaram sobre o ritual no âmbito religioso, antes de nos aprofundarmos com a reflexão e análise dele dentro da nossa pesquisa de campo.

A complexidade do ritual como categoria é bem grande, tanto que Jack David Eller dentro seu livro *Introdução à Antropologia da Religião* (2018) traz uma sequência de definições de ritual de vários autores antropólogos que pesquisam ou pesquisaram

sobre tema. Ele remarca as “muitas maneiras” com as quais os rituais foram definidos, comprovando a diversidade de correntes, abordagens e percepções conceituais do tema⁹.

Victor Turner: comportamento formal prescrito para ocasiões não destinadas à rotina tecnológica, que tem relação com a crença em seres ou poderes místicos. O símbolo é a menor unidade do ritual. (TURNER, 1967, p. 19 apud ELLER, 2018, p. 173).

Stanley Tambiah: um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica. É constituído por sequências padronizadas e ordenadas de palavras e atos, muitas vezes expressos através de múltiplos meios de comunicação, cujo conteúdo e arranjo se caracterizam em grau variado por finalidade (convencionalidade), estereotípiia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). (TAMBIAH, 1979, p. 119 apud ELLER, 2018, p. 173).

Anthony Wallace: comunicação sem informação: ou seja, cada ritual é uma sequência particular de sinais que, uma vez anunciada, não permite nenhuma incerteza, nenhuma escolha, e, portanto, no sentido estatístico da teoria da informação, não transmite nenhuma informação de quem envia para quem recebe. É, teoricamente, um sistema de ordem perfeita e qualquer desvio desta ordem é um erro. (WALLACE, 1966, p. 233 apud ELLER, 2018, p. 173).

Thomas Barfield: atos formais prescritos que ocorrem no contexto do culto religioso, como também qualquer atividade com um alto grau de formalidade e objetivo não utilitário. Esse uso inclui não só atividades claramente religiosas, mas também eventos como festivais, desfiles, iniciações, jogos e saudações. Em seu sentido mais amplo, o ritual pode referir-se não a algum tipo particular de evento, mas ao aspecto expressivo de toda atividade humana. Na medida em que transmite mensagens a respeito do status social e cultural dos indivíduos, qualquer ação humana tem uma dimensão ritual. Neste sentido, até atos tão mundanos como cultivar campos e processar alimentos compartilham em aspecto ritual com o sacrifício e a missa. (BARFIELD, 1997, p. 410 apud ELLER, 2018, p. 173).

Edmund Leache: comportamento que faz parte de um sinal de sinalização e que serve para ‘comunicar informação’, não por causa de algum elo mecânico entre os meios e fins, mas por causa de um código de comunicação definido culturalmente; e: ‘comportamento que é potente em si mesmo sob o aspecto das convenções culturais do ator, mas não potente num sentido racional-técnico [...] ou, alternativamente, comportamento que é orientado para evocar a potência de forças ocultas, ainda que não se presuma que seja potente em si mesmo. (LEACHE, 1966, p. 403 apud ELLER, 2018, p. 173).

Conforme Peirano (2003) percebe-se a compreensão do ritual como fenômeno vasto no âmbito religioso, no qual diversos estudiosos já o estudaram e pesquisaram em seus trabalhos de campo e análises teórico-metodológicas. Dentro da Antropologia ele possui destaque de vários estudos como Bronislaw Malinowski (ao estudar o Ritual do Kula dos trobriandeses no seu livro *Argonautas do Pacífico Ocidental*), Franz Boas (no seus estudos sobre o ritual Potlach), Arnold Van Gennep (com o seu livro *Os Ritos de Passagem*), Gregory Bateson (com seu livro *Naven*), Gluckman (com suas teorias de

⁹ Mantive *ipsis litteris* as mesmas referências bibliográficas de páginas e de livros de cada autor que se segue após cada definição, conforme Eller escreveu no seu livro ao fazer referências a definições dos autores que ele apresenta. Caso o leitor queira mais detalhes vide o livro acima que consta na referência bibliográfica.

“Rituais e Rebeliões”), Victor Turner (ao estudar os Ndembus nos seus livros *O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura e Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*).

3.2 Van Gennep e Victor Turner: Dos Ritos de Passagem à Liminalidade do *Communitas*

Entre os autores que abordam tal temática, dentro de minhas pesquisas e leituras, foi uma constante, nos compêndios, livros e artigos científicos estudados, a presença de Arnold Van Gennep e de Victor Turner. Portanto, acredito, dessa maneira, que o conteúdo e a reflexão, estudados por esses autores, serem indispensáveis no nosso trabalho, uma vez que foram os primeiros antropólogos a refletir o ritual como uma categoria de maior destaque dentro da antropologia. Sendo assim, faz-se mister um melhor detalhamento de seus estudos antes de nos determos em teóricos de bases para análise do nosso corpo

Roberto da Matta, na Introdução da tradução portuguesa da Editora Vozes do livro *Os Ritos de Passagem*, de Arnold Van Gennep, afirma que ele foi o primeiro a estudar a Categoria Rito/Ritual de forma independente, ou seja, com uma relativa autonomia nos domínios do mundo social. Segundo da Matta (2013, p. 10-11), o ritual, dentro do campo de estudo da época, não existia como algo relevante no âmbito do domínio social, uma vez que a concepção de domínio social, até esse momento, não havia se constituído como uma área independente e autônoma para que tal reflexão fosse percebida.

O grande valor do estudo de Gennep dentro desta temática se deu quando ele estudou os ritos de passagem como um evento em que o indivíduo, ao realizá-lo, passa de um estágio social ou de uma categoria para outra fase ou estágio social da vida. Fato esse muito comum na vida humana.

O próprio fato de viver exige passagens sucessivas de uma sociedade para outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste numa sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos na mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação e morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada. (GENNEP, 2013, p.24).

Gennep (2013) apresenta diversos sistemas classificatórios de vários autores que ele cita, por exemplo, ritos dinamistas, ritos animistas e dentro deste último há subclassificações em modelos dicotômicos (ritos simpáticos X ritos de contágio; ritos positivos X ritos negativos; ritos diretos X ritos indiretos). Todavia, devido a uma variedade de classificações, ele compõe uma classificação própria tomando como critério a passagem de uma etapa do rito ou ritual a outra subsequente, fazendo assim sua classificação que se tornou icônica dentro dos estudos dos ritos/ritual:

Dada a importância dessas passagens, acredito ser legítimo distinguir uma categoria especial de *Ritos de passagem*, que se decompõem quando submetidos à análise, em *Ritos de separação*, *Ritos de margem* e *Ritos de agregação*. [...]. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais; os ritos de agregação nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma secção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou se reduz, ao mínimo, na adoção, no segundo parto, no novo casamento, na passagem da segunda para a terceira classe de idade, etc. Se, por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos *preliminares* (separação), *liminares* (margem) e *pós-liminares* (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles, quer no grau de elaboração que apresentam. (GENNEP, 2013, p.30).

Depois de Van Gennep, outro grande antropólogo que se dedicou a estudar o ritual, também de forma profunda, foi Victor Turner. Conforme já foi acima exposto nas definições de rituais apresentada por Eller, Turner, no seu livro *A Floresta de Símbolos – Aspectos do Ritual Ndembu*, entende que o ritual pode ser compreendido como um momento singular que está afastado de uma “rotina tecnológica” e que possui uma unidade específica e um contexto próprio. Ele remarca a menor unidade do ritual como fenômeno: o símbolo:

Por ‘ritual’, entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crenças em seres ou poderes místicos. O símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual. (TURNER, 2005, p. 49).

Ele se preocupa em compreender melhor a sociedade, que deixa de ser percebida como conjunto de modelos estruturais que advinham de uma explicação cosmológica de um determinado povo em seu estudo. Turner abordou a temática sendo percebida por um outro viés em que os cenários sociais se mostram. O remarque se dá pelo valor do símbolo dentro destes cenários sociais que o ritual espelha, chegando assim a uma perspectiva inovadora. Ele considera a sua abordagem como uma metodologia, evidenciada em sua obra *O processo ritual*:

Se quisermos penetrar agora na estrutura interna das ideias contidas neste ritual, temos de compreender como os ndembos interpretam os seus símbolos. Meu método é assim necessariamente o inverso daquele de inúmeros estudiosos que começaram a extrair cosmologia que frequentemente se expressa em termos de ciclos mitológicos e, então, passam a explicar rituais específicos como exemplo ou expressões de ‘modelos estruturais’ que encontraram nos mitos. Os ndembos, porém, possuem muito poucos mitos e narrativas cosmológicas ou cosmogônicas. É conseqüentemente, necessário começar pela outra extremidade com blocos básicos da construção, as ‘moléculas’ do ritual. A estas chamarei de ‘símbolos’ e por enquanto evitarei envolver-me no longo debate sobre a diferença de símbolo, signo e sinal. (TURNER, 1974, p. 29).

O ponto de junção destes dois teóricos (Gennep e Turner) se deu quando no livro de Turner *O processo ritual*, ele decide aprofundar o estudo do ritual, retomando a classificação da Teoria de Gennep no seu livro *Les Rites de Passage*, ou seja, ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Segundo Gennep, cada rito desse possui três fases: fases preliminar, liminar e pós-liminar; e uma destas se destaca com a maior preeminência. Nos ritos de separação havia um maior destaque para as fases preliminares; nos ritos de margens a ênfase se dá para a fase liminar, e por consequência, os ritos de agregação, para a fase pós-liminares. Dentro do livro *O Processo Ritual*, Turner vai se deter e aprofundar no estudo da fase liminar, abordando e desenvolvendo novos conceitos ou apreensões do ritual como fenômeno

Para Turner (1969) é na fase liminar - que ele chama de “Liminalidade” - em que a ambiguidade de condições se estrutura e desfaz condições e posições de um espaço cultural que já era pré-estabelecido. E essa ambiguidade se exprime numa grande quantidade de símbolos dentro dos rituais de passagem destas sociedades. Esse simbolismo segundo o autor se reflete em comparações simbólicas à morte, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens, ao eclipse etc.

Segundo Turner (1969, p. 118) dentro da liminalidade ocorre o que o autor fala de “momento situado dentro e fora do tempo”. E é nesse espaço de tempo que existe uma quebra da estrutura social profana, que se percebe e se manifesta através do símbolo - seja o próprio símbolo ou linguagem, ou até os dois juntos - representando a supressão de um vínculo social que deixou de existir. Nesse momento surge outro conceito do autor que é *Communitas*, conforme nos resume Philippe Delfino Sartin:

Communitas é o estado em que se encontra o indivíduo no interior da liminalidade do processo ritual. Na *communitas*, as regras sociais baseadas numa série de oposições (muitas delas binárias) identificadas pela antropologia estrutural, como as estruturas de parentesco, perdem toda a razão de ser, e o indivíduo se encontra num entre-lugar, ou, segundo o termo empregado por Turner, quaisquer *betwixtandbetween* posições assinaláveis no jogo diferencial da estrutura. Enquanto na sociedade predomina a diferença individualizante, na *communitas* prevalecem os laços totalizantes e indiferenciados. (SARTIN, 2011, p. 139-140).

Conforme exposto acima, é na liminalidade que acontece a *Communitas*. Segundo Turner (1969), é nesta condição em que ocorre a emancipação dos indivíduos de suas regras e normas cotidianas e corriqueiras em situações sociais de “tradicional racionalidade”. É nessa fase liminar em que ocorre uma solidariedade que é criada pela condição de *Communitas*, marcando assim uma posição social de igualdade nesse contexto situacional específico. Nesse momento se dá a quebra da estrutura social pela

antiestrutura, uma vez que houve mudança de condições sociais entre os partícipes do processo do ritual. Turner acreditava que a relação dialética entre a estrutura e antiestrutura social é a grande fonte de todas as instituições e compreensões dos problemas culturais.

Depois de Victor Turner, outros autores se debruçaram a estudar o ritual como temática em suas discussões teóricas ou em suas etnografias, como Lévi-Strauss, Edmund Leach, Jack Goody e Anthony Wallace. Todavia dentre tantos escolhi Stanley Tambiah

3.3 Valdir Pedde e Mariza Peirano: as Vozes de Stanley Tambiah - O Ritual como Ação Performativa

Não caberia para a nossa monografia, devido à extensão e a profundidade temática que compete a este tipo de texto, detalhar-me, citando ou expondo uma sequência de autores que se detiveram a pesquisar o ritual como centro dos seus estudos, conforme mencionamos acima. Escolhi, portanto, para análise do Ritual da Louvação de Oyá – a abordagem teórica desenvolvida por Stanley Tambiah¹⁰.

Segundo a o projeto do Departamento de Antropologia da USP que confeccionou o site “Enciclopédia”¹¹, Tambiah, ao estudar a ritualidade, buscou mostrar a eficácia da linguagem na ação do ritual. Para ele a linguagem usada no cotidiano não difere do ritual, todavia a maneira dramatizada intensificava e mobilizava o ritual.

O cerne de nossa teoria toma por escopo o capítulo 4 “A Performative Approach to Ritual” (Uma Abordagem Performativa do Ritual) do livro de Stanley Tambiah *Culture, Thought and Social Action* (Cultura, Pensamento e Ação Social) produzido Cambridge, Harvard University Press, em 1985. Como não consegui obter o seu texto na íntegra em fonte primeira em língua inglesa, e menos ainda em tradução portuguesa, devido diversas questões de tempo e operacionalidade deste trabalho, explorei a teoria de Tambiah através de referencial teórico indireto, ou seja, a concepção teórica-metodológica é apreendida no nosso trabalho através de dois antropólogos brasileiros que

¹⁰Stanley Jeyaraja Tambiah (1929-2014) foi um pesquisador em antropologia social, professor Emérito de Antropologia na Universidade de Harvard. Ele nasceu no Ceilão (atual Sri Lanka) e iniciou seus estudos em Sociologia e Economia no seu país. Foi antropólogo da UNESCO na Tailândia (1960-1963) e integrou os quadros acadêmicos da Universidade de Cambridge como *lecturer do King's College* (1963-1972). Especializou-se em estudos sobre a Tailândia, Sri Lanka e tâmeis e também deteve sua atenção para os rituais, a magia e a religião. Recebeu influência de estruturalistas como do antropólogo britânico Edmund Leach e do francês Claude Lévi-Strauss. Foi influenciado pelo linguista John Langshaw Austin, que foi fundamental para suas reflexões sobre linguagem e ritual.

¹¹ Vide o site e página em Disponível em <<http://ea.fflch.usp.br/autor/stanley-tambiah>>. Acesso em: 26 de out de 2019.

se detiveram estudá-lo e a aplicá-lo em suas pesquisas etnográficas e teóricas dentro do campo da Antropologia: Valdir Pedde e Mariza Peirano.

Valdir Pedde¹² é um antropólogo da Universidade do Rio Grande do Sul – UFRGS, e dentre seus estudos, ele pesquisou religião. Para a esta monografia, tomei, como um dos textos de base desta monografia, a sua dissertação de mestrado de título *Carismáticos Luteranos e Católicos: uma abordagem comparativa da performance dos rituais*, defendida em 2001, pois é um texto que possui uma boa abordagem e traduções consideráveis de parte da obra de Stanley Tambiah acima citada. A dissertação de Pedde se adéqua bem ao este estudo, principalmente no que tange ao conteúdo teórico-metodológico da obra desse autor. Pedde nesta sua dissertação, além de explorar o conteúdo teórico de Tambiah, desenvolve aplicação desta teoria ao trabalho de campo. Fato este que demonstra similitude com minha pesquisa que possui o mesmo intento.

Quanto a Mariza Peirano, é uma antropóloga Professora Titular Aposentada da Universidade de Brasília - UnB. Atualmente é Pesquisadora Sênior do Departamento de Antropologia desta universidade e desenvolve pesquisas de interesse pelo tema ritual, além de estudos sobre Etnografia e Teoria Antropológica. A autora tem duas obras dedicadas diretamente ao ritual: *O dito e o feito. Ensaio de antropologia dos rituais (2001) e Rituais ontem e hoje (2003)*.¹³ Dentro de seus estudos sobre temática, ela participou e fez pesquisas diretas das teorias de Stanley Tambiah, de quem teve influência robusta em suas obras e com quem dialogou e trabalhou, além de trazê-lo para participar em conferências e palestras no Brasil. Ela realizou entrevistas com o autor dialogando sobre conceitos e trocando experiências, conforme os cursos que participou e em seminários que realizou na Universidade de Brasília, tendo por fundamentos os conceitos e a teoria de Tambiah.

Através destes dois antropólogos, percebi Staley Tambiah compreende o ritual como um ato ou uma forma performativa, perspectiva teórica que também me filio, posto que me parece bastante esclarecedora e se adéqua ao meu estudo e análise, conforme se verá no decorrer desse trabalho. Também buscando compreender o ritual no seu sentido performativo, Pedde (2001) entende que o ritual é uma tentativa de interpretação do mundo no qual as forças e os poderes de uma realidade extracorpórea capacitam e

¹²Dados coletados da autora na Plataforma Lattes, para mais detalhes de suas pesquisas e informações acadêmicas, vide o site que segue. Disponível em < <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/busca.do#>>. Acesso em 19 de out de 2019.

¹³Texto retirado do site oficial de Mariza Peirano. Disponível em <http://www.marizapeirano.com.br/>. Acesso em 19 de out de 2019.

favorecem ao mundo cotidiano. Para tanto ele retoma Tambiah na compreensão de que dentro do ritual se apresentam os conflitos sociais e todos os problemas da estrutura social que compõe a própria cosmologia do grupo que o pratica (TAMBIAH, 1985, p.129 apud PEDDE, 2001, p.26).

O ato performativo no ritual, é, portanto, uma possibilidade de arranjo dos conteúdos de determinada comunidade social. Qualquer intenção performativa está organizada de forma que o comportamento dos participantes para um objetivo. Estas metas estão relacionadas com valores do grupo e são organizadas de forma a serem julgadas e avaliadas, enquanto faladas. (PEDDE, 2001, p.26).

Buscando esmiuçar o pensamento teórico exposto por Pedde, embasado em Tambiah e suas pesquisas, compreendo e concordo que o ritual é uma tentativa de interpretar o mundo e as forças que estão acima do domínio do homem. É uma tentativa também de procurar comandá-las ou ao menos apaziguá-la; e caso isso não ocorra conforme desejado, é um evento ou ação que visa à resignação ou acomodação a uma situação posta. Dentro do cotidiano e na teia de interesses que constituem a vida dos indivíduos, ocorrem os conflitos sociais que estão na própria estrutura social, portanto buscando ações exitosas, ou ao menos resignativas e propiciatórias, a fim de evitar maus acontecimentos nas vidas destes indivíduos, ocorre o ritual que vai ser os reflexos do próprio *ethos*¹⁴ do grupo onde ele nasce.

Dentro do seu estudo sobre Tambiah, Pedde (2001) destaca que um dos pontos mais importantes acerca do ritual é a compreensão da dimensão formal do ritual e da relação que ele possui com o significado contextual onde ele ocorre. Sendo assim, Pedde nos aponta cinco características sobre o ritual religioso que Tambiah prescreve:

- 1) São eventos como não cotidianos; são extraordinários; 2)- Ocorre uma mudança no uso de certos veículos e artifícios de comunicação como uma maneira de ativar a experiência com o sobrenatural; 3)- O ritual procura trazer união e igualdade nos relacionamentos; 4) As regras de procedimento e as seqüências dos eventos são especificadas com antecedência pelo ritual; 5) - O ritual religioso se propõe a fazer uma troca entre o oculto e o humano via a mediação de um oficiante, produzindo uma ordem e permitindo, com isso, a continuidade da existência social. (TAMBIAH, apud PEDDE, 2001, p. 27).

Assim como Turner, Tambiah entende que o ritual é um fenômeno simbólico. Este último autor entendia que os aspectos formais do ritual também possuem um valor que

¹⁴*Ethos* é compreendido por nós conforme nos define Clifford Geertz, ou seja, é “o tom, o caráter, e a qualidade de sua vida, seu estilo moral, e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 1978, p. 143).

compõe também a própria mensagem que o ritual deseja transmitir. E assim como Turner também compreende o ritual como uma ação performática.

3.4 Os Três Sentidos do Ritual como Ato Performativo de Tambiah à luz da Teoria dos Atos de Fala de Austin.

Pedde continua explicitando a natureza do ritual como constitutivo da ação performativa que Tambiah estudou e aplicou ao ritual como evento da Filosofia da Linguagem da teoria do linguista John Langshaw Austin que se manifesta em três sentidos que Pedde esmiúça, quais sejam:

- No sentido de Austin, em que dizer é fazer algo como um ato de comunicação formal; - No sentido de uma performance organizada que usa múltiplos meios pelos quais os participantes experimentam o evento intensamente; - No sentido dos valores indiciais (indexical), sendo anexado e inferido por atores durante a performance. (TAMBIAH,1985, p.25 apud PEDDE, 2001, p.27).

Quanto ao primeiro sentido de Tambiah exposto por Valdir Pedde, ele faz referência aos estudos da Teoria dos Atos de Falas proposta pelo Filósofo da Linguagem. Segundo Marcondes (1986) a Teoria dos Atos de Fala, dentro da Pragmática Linguística, enquadra-se numa das principais correntes contemporâneas da Filosofia da Linguagem. Marcondes (1986) nos explica como se dá a concepção performativa da linguagem:

[...] foi Austin que introduziu o que podemos denominar “concepção performativa de linguagem”. Sua proposta de sistematização consiste em manter que a linguagem em uso pode ser tratada de modo sistemático desde que sejam adotadas as categorias adequadas para isso; ou seja, desde que a linguagem seja tratada como uma forma de ação e não apenas de representação do real ou de descrição de fatos no mundo. Veremos, assim, como para Austin a sistematização não só é possível, como é necessária para o tratamento dos elementos implícitos indiretos na realização dos atos de fala, ou seja, para a reconstrução da força com que o ato está sendo realizado. (MARCONDES, 1986, p. 220).

Conforme nos ensina Austin (1972) (apud MARCONDES,1986), a força performativa da linguagem se dá nos atos perlocutórios, ou seja, aqueles atos de fala em que o enunciador ao utilizar o ato de fala já o concretiza, como ‘eu juro’ ou ‘eu prometo’, ou seja, ao enunciar tais sentenças já se está jurando ou prometendo. Estes atos perlocutórios ou seu uso pragmático no contexto com vista a obter algo é que são atos de falas-chaves dentro dos rituais, uma vez que jurar, adorar, exortar, pedir clemência, louvar são ações de fala requeridas no âmbito religioso. Segundo Austin (1990), além de atos de falas perlocutórios, há os atos de fala locutórios (qualquer frase lógica dita numa língua) e ato de fala ilocutórios (é a frase sendo dita num determinado contexto de enunciação

própria, por exemplo ‘eu digo que fiz’). Todavia, dos três tipos de atos de fala, o ato perlocutório possui uma concepção de força efetiva pragmática quando produzido dentro de contexto de fala e com um sentido e intenção definida. Por conseguinte, essa concepção da linguagem e sua percepção utilizada dentro do ritual é percebida e defendida por Stanley Tambiah.¹⁵

No segundo sentido se refere às variedades de tipologia se de recursos linguísticos que se dão dentro do ritual. Recursos como línguas específicas para ritos; repetição de sentenças, de frases e textos; prosopopeias; sobreposições de vozes; refrãos em textos e cânticos; sequência melódicas de frases; tons de vozes próprios; recursos de paralelismos de frases (repetições de sequência de palavras constantes em partes de textos com o fim de inculcação de mensagens); metáforas; metonímias; usos de instrumentos próprios (sinos, sinetas etc.) e tantos outros recursos da linguagem que compõe e se mantém constantes no ritual, sem falar de mais recursos extralinguísticos como gestos, presença de cores, de sons, ações etc.

O terceiro sentido linguístico se refere aos símbolos da semiótica que Tambiah se utiliza como ícones e símbolos indiciais, que aqui trazemos uma rápida definição a título de compreensão para nossa futura análise no nosso trabalho de campo.

Ícones são signos em que existe uma semelhança topológica entre o significante e o significado. Uma pintura, uma fotografia são ícones na medida em que possuem uma semelhança com o objecto pintado ou fotografado. Subtipos de ícones são as imagens, os diagramas e as metáforas. Os diagramas, como os planos de uma casa, têm uma correspondência topológica com o seu objecto. (FIDALGO; GRADIM, 2005, p.158).

O *Índice* é o signo que se refere ao seu objecto por uma relação real, ‘sendo realmente afectado por ele’. [...] tem de possuir alguma qualidade em comum com o objecto que o afecta para que signifique, não se reduz a uma mera semelhança do objecto, mas implica que seja realmente afectado ou modificado por este. (FIDALGO; GRADIM, 2005, p.21).

Dentro dos rituais os ícones são os desenhos de cruz em que Cristo morreu, as imagens dos santos nas igrejas católicas, os símbolos de objetos dos orixás e tantas outras imagens pintadas, desenhadas ou esculpidas em diversas religiões. Quanto aos índices, eles se referem à água que molha e lava no batismo, ao fogo que queima os objetos e pessoas em piras ritualísticas, aos punhais que cortam os corpos em cerimônias de Wicca

¹⁵Mais detalhes acerca da classificação atos de fala e de sua teoria segundo John Langshaw Austin, vide o texto. “Quando dizer é fazer – palavras e ação”. de AUSTIN, J. L Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho/ou “Filosofia da linguagem: Da teoria do significado à teoria da ação” de Danilo Marcondes, que estão nas referências bibliográficas.

ou iniciações de diversas religiões. É a própria propriedade que água tem de molhar, que o fogo tem de queimar ou que o punhal tem de cortar. Estes são índices dentro da semiótica.

Estes são os três sentidos que Tambiah se utiliza dentro do ritual que a linguagem se torna performativa, pois eles são recursos linguísticos que realmente materializam ações dentro da ‘encenação’ do ritual, caso se possa conceber assim para Tambiah, pois para ele o ritual é um evento real.

3.5 - Mariza Peirano e sua Concepção Operativa do Ritual à luz de Stanley Tambiah

Mariza Peirano (2003) – também como grande seguidora da teoria de Tambiah - no seu livro *Os Rituais Ontem e Hoje*, posiciona-se compreendendo o ritual como uma ação performativa também. Ela decide construir uma definição que seja operacional do ritual nessa obra e lhe dá uma feição mais atual. Para análise do fenômeno ritual na sua obra, ela toma a sua definição e a classifica como abordagem operativa, procurando assim a aplicar a casos ou exemplos concretos. Nesse sentido, Peirano (2003) aponta cinco requisitos que aqui resumo¹⁶:

- 1- O ritual possui uma natureza etnográfica, ou seja, se constitui no próprio acontecimento. É no método etnográfico que se constrói e se constituem os sujeitos e os observados. Um ritual deve ser percebido como um processo de imersão no campo de pesquisa em que a convivência com o fenômeno e com aqueles que ali estão se constroem. Tudo dentro de uma prescrição científica que o método exige.
- 2- A ritualidade visa a ressaltar a forma, tendo como destaque as fórmulas fixas de atos e palavras que se sucedem. Assim como há ressalte para convencionalidade e redundância de conjuntos de símbolos e atos que se sucedem por determinações já cristalizadas no processo do ritual.
- 3- O ritual não é um evento destituído de racionalidade ou sem uma relação entre os meios e os fins, pois tal visão é etnocêntrica. O ritual não deve levar em consideração apenas valores próprios de grupos de pessoas de destaque social, buscando ter uma visão antecipada e pobre e preconceituosa do fenômeno e da

¹⁶Estes cinco requisitos ou itens não são citações diretas, eles foram reelaborados pela minha compreensão em forma de paráfrase do texto, procurando não distanciar do conteúdo e entendimento da autora.

alteridade no espaço de análise. Deve-se considerar a lógica social do *ethos* dos seus membros

- 4- O ritual possui ou reflete um conjunto de repertório social relativamente já definido, compartilhado e público de categorias, classificação e formas e valores. O que encontramos no ritual está no dia-a-dia da vida cotidiana, mas ao mesmo tempo se constitui como especial. “Rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais [...]”.
- 5- O elemento comunicativo do ritual tem uma eficácia e propósito que está implícito sejam em maneiras de portar os seus partícipes, nas formas de agir e de falar, demonstrando, assim, preferências e status e opções individuais e do grupo nas relações sociais.

A partir da compreensão destes princípios, a autora apresenta sua definição de ritual dentro do seu livro que ela traduziu de forma livre do texto de Stanley Tambiah¹⁷ como bem menciona no seu texto. Portanto, tomei aqui esta definição de ritual como estrutura de base da análise posterior que irei tecer comentários e fazer algumas pontuações acerca da natureza e da compreensão desta definição.

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo]. (PEIRANO, 2003, p.11).

Fazendo algumas considerações acerca dessa definição e do meu posicionamento dentro da desta monografia, concordo que o ritual é um sistema cultural, uma vez que ele ocorre dentro do seio da sociedade e é um elemento componente da cultura nos agrupamentos sociais. Ele também se manifesta através de uma ação comunicativa que pretende transmitir algo a alguém, uma vez que se constrói e se constitui como um ato

¹⁷A autora se refere ao capítulo 4 “A Performativa Approach to Ritual” (Uma Abordagem Performativa do Ritual) do livro de Stanley Tambiah *Culture, Thought and Social Action* (Cultura, Pensamento e Ação Social).

comunicativo e simbólico, pois dentro dos rituais a simbologia possui um lugar de destaque, como o pão e vinho no ritual da comunhão ou ceia dos cristãos etc.

Também comungo com o entendimento de Peirano (2003) quando afirma acerca da sequência ordenada e padronizadas de atos e palavras que se manifesta por cores, por atos, por gestos, por sequência de palavras em resposta ou na composição de um discurso. Todas essas ações constituem elementos ou partes do ritual. É a natureza de uma sequência de ações que desenrolam. Por exemplo, no ritual de colação de grau, o título só se obtém depois que uma autoridade investida lhe conferir o grau, que, por consequência, só acontece depois de um juramento em espaço público. Ou seja, há uma sequência de ações, como receber diploma, assinatura de ata lavrada em cerimônia etc. Portanto, compreende-se que há uma exigência sequencial de atos, palavras e ações já predeterminadas

A autora fornece um conjunto de indicativos ou peculiaridades que são comuns dentro do ritual, acredito que estes indicativos fazem parte da própria constituição do ritual, todavia nem todas as características enumeradas acima devam existir rigidamente dentro de um ritual, ou seja, dentro do ritual - para que ele seja enquanto tal - não se é obrigatória possuir todos estes requisitos apontados por Peirano ou Pedde sobre a Teoria de Tambiah na sua totalidade, mas eles devem se fazer presente em sua maioria, afim de que se reconheça o ritual como evento que o é dentro de sua natureza.

Assim, com todos esses requisitos e características acima citados por Peirano, embasados em Stanley Tambiah e especificados aqui, faz do ritual, através de sua ação performática, cumprir a sua função de eficácia no grupo onde ele acontece, pois “[...] qualquer interação performativa está organizada a direcionar o comportamentos dos participantes para um objetivo” (PEDDE, 2001, p.25). Logo, pode-se depreender que a função performativa do ritual possui uma natureza pragmática, que se constitui na linguagem como um todo, nos atos de fala dos participantes, na formalidade das ações em suas repetições, etc. Entretanto, tudo isso verdadeiramente só faz sentido real e palpável para aqueles que vivenciam e experienciam a sua existência, ou seja, a sua ação performática não simulada ou encenada, mas constituída nas vidas daqueles que os vivenciam e os creem. O ritual faz com que uma dimensão extra perceptível exista e construa realidades subjetivas e pessoais.

4. CAPÍTULO III - A NAÇÃO XAMBÁ: HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA

4.1 Registros e Comprovações da (R)existência do Povo Xambá e de sua Tradição Religiosa

Antes de me debruçar sobre a etnografia monografia, faz-se necessário conhecer e o Povo e a Nação Xambá, uma vez que é indispensável para a compreensão da própria pesquisa de campo e de como ela se desenvolveu no processo como um todo. Assim sendo, apresento alguns registros acerca do Povo Xambá dentro da bibliografia e pesquisa que tive acesso. Marileide Alves (2007), ao fazer pesquisas bibliográficas sobre o Povo Xambá e sua linhagem em Pernambuco traz os seguintes registros:

Em Pernambuco há milhares de terreiros, distribuídos em diversas nações, como nagô, gegê, ketu e até angola. Ainda não existe estudo preciso sobre quantas casas de candomblé existem em funcionamento no estado, pois nunca houve um interesse das autoridades públicas no assunto. Nesse universo, encontramos um único da linhagem Xambá, objeto deste trabalho, que é o terreiro Portão do Gelo, em São Benedito, Olinda que foi reconhecido pela Fundação de Cultura Palmares como uma comunidade quilombola urbana. (ALVES, 2007. p.21).

Hildo Leal da Rosa (2000), historiador do Povo Xambá e filho de santo da casa, elaborou em forma digital a Cartilha do Povo Xambá, com base em pesquisas feitas no Arquivo Público de Pernambuco e com os dirigentes do Terreiro da Nação Xambá, como parte da construção do site da Nação Xambá (2005). Nela há uma breve referência sobre o povo Xambá.

Diversos autores apontam o povo Xambá ou Tchambá, como povo que habita a região ao norte dos Ashanti e os limites da Nigéria com os Camarões nos montes Adamawa, vale do rio Benué. Existem várias famílias com este nome, nos Camarões tendo participado em lutas pela independência daquele país.¹⁸

Em outro trabalho de Rosa, ainda em via de publicação, *Terreiro de Santa Bárbara – Uma Breve Cronologia*¹⁹ há um maior detalhamento por parte do autor sobre as primeiras menções acerca do povo Xambá. O autor divide os dados e relatos do Povo Xambá, em duas partes. A primeira é denominada “O Povo Xambá na África – Nossas Origens Remotas” e como o próprio título sugere, ele faz referência ao surgimento desse povo e sua vivência em território africano. Rosa destaca alguns pesquisadores e as

¹⁸ Cartilha da Nação Xambá escrita pelo historiador Hildo Leal da Rosa em 2000, que se encontrava no site da Nação Xambá até 2005, sendo nos permitida com autorização do próprio autor, o seu uso nessa monografia.

¹⁹ Texto *Terreiro de Santa Bárbara – Uma Breve Cronologia* escrita pelo historiador Hildo Leal da Rosa, que está em processo de publicação e lançamento. Este texto é inédito e nos foi cedido generosamente e carinhosamente por seu autor, que nos forneceu em entrevistas sobre a Nação Xambá, durante nossas pesquisas.

citações que estes mesmos autores se referiram sobre a existência do povo Xambá, como Ribeiro (1952, p. 35 apud ROSA, no prelo), que mostra que “[...] Tribos com esse nome (Xambá), foram assinaladas ao norte dos Ashanti, na Costa do Ouro, e na margem do Rio Benué, nos limites da Nigéria com o Camerum”.

Assim como Gromiko (1987, p. 160 apud ROSA, no prelo) evidencia que: “Povos da Nigéria Central, devido à sua composição étnica variada, pode ser dividida em várias sub-regiões: oriental (nos montantes do rio Benué e nos montes Adamawa com o núcleo étnico dos fulbes, dos chambas, dos margis, etc.)”.

Destaco que há um grande hiato temporal entre essas duas partes do texto a que o artigo de Rosa se refere. O lapso temporal é grande entre o período dos primeiros registros do Povo Xambá na República dos Camarões ou da Nigéria na África e os registros encontrados no início do século XX em Alagoas e Pernambuco. Dentro do seu estudo Rosa não encontrou registros sobre o Povo Xambá entre esses dois períodos, posto que, nesse espaço temporal ocorreu a Escravidão e conseqüentemente a desestruturação social, econômica e cultural, que foram traumáticas e adversas para todos os povos africanos trazidos para dentro deste sistema e seus descendentes no Brasil.

Na segunda parte deste supracitado estudo de Rosa, Prandi (1991, p. 250 apud ROSA, no prelo) apresenta o povo Xambá como:

Antiga nação de candomblé, que teria se formado no Estado de Alagoas até os anos 20, de origem predominantemente iorubana. Sua quase extinção se deve à forte perseguição policial que os candomblés ou xangôs sofreram nos anos 20. Algumas casas migraram para o Recife.

Em outro trecho pesquisado por Rosa, há menção de estudo de Ribeiro, na Revista o Cruzeiro (1949, p.52 apud ROSA, no prelo), fazendo referência do proto-fundador da Nação Xambá em Pernambuco – Alagoas: Artur Rozendo Ferreira, ao contar a sua estada em África: “foi lá que recebeu os axés, através de tio Antônio, um feiticeiro que vendia panelas no mercado de Dakar [...]”, num mercado local, onde ficou por 4 (quatro) anos. Rosa também destaca nesta parte que Artur Rozendo era filho de Orixalá com Ogum, e era natural de Maceió, tendo sido iniciado pelo Mestre Inácio. Neste mesmo contexto, Rosa (2000), em sua Cartilha, citada no início deste capítulo, também fala de Artur Rozendo como o Babalorixá e estruturador da Nação Xambá.

Alves (2007, p. 84-85), em suas pesquisas de campo no Estado de Alagoas para a composição do seu livro *Nação Xambá do Terreiro aos Palcos*, concluiu que Artur Rozendo fugiu da repreensão Policial que ocorreu em Alagoas na década de 1920 do século passado, conhecida como o Quebra. Os estudos revelam que não foi ele quem

introduziu o culto do Xambá no Brasil quando retornou da África, pois a autora encontrou registro de culto Xambá no Estado de Alagoas anterior a esse período. Seu argumento se embasa em registros encontrados nos terreiros de Tia Marcelina, de João Foguinho e de Maria Tereza e seu marido Benedito Lins Calheiros que foram os babalorixás e ialorixás que iniciaram Artur Rozendo.

Por esta ótica, Ribeiro (1949, p.52 apud ROSA, no prelo), aponta que na capital de Pernambuco, por volta de 1923, Artur Rozendo reinicia suas atividades de zelador dos Orixás, segundo os rituais e tradições da Nação²⁰. Para o autor, este babalorixá Rosendo no decorrer da década de 20, iniciou vários filhos de santos em Pernambuco, dentro do seu conhecimento da Nação Xambá, abrindo cada um suas casas. Dentro deste contexto, Gonçalves (1937 apud ROSA, no prelo), cita a existência de Seitas em Recife, durante as décadas de 20 e 30, como a Seita²¹ Africana Santa Bárbara, situada na rua da Mangueira, 137, Campo Grande, sob a responsabilidade da Mãe do Terreiro: Maria das Dores, e a denominada Seita Africana São João localizada na Rua da Regeneração, 1045, Água Fria, sendo o próprio Artur Rozendo Pereira, o Pai do Terreiro.

Segundo Gonçalves (1937), em 1927 ele fecha seu terreiro por um rápido período e volta a Maceió, somente retornando à Recife na década de 30, sob a proteção do Dr. Ulisses Pernambucano que realizava pesquisas que eram desenvolvidas nos terreiros de Pernambuco.

Na entrevista dada para a pesquisadora Ilka Lima Hostensky na sua dissertação *Patrimônio-Territorial em Olinda - PE: Comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, valorização da cultura afro-latino-americana*, defendida em 2018, Rosa ressalta a importância do Babalorixá Arthur Rosendo para a difusão do culto religioso Xambá:

As pesquisas de Marileide Alves confirmam o que os outros autores falaram a respeito da trajetória Xambá e a sua relação com Artur Rozendo. O diferencial entre Alagoas e Pernambuco configura-se na perda de alguns traços, tendo imiscuindo-se com o rito da nação nagô e com mistura da umbanda e de rituais indígenas. Segundo Alves

²⁰ Segundo Laila Rosa, “Nação – grupo étnico ou religioso. Termo que deve ser concebido em sentido amplo, teológico. As nações afro-brasileiras são similares, contudo, diferem conforme sua origem africana e seu grupo linguístico. São elas: a Nagô-ketu (tronco iorubá), Angola (tronco banto), Jeje (Ewe-jeje)” (Rosa, 2005, p 305).

²¹ Seita é compreendida aqui como um culto em espécie das religiões afro-brasileiras à época. E quando especificado, como está, é compreendido como templo religioso dedicado ao dirigente à entidade ou Orixá que está na especificação do nome da Seita. Neste caso dedicado à Santa Barbará – sincretismo; Iansã/Oyá.

(2007, p. 84), a nação Xambá perdeu muito de sua originalidade, vindo assim a ser superada por essas duas tradições religiosas, restando resquícios que foram compreendidos como elementos inovadores da tradição nagô. Para Rosa (no prelo), a Nação Xambá só existe em Pernambuco como tradição religiosa independente, graças a vinda de Artur Rozendo para as terras pernambucanas. Após a perseguição de Policial da década de 30 em Pernambuco muitas casas foram fechadas ou foram absorvidos por ritos da nação nagô.

Alves (2007), também em suas pesquisas de campo em Alagoas e em conversas e debates acadêmicos como o babalorixá e historiador Célio Rodrigues, chegou à conclusão acerca da caracterização da condição Xambá como elemento identificador religioso e não étnico. Ela afirma que:

Todo culto religioso é um culto familiar. É como se Xambá fosse uma tribo existente dentro do País Ketu ou uma divisão entre o Ketu e uma outra coisa...é uma tribo. Não é uma etnia, um grupo étnico de algum lugar, uma nação. Você não encontrar um País Xambá no continente Africano. Era um grupo familiar que fazia essa prática da religiosidade. A linguagem do Xambá é iorubá, o que a gente percebe nos cânticos. (ALVES, 2007, p.86).

Em outro estudo, Rosa (2000 apud ALVES, 2018) informa a identificação de famílias chamadas de Tchambá na República dos Camarões, nos Montes Adamawa, perto do Rio Níger. Para comprovar estes dados solicitou informações à Embaixada Camaronesa sobre essa família e não obteve nenhuma resposta a cerca dessa família a respeito da constituição em um clã ou povo



(Filhos de Santos da Nação Xambá na década de 50)
Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu.)

²² Imagem do acervo do Memorial Xambá.



(filhos de santo da Nação Xambá na frente do terreiro no primeiro decênio do século XXI)
Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu.)

4.2 Maria Oyá e Mãe Biu: Oyá fundadora e Oyá Perpetuadora

Segundo Marileide Alves (2018, p.28), Artur Rozendo iniciou na década de 20, vários filhos de santos que abriram suas casas em Pernambuco. E dentre esses, iniciou com ajuda da sua filha Iracema, a Iaô Maria das Dores da Silva (Maria Oyá), em 1927, que passara a frequentar a sua casa aproximadamente no ano de 1925. Maria Oyá inaugura o seu Terreiro Seita Africana Santa Bárbara (Terreiro Xambá) como Ialorixá, em 7 de junho de 1930 em Campo Grande, na rua da Mangueira, sob a orientação de Artur Rozendo. A iniciação de Maria Oyá termina em 13 de dezembro de 1932, tendo a mesma recebida os axés (folhas, faca e espada) ao meio dia, hora em que foi coroado o seu orixá Oyá. Cerimônia essa que foi perpetuada por mãe Biu - segunda Ialorixá do Terreiro Xambá – foco do meu estudo.

Rosa (no prelo) nos relata a terrível repressão policial às casas de cultos africanos em Pernambuco, durante o governo de Agamenon Magalhães, que determinou que se baixasse a portaria de n. 193 de 22 de janeiro de 1938, pela Secretaria de Segurança Pública de Pernambuco em perseguição às casas de culto das religiões de Matriz Africana. Segundo o autor:

As notícias corriam e todos esperavam a sua vez de serem “visitados” pela Polícia. Era final de tarde, por volta das 16 horas. Um carro da Polícia, popularmente chamado de “tintureira”, para em frente à Casa de Maria Oyá. Todos os objetos do culto religioso são retirados do Peji pelos policiais e colocados no carro, já repleto de outros tantos, de mais dois terreiros, das

²³ Disponível em: <<http://www.xamba.com.br/fot.html>> Acesso em: 05/06/2015.

redondezas, dos Babalorixás “Zé do Casquete”, do Beco do Cipó, e “Zé do Café”, do Beco da Maré. A tigela com pipocas de Obaluayê foi atirada nos rostos dos dois, aumentando ainda mais a humilhação a que estavam sendo submetidos. A Mãe Pequena do Terreiro, Madrinha Tila coloca sobre os ombros de Maria Oyá um xale, antes que ela entrasse na boleia do carro, que seguiu para a delegacia do Espinheiro/Encruzilhada, onde iria prestar declarações. Tobias, sobrinho de Maria Oyá, filho de sua irmã Dersulina, acompanhou o carro, correndo, até a delegacia. Nesse meio tempo, o senhor Revoredo, dono de uma padaria em Campo Grande, e seu compadre, foi à delegacia, tratar de sua liberação, após prestar depoimento. Na delegacia, já estavam detidas e aguardavam para prestar declarações, outras duas Yalorixás, Josefina Guedes, da Rua do Cipó, e Lídia Alves, da Beira da Maré, também em Campo Grande. (ROSA, no prelo).

Como se pode comprovar no trecho acima, ocorreu um período trágico e desumano da história de Pernambuco que causou muitos sofrimentos e perdas para as comunidades negras que cultuavam as religiões de matrizes africanas. Rosa (no prelo), neste mesmo texto, mostra o resultado deste incidente que fora contado por Mãe Tila e Tia Lourdes, em entrevista concedida à historiadora alemã Inês Peter em outubro de 2000.

São momentos dramáticos, que ilustram o sofrimento de Maria Oyá, e de seus filhos de santo, em um período difícil da história do negro brasileiro. A notícia do fechamento dos terreiros já havia chegado. Tia Lourdes declarou que o aviso fora dado por seu pai, José Francelino, cunhado de Maria Oyá e Padrinho (Pai Pequeno) da Casa. José Alves, com quem depois Mãe Tila se casaria, disse, “Não é bom tirar algumas coisas pra guardar? Ela disse, ‘não’”. Acrescentou, ainda, “Eu não vou sair de casa, ninguém é ladrão. Deixe vir, que daqui eu não saio”. Sentou-se na sala, esperando. De fato, algumas poucas coisas foram escondidas. As roupas da saída de yaô, o otá (pedra) do assentamento de Exu, escondida entre as roupas de casa, e a espada de Oyá, enterrada no quintal. Quando os policiais retiraram as coisas da casa, colocando no carro, um deles, do portão, disse: “Dona Maria, venha ver se as coisas da senhora estão certas”. Ao chegar ao portão, ele disse-lhe, “a senhora está presa!”. Pediu o xale, que Mãe Tila colocou sobre os seus ombros. O comissário Ladário, disse, “Dona Maria, a senhora não vai ter problema. Vai sentada aqui na frente”. “Severina (Mãe Biu), disse, eu vou com a senhora. Ela disse, ‘não vai ninguém’”. “Quando entraram no carro foi que ela chorou”. Tudo ocorreu sem violência física, porque ela era muito conhecida e todos gostavam dela, em Campo Grande. Sua reação a tudo aquilo, foi de abatimento e tristeza. Maria Oyá “... era muito ‘opiniosa’, ela disse que não abria mais toque, porque nunca passou uma decepção dessas...”. De fato, no dia 10 de maio de 1939, exatamente um ano depois do fechamento do Terreiro, Maria Oyá falece, vítima de uma grande depressão. Morreu de “desgosto”, segundo as pessoas de casa (ROSA, no prelo).

Campos (2011) em seus estudos retoma os textos de Menezes (2005) e Alves (2007), e relata como se deu a passagem da morte de Maria de Oyá, para Mãe Biu e fala da estruturação do terreiro Portão do Gelo em São Benedito.

Maria Oyá vem a falecer em 10 de maio de 1939. Os devotos atribuem à dura repressão policial e às grandes humilhações por que passou a causa da sua morte. Para continuar sua missão de xambazeira, entrega as responsabilidades a Severina Paraíso da Silva, conhecida como Mãe Biu e iniciada em 1934, na época com 25 anos de idade. Junto com ela, assume a função de Mãe Pequena, Donatila Paraíso da Silva (Tia Tila), filha de Orixalá e iniciada em 1932,

também por Rosendo e Maria Oyá. (MENEZES, 2003, p.33 apud CAMPOS, 2011, p.27).

Ninguém realmente sabe como se deu a sucessão de Maria Oyá para Mãe Biu. O fato é que, após doze anos sem funcionar de fato, a reinvenção dessa história gira em torno de Mãe Biu, que comandou o terreiro por 43 anos. Na década de 1950, a maioria dos moradores que povoou a área do Portão do Gelo foi trazida por ela, quando levantou seu terreiro. (ALVES, 2007 apud CAMPOS, 2011, p.27).

Alves (2007) nos conta também as estratégias utilizadas por Mãe Biu e sua Irmã Mãe Tila para poder permanecer a cultuar e professar sua fé de forma tímida, podendo - se dizer que quase silenciosa durante os anos de repressão em que o terreiro esteve fechado no final da década de 30 até 1950.

Nem a repressão policial, fechando todas as casas de candomblés foram suficientes para acabar com o culto aos Orixás da Casa Xambá. Mãe Biu e seus seguidores continuaram a reverenciar seus deuses encantados. Se bem que de uma forma silenciosa, quase num lamento. Das atividades da Casa só as obrigações aconteciam com frequência, mas tudo muito às escondidas da polícia. Era no decorrer das cerimônias aos Orixás que os adeptos da religião cantavam baixinho aos seus deuses e dançavam sem muito alarde. As cerimônias eram realizadas pela madrugada sem o som dos instrumentos. Os participantes dançavam apenas ao som de palmas, numa prova de resistência e amor à religião. A única festa realizada durante o dia era de Bêji (Cosme e Damião), mas quando a polícia chegava ao local, Mãe Biu justificava que era o aniversário de sua filha, Maria das Dores (Cecinha). E assim o terreiro funcionou às escondidas por 12 anos. (ALVES, 2007, p. 22-23).



Fotos Artur Rozendo e Maria das Dores da Silva, Maria Oyá
Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu.)

Conforme nos mostra os textos acima com as mortes de Maria Oyá em 1939 e de Artur Rozendo em 1943, a reabertura do Terreiro Xambá se dá sobre a liderança de mãe

Biu. A partir desse momento a história da Nação Xambá, na sua totalidade, passa a estar ligada à história da vida de mãe Biu, pois coube a ela, ou ela tomou para si, através de sua fé e de suas convicções, a missão de perpetuar a memória e o culto religioso dentro dessa nação, evitando assim que a Nação Xambá se extinguisse do rol das religiões de matrizes africanas no Brasil. Ela foi e ainda é um ícone dentro do Terreiro Xambá, e devido todo seu mérito e valor foi criado em sua homenagem o memorial que ela empresta o nome: Memorial Severina Paraíso da Silva (Memorial Mãe Biu). Mas quem foi mãe Biu? Nos estudos de Menezes (2005):

Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu) nasceu em Recife em 1914, filha de Petronila Maria do Paraíso e José Francelino do Paraíso, que logo após ficar viúvo casou-se com Maria do Carmo Paraíso. Como seu pai e sua madrasta já eram adeptos do Xambá, ela e as irmãs passaram a frequentar o terreiro. Mãe Biu é filha de Ogum e foi iniciada por Arthur Rosendo e Maria Oyá em 1934. Com o falecimento dos dois, cabe a ela e a sua irmã Tia Tila (que adquiriu o cargo de YáKekere) a responsabilidade de manter as tradições religiosas do culto Xambá. Mãe Biu ficou conhecida pela sua personalidade singular, ao mesmo tempo forte e cativante, sendo reconhecida como uma grande Yalorixá que conseguiu manter acesa a força da Nação Xambá no Estado. (MENEZES, 2005, p.53).



Foto Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu
Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu.)

Alves (2018) nos fala que mãe Biu como líder usou de algumas estratégias para manutenção do seu grupo religioso e seu clã familiar, e uma dessas foi a oralidade que ele manteve dentro de sua história e cultura, assim como é passado o conhecimento nas culturas africanas e nas religiões de matrizes africanas. Essa oralidade torna-se mais ainda potencializada quando feita e vista e não apenas em conteúdo escritos.

[...] Um dos maiores instrumentos de Resistência do povo desde a época da repressão até os dias atuais é a oralidade. Foi por meio dos cantos, toques e preceitos religiosos que foram repassados, ao longo de décadas. Após o falecimento de Maria Oyá, a fundadora do terreiro, a oralidade foi o caminho utilizado por sua sucessora, Severina Paraíso da Silva- Mae Biu -, a grande líder religiosa desse povo, para transmitir aos filhos de sangue e de santo o ensinamentos do culto Xambá. Mãe Biu foi a principal responsável pela manutenção e consolidação do Culto Xambá em Pernambuco. (ALVES, 2018, p.85).

Outro ponto de resistência apontado por Alves (2018) está no uso da fotografia tido como outro recurso de resistência e memória, que mãe Biu usou na defesa e perpetuação do seu povo, de sua cultura e tradição religiosa. Esta informação foi dada por Guitinho - filho de santo, membro da família Paraíso e líder do grupo Bongar- ao afirmar:

A gente vai observar que nos diversos momentos importantes do Xambá, ela sempre teve a preocupação de mandar fotografar, como quando ela reabriu o terreiro , em 1950; quando o marido dela a abandonou e ela reúne o núcleo familiar e faz registro; os primeiros yaôs da casa feitos por ela; a chegada da barca de Cosme e Damião, em 1957, e tantos outros. (ALVES, 2018, p.85).

Como se pode comprovar por todos esses relatos desses historiadores e pesquisadores do Povo Xambá, a Ialorixá Maria Oyá foi a fundadora da Seita Africana Santa Bárbara que se transformou no Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê da Nação Xambá. Enquanto a Ialorixá Severina Paraíso - mãe Biu, responsável pelo nascimento dessa tradição Xambá nesse terreiro, coube-lhe a manutenção e a perpetuação de sua existência, pois se não fosse o seu empenho e persistência, a Nação Xambá teria morrido com Maria Oyá na perseguição dos terreiros na década de 30 em Pernambuco.

4.3 Babalorixá Adeildo Paraíso da Silva (Pai Ivo do Xambá): O Estruturador da Conscientização Social, Cultural e Política do Povo Xambá

No relato acerca da Nação Xambá no Brasil e de forma específica, em Recife-PE, a historiadora Campos (2011) informa sobre a segunda transição desta nação, que se dá com a morte da Mãe Biu:

Severina Paraíso da Silva veio a falecer em 1993, assumindo o terreiro seu filho biológico, Adeildo Paraíso da Silva (Pai Ivo), que é,

atualmente, o babalorixá do terreiro. Tia Tila, que o auxiliava como Ialorixá, faleceu em 2003. A hierarquia atual da casa apresenta Tia Lourdes como a quarta mãe de santo juntamente com Pai Ivo. Com a morte de Mãe Biu, Pai Ivo começa a preocupar-se com algumas reformas. A produção de uma história escrita é uma, dentre outras atividades, que poderia auxiliar na manutenção da memória de seu povo, de sua família, de sua religião e tradição. Dessa forma, é com Pai Ivo que as tradições começam a ser reinventadas, utilizando-se 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. (CAMPOS, 2011, p.27).

Sendo assim se pode resumir que a hierarquia do Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê - Terreiro Xambá se deu com a seguinte ordem hierárquica de ialorixás: Maria das Dores da Silva (Maria Oyá 1930-1938), Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu 1950-1993), Donatila Paraíso do Nascimento (Mãe Tila 1993-2003) e atualmente Maria de Lourdes da Silva (Tia Lourdes de 2003 até hoje). Todavia, após a passagem de um ano de luto da Morte de mãe Biu, em 1994, o terreiro reabre sobre com a direção de Adeildo Paraíso da Silva – Babalorixá Ivo de Oxum - (filho de sangue de mãe Biu) que até hoje se mantém como Babalorixá e líder do clã e do Povo Xambá.

Segundo Alves (2018) o Babalorixá Ivo entende a sua religião como uma forma de resistência, pois segundo a autora, em entrevista com o babalorixá, ele lhe contou que logo após a morte de sua mãe (Mãe Biu), dentre uma das suas primeiras determinações como líder religioso foi tirar o aviso do salão que proibia a menores de 18 anos de estarem no salão durante o toque. O babalorixá questiona que na sua religião só poderia participar oficialmente pessoas depois da maioridade, enquanto que na Religião Católica obrigava as crianças a se batizarem cedo para fazerem parte da comunidade religiosa e iniciarem logo o aprendizado na doutrina religiosa. Para o babalorixá, isto era proibido na sua religião, por determinação policial durante muitos anos, fazendo com que muitos dos filhos dos seguidores dos candomblés se abstivessem de ter contato com a religião dos seus pais e logo cedo darem início ao aprendizado religioso. Esta proibição leva a abertura de possibilidades de terem conhecimento de outras religiões ou tradições religiosas na infância ou juventude, até que pudessem na sua maioridade, sem perseguição ou qualquer restrição poder professar sua fé religiosa.

Também o Babalorixá Ivo de Oxum, além da compreensão de sua religião como resistência, tem também um posicionamento mais susceptível a algumas alterações que a vida moderna exige de um fiel das religiões de matrizes africanas, sem, contudo, perder o sentido mais fiel e mais genuíno do valor religioso e ancestral de sua fé. O Babalorixá no intuito de manter sua tradição religiosa manteve o horário dos toques, conforme sua

mãe realizava, mas realizou pequenas alterações, como algumas cerimônias noturnas próprias que havia. Conforme nos explica o nosso grande interlocutor e historiador Rosa, em entrevista no ano de 2010, coletada no trabalho de Campos (2011):

[...] Não, não, a gente continua fazendo os horários de toque nos mesmos horários de sempre, ou seja, os toques são sempre às quatro horas da tarde e, no máximo, vai até às oito, oito e meia da noite. É, algumas coisas que Mãe Biu fazia é que deixaram de ser feitas, por exemplo, é, no Ano Novo, Mãe Biu, na virada do dia trinta e um para o dia primeiro de janeiro, Mãe Biu tocava a noite toda. Hoje, Ivo faz apenas uma rápida louvação nessa virada de ano, mas, depois, dispensa todo mundo pra ir comemorar em casa, quer dizer, o que era antes um toque inteiro durante toda a madrugada e ninguém tinha festa de Ano Novo, Ivo reduziu para, faz a última obrigação do ano e toca, é, algumas toadas pra cada orixá... só pra manter a tradição de louvar os orixás na virada do ano, mas não é mais um toque a noite toda, impedindo que as pessoas pudessem, em família, fazer as suas comemorações. (ROSA, 2010 apud CAMPOS, 2011, p.29).

O Babalorixá Ivo busca manter dentro da tradição religiosa os preceitos e segredos próprios de sua religião, e mantém em alguns aspectos que já remarquei, como a manutenção de uma tradição religiosas embasada numa ancestralidade nos seus ritos, conforme afirma vários seguidores em entrevistas e conversas informais. Ele também mantém a tradição em pequenos aspectos exteriores que não estão restritos aos preceitos da religião restritos aos iniciados, mas que mantém relação com culto, como o uso das roupas ritualísticas dos filhos de santo e dos orixás, a manutenção da tradição de mãe Biu em dar o seu famoso mungunzá nos toques, a distribuição de calendários indicando todas as cerimônias públicas (toques) do ano.

Com a morte de Mãe Biu, Pai Ivo começa a preocupar-se com algumas reformas. A produção de uma história escrita é uma, dentre outras atividades, que poderia auxiliar na manutenção da memória de seu povo, de sua família, de sua religião e tradição. Dessa forma, é com Pai Ivo que as tradições começam a ser reinventadas, utilizando-se 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. (CAMPOS, 2011, p.29).

Campos (2011, p. 27-30) ainda cita diversas ações e programas de desenvolvimentos sociais e de conscientização que foram implementados, desenvolvidos ou estimulados depois que o Babalorixá Ivo assumiu a direção do terreiro (a partir de 1994). Dentre eles, tem-se as preocupações artísticas, culturais e no âmbito da informatização do Terreiro e do Povo Xambá, que pode comprovar nas seguintes ações: a criação do site do Terreiro e do Povo Xambá e páginas no face book; a idealização e a criação do Memorial Severina Paraíso da Silva (o Memorial do Povo Xambá); a criação do Ponto de Cultura de dentro do Terreiro Xambá; a constituição da Comunidade Xambá

como um Polo do Carnavalesco da cidade de Olinda; a constituição do terreiro como Patrimônio Histórico e Cultural de Olinda²⁴; a mudança do nome da rua do terreiro para o nome da Ialorixá Severina Paraiso da Silva (mãe Biu); a luta e escolha dentro da sociedade do nome do terminal integrado do bairro como o nome da Nação Xambá e da criação do Grupo musical de jovens participantes do Clã e dos participante do terreiro chamado do Grupo Bongar, que é o grande divulgador da cultura do Povo Xambá que ultrapassa além do âmbito religioso e divulgador deste.

Pai Ivo possui uma grande conscientização política, cultural e social do valor do Povo Xambá e de toda sua tradição como forma da ação de cidadania. Isso pode ser comprovado na idealização da criação do Memorial Severina Paraiso da Silva que foi pensado por ele e sugerido a alguns seus filhos de santos e seguidores. O memorial foi pensado como um projeto de resgate e manutenção cultural do Povo Xambá. Pai Ivo possui uma boa compreensão da importância da Memória e da construção e da manutenção da tradição como forma de resistência e de ampliação de ações e de ocupação de espaço de destaque e decisórios pelo Povo do Xambá e seus seguidores religiosos, conforme o babalorixá explica em entrevista às historiadoras Jéssica Silvestre de Lira Oliveira e Zuleica Dantas Pereira Campos:

A partir do momento... uma vez Hildo Leal, que é meu historiador, aí pergunto a mim: 'meu Pai por que você não se junta com eu, João Monteiro e Antônio Albino pra construir o Memorial?' Eu gosto muito de filme de ficção, quando eu vejo aquele filme 'os caçadores da Arca Perdida', com o Indiana Jones, com a cena daquele Arqueólogo Francês quando ele bate na Arca e diz: 'Nós passamos pela História, aqui é a História' e a gente pega aqui e diz: 'as pessoas quando vêm para o Candomblé, elas vêm só pra ver a questão religiosa'. É o tipo da coisa, você é obrigado a respeitar a minha religião, mas não acreditar, então a partir do momento, que você cria o Memorial, você sai da questão religiosa e entra na questão histórica. Então você vai atrair pesquisadores, Antropólogos, Sociólogos e pessoas do povo, mesmo independente da cor, do ato religioso ou não. Então, a visão de quando fazer o Memorial, ele deu as pessoas a questão da história das mulheres, vivemos num período hoje, que existe uma grande questão de preconceito contra as mulheres, mesmo com a lei Maria da Penha, temos intermináveis casos de violência contra a mulher. Se você analisar, que há mais de 50 anos atrás, as mulheres negras conseguiram criar um patrimônio, que nós "tamo" levando para a frente, eu acho que é, uma atitude importante a gente colocar um Memorial e mostrar pra sociedade (Adeildo P. da Silva, 2010). (OLIVEIRA e CAMPOS, p.118, 2010).

A partir deste fragmento de entrevista se depreende a sua preocupação com a questão da memória da história do Povo Xambá que visa a ultrapassar mais do que a seara

²⁴ Em 2007, foi assinado um decreto pela Prefeitura de Olinda, por meio do Conselho de Preservação dos Sítios Históricos (GUERRA, 2010, p. 72).

religiosa. É uma questão cidadania e posicionamento político em que o babalorixá cita questão da lembrança e perpetuação dos valores culturais e ao mesmo tempo enfatiza o valor das mulheres de sua comunidade: negras, discriminadas e desprestigiadas por uma sociedade branca, eurocêntrica e preconceituosa, onde elas mantiveram sua cultura e seu *ethos* na luta para poder vivenciar sua fé e sua cultura apesar de uma realidade de marginalização. Pai Ivo possui uma compreensão política e ética da luta contra o machismo e contra a violência feminina, quando cita a lei Maria da Penha. Sua preocupação com patrimônio se corporifica e concretiza na criação construção do Memorial que leva o nome de sua mãe: grande defensora e perpetuadora da cultura do Povo Xambá.



Babalorixá Adeildo Paraiso da Silva- Pai Ivo do Xambá
(Fonte: Acervo Pessoal Durante a Louvação de Oyá 2018)

No ano de 2017 foi concedida pela Assembleia legislativa do Estado de Pernambuco a Medalha Leão do Norte, classe ouro, pessoa física, mérito Zumbi dos Palmares, ao babalorixá Pai do Ivo Xambá, conforme Resolução nº 1.480, de 6 de setembro de 2017.²⁵ A sua indicação e concessão à medalha se deveu a sua história de

²⁵ Vide a página da Assembleia legislativa de Pernambuco. Disponível em <<https://legis.alepe.pe.gov.br/texto.aspx?id=31679&tipo=>>>. Acesso em 10 dez de 2019.

vida dentro sua formação como membro do Povo Xambá e líder do seu Povo, e especialmente no combate à intolerância religiosa, segundo consta na justificativa da concessão da medalha na Projeto de Resolução de nº 1488/2017:

(...)

Pela preservação e divulgação da herança cultural afro brasileira, pelo zelo aos preceitos da Nação Xambá, pela defesa e valorização da religião dos Orixás e pela sua luta contra o preconceito racial e intolerância religiosa é que Ivo da Xambá merece a condecoração com a Medalha Leão do Norte, Zumbi dos Palmares. Sala das Reuniões, em 1 de fevereiro de 2017.²⁶

Como foi acima mencionado por mim e pelos estudiosos citados, a importância do Babalorixá Ivo se confirma na valorização do patrimônio social, político, cultural e nas ações estratégicas que visam a permitir a construção identitária do povo e da cultura xambá, através da enriquecimento e desenvolvimento dos seus seguidores e aconselhados espiritualmente ou não, com o intuito na preservação e na difusão da cultura Xambá, sejam nas práticas religiosas, nas estratégias culturais e nas ações educativas e cidadãs deste povo e para este povo.



Babalorixá Adeildo Paraiso da Silva- Pai Ivo do Xambá- presidindo a Louvação de Oyá em 2018
(Fonte: Acervo Pessoal Durante a Louvação de Oyá 2018)

²⁶ Vide a página da Assembleia legislativa de Pernambuco. Disponível em <<http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=20170630&pasta=Junho\Dia%2030>>. Acesso em 10 dez de 2019.

Assim, a Nação Xambá se estruturou e se formou através destas grandes personalidades que aqui destaquei, sem demerecer todos os demais componentes do passado como Mãe Tila, Tia Luiza, Tia Laura Tia Nair, Padrinho Pedro e tantos outros que já se foram e os que ainda estão e compõem este Povo como Tia Lourdes, Tio Juvenal, Tio Dejá, Tia Cacau e tantos outros que aqui me escuso de não citá-los pelo tempo e fulcro deste trabalho acadêmico, mas que sem todos eles o Xambá não seria o que é.

5. CAPÍTULO IV ETNOGRAFIA

5.1- Metodologia

Para a minha pesquisa e análise foi escolhida a metodologia qualitativa, usando especificamente, o método etnográfico, uma vez que o cerne do meu estudo foi um grupo religioso – um terreiro de uma religião de matriz africana, focado no ritual religioso, logo o aspecto humano aqui foi imprescindível. Conforme Mynaio et al. (2001), a escolha do método qualitativo se justifica, porque:

[...] ele trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (MYNAIO et al, 2001, p. 22).

Quanto à escolha do método etnográfico como uma espécie da metodologia qualitativa, Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornélia Eckert (2008) explicam como ele se procede na própria prática da Etnografia.

(...) o método etnográfico é a base na qual se apoia o edifício da formação de um(a) antropólogo(a). A pesquisa etnográfica constituindo-se no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir) impõe ao pesquisador ou a pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ele ou por ela observado através da sua participação efetiva nas formas de sociabilidade por meio das quais a realidade investigada se lhe apresenta. (ROCHA; ECKERT, 2008, p.2).

Apesar da relevância do método etnográfico, tem sido comum a discussão acerca da neutralidade científica deste método, uma vez que na construção da investigação se encontram juntos o pesquisador e o próprio fato ou fenômeno a ser investigado no campo de pesquisa. É bem verdade que é muito difícil de não se envolver com o grupo social em que se está estudando, pois o foco de estudo é sempre reflexivo, ao mesmo tempo que estou estudando o grupo, também estou sendo alvo de posicionamentos, pensamentos e reflexões sobre mim como indivíduo pelo meu grupo de estudo, uma vez que o(s) meu(s) entrevistado(s) possui ou possuem as características da mesma humanidade que me compõem como indivíduo.

Pensamento este que é compartilhado por Mynaio (2001) ao tratar da identidade entre o sujeito e o objeto. A autora respalda também o seu pensamento se apoiando em argumento semelhante de Lévi-Strauss dentro do seu texto:

[...] é preciso ressaltar que nas Ciências Sociais existe uma *identidade entre o sujeito e o objeto*. A pesquisa nesta área lida com os seres humanos que, por razões culturais, de classe, de faixa etária, ou por qualquer outro motivo, têm um substrato comum de identidade com o investigador, tornando-os solidariamente imbricados e comprometidos, como lembra Lévi-Strauss (1975): ‘Numa ciência, onde o observador é da mesma natureza que o objeto, o observador, ele mesmo, é o parte de sua observação’ (215) (MYNAIO et al, 2001, p. 14).

Todavia o problema dessa identidade entre os componentes no campo da pesquisa científica nas Ciências Sociais resulta na questão da neutralidade, que o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2000) se posiciona, afirmando ser difícil essa desejada neutralidade. Ele afirma que “[...] acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da objetividade absoluta é apenas viver uma doce ilusão” (OLIVEIRA, 2000, p. 24). A partir dessa consideração, refleti acerca da dificuldade que tenho ao estudar os grupos sociais em que o distanciamento absoluto é impossível.

Dentro do Método Etnográfico, utilizei a pesquisa de campo como técnica de coleta de informações, sendo os dois principais instrumentos empregados: a entrevista semiestruturada e a observação participante com registro em diário de campo. Como recursos complementares dentro da coleta do método etnográfico, foram utilizados áudios gravados em celulares, registros fotográficos e vídeos.

Para o meu trabalho a ‘pesquisa de campo’ ou ‘trabalho de campo’ foi imprescindível para a construção científica do meu estudo, pois, segundo Mynaio (2001) ele

[...] consiste no recorte empírico da construção teórica elaborada no momento. Essa etapa combina entrevistas, observações, levantamentos de material documental, bibliográfico, instrucional etc. Ela realiza um momento relacional e prático de fundamental importância exploratória, de confirmação ou refutação de hipóteses e construção de teorias. (MYNAIO, 2000, p.31)

Todavia, achei por bem destacar, conforme ressalta Santos (2013, p.90), alguns aspectos relevantes que diferenciam a pesquisa de campo da pesquisa etnográfica, uma vez a pesquisa de campo ocorre, na sua base, quando se vai ao campo e aí se procede a coleta dos dados, a investigação dos fatos e dos dados de interesse que comporão o *corpus* para futura análise; enquanto a pesquisa etnográfica requer, além do pesquisador possuir todos esses requisitos da pesquisa de campo, um longo tempo com procedimentos, estratégias específicos e comportamentos éticos próprios e rigorosos que Etnografia exige.

Dentro do meu método etnográfico, escolhi como técnicas combinadas a entrevista e a observação-participante. Segundo Cruz Neto (1994) a entrevista e a observação participante são as técnicas mais importantes dentro dos métodos qualitativos.

As entrevistas foram realizadas na modalidade individual semiestruturadas para abertas, uma vez que havia 5 questões bases, mas que deixavam margem para que os nossos interlocutores falassem de suas experiências com o ritual (centro de nossa pesquisa), do que achavam do evento e da repercussão dele em suas lembranças pessoais e sobre se eles tinham presenciado a Louvação à época de Mãe Biu. Era previamente 5 questões básicas que se seguem abaixo, mas que, devido a pessoa a quem se direcionou, foram sendo reveladas raras informações por alguns informantes, levando, portanto, a não perder a oportunidade de fazer mais uma ou duas perguntas que achei relevante. Durante as entrevistas busquei com que meus informantes me contassem acerca de suas experiências com o ritual da Louvação de Oyá de forma livre, ou seja, seguindo o fluxo de suas consciências. Dentro das entrevistas realizadas, identifiquei o sacerdote dirigente do terreiro – Babalorixá Ivo do Xambá - e o Historiador Hildo Leal da Rosa, uma vez que suas atuações dentro do terreiro e fora já estão consolidadas e identificadas em diversos trabalhos acadêmicos, entrevistas e reportagens. Eles não se opõem e nem se opuseram de serem identificados. Quanto aos demais entrevistados, coloquei suas iniciais para os identificarem, por respeito e ética científica das Ciências Sociais. O roteiro das entrevistas e suas transcrições seguem em anexo de nossa pesquisa no final desse texto.

Quanto à técnica da observação participante, ela foi chave, pois acredito que ela serviu como a ação mais efetiva do método etnográfico. Otávio Cruz Neto (1994) no seu artigo “Trabalho de Campo como Descoberta e Criação” traz uma definição com alguns elementos chave para a compreensão desta técnica, que aqui apresento.

A técnica de observação participante se realiza através do contato direto do pesquisador com o fenômeno observado para obter informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos. O observador, enquanto parte do contexto de observação, estabelece uma relação face a face com os observados. Nesse processo, ele, ao mesmo tempo, pode modificar e ser modificado pelo contexto. A importância dessa técnica reside no fato de podermos captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, uma vez que, observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real. (CRUZ NETO, 1994, p.59)

Ela foi a técnica que mais se adequou ao meu tipo de pesquisa, uma vez que se pôde captar uma variedade de nuances informacionais e comunicacionais quem nem sempre foram perceptíveis na técnica da entrevista: a espontaneidade, a atenção ao que se passa no ambiente de pesquisa, as ações dos partícipes em geral, que foram juntados aos elementos perceptíveis na entrevista como o rosto, o tom de voz, o olhar, as interrupções, os ruídos. Todos esses elementos nos ajudaram a formar um conjunto informacional de consideráveis conteúdos, extremamente importantes no meu campo de pesquisa e análise, pois o espaço e o objeto de estudo é uma casa religiosa de tradição afro-brasileira.

Esta técnica foi muito oportuna, pois como já era amigo e participei e continuava a participar de muitas cerimônias públicas do Terreiro Xambá, ainda que sem ser um membro da casa, era impossível me furtar dessa condição de fiel e seguidor da religião de matriz-africana, uma vez que já pesquisei e venho pesquisando o terreiro há mais de seis anos e compreendo esta religião, por isto foi impossível não interferir no campo. A observação participante foi usada principalmente durante a cerimônia Louvação de Oyá, todavia logicamente que busquei utilizar do zelo e cuidado ético-científico, pois não participei deste ritual como religioso e nem como membro desta casa de tradição religiosa durante a etnografia, apesar de manter todo o respeito ao ritual e ao próprio templo religioso que possuo muito respeito. A discussão desse método e sua relação com os pesquisados foram desenvolvidos com mais detalhe durante a descrição do ritual e na análise do *corpus*.

Os áudios e as gravações foram recursos tecnológicos utilizados no campo para eu poder construir os meus dados e percepções, uma vez que nem sempre é possível registrar e guardar uma quantidade de informações no caderno de campo que podem ser relevantes, para mais tarde e serem refletidas durante o processo da escrita etnográfica. Além dos áudios foram utilizadas imagens fotográficas, sendo todos esses recursos autorizados verbalmente pelo Babalorixá Ivo do Xambá.

Quanto aos registros fotográficos, dei destaque e preferi registrar aquelas imagens nas quais os partícipes, fiéis e religiosos não são identificados os seus rostos, por uma questão ética de respeito à privacidade do indivíduo. E quando são, estão em vestes ritualísticas, podendo apenas os participantes do terreiro e os seus familiares os identificarem. Utilizei a máquina fotográfica da marca Sony, modelo Cybershot DSC – TX 20. Foram gravados 9 áudios entre entrevistas e a própria cerimônia do terreiro. Realizei um total de 283 registros fotográficos durante a Louvação de Oyá do dia 13 de

dezembro de 2018 e 7 vídeos. Bem verdade que nem todas as fotografias e vídeos ficaram de boa qualidade, mas serviram de registro do processo de aprendizagem no campo, e todo esse material compôs o processo de construção da análise da etnografia e do seu texto como um todo.

Como afirmei os termos foram elaborados por mim, mas não os entreguei por uma questão de não vir a ferir a relação de cumplicidade já estabelecida há anos com o sacerdote dirigente, com o historiador da Nação Xambá e os membros do terreiro, pois o dirigente afirmou que não precisava.

Ao tentar captar a imagem pela lente fotográfica constituí e compus o meu olhar e ao gravar as vozes e os relatos em áudios treinei o ouvir, que juntos compuseram o meu conjunto informacional para eu poder redigir o meu texto etnográfico, como bem ensina o nosso grande mestre Roberto Cardoso de Oliveira “[...] tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação” (OLIVEIRA, 2000, p. 21).

Assim se deu a composição da metodologia, técnicas e os recursos necessários de composição desta monografia, a fim de tentar fazer o maior esforço possível para realizar um bom trabalho.

5.2 Terreiro do Povo Xambá

O Terreiro Xambá está localizado hoje na Rua Severina Paraíso da Silva, n. 65 - Portão do Gelo São Benedito – Olinda, cidade da Região Metropolitana do Recife, - Pernambuco, todavia a sua localização nem sempre esteve neste local Segundo Hostensky (2018), na sua dissertação de Mestrado, ela mostrou, em pesquisa feitas em textos com os autores Marileide Alves (2007) e Valeria Costa (2005) e Guitinho (Cleiton José da Silva (2014), que o Terreiro Xambá foi fundado em 7 de junho de 1930 pela Ialorixá Maria das Dores da Silva (a famosa Maria Oyá) no dia 7 de junho de 1930 na Rua da Mangueira, no Bairro de Campo Grande – Recife .

EA autora continua o seu texto falando sobre o fechamento deste terreiro e nova abertura pela segunda Ialorixá:

Em 1939, com o falecimento da Maria Oyá, a Ialorixá da casa, o terreiro tem suas atividades “públicas” suspensas por 12 anos, devido à intervenção do governo de Agamenon Magalhães. No início da década de 1950, Severina Paraíso da Silva, a Mãe Biu, reabre o terreiro no bairro de Santa Clara, em Recife (atual bairro de Dois Unidos). (HOSTENKY, 2018, p.154)

Segundo Alves (2018) tal evento foi possível devido a abertura da conjuntura política com a Redemocratização que iniciou em 1945 e culminou com a Constituição de 1947, que teve como reflexo a sanção da Lei Estadual de n.1066 de 1951 que regulava o exercício dos cultos aos Orixás que os fiéis praticantes deveriam estar filiados a uma Federação de Cultos Afro-brasileiro. Tendo o terreiro da Nação Xambá o seu primeiro estatuto de composição como instituição em 11 de fevereiro, publicado em 20 de fevereiro e registrado em 22 de fevereiro do ano de 1951.

Segundo Costa (2009) o Terreiro Xambá - chamado à época Sociedade – “Seita” Africana Santa Barbara – Xambá, conforme consta o registro do terreiro no e cartório acima citado, não demorou muito tempo no Bairro de Santa Clara- hoje conhecido como Dois Unidos, devido ser um imóvel alugado e por pressão do seu proprietário para venda do mesmo em valor que a família de Mãe Biu (ela e seu marido à época) não possuía para compra. Isso levou a família a comprar um terreno numa área baldia chamada a localidade de Portão de Gelo devido a uma fábrica de gelo na área entre 1950 e 1960. Segundo Costa (2009) o governo municipal loteou e vendeu a área para uma camada popular, assim mãe Biu adquiriu esse imóvel onde hoje está assentado o terreiro da Nação Xambá. No entanto a autora nos fala que o processo de habitação de Mãe Biu não foi solitário, mas de instalação de grupo de pessoas, formando assim um clã:

No entanto, nesta empreitada de deslocamento de Santa Clara para o Portão do Gelo, em Beberibe, no início dos anos 1950, observamos que Mãe Biu não estava sozinha. Outras pessoas e famílias que faziam parte do seu terreiro reuniram recursos e auxiliaram a Mãe-de-santo no deslocamento e construção da sede. (COSTA, 2009, p.68)

Assim se estruturou o clã do Terreiro Xambá com Mãe Biu, sendo ela não somente uma articuladora social bem como uma mãe de santo, procurando unir todos os membros de sua família no entorno de seu terreiro e construindo um agrupamento de pessoas ao redor das famílias Silva, Paraíso e Batista e reunindo os amigos e os fiéis de seu terreiro e dos orixás, assim foi fortalecendo vínculos sociais, emocionais e culturais, conforme reflete Rosa

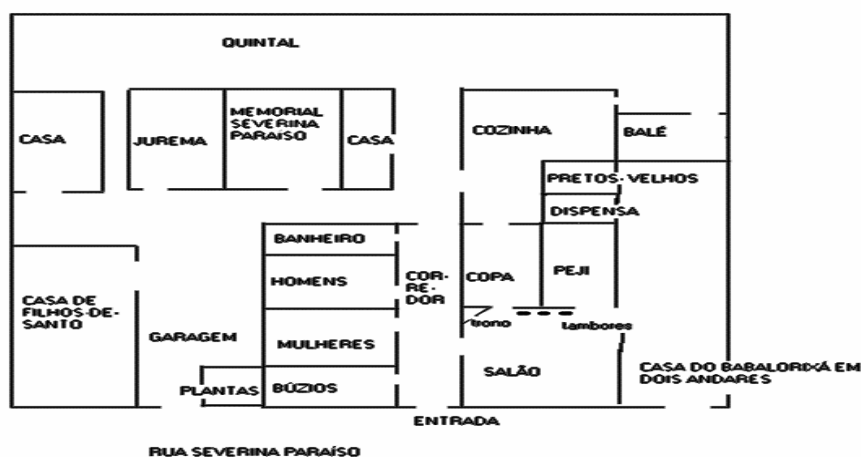
Para refletir sobre a localização do terreiro Xambá é imprescindível considerar sua história e as pessoas que a construíram com inúmeros obstáculos a superar. As questões referentes à localização do terreiro são importantes não só para compreender o contexto histórico do xangô pernambucano, especificamente do Xambá e da região onde funciona desde 1950, mas também da conotação social de seu funcionamento e de sua estrutura interna e econômica. Mãe Biu foi uma figura de representatividade ímpar tendo sido até líder da associação

de moradores e organizadora do carnaval do bairro, extremamente articulada e iniciativa, seguida por muitos dos seus filhos e filhas-de-santo. (ROSA, 2010, p.116)

O imóvel onde está o terreiro é simples de alvenaria, de porte baixo, devido a subida da rua pelo calçamento, e de frente simples com telhado dividindo ao meio, possuindo 4 janelas na parte frontal, com um muro baixo e uma entrada com grade. Ele é formado de 3 quartos (um do jogo de búzio, um que serve de vestiário e dormitório dos homens, e outro quarto que serve de vestiário e dormitório par as mulheres) e banheiro do lado esquerdo. Do lado direito, temos o salão de toque com o peji²⁷, a copa, a cozinha, a dispensa e quarto dos pretos velhos. Este lado do prédio é mais alongado do que o lado direito. Ele vai até o quintal onde há um alpendre para tratamento das comidas ritualísticas serem tratadas e cozidas e o quarto do balé. Do lado direito deste imóvel há a garagem e um pequeno prédio que é quarto da Jurema e de um lado e do outro é o Memorial Severina Paraíso (Memorial Xambá).

Ao lado do terreiro se tem as casas dos familiares e do lado esquerdo a casa do babalorixá Pai Ivo de Oxum no primeiro andar e no térreo a casa do seu irmão Ailton. Do outro lado do prédio também se tem casa dos parentes. E como assim é seguido em grande parte da extensão da Rua Severina Paraíso.

Um ponto pitoresco na arquitetura do terreiro é a azulejaria do terreiro Xambá. A parte da frente do edifício é toda no azulejo amarelo e branco em detalhe de diagramação de linhas em formas de arabescos com uma faixa rosa, separando uma parte da frente do prédio que tem pintado os símbolos da coroa e das espadas traças em lembrança ao Orixá Iansã/Oyá - a patrona e com seus símbolos, e de um escudo verde tendo dentro o símbolo de arco e flecha de Odé,²⁸ como lembrança do Quilombo, título conferido pela Fundação Palmares em 2006.



Planta do Terreiro de Santa Barbara- Oyá Meguê – Terreiro Xambá²⁹

Ponto de destaque também é o salão do toque que é todo azulejado também na cor rosa e rosa branco com o mesmo padrão que o da frente. No salão há a presença também de azulejos de santos com Santa Joana D'ark, Cosme e Damião, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora do Perpétuo do Socorro, Sant'Ana, São Pedro e também possui muitos quadros presos à parede com iniciações de filhos e filhas de santo, fotos de orixás em transe e de pessoas ilustres da Casa e momentos bastantes significativos para o templo religioso, e dentro deste há um foto de destaque Mãe Biu com Iansã e Oyá Meguê Coroada.. As cores logicamente dos azulejos têm relação com a Patrona Iansã.

Logo após o muro de entrada há uma área onde hoje no lado direito foi Plantado a Gameleira Branca e o onde se tem o espaço dos mastros, que não constam nesse prospecto de planta acima exposto.

²⁹ Planta do terreiro da Nação Xambá retirada da Dissertação de "Epahei! Iansã! Música e resistência na Nação Xambá: uma história de mulheres", de Laila Andressa Cavalcante Rosa, que segue na referência bibliográfica. (ROSA, 2005, p.120)



Foto da frente do Terreiro Xambá visto do lado de fora da calçada da frente da Rua Severina Paraíso durante a Louvação de Oyá. (2018 Acervo Pessoal)



Foto do Salão de Toque no dia da Louvação de Oyá. Ao fundo vê-se o trono de Oyá com filhos fazendo reverências ao trono. (Acervo Pessoal, 2018)

Assim, a construção é um espaço religioso e também patrimônio cultural e social, sem falar no aspecto afetivo que muitas pessoas fiéis, religiosos, amigos adeptos, seguidores têm com o terreiro Xambá. Desde o seu início, ele sempre teve uma conotação de resistência apesar da mudança de local para três espaços (prédios): Campo Grande (1930-1939); sem sede oficial com cultos internos e sem publicidade(1939-1950); Santa Clara (atual bairro de Dois Unidos (1950- 1951) e Portão Gelo – São Benedito (1951 – até hoje). Todavia nesses espaços sempre se manteve a tradição religiosa de seus cultos que se fixaram espacialmente e definitivamente em 1951 no atual terreiro com mais de 68 anos no espaço onde se encontra e com mais de 89 anos de fundação.

5.3 Entrevistas Realizadas no Terreiro Xambá

Durante o mês de outubro de 2018 numa cerimônia pública no Terreiro Xambá, comuniquei ao Babalorixá do Terreiro Xambá - Adeildo da Silva Paraíso e ao Historiador da Casa Xambá - Hildo Leal da Rosa - que tinha interesse em fazer a minha monografia sobre a Louvação de Oyá. O babalorixá me disse que a sua casa estava aberta para minha pesquisa. Durante o mês de novembro combinei via telefone com os dois de ir fazer as entrevistas e coletar alguns dados. Eu já os conhecia devido a trabalhos e pesquisas anteriores desenvolvidos sobre o Memorial Severina Paraíso (Memorial do Povo Xambá) e me tornei amigo do terreiro, pois geralmente ia e vou as festas públicas (toques³⁰ mensais aberto ao público) determinados nos calendários que constam no site oficial na página do Terreiro e Nação Xambá³¹, sem esquecer de visitas acadêmicas ao terreiro e ao memorial. Portanto, não era um ambiente desconhecido para mim.

Elaborei e desejei solicitar uma autorização formal por escrito, conforme se prevê a ética das Ciências Sociais, todavia em conversas com os responsáveis pelo terreiro - e em especial o Babalorixá Ivo e pesquisador Hildo – pois já possuía um certo grau de cumplicidade e respeito pelos dirigentes e amigos do Terreiro da Nação Xambá, senti que seria um tanto desrespeitoso fazê-lo, pois a formalidade acadêmica poderia ferir uma relação amistosa e salutar construída há bastante tempo. Então não fiz de forma documental escrita (com termo concedido pela instituição a que fazia parte e dirigido ao Terreiros Xambá), mas o pedi o consentimento em conversas por mais de uma vez e

³⁰Segundo Olga Gudolle Cacciaote, a palavra toque tem seguinte significado “// nome dado à festa ritual pública, no candomblé’ xangôs do nordeste e alguns terreiros de umbanda” (1977, p.238)

³¹Qualquer informação mais detalhada vide o site <http://www.xamba.com.br/filho>

solicitei se poderia filmar e tirar fotos. Babalorixá Ivo me disse que não teria problemas. Refleti sobre toda relação de respeito que a Etnografia deve ter e principalmente quando se trata desse espaço tão íntimo dos terreiros das Religiões de Matriz Africana. Ponderei e refleti como Wagner Gonçalves da Silva no seu livro “O Antropólogo e sua Magia” (Silva, 2018) ao estudar a relação entre os antropólogos e suas etnografias realizadas nos terreiros e espaços religiosos das Religiões de Matriz Africana. A Etnografia não deve apenas ser vista como método, mas uma relação de respeito, de aliança com os nossos interlocutores. Daí advir meu posicionamento, que aqui me escuso, mas que não ousei em momento algum desrespeitar os meus interlocutores por uma questão ética. “Afinal, como se viu aqui, o texto etnográfico é resultado não apenas de um processo de observação, mas também de alianças que se estabeleceram entre pesquisador e o grupo e que possibilitam a real aproximação entre ambos.” (SILVA, 2018, p.183)

Hildo me pediu que depois de realizado o trabalho fosse fornecido uma cópia desta monografia. Eu disse que forneceria uma cópia das fotografias, vídeos e do texto final feitos e daria o resultado de todo o processo de pesquisa e minha apreensão no final. Hildo me alertou que havia solicitado isso, pois é comum as pessoas fazerem estudos no Terreiro Xambá e não darem resultado e nem cópia. Ele disse que acha muito desrespeitoso. Logo, comprometi-me de novo em entregar o material feito e recolhido de todo o processo etnográfico. Todavia em outros estudos e pesquisas neste mesmo terreiro, eu sempre forneci cópias de todo o processo e o resultado.

Como o meu método era etnográfico, tive que visitar o terreiro em outros momentos religiosos e não religiosos, realizando a entrevista com o Babalorixá e outros fiéis, além de ter participado de cerimônia pública e observado o *ethos*³² dos participantes. Portanto, ficou agendado para o dia 08 de dezembro de 2018 - um sábado - no horário da manhã aproximadamente às 10:00 horas, momento após a obrigações³³ em que os filhos de santo³⁴ fariam e dariam suas oferendas aos seus orixás e em especial à Iansã da Casa no Peji.

Eu havia composto o meu roteiro de entrevista com 5 perguntas de base para os meus interlocutores, todavia durante o processo das entrevistas, poderia não ser

³²*Ethos* compreendido conforme Clifford Geertz, já citado acima.

³³ Segundo Olga Gudolle Cacciatore, obrigações significa “oferenda rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigência das mesmas, a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais” (1977, p.184).

³⁴ Segundo Laila Andressa Cavalcante Rosa (2005, p. 278) “Filha (o) - de - santo - Como é chamada (o) a pessoa que faz parte do culto e cultua seu orixá, o dono de seu ‘ori’”. Verger (1992, p. 96) ela afirma que significa “pessoa de menor grau na coisa sagrada, em relação ao babalorixá ou Ialorixá”.

necessário que não fosse feita alguma questão, dependendo das características do conteúdo e do entrevistado. Foram estas as minhas perguntas bases:

- 1- O que é a louvação de Oyá para a Nação Xambá?
- 2- O que é a louvação de Oyá para você como seguidor da Casa Xambá?
- 3- Quantos anos você tem de feitura?
- 4- Se viu quando Mãe Biu retomou a Cerimônia em 1950?
- 5- Quantas vezes viu a Louvação de Oyá?

Eu compus tal roteiro pensando que através dele poderia captar como se dava a compreensão do ritual para o próprio interlocutor em si (a percepção pessoal do fenômeno religioso); e como se dava compreensão da Louvação segundo o interlocutor, percebido como um ritual religioso dentro da nação Xambá, ou seja, como ele percebia o ritual para o terreiro e para a Nação Xambá.

Depois procurei indagar sobre se alguns destes interlocutores que viram e participaram da Louvação, e em época ou momento participaram? E como os entrevistados percebiam a própria relação do ritual com eles próprios? O que os tocavam dentro desta cerimônia? As perguntas referentes ao tempo que viram a cerimônia, se a viram na época de mãe Biu e o tempo de feitura dos interlocutores, buscavam assim mensurar a compreensão do fenômenos pelas quantidades de vezes que presenciaram o evento, que é o centro do meu estudo, no intuito não só de perceber como se deu o acúmulo de experiências e percepções da Louvação de Oyá como fenômeno histórico e de ancestralidade, mais também procurando perceber o envolvimento emocional e grupal do fenômeno por cada um interlocutor.

Por tudo isso explicitado já acima, decidi deixar que dois desses interlocutores identificados falassem à vontade acerca da Louvação e de sua compreensão sobre o ritual, o terreiro e de toda a percepção de sua religião. E nas outras entrevistas não me alonguei, pois de início os interlocutores não abordaram o cerne da minha pesquisa com um maior aprofundamento.

Estes últimos não tinham condições de aprofundar sobre o tema ou os detalhes da Louvação, pois eram desconhecidas para eles, levando assim a suprimir ou desconsiderar algumas das questões que seriam abordadas. Todavia esses percalços fazem parte da pesquisa de campo e da Etnografia.

Neste sábado 08/12/2109 consegui 6 interlocutores (filhos de santos e o babalorixá da casa) que nos permitiram gravar as entrevistas: 3 homens e 3 mulheres, quais sejam, o Babalorixá Ivo, o historiador Hildo Leal da Rosa e um homem adulto que

chamo P.. As três mulheres são as interlocutoras. V., MC., e C.³⁵ Antes de pedir que respondessem as questões, eu lhes expliquei que eles não seriam identificados e perguntei se desejariam participar da pesquisa e realizá-la apenas fornecendo um a rápida entrevista. A identificação do Babalorixá e do Historiador são verídicas, uma vez que eles são sempre protagonistas nas entrevistas e pesquisas acadêmicas, não haveria o porquê de se ocultarem, principalmente depois que o Babalorixá assumiu a direção em 1994, conforme acima já relatei.

Por tudo isso decidi deixar que esses dois interlocutores fossem identificados e falassem à vontade acerca da Louvação e de sua compreensão sobre o ritual, o terreiro e toda a percepção de sua religião. E nas outras entrevistas não me alonguei, pois de início os nossos interlocutores não tinham condições de aprofundar sobre o tema ou desconhecimentos do que eu havia previsto para indagá-los. Todavia esses percalços fazem parte da pesquisa de campo e da Etnografia.

Neste dia, cheguei aproximadamente às 10:00 horas momento em que já havia sido feito as obrigações (de 2 ou 4 pés)³⁶, hoje chamado da sacralização dos animais por uma parte dos babalorixás e ialorixás, tentando fugir do preconceito e da demonização que as Religiões de Matrizes Africanas que foram alvo por algumas religiões e segmento político da sociedade, tendo o caso sido levado a Corte do Supremo Tribunal do Brasil – STF-, para decidir sobre sua constitucionalidade de tal ato religioso. O que teve julgado e firmado pela Jurisprudência do Suprema Corte do Brasil, afirmando a sua constitucionalização, sendo uma grande vitória contra intolerância religiosa que vinha e continua crescendo no Brasil.³⁷ Nesse momento no terreiro havia diversas pessoas, mas grande parte era mulheres estavam tratando da limpeza das carnes dos animais sacralizados e do cozimento dos mesmos para alimento e ou para oferecimento de partes destes aos orixás. Portanto, não tive tanta facilidade como previa de conseguir entrevistas, apesar de ter chegado após a parte ritualística do oferecimento e corte dos animais, mas

³⁵ Com vista a resguardar os interlocutores, eu os identifiquei pelas iniciais por ética científica e acadêmica, principalmente na Antropologia, respeitei profundamente e resguardando suas identidades, pois não era necessário identificá-los para o nosso trabalho

³⁶ Segundo Cacciatore, “Sacrifício (de animais). Matança ritual de determinados animais, de duas ou quatro patas, feita pelo Axogun (*filho de santo responsável pela matança: grifo nosso*) ou pelo chefe do terreiro, para oferenda aos orixás e a Exu, variando o animal, conforme a preferência dos santos. A finalidade é manter atuante nos fetiches (assentamentos), a força dinâmica do orixá, uni-lo a seus filhos, propiciar proteção ou aplacar sua ira pela quebra de preceito. A matança é feita dentro de determinadas regras, sem que se perderia seu valor não seria aceito o sacrifício pelo orixá cultuado. (...)” (1977, p.224)

³⁷ Para mais detalhe, ver a notícia do portal informativo do Supremo Tribunal Federal, disponível em <<http://www.stf.jus.br/portal/informativo/verInformativo.asp?s1=sacrificio%2520animais&numero=910&pagina=1&base=INFO>>. Acesso em 22 nov. de 2019

ainda havia muitas atividades a serem feitas no terreiro. Passei pela cozinha do terreiro e vi muitas mulheres em atividades de limpeza e cozimento e falei com a Ialaxé³⁸ Maria do Carmo, prima do Babalorixá Ivo (e carinhosamente conhecida como Cacau) e a cumprimentei, bem como dei um bom-dia às demais senhoras que estavam em suas atividades. Cacau me falou que Ivo estava no alpendre da garagem do terreiro. Ao me dirigir à garagem encontrei o famoso filho de santo e historiador Hildo Leal da Rosa que o cumprimentei respeitosamente e lhe solicitei a entrevista para aquele dia, conforme já havia falado e explicado para o trabalho desta pesquisa monografia. O que ele me disse que estava às ordens. Eu disse que iria fazer com Pai Ivo no momento, pois ele já estava me esperando. Hildo disse-me que estaria ali ao meu dispor quando quisesse.

Portanto, fui à Garagem e encontrei o Sacerdote Pai Ivo. Ele é um senhor negro alto de mais de 65 anos, de porte forte e vigoroso com um semblante muito calmo e sério, demonstrando grande sabedoria e perspicácia para lhe dar com várias adversidades que uma Religião Afro-brasileira se põe se ou se colocar para um líder. Logo chegando perto dele, cumprimentei-o respeitosamente e ritualisticamente segundo a sua posição hierárquica nas Religiões de Matriz Africana; pedindo sua benção e beijando sua mão. Relembrei-o da finalidade da entrevista, conforme já havia previamente falado e que se tratava da entrevista sobre a Louvação de Oyá. Prontamente o Babalorixá me levou para a sala do jogo de búzio³⁹. É um espaço da casa em que os consulentes e filhos de santo se dirigem a fim de entrar em contato com esse sistema adivinhatório em que os orixás e (às vezes algumas entidades ou espíritos se comunicam através dos Exus ou orixás que presidiam momentaneamente a fala no jogo de búzios). O espaço é uma pequena sala do terreiro que tem duas janelas: uma para frente e outra para o lado da garagem do terreiro.

³⁸ Segundo o Dicionário de Culto Afro-brasileiro de Cacciottare, Ialaxé “Cargo de zeladora dos axés, tendo-os sob seus cuidados, providenciando limpeza, colocação das comidas etc. É de grande importância, sendo o terceiro cargo sacerdotal do candomblé e terreiros afins. Deve ser exercido por uma Ebami (grifo *nosso: mulher de maturidade e conhecimento na religião e que já tenha passado das obrigações e preceitos dos 7 anos*) de inteira confiança. Quando o terreiro é dirigido por uma Ialorixá é ela própria quem exerce esse cargo” (CACCIOTARE, 1977, 139)

³⁹ Búzio “Pequena concha branco-amarelado, de forma ovalada, tendo de um lado uma saliência arredondada a do outro da fenda serrilhada. É também chamado cauri ou caurim (*Cyproea Moneta*) e outrora foi usada em muitos lugares da África e países orientais como dinheiro. O nome iorubá é ‘*eyó*’. Tanto na África como no Brasil tem sido empregada nos cultos afro-brasileiros para oferendas e enfeites rituais, colares, pulseiras, capacetes, em vestes, bem como em um processo divinatório denominado dilogun no qual são uados 16 a 32 búzios (às vezes em menor número). As conchas são indicadas como machos ou fêmeas, segundo alguns pelo tamanhos e segundo outros pelas serrilhas. Os búzios usados nas adivinhações aos africanos e mais fortes, sendo os brasileiros mais quebradiços. Exu, que traz as respostas no dilogun, é um dos maiores apreciadores de búzios, principalmente nos candomblés mais tradicionais. O lado abaulado do búzio se chamado aberto (estando cortado para assentar bem, e o lado da fenda serrilhada é o lado fechado. Conforme caem os lados para cima ou pra baixo e segundo as combinações que formam (cincas) o significado é diverso. F. – port. Do latim” *buccinum*”

Nesta sala havia três cadeiras e uma pequena mesa. Duas cadeiras ficavam uma de frente para outra entre a pequena mesa de consulta. A cadeira do babalorixá era de espaldar e mais elegante com suporte de descanso de braços e de madeira, forrada de tecido. A do consulente e outra que ficava atrás eram mais simples de madeira, mas distintamente oportuna para o local. Na pequena mesa havia em cima uma peneira de palha com dezesseis búzios e várias voltas de contas ritualística dos orixás do babalorixá ou dos orixás ou ancestrais do terreiro e dos responsáveis por responder naqueles búzios, abaixo da peneira havia uma toalha branca que forrava a mesa. Os búzios foram cobertos, pois pareciam já ter havido consulta naquele dia, uma vez que minha conversa não era ritualística e nem consulta ao sagrado sistema oracular dos orixás. No quarto havia uma foto de Mãe Biu coroada no trono com Oyá Meguê⁴⁰. Logo chegando ao espaço, agradei e falei sobre algumas pendências pessoais de pesquisas que fiquei combinado de repassar ao babalorixá. E comecei com as perguntas acima citadas e segue nos anexos a transcrição da entrevista, que durou aproximadamente uns 10 minutos. Deixei falar à vontade, fiz só pequenas inferências. Eu realizei além das citadas, mas uma questão que na hora me veio à cabeça, sobre se houve algo a mais de relevante ou digno de remarque em alguma Louvação de Oyá ? Ao final, agradei ao babalorixá. Dentre dados mais significativos da minha entrevista obtive os seguintes: ele é o terceiro filho de sangue de mãe Biu e tem 66 anos e 56 anos de iniciação, tendo sido feito aos 10 anos o que nos falou. O Babalorixá é um líder muito consciente da sua função política e social no espaço religioso e de resistência do Xambá como um quilombo urbano (conforme já abordei acima). Sobre a Louvação, tratarei no próximo capítulo, durante a análise do nosso *corpus*.

Logo fui a procura de Hildo para nossa entrevista. Eu o encontrei perto da sala do bolo (onde nas cerimônias públicas – toques em homenagem aos orixás- ficam o bolo ou os bolos dedicados aos orixás das festas mensais no terreiro) que serão distribuídos com os filhos de santo e participantes do toque. Então, realizei a entrevista nesse espaço como já havia previsto. A entrevista durou aproximadamente quinze minutos, e foi muito produtiva e historiográfica do ponto de vista do evento e da sua estética ritualística. Hildo é um homem de meia idade de aparentemente mais de 50 anos e está na casa como filho há 27 anos, havendo visitado há 3 anos antes de sua iniciação. Era de religião católica e se converteu ao candomblé. Ele trabalha no Arquivo Público de Pernambuco Jordão

⁴⁰ Oyá Meguê era o segundo orixá de Severina Paraiso da Silva (Mãe Biu), ou seja, a Iansã específica de Mãe Biu, Ialorixá por mais de quarenta anos do Xambá, mas o Orixá responsável e que dá o nome ao terreiro: Terreiro Santa Bárbara – Ilê Axé Oyá Meguê – Nação Xambá

Emereciano e é o pesquisador da Casa sobre o Povo e Nação Xambá e concretizador do Memorial do Povo xambá. Eu já havia feitos outras entrevistas com Hildo desde os anos de 2015 para outras pesquisas sobre o Xambá e já o conhecia e em visita ao Memorial Severina Paraíso (Memorial Xambá) e em visitas culturais acadêmicas ao Xambá além de várias visitas mensais com amigos ao aos toques.

A terceira entrevista foi com um interlocutor P. homem de meia idade que está na casa há dezessete anos e treze anos como feito no santo.⁴¹ Ele nos mostrou a sua compreensão da Louvação e sua chegada e contato com a Casa Xambá. Ele não faz parte da família Paraíso.

A nossa interlocutora MC. é uma senhora negra de 65 anos que está também a há 27 anos no Xambá. Conheceu Mãe Biu de quem “a tratou”, pois tinha uma doença do coração estranha e dentro da casa e dos preceitos da religião ficou boa. A nossa interlocutora V. é uma senhora branca e de estatura baixa de meia idade que está na casa há 25 anos, mas já conhecia o terreiro, pois vinha a festa de Cosme e Damião. Conheceu mãe Biu, mas ela não foi sua mãe de santo. A nossa terceira interlocutora C. está na casa há 18 anos de feita e vinha só participar da festa de Cosme e Damião antes, mas não consegui mais nenhuma informação dela, devido seu problema de audição e sua capacidade cognitiva, então encerrei com ela a entrevista.

Realizei algumas entrevistas, mas não gravadas, pois não nos foram permitidas de gravá-las e não estão em forma organizadas, mas elas me serviram para ratificar ou corroborar a minha construção da pesquisa etnográfica que nunca é linear e totalmente previsível. Um dos pontos da pesquisa etnográfica é a dimensão ética do pesquisador/entrevistador, pois ele deve levar em consideração as vontades, as dificuldades e os direitos e medos dos participantes de suas narrativas e memórias, pois são pessoas e não são meros objetos ou fenômenos, sendo importante a negociação e limites da pesquisa e do campo, conforme afirma Silva e Barros:

(...), o passado é construção complexa plena de negociações e conflitos; ele não pode ser evocado de modo idêntico pelas pessoas, pois é criado e recriado com base na experiência singular, em sua interpretação e nas negociações de representações que são, muitas vezes, conflitantes entre si e geradoras de angústias. (SILVA e BARROS, 2010. p.70)

Não obtendo naquele dia mais possíveis entrevistas que pudessem ser registradas, portanto acabei as possíveis entrevistas por volta das 13:00 horas. Agradei a todos e

⁴¹ Segundo Cacciatore “Feito(a)- Iniciado(a), que pessoa que ‘fez o santo’”.

fiquei combinado de voltar para a Louvação de Oyá no dia 13 de dezembro de 2018 antes do horário de seu início a fim de observar o máximo de detalhes e possíveis do próprio ritual. Posteriormente, não consegui mais entrevistas durante o tempo posterior, pois durante os toques que participei o barulho e a disposição das pessoas não favoreciam a oportunidade de efetuar gravações e nem estavam dispostas a concedê-las, portanto decidi dar continuidade na própria etnografia e realizar minhas anotações no caderno de campo.

5.4 Ritual da Louvação de Oyá: 13 de dezembro de 2018

Na quinta-feira dia 13 de dezembro de 2018, aproximadamente às 11:00 horas, chegamos no Terreiro Xambá, eu e meus amigos companheiros de diálogos e registros fotográficos e de vídeos da Louvação de Oyá: Mario e Rosélia. Eles foram as pessoas a quem eu pedi que me ajudassem a filmar, fotografar e gravar o ritual, pois gostaria de vários registros fotográficos e de vídeos. Enquanto eu registrava no caderno de campo e no áudio do meu celular os pontos que eu depois iria escolher para pontuar e aprofundar no texto etnográfico. Chegamos, e eu cumprimentei os fiéis religiosos e pessoas que já me conheciam e especialmente o Babalorixá Ivo e o Historiador Hildo que sabiam da minha pesquisa etnográfica. A rua do terreiro estava com muitas pessoas: vários filhos e filhas de santos (com suas roupas ritualísticas) e muitos familiares do clã Paraíso que habitam a região do Quilombo Xambá, além dos visitantes, pesquisadores, amigos, curiosos e outros religiosos. Havia outras pessoas que estavam gravando e fotografando o ritual com câmeras profissionais e aparelho de iluminação (o que é muito comum nos toques do Xambá). Aproximadamente às 11:30 da manhã, houve uma chamada de todos os participantes do ritual para se deslocassem para o pátio em frente do terreiro para uma cerimônia especial dentro da Louvação de Oyá daquele ano, que foi a Plantação da Gameleira na frente do Terreiro, A Gameleira é uma das espécies das árvores ritualísticas das casas de candomblé. A árvore ritualística⁴² existente do terreiro Xambá não fica na frente do terreiro, tendo sido plantada no quintal.

⁴² Segundo o Dicionário dos Rituais Afro-Brasileiros “[...] Existem as árvores sagradas que são as mesmas das religiões tradicionais africanas onde Orixás são cultuados pela comunidade como é o caso de Iroko, Apaoká, Akoko [...]” (Dicionário dos Rituais Afro-Brasileiros, 2012, p.07). Todas as casas de Candomblé devem ter suas árvores sagradas e uma especial que é preceito para estruturação e própria composição do candomblé sendo considerados como Iroko (um orixá fitomorfo dos cultos de preferência de tradição nagô).

Então o pai de santo e os demais dirigentes se direcionaram à frente do terreiro onde havia no chão do lado direito do prédio um buraco já delimitado por um círculo de cerâmica no chão que onde foi plantado uma muda de Gameleira Branca.⁴³

No fundo desse citado buraco no chão de cimento delimitado por ladrilhos de cerâmica em forma de círculo, havia já terra e adubos já revolvidos e com resto de penas de galinha e sangue coagulado de uma sacralização que havia sido feita. O babalorixá junto com Tia Lourdes (Ialorixá da Casa), o padrinho da casa (Padrinho Maurício de Xangô) e da e madrinha da casa⁴⁴ (mãe Nidinha de Iemanjá) e mais a filha de Iansã mais antiga estavam à frente da cerimônia em posição de destaque em frente do citado local onde houve a plantação. Logo o Babalorixá fez um discurso, explicando o valor da plantação da árvore Sagrada-Gameleira- e pediu que os orixás daquele terreiro protegessem aquele espaço sagrado e os seus filhos. E junto com os mais velhos e cargos da casa ele começou a plantação e logo ele bradou a saudação de Iansã: - Epahei!⁴⁵, Oyá. E todos repetiram, a mesma saudação e os tambores ritualísticos começaram a tocar toada “EmidebôCilê”⁴⁶ de Iansã/Oyá e logo após outras toadas mais dedicadas a este Orixá.

⁴³ Segundo o Dicionário de Olga Guldolle Cacciatore, “Gameleira Branca (*FicusdoliariaMartius-morácea*). Árvore sagrada, fetiche do Orixá Iroko (ou Loco, jeje) sincretizado com São Francisco de Assis. No seu tronco são atados ojás brancos (*grifo nosso: panos brancos*) se junto a ele depositado as oferendas alimentares ao orixá. Não é exatamente a mesma árvore sagrada africana, chamada Iroko (*Clorophora Excelsa-morácea*) (iorubá: irokò), mas que mais com ela se assemelha no Brasil.//(*FicuscitrofoliaMiller*)-morada do Caboclo velho Japetequara, que, como Iroko, é sincretizado com S. Francisco de Assis, em batuque de Belém, Pará. Junto a seu tronco são oferecidos às quintas-feiras, água, milho branco arroz com coco ralado e bolo de farinha de arroz” (CACCIATORE, 1977, p. 130).

⁴⁴ Padrinho e Madrinha – na hierarquia do terreiro está abaixo do babalorixá e da Ialorixá. Madrinha e padrinho trabalham juntamente com os primeiros na manutenção da casa e do culto. É uma denominação presente na Jurema. Carneiro (1951) define como a “mãe-de-santo do candomblé-de-caboclo” (culto baiano similar à Jurema).

⁴⁵ “Epahei! – saudação que se faz à Iansã ou Oyá. Cada orixá possui a sua saudação específica que é proferida no momento que se inicia seu repertório ou quando este ‘incorpora’ algum(a) filho(a)-de-santo” (ROSA, 2005, p.273).

⁴⁶ “Esta é uma cantiga para Iansã. No Xambá é a primeira, que possui a importante função de “chamar as Iansãs”, é uma cantiga de invocação (ROSA, 2010, p.13). ÊmidebôCilê Texto: Êmidebôcilê, Êmidebôcilê. (solista); É a l’OiaÉ a l’Oia é (coro) (ROSA, 2005, p.283).



Plantação da Gameleira. Momento em que Babalorixá Ivo, Ialorixá Mãe Lourdes, o padrinho e a madrinha da Casa assentam a muda da gameleira para a plantão ao som do toque dos atabaques e dos cânticos rituais. (Fonte: Acervo Pessoal durante a Louvação de Oyá 2018)

A muda da Gameleira tinha aproximadamente 35 a 40 centímetros e o Pai Ivo pedia que cada um desses dirigentes colocasse água na planta segurada por ele. E depois ele pediu a cada um dos membros da alta hierarquia do terreiro que colocasse terra com uma pequena pá onde a muda da planta ia se firmando. Assim houve uma sucessão de toadas em homenagem a Oyá/Iansã sendo cantadas pelos fiéis e os convidados.

A festa em homenagem a Iansã/Oyá - Patrona da Nação –tinha começado neste dia com uma Alvorada⁴⁷ de Fogos (queima de salva de fogos de artifícios) em saudação a este orixá às 6:00 (seis) horas da manhã. Logo às 10:00 horas houve a inauguração de 4 mastros do terreiro com o hasteamento de 4 bandeiras. Eram as bandeiras do Brasil, do Estado de Pernambuco, do Município de Olinda e a Bandeira do Quilombo ou Nação Xambá em mastros nas cores rosa, amarelo, verde e branco/vermelho (simbolizando respectivamente os orixás Iansã, Oxum, Odé e Xangô tendo os mastros cada nas suas

⁴⁷ Alvorada - cerimônia dedicada à Iansã, onde são cantadas apenas as toadas deste orixá. Nesta pode haver a presença de Iansã “em terra” através de suas filhas e filho, sendo também homenageada por outros orixás que fazem a ela suas reverências. Acontece pela manhã no dia da Louvação à Iansã, 13 de dezembro (ROSA, 2005, p. 273).

pontas os instrumentos simbólicos dos orixás⁴⁸ de cada um correspondentes. Eu não fiz parte destas duas cerimônias: da Alvorada e nem do Hasteamento das Bandeiras, pois o cerne do meu trabalho estava diretamente ligado a cerimônia e obtive algumas informações após os eventos em entrevistas e conversas informais, que não denotei uma grande importância para compreensão do objeto desta etnografia.

Acredito que a inauguração dos mastros com o hasteamento das bandeiras foi uma ação muito importante para o Terreiro Xambá, pois interpreto como um recurso dos dirigentes que visou a garantir uma representabilidade do Povo da Nação Xambá e uma lembrança de um sistema político-administrativo do Brasil que o terreiro e povo terreiro fazem parte da nação brasileira como qualquer outra religião ou instituição sociocultural que existe na sociedade. Para mim tal ato é político, pois visa a luta contra a intolerância religiosa e o racismo da nossa sociedade. Reflexão essa que é sempre bem pensada e apoiado pelo Babalorixá Ivo de Oxum, conforme comprovei em minhas conversas e entrevistas.

Logo após a sequencias de toadas em homenagem a Iansã/Oyá, encerrada a plantação e o babalorixá agradece a todos e pede benção para todos que fizeram parte do ato e a Proteção de Oyá Meguê (a patrona da Casa e da Nação Xambá). Então todos se direcionaram ao Salão de Toque⁴⁹ para dar início à louvação de Oyá.

Aproximadamente às 12:00 horas todos esperam o horário próprio para dar início a Louvação, entraram todos no salão do toque, acomodaram-se os homens no lado direito do salão e as mulheres no lado esquerdo⁵⁰. Começa a Louvação cantando e tocando para Exu⁵¹ (o primeiro Orixá que se deve louvar); depois uma toada para Ogum; e toca-se de novo a toada que se chamam a s Iansã/Oyá a terra “EmidebôCilê”. Então o babalorixá chama os orixás dos filhos de santo impondo suas mãos em suas cabeças ou os abraçando, o que os levam ao transe. Assim ele chama os orixás dos filhos que se dispuseram a vestir seus santos, seguindo a ordem que são cultuados e seus filhos entram em transe (Ogum, Odé, Xangô, Iemanjá, Oxum, Oyá e Orixalá). Eles se recolheram num quarto para

⁴⁸ “Instrumentos Simbólicos dos Orixás- São instrumentos, mais comumente em metal, usado pelos orixás como símbolo de sua personalidade, estando ligados ao caráter da divindade.” (CACCIATORE, 1977, p. 149). O de Oxum, o abebê (espelho e/ou abano); Iansã, a espada; Xangô; O oxé (machado ritualístico) e Odé, o arco e flecha. E assim segue a cada um orixá.

⁴⁹ Espaço do Templo Religioso (terreiro) em que se canta e dança para o Orixás. Onde se dá o “xirê” (vide. Nota de rodapé 30).

⁵⁰ Fato este corriqueiro que ocorre comumente se faz no início dos toques da Nação Xambá, quando se canta e toca para o orixá Exu. Não havendo dança neste momento.

⁵¹ “O canto para Exu - nesse momento não se dança, apenas se louva Exu para que como mensageiro, “abra os caminhos” e faça com que tudo corra bem no toque” (ROSA, 2005, p.137).

colocarem suas vestem rituais e saem para dançar para Iansã/Oyá e louvar o Trono com a Coroa de Oyá. Toda Cerimônia da Louvação são cantadas apenas as toadas de Iansã/Oyá, exceto as de Exu. Depois de vestidos, saíram 14 orixás em filas seguindo a ordem que se tocam nos xirês e vem ao salão e cumprimentam o Babalorixá e Ialorixá fazendo o dobalé.⁵² E dançam segundo a ordem que o babalorixá que os chamam para dançar na frente dos atabaques⁵³(seguindo a ordem dos orixás acima citado) e eles vão fazendo o dobalé perante o trono de Oyá com a coroa.



Orixás durante a Louvação de Oyá com suas roupas ritualísticas cumprimentado seus fiéis e protegidos (Acervo Pessoal)

E depois os orixás vão cumprimentar os demais filhos de santo, os seus fiéis e adeptos que lhe têm apreço, enquanto os outros orixás estão dançando perante os atabaques e reverenciando as altas e hierarquias e dançando no salão. Após todos os orixás

⁵² Dobalé - Cumprimento, saudação que os filhos e filhas de santo ou seus orixás fazem perante os pais, autoridades da religião ou orixás. Os filhos e filhas que tem orixás masculinos, debruçam-se no chão de corpo todo estirando com as mãos e espalmadas no chão e apoiando o corpo perante o orixá ou autoridade que queiram saudar como se fosse o exercício chamado de marinheiro. Os filhos e filhas que têm orixás de cabeça femininos o fazem deitando no chão de um lado apoiando a cabeça sobre um braço curvado para que a cabeça não toque o chão de um lado da cabeça e depois o outro lado do corpo. Também chamado de “Bater cabeça”.

⁵³ Tambores ritualísticos, próprios para se tocar para as entidades, e nos terreiros de candomblé para os orixás. São geralmente em número de três e nos ritos xambás e de nagô são comumente chamados de “ilus” Eles possuem diferentes formas e tamanhos dos ritos das demais nações.

dançarem, o Babalorixá os retiram dos seus filhos e desincorporam.⁵⁴ No salão, ele pede aos demais filhos ou responsáveis pela desincorporação que os deem de beber águas das quartinhas⁵⁵ dos seus respectivos orixás e lhe ajudem a tirar a roupa do orixás e os acomodem em espaços arejados para conseguirem ficar mais descansados e menos ofegantes ou tontos das vertigens da volta a consciência.

Logo após os filhos de santos com os seus orixás vestidos cumprimentarem o Trono de Oyá, os demais filhos de santo que estão sem suas roupas ritualísticas e não estão em transe vão reverenciar o trono, sendo seguidos de alguns fiéis e amigos da casa e de outras nações de candomblé. Alguns em grande comoção entram em transe.⁵⁶

Entrando no salão de toque, o trono fica no lado direito da parede no lado direito da entrada da sala da copa e na mesma parede dos atabaques no encontro de duas paredes (como comumente diz: uma quina), conforme se pode ver na planta da Casa em páginas anteriores. O trono de Oyá é uma cadeira de braço aberta estilo trono almofadado estando coberta com a capa de Iansã e tendo a coroa e espada de Iansã sob o assento da cadeira em cima da capa que cobre o espaldar. Essas roupas e adereços ritualísticos eram de Mãe Biu que a usavam quando estava com o Orixá Iansã⁵⁷ durante a cerimônia da Louvação de Oyá. O Trono fica sobre um tablado em forma de estrado mais alto ladeado por duas colunas, em estilo barroca na cor rosa feitos em espumas, ornamentadas com temática e arremate de flores na cor rosa circundando as colunas nas suas ranhuras. A cor rosa é uma das cores de Iansã/Oyá, especialmente na Nação Xambá: a cor rosa é característica deste orixá. O cenário que compõe o trono é de fundo estampado em rosa claro e branco como um foro de parede e tendo no fundo desta parede o quadro de mãe Biu com Iansã coroada

⁵⁴ Palavra contrária a 'Incorporar', ou seja, sair do transe mediúnic ou do termo pejorativo de possessão.

⁵⁵ Quartinhas são "Vasilhas de barros, de determinadas formas (estreitas na base, aumentando em um bojo, terminando em bocal largo e alto), onde são colocados no peji os líquidos para os orixás (água, mel etc.) ou para as entidades (vinho, marafo e água etc). Algumas de tamanhos grandes constem os 'assentamentos' de orixás e, por vezes, são cobertas ('vestidas') com roupas dos mesmos. Em alguns cultos afro-indígenas do Nordeste substituem, pintadas nas cores dos orixás, as pedras fetiche destes. F. port.- espécie de bilha.

⁵⁶ Vide expressão abaixo a expressão "estava com orixá".

⁵⁷ A expressão 'estava com orixá', quer dizer, está em transe com o orixá, espírito ou entidade. Segundo Cacciatore, "Transe é o termo geralmente usado por erudito e (transe mediúnic) por alguns escritores eruditos crentes. Nos terreiros de umbanda é dito incorporação e nos Candomblé queda no santo e estado de santo. Estado de sensibilidade especial- conseguido pelo toque de atabaque, agogô, adjás e cânticos, às vezes ingestão de infusão de certas ervas- em que a iniciada (o) recebe seu orixá ou entidade particular. Às vezes há perda total de consciência, outras apenas parcial. No momento da incorporação, os movimentos da pessoa são violentos, depois acalmam. Os gestos, danças, gritos são os orixás ou entidade incorporada. Rodopia sem cair, às vezes bebe, fuma fala, conforme o santo ou entidade. A desincorporação também traz movimentos violentos, após os quais a iniciada(o), estonteada por momentos, volta ao normal F. - port." (CACCIATORE, 1977, p. 250).

no trono. Acima do trono há um dossel⁵⁸ em metal prateado com motivo de ramos com folhas e flores no mesmo metal em suas pontas as flores são rosas em forma de miçanga na cor de rosa. A parte de frente do dossel em arco como uma frontada (parte da frente de edifício) na cor rosa e tendo franjas em metal com as pontas abaixo deste frontão com pequenas bandeirolas de arremate de bandôs de cortinas. Tendo cada franja com ornamento de pontos de miçangas em forma de cruz quadrada ou grega na cor de rosa choque. (vide fotografia abaixo)

Aos pés do estrado que compõe o trono há uma almofada em forma oval, em tecido de cetim rosa tendo ao centro uma coroa bordada de dourado estando destacada com uma de fita de gorgorão dourada, que circula a coroa desenhada na almofada. Ela serve de anteparo e apoio, pois é onde as pessoas fazem suas reverências em prostração do balé.

⁵⁸ “Dossel -substantivo masculino. 1.1 mobília mobiliário: armação de madeira ornamentada, forrada ou não de tecidos, us. sobre altares, tronos, leitos e até sobre liteiras, cadeirinhas etc. com fins de proteção e/ou ostentação. 2. arquitetura: pequena cobertura que protege as estátuas, esp. us. nos exteriores das catedrais góticas, ou que garante púlpitos.” Texto Disponível em: < <https://www.lexico.pt/dossel/>>. Acesso em 27 nov. 2019.



Trono de Oyá com a coroa e espada que mãe Biu utilizava quando recebia Oyá Meguê e se sentava no trono na coroação (Acervo Pessoal)

No momento em que se vai reverenciando o trono, canta-se a toada “Iansã corouu”.⁵⁹ Segundo Rosa (2005), era momento em que a Iansã de Mãe Biu se coroava, advindo daí a referência verbal na letra da toada, que é uma toada própria da Nação Xambá. Parte da Louvação ocorre com esta toada, principalmente quando se bate cabeça

⁵⁹ Segundo Laila Andressa Cavalcante Rosa, Toada tem a seguinte forma textual a ser cantada “Iansã corouu’ Texto 1:Er’um l’Oiá ará unfá Iansã corouu (1ª voz solista), Texto2: Er’uml’Oiá axé nifim Iansã é um l’Oiá (2ª voz coro)” (ROSA, 2005, p.284). Trecho retirado da dissertação *Epahei Iansã! Música e resistência na Nação Xambá: uma história de mulheres*, de Laila Andressa Cavalcante Rosa.

para o trono de Oyá. Durante o toque notei que a Ialorixá Tia Lourdes ficou sentada ao lado do trono com a madrinha Nidinha e mais algumas filhas e filhos ajudando aos orixás ou as pessoas que viessem reverenciar o trono (reverencia ritualística: “dabalé”) a se levantar, para que dê tempo que todos que queiram durante a cerimônia possam louvar o Trono de Oyá.

Momento mágico que nós registramos em vídeo e em fotografia ocorreu quando a Iemanjá de mãe Lourdes (uma senhora de 90 anos, frágil e sempre amparada pelos familiares e filhos) incorpora nela de repente e bate cabeça para o trono. O que ocorreu também com o babalorixá Ivo, que cantando e louvando para os Orixás é tomando pelo seu orixá Oxum, que também corre e bate cabeça para o Trono. Momento que todos aplaudiram. Nesse sentido, vê-se que todos os orixás da casa e até aqueles que não fazem reverência devido ao grande título que possuem, fazem-no ao grande símbolo e a Patrona da Nação em louvação: a Iansã/Oyá. Isso demonstra assim a grandiosidade da Louvação, pois há muito tempo eu já havia participando dos toques dos orixás nesta Casa Xambá e até dançado no xirê⁶⁰, nunca vi a Ialorixá e o Babalorixá da Casa e seus respectivos orixás a reverenciar nenhum outro orixá ou pessoa.

Logo após todos os orixás paramentados, autoridades hierárquicas dos terreiros, os filhos de santo mais velhos e os orixás que chegaram durante o toque, os demais filhos de santo, fiéis e amigos reverenciarem o trono, toca-se e canta-se mais algumas toadas, e não estando mais nenhum orixá em terra (quer dizer em transe dos seus filhos) encerrou-se a Louvação, que é um toque rápido entre uma hora a uma hora e meia.

E então se convidou as pessoas para um almoço para aqueles que quiseram ficar e a almoçar no terreiro. Neste dia, ainda houve o lançamento do livro *Povo – 80 anos da Repressão aos Terreiros em Pernambuco*, da repórter Marileide Alves⁶¹, às 16:00 horas. Às 20 horas o Grupo Bongar encerrou as atividades em comemoração à Louvação de Oyá, ficando o Toque de Iansã marcado para o domingo subsequente: o dia 16 de dezembro. Eu e meus amigos logo que acabou a cerimônia da Louvação, retornamos as

⁶⁰ Segundo Cacciatore “Xirê -Ordem e que são tocadas, cantadas e dançadas as invocações aos orixás, no início das cerimônias festivas ou internas. Exu (mensageiro) é o primeiro invocado e enviado para chamar os orixás (v. padê). A ordem de invocações varia muito, mas de modo geral, começa com Ogum e termina com Oxalá, no candomblé. Na umbanda, geralmente, começa com Oxalá e termina com Caboclos e- Pretos Velhos, passando pelas crianças. Formação palavras. iorubá. ‘siré’ (xirê) executar (instrumentos musicais), divertir-se, brincar, festejar (CACCIATORE, 1977, p. 251-252).

⁶¹ O referido livro consta no anexo desta monografia e foi utilizado também como referencial teórico nesse trabalho.

nossas atividades normais, tendo em vista termos compromisso para cumprirmos no resto deste dia.

Dentro de minhas pesquisas de campo, e em conversas pessoais e algumas entrevistas acadêmicas com os filhos de santos, amigos e féis do Culto do Xambá, desde o ano de 2006, além de leituras realizadas, escutei muito se dizer (e comprovei em cerimônias públicas) que houve várias mudanças dentro do Terreiro Xambá após direção de o Babalorixá Ivo de Oxum. Isto se faz notório nas ações voltadas para fortalecer a história de resistência desse comunidade, de perpetuar a memória do Povo Xambá, de valorizar a cultura desse povo, de buscar a inclusão do Povo Xambá, de se preocupar com a Educação, e com o acesso a instrumentos sociais e dispositivos que venham a quebrar anos de marginalização e de submissão do povo negro, pobre, periférico e seguidor de Religiões de Matriz Africana. O Babalorixá Ivo não só se preocupa em deixar registros históricos escritos da Nação Xambá, mas também em propagar toda cultura ligada ao povo, ao culto religioso e a sua família, pois ela foi estruturante do culto religioso e da própria constituição da comunidade e do bairro onde o templo religioso se localiza. Ele também abriu o Terreiro Xambá para os estudiosos e acadêmicos das diversas áreas do conhecimento, procurando dar visibilidade e respeito a sua casa de Culto e sua tradição religiosa de matriz africana, homenageando seus antecessores na preservação da memória.

Em entrevista e conversa com o babalorixá, ele me contou que dá o maior incentivo para o povo da nação Xambá, sejam seus familiares, filhos de santos e agregados (filhos, netos, primos, sobrinhos, sobrinhos-netos e seguidores em geral) a fazerem cursos superiores com a vista a despertarem consciência de seus valores como cidadãos e a valorização como pessoas para que se tornem capazes de ocuparem espaços decisórios, de responsabilidade e respeitabilidade na defesa de sua cultura. Ele classifica as gerações desde Maria Oyá até a quinta de seus netos contando as pessoas com nível superior. Ele comprova o crescimento de quem não havia na primeira geração nenhum representante na faculdade; seguindo da segunda geração, com apenas 1 elemento; na terceira geração com 5 pessoas, e hoje cresce a representação dos xambazeiros e de suas famílias nos cursos universitários. Segundo ele o fato deste crescimento intelectual, desencadeia a conscientização e a valorização dos xambazeiros para ocupar os espaços legais e sociais de âmbito de cidadania e de capital social.

Para o Babalorixá Ivo, isso resulta numa ação política contra a intolerância religiosa, o preconceito de cor, o racismo institucional que existem ainda hoje no Brasil

contra seu povo de ancestralidade negra e escravizada, que diverge do modelo branco, cristão e de valores eurocêntricos.

Assim se deu a minha Etnografia da Louvação e as minhas entrevistas semiestruturadas que serviram como fonte de coletas de dados dentro do meu campo, a fim de refletir acerca desse conteúdo e tentar a partir de meus teóricos acerca do ritual analisá-lo.

6. CAPÍTULO V - ANÁLISE DA ETNOGRAFIA

Neste capítulo fiz a análise não só das entrevistas coletadas com nossos interlocutores bem como da própria etnografia da observação participante da cerimônia da Louvação de Oyá do dia 13 de dezembro de 2018, procurando correspondências com os teóricos por mim estudados: Arnold Van Gennep, Victor Turner e principalmente com a Teoria da Performance de Stanley Tambiah.

Primeiramente, identifiquei que esta cerimônia não se adequa à teoria dos Ritos de Passagem, conforme foi estudada por Arnold Van Gennep, uma vez que não compreendo o Ritual da Louvação de Oyá como uma passagem de estágios de vidas das pessoas para outro estágio como: a puberdade (no qual o indivíduo passa da infância para a fase adulta); o casamento (passa do status social de solteiro para o de casado, e “oficialmente” podendo passar a fazer parte de uma nova família); ou o ritual de iniciação religiosa (no qual o indivíduo passa de uma categoria de grupo religioso para outra categoria com atribuições e responsabilidades diferentes dentro de sua religião). Também a Louvação de Oyá não se enquadra em nenhuma das três tipologias dos ritos classificadas por Gennep: rito de separação, de margem ou de agregação, pois a cerimônia não dá realce a nenhuma destas fases que compõem o rito de passagem e nem passa para uma fase seguinte, conforme foi citado.

Poder-se-ia interpretar uma provável correspondência da Louvação de Oyá com o rito de margem, caso se queira considerar o momento próprio em que ocorre verdadeiramente o ritual, uma vez que se poderia refletir que o estado de ânimo das pessoas no ritual são diferentes dentro de um espaço temporal, ou seja, há modificação de estágio de ânimo do momento que se inicia o ritual para o momento em se finaliza. Todavia, não se poderia fazer tal entendimento, pois não há passagem para outra fase com mudança de posições religiosas ou sociais, portanto, logo após acabar a cerimônia, volta-se ao *status quo* anterior dos participantes. A alteração, caso se considere, não se dá na esfera social ou factual, mas sim num nível interno subjetivo da percepção das pessoas em comunhão com os partícipes e/ou consigo mesmas e suas vivências pessoais, por isso não cabe a compreensão deste ritual na fase liminar ou no ritual de margem segundo a Teoria dos Ritos de Passagem de Gennep, pois essa alteração do ânimo dos partícipes se

dá no âmbito subjetivo e não no espaço convencial de trocas e experiências da sociedade, conforme prescreve tal teoria.

Também não se adequa este ritual à teoria de Victor Turner, ainda que esse autor procure fugir de uma compreensão estruturalista do fenômeno, em que ele não percebe o fenômeno do ritual por uma compreensão estruturalista, ou seja, como uma das categorias universais atribuídas ao caráter humano como a linguagem ou cultura.

Turner não compreende o ritual como um elemento duradouro que existe correspondência nas estruturas de todas as comunidades da sociedade. A preocupação de Turner está no símbolo como item ou caráter comum do ritual que mantém o mesmo sentido do ritual. Turner acredita que a análise pode começar de um aspecto específico da cultural menor para estrutura, podendo começar pelo símbolo. Essa compreensão pode ser percebida na sua explicação sobre seu método de abordagem do ritual.

Meu método é assim necessariamente o inverso daquele de inúmeros estudiosos que começaram a extrair cosmologia que frequentemente se expressa em termos de ciclos mitológicos e, *então*, passam a explicar rituais específicos como exemplo ou expressões de ‘modelos estruturais’ que encontraram nos mitos. (TURNER, 1974, p.29)

Não acredito que tal abordagem se aplique a este estudo, pois percebo que os símbolos, como a coroa, a espada ou o trono, eles sozinhos ou juntos no ritual da louvação não podem representar o sentido e mostrar toda a grandiosidade do ritual e de seu significado como percebi na cerimônia e na fala da entrevista do Babalorixá Ivo:

Eu posso explicar a você sem ser repetitivo que a louvação de Oyá quando nós fazemos, nesse dia 13, é como se a gente, a primeira Iansã que foi desse terreiro que foi “Oyá DuPé” “Oyá Meguê”, É como se todos os orixás viessem referendar aquela que a dona do terreiro.⁶²

O sacerdote fala em “referendar” aquele orixá que é a dona do terreiro. Percebo que o cerne do fenômeno não está apenas no símbolo como se pudesse a partir dele compreender ou se ter a percepção do fenômeno da cerimônia como um todo. Muito pelo contrário, os símbolos, apesar de comporem e serem importantes para o ritual, não garantem a dimensão maior da revivência de uma experiência de ancestralidade e identidade religiosas e étnica que se atualizam no fenômeno em si.

Quanto ao conceito de Limnariidade de Turner, este ritual não se enquadra, vez que ele não se corresponde à Teoria do Rito de Passagem, de onde Turner partiu para

⁶² Fragmento da entrevista com o Sacerdote Ivo do Xambá que está no apêndice desta monografia.

estudar a Liminalidade, portanto ele não corresponde a teoria de Turner. Segundo este autor, na fase liminar se dá o momento situado dentro e fora do tempo, que acredito ser a própria característica de qualquer ritual, ou seja, o seu momento excepcionalidade, em que o homem não se está vivenciando uma situação factual e real do cotidiano diário e corriqueiro. Há nesses eventos religiosos quebras de espaços sociais e hierárquicos com formalidades e conteúdo rotineiro já previstos para tal situação. Tais aspectos não são característicos apenas da liminariedade, mas de grande maioria dos rituais.

Apesar de eu não perceber liminariedade como fenômeno fulcral e excepcional na Louvação de Oyá especificamente, há um sentido de *Communitas*, ao se prevalecer laços totalizantes e indiferenciados, quando os filhos de santos estão incorporados com seus orixás. Eles passam a vivenciar uma experiência geral de cada um como ser individual, que é comungado por todos que ali participam e fazem parte do ritual e do momento em que se é vivido. Esse sentimento ou percepção pessoal também ocorre com os partícipes ou os filhos de santos que não são rodantes⁶³, pois eles vivenciam uma energia ou força extra-humana que existe nas pessoas que participam ou que estão no ambiente ritualístico, sem desconsiderar das vivências pessoais que cada um possui em suas transcendências como ser.

Segundo Sartin (2011) já acima citado, a *Communitas* é identificada por relação binária da Antropologia Estrutural, como se dá na relação de parentesco ou qualquer categoria que o estruturalismo exige, fazendo com que o eu e o indivíduo perca a sua noção de ser. Não ocorre isso na Louvação de Oyá, o que existe é uma superposição de papéis sociais e religiosos desempenhados em ações e momentos próprios do ritual como todo: o filho de santo é o orixá em transe e é também um indivíduo em hierarquia abaixo do babalorixá ou ialorixá ou de outros cargos e patentes da religião; o babalorixá é orixá e ao mesmo tempo é dirigente ou autoridade maior da religião ou cerimônia. O homem enquanto gênero pode ser uma das iabás⁶⁴ ou uma mulher pode também estar em transe também de um orixá masculino (chamado de aboró)

⁶³ Rodantes é o termo como se chama o médium das Religiões de Matriz Africanas, em especial os Candomblés, ou seja, são os religiosos ou indivíduos que compõe a religião que entram em transe mediúnico.

⁶⁴ Nominção genérica nas religiões afro-brasileiras, e em especial nos candomblés, que se dá aos orixás femininos em conjunto, ou a um deles quando é compreendido dentro do grupo dos orixás mulheres: Iemanjá, Oxum, Iansã/Oyá, Obá, Euá e Nanã. Sua etimologia vem do iorubá *iyààgba* (mãe adulta). Vide o Dicionário de Olga Gudolle Cacciatore.

Utilizando os requisitos de ritual preceituados por Antropólogo Stanley Tambiah, confirmo que sua definição se aplica a Louvação. Ele define o ritual através cinco requisitos ou características:

- 1) São eventos como não cotidianos; são extraordinários; 2)- Ocorre uma mudança no uso de certos veículos e artifícios de comunicação como uma maneira de ativar a experiência com o sobrenatural; 3)- O ritual procura trazer união e igualdade nos relacionamentos; -4) As regras de procedimento e as seqüências dos eventos são especificadas com antecedência pelo ritual; 5) - O ritual religioso se propõe a fazer uma troca entre o oculto e o humano via a mediação de um oficiante, produzindo uma ordem e permitindo, com isso, a continuidade da existência social. (TAMBIAH, apud PEDDE, 2001, p.27)

A Louvação é um evento que não se dá no cotidiano e muito menos em cerimônias comuns nas outras nações de candomblés. Na Nação Xambá só ocorre uma única vez no ano: às 12 horas do dia 13 de dezembro. Daí se constitui a sua excepcionalidade e enquadramento nesta característica. Como os rituais das religiões de matrizes africanas, as formas de comunicação nestes ritos são os cantos e a música rítmica que permitem uma comunicação com a seara do espaço divino (orixás, entidades e espíritos), induzindo assim os seus seguidores ao transe mediúnico e a experiência de êxtase. O ritual procura trazer união entre os participantes, ainda que seja uma reunião social ainda que de cunho religioso. Ele gera um conglomerado de pessoas desejosas de cultivar suas experiências pessoais e sensoriais com o aspecto sobrenatural da existência. Nestas religiões o aspecto grupal é comum e determinante. Pode-se dizer que é uma religião dialógica, uma vez que há troca de impressões dos partícipes entre si, com as divindades e das divindades entre si e com seus protegidos.

No que se refere ao quarto requisito, as regras, preceitos e partes que compõem a Louvação já são conhecidas pelos seus participantes: canta-se para Exu; canta-se para Oyá (suas toadas) e a especial de “iansã Coroou”; os orixás chegam em terra ⁶⁵; tais orixás são levados para usarem suas vestimentas ritualísticas; eles reverenciam o trono ou quem lá nele esteja; toca-se as toadas para cada um dos orixás que fazem parte da Louvação; recolhe-se os orixás; continua a tocar para Iansã, momento em que os partícipes e outros filhos de santo cumprimentam o trono; toca-se a toada de despedida de Iansã e se encerra a cerimônia . Com isso percebo que já há uma ordem preestabelecida pelas pessoas que assistem ao ritual.

⁶⁵ Expressão usada para indicar que o filho de santo ou fiel entrou em transe mediúnico com o orixá.

A última característica ou requisito prescrito por Tambiah se refere à troca que se dá entre o humano e o divino que o ritual impõe. Por tudo o que foi citado e narrado, o que se tem neste ritual é mais essa busca que resulta na manutenção de uma ideia que se consagra no Povo Xambá, devido a divindade que se perpetua na sua realeza que é a louvação e a coroação, servindo de uma mensagem subliminar da divindade para esse povo através de sua majestade religiosa e identitária, que gera uma continuidade hereditária e mítica no trânsito do divino com o humano.

Depois de identificar, segundo os requisitos do antropólogo Stanley Tambiah, que a Louvação se enquadra no ritual segundo a sua definição e seus requisitos, analisei que Louvação de Oyá se aplica bem a sua Teoria da Performance que nesta monografia foi explicitada por Mariza Peirano e Valter Pedde. O ritual é percebido como uma forma de explicar o mundo, sendo uma forma de favorecer e capacitar as pessoas a estarem no mundo através da ajuda extra-humana ou extracorpórea. A Louvação de Oyá é um ritual ancestral em que se busca concentrar e condensar a força do orixá e Iansã/Oyá que se manifestou e corporificou através das duas grandes ialorixás da Nação Xambá (Maria Oyá e Mãe Biu). Foi através delas, como representação da força desse orixá, que se deu a fundação e a manutenção do clã familiar, do grupo religioso, do Terreiro como Templo religioso e do Quilombo Urbano da Nação Xambá. Fato este que se deu com muita dificuldade, já que durante a trajetória deste grupo religioso, houve muita luta e persistência, pois esta religião no passado sofreu a repressão e supressão dos direitos de cultuarem seus deuses e suas crenças durante a partir do regime do Estado Novo⁶⁶ que se estendeu até a Ditadura Militar. Era o período em a Polícia como instituição repressora estatal, determinava quando, a que horas e o dia em que se podia “tocar para os orixás”, ou seja, se realizar cerimônias públicas fazendo uso dos instrumentos musicais percussivos ritualísticos, sendo necessário registro dos terreiros de candomblé ou de umbanda (chamados à época de centro espíritas) em prontuários e licenças de

⁶⁶ Segundo o Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) “Estado Novo segundo a Escola de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas, “é nome com que é tradicionalmente designado na historiografia brasileira o período ditatorial que, sob a égide de Getúlio Vargas, teve início com o golpe de estado de 10 de novembro de 1937 e se estendeu até a deposição de Vargas, em 29 de outubro de 1945. Duas linhas básicas de interpretação têm prevalecido na maneira de situar essa fase abertamente ditatorial no curso do processo político inaugurado pela Revolução de 1930.” Retirado do site da Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/estado-novo>. Acesso em 11 dez. 2019.

funcionamento feitos e assentados na Secretaria de Segurança dos Estados, conforme se vê no documento abaixo do Terreiro Xambá



Licença de funcionamento do Terreiro do Xambá em nome de Severina Paraíso (Mãe Biu) de 1975. Acervo do Memorial Severina Paraíso

Conforme ensina Tambiah (Pedde, 2001, p.26), é dentro do ritual que se dá a manifestação de todo esse conflito social que construiu a própria estória social e a estrutura do Terreiro Xambá. A Louvação de Oyá é um momento em que a energia da resistência dessa força poderosa de Iansã/Oyá consegue culminar em ações e atitudes que persistem, reexistem e se fazem presente para os seus fiéis e crentes. Conforme nos

explica o babalorixá Ivo na sua fala acerca da problemática de um projeto de extinção de sua religião e da fé do seu povo que se viabilizou com a Igreja Católica e na atualidade se matem e intensifica com as Igrejas Pentecostais:

Quer dizer, que o que a gente tem que olhar é a resistência da pessoas, porque a gente tem que olhar a resistência das pessoas quando dentro do candomblé, também é a resistência dos orixás dessas pessoas, porque você manter um candomblé nos dias de hoje não deixa de ser um ato de resistência. E cada terreiro de candomblé dentro desse país para mim é um Quilombo, porque ele resistiu a todas investidas de igrejas: resistiu as investidas de igrejas católicas para acabar, estar resistindo as investidas dos pentecostais.⁶⁷

Buscando aplicar o conceito de ato performático defendido por Tambiah em sua teoria, como bem explicita Pedde no seu texto já acima citado, trago então este trecho para nossa análise. Pedde define

O ato performativo no ritual, é, portanto, uma possibilidade de arranjo dos conteúdos de determinada comunidade social. Qualquer intenção performativa está organizada de forma que o comportamento dos participantes para um objetivo. Estas metas estão relacionadas com valores do grupo e são organizadas de forma a serem julgadas e avaliadas, enquanto faladas. (PEDDE, 2001, p.26)

A partir desse conceito, pode-se aplicar ao meu objeto de estudo enquanto fenômeno. Percebo que este ritual é um arranjo de conteúdo social da comunidade Xambá e do Terreiro Santa Barbará - Portão do Gelo- Oyá Meguê. A intencionalidade do ritual é clara: ele serve de força social e individual, conforme e já disse acima. As metas deste Grupo hoje se manifestam nas ações e intencionalidades do discurso de seu líder Babalorixá Ivo, onde a representatividade e ocupação do espaço social pelos seus seguidores e moradores do entorno do Terreiro Xambá e do seu Quilombo Urbano passam a existir com destaque sempre na mídia, nos espaços sociais, com a presença de vários pesquisadores no terreiro. O Grupo Bongar é o grande embaixador do Povo Xambá. Ele leva a tradição e as experiência deste povo a diversos espaços culturais de Pernambuco e regionais. As falas de Guitinho⁶⁸, conforme acima citado por Alves (2018) em diversas passagens do seu livro, explicita a sua compreensão do processo social de que esse povo passou e hoje ainda passa. Até Guitinho como sua presença de líder nos espaços culturais

⁶⁷ Fragmento da entrevista com o Sacerdote Ivo do Xambá que está no apêndice desta monografia.

⁶⁸ Como é chamado Cleiton José da Silva- filho de Santo e cientista social, uns dos membros do clã da família Paraiso e o líder do Grupo Bongar.

e sociais com sua formação acadêmica é indispensável para que se compreenda o prestígio que o Povo Xambá vem crescendo e mostrando

Os valores do Povo Xambá e de seu terreiro podem ser avaliados nas entrevistas coletadas. Nelas depreende-se, quando perguntei sobre o que representa a Louvação de Oyá, o valor dela para os seguidores, conforme se percebe na fala do entrevistado P. que nos diz “A louvação de Oyá, talvez seja o toque mais significativo do terreiro Xambá. Primeiro porque ele é Axé Oyá Meguê, né a dona da casa”. Percebo essa correspondência com a fala da nossa interlocutora V., ela afirma “Como pessoa para mim o que significa é o respeito pelos santos, pela casa né” Essa valoração é registrada também e explicada o seu sentido na fala de Pai Ivo, ao afirmar:

Eu posso explicar a você sem ser repetitivo que a louvação de Oyá quando nós fazemos, nesse dia 13, é como se a gente, a primeira Iansã que foi desse terreiro que foi “Oyá DuPé” “Oyá Meguê”, É como se todos os orixás viessem referendar aquela que a dona do terreiro. Aquela que começou, iniciou o xambá.

Todas essas falas recolhidas em minha pesquisa, junto com outras de outros estudiosos da Nação Xambá em seus respectivos trabalhos de campos e pesquisas que encontrei durante a monografia, são valores que - além das ações já citadas destes povo - estão nas mensagens dos discursos das letras do Grupo Bongar, e nas falas dos próprios discursos ideológicos dos próprios componentes do Quilombo da Nação Xambá, nas toadas dos seus orixás, em especial Iansã/Oyá

Tambiah, na composição de sua teoria do Ritual como Performance, embasa-se na Teoria da Linguagem de John Langshaw Austin quando entende que a linguagem é um fenômeno sistemático no qual ela é ação e não apenas a representação do real ou a descrição do mundo (MARCONDES, 1986). Na Louvação de Oyá, quando Mãe Biu era viva ou quando houve uma Iansã coroada no trono, sempre se cantava a Toada de “Iansã Coroou...”, e assim o orixá incorporado colocava em si a sua coroa. Portanto, no ritual há um ato real e não apenas simbolização, pois o ato acontecia de fato. O próprio nome do ritual é a Louvação de Oyá, ato esse que se fazia quando havia um orixá incorporado sentado no trono ou ainda hoje, quando há a prostração do *dobalé* aos pés do trono. Isso é uma reverência, e todo o ritual é uma louvação, pois se canta e dança em homenagem a Iansã/Oyá, que é a força regente daquele terreiro. A linguagem é performance, uma vez

que, segundo a teoria de fala defendida por Austin, ocorre o ato próprio de louvar⁶⁹ Isso nos leva a confirmar que há uma performance.

Conforme explica Pedde, buscando explicita a teoria de Austin, o dizer é fazer algo, ou seja, ao se cantar, já se está louvando, conforme compreende Tambiah no ritual. Há muito meios ou recursos, segundo a teoria de Austin, que explicitam a Louvação: um grupo de pessoa reunido num ritual, coroa, trono, capa, roupas específicas (ritualísticas), reverências constantes, saudações etc. Assim há uma sistematização de atos que são afirmados e reafirmados nas falas, nas toadas, nos “recados” que os orixás dão durante a cerimônia. Confirmando com tudo isso a performance, não só pela linguagem, mas em ação se consubstanciando num todo um conjunto coreográfico e cênico que se atualiza no próprio ato.

Dentro do sentido dos atos de fala de Austin, percebo os atos perlocutórios na louvação em que as toadas em língua iorubá arcaica (a língua nagô ritual com alguns elementos e palavras em português também) ao se louvar. Seus conteúdos geralmente nos remetem à palavra que são próprias do arquétipo ou domínio da natureza. No caso de Iansã/Oyá: *Afunelé adê, afunelé* (Vento forte que traz lucro); *Oiá Messã bamiô* (Oyámesan salve-me)⁷⁰ Os atos perlocutórios defendidos por Tambiah dentro dos rituais se percebe aqui nas toadas em que se diz juro (eu juro pelo, eu louvo). Os ilocutório são atos que já acontecem ao se enunciar a frase. É o sentido pragmático que se dá no desejo de se obter a proteção deste orixá; receber sua ação propiciatória. É o que acontece no discurso religioso em muitas religiões, templos e espaços religiosos, busca-se a proteção e a defesa para as adversidades e problemas da vida. Daí se justifica esse tipo de atos de falas e de discurso pragmático, que acontecem em vários rituais e principalmente na Louvação de Oyá.

⁶⁹ Segundo o Dicionário *On line* de Português, o significado de Louvar” é de Louvor substantivo masculino Ato de louvar, de exaltar e glorificar algo ou alguém; exaltação, glorificação: os fiéis cantam louvores aos céus. Expressão de enaltação; ação de elogiar, enaltecer as boas qualidades ou feitos de; elogio: o aluno tirou dez com louvor! Homenagem que se presta a algo ou alguém; honra: a rainha escreveu uma frase em louvor ao soldado morto em guerra. Expressão de agradecimento, de referência por; gratidão: merece louvor a iniciativa de empresas que fazem caridade. Etimologia (origem da palavra *louvor*). Forma Der. de louvar.” Disponível em <https://www.dicio.com.br/louvor/>. Acesso em 09 de dez. de 2019

⁷⁰ Trecho colhido da Dissertação de Laila Andressa Cavalcante Rosa. *Epahei! Iansã! Música e resistência na Nação Xambá: uma história de mulheres*” na sua folha (192), que segue na referência bibliográfica.

Quanto aos recursos linguísticos nesse ritual, encontrei o uso de língua específica do rito; repetição de sentenças, de frases e textos; sobreposições de vozes e refrãos nas toadas e cânticos; sequência melódica de frases específicas; tons de vozes próprios; recursos de paralelismos de frases (repetições de sequência de palavras constantes em partes de textos cantados). Sem falar em figuras de linguagem: metáfora e personificação (“Iansã é o vento”), metonímia etc. Além de recursos rítmicos e instrumental, pois a música é o veículo maior de se obter a presença da divindade e da religiosidade nas religiões de matrizes africanas. Elas induzem ao transe através dos recursos rítmicos de instrumentos como os tambores, instrumentos de percussão como os agogôs, os xequerês, sinetas etc. Isso tudo compõe o arcabouço performático do fenômeno religioso prescrito por Tambiah, como seguidor da teoria de Austin. Dentro dos recursos extralinguísticos se tem as cores de Iansã/Oyá (rosa e vermelho no Xambá), os gestos deste orixá quando seus filhos e filhas em transe dançam como se estivessem em batalha empunhado espada ou abanados suas mãos como se movimentassem o vento com ar, formando suas tempestades, ou ainda afastando os eguns⁷¹ das pessoas, dos seus seguidores ou de seus filhos e filhas. Isso compõe a ritualidade e reforça a performance do evento, uma vez que cria todo um cenário do próprio ritual.

Austin também nos fala dos símbolos semióticos extra verbais como *os ícones* que se presenciavam nas fotos no salão de toque com as imagens de filhos e filhas de Iansã/Oyá em transe, e imagens de santos das Igreja Católica que são sincretizados como Iansã/Oyá (Santa Barbara ou Santa Luzia), fotos de Maria Oyá ou Mãe Biu incorporada com Iansã. *Os índices* semióticos também são apontados como o próprio trono e a coroa que são símbolos identificadores de realeza e majestade, que é o sentido do próprio ritual. Eles são a existência e materialização da realeza, e corporificado quando havia a própria Iansã/Oyá sentada ao trono. Tudo isso comprova que se aplica a teoria de Austin (conforme defendido por Tambiah) e aqui apontado em todos estes recursos, sejam linguísticos ou extralinguísticos, mas que constroem uma Pragmática da Religião ou do Ritual.

Aproveito para informar que os símbolos têm importância no ritual como defendia Victor Turner e como também defende Tambiah em sua teoria, uma vez que, segundo a

⁷¹ Eguns ou egunguns são os espíritos dos mortos.

Teoria dos Atos de Falas⁷², seria quase impossível existir um ritual sem o uso dos símbolos, todavia Tambiah ressalta a existência dele dentro do Ritual, compreendido como um evento factual.

Todos estes recursos são características que Tambiah se utiliza dentro do ritual em que a linguagem se torna performativa, pois tantos expedientes linguísticos como os extralinguísticos realmente se materializam nas ações dentro da ‘encenação’ do ritual, caso se possa conceber assim para Tambiah, pois para ele o ritual é um evento real.

Mariza Peirano também estudou Stanley Tambiah e sua Teoria Performática do Ritual e desenvolveu reflexões acerca desta categoria. Ela aponta cinco requisitos já explicitados no capítulo 2 desta monografia. O primeiro requisito é bem representativo para sua Antropologia enquanto saber epistemológico, ou seja, o ritual possui uma natureza etnográfica. É através do método etnográfico que percebo e concebo os outros indivíduos enquanto alteridade vivenciada.

A imersão no ritual se faz necessária para se compreender como todo o processo religioso/ritualístico se constrói como tal. A compreensão da dimensão da Louvação de Oyá se dá dentro do evento em si, isto é, só possui uma clareza e uma maior completude do evento estando no espaço e no momento em que o ritual se ocorre. É nele que acontecem todas as representações de toda a compreensão e sentido para esses fiéis, filhos de santo, visitantes e expetadores não religiosos e que não estão distantes da compreensão das Religiões de Matriz Africana.

Para autora é a Etnografia que capta a dimensão do evento. Isto é real, não se faz uma etnografia do ritual, vendo vídeos ou se fazendo em vídeo conferência. Não se assiste a uma missa, um culto, um batismo, uma iniciação, um obori⁷³, uma consagração de uma

⁷² “A Teoria dos Atos de Fala surgiu no interior da Filosofia da Linguagem, no início dos anos sessenta, tendo sido posteriormente apropriada pela Pragmática. Filósofos da Escola Analítica de Oxford, tendo como pioneiro o inglês John Langshaw Austin (1911-1960), seguido por John Searle e outros, entendiam a linguagem como uma forma de ação (“todo dizer é um fazer”). Passaram, então, a refletir sobre os diversos tipos de ações humanas que se realizam através da linguagem: os “atos de fala”, (em inglês, “Speech acts”). A Teoria dos Atos de Fala tem por base doze conferências proferidas por Austin na Universidade de Harvard, EUA, em 1955, e publicadas postumamente, em 1962, no livro *How to do Things with words*. O título da obra resume claramente a idéia principal defendida por Austin: dizer é transmitir informações, mas é também (e sobretudo) uma forma de agir sobre o interlocutor e sobre o mundo circundante.” (SILVA, Gustavo Adolfo Pinheiro da, 2018)

⁷³ Segunda Olga Guldore Caciotare, Bori ou obori é “Cerimônia ritual do Candomblé e terreiros fins, também chamado ‘dar de comer à cabeça’. Finalidades: fortificar o espírito do crente para suportar repetidas possessões ou por estar por ela enfraquecido (profilaxia e terapêutica) penitência pela quebra de algum preceito, dar resistência contra influencias negativas. É realizada na iniciação e fora dela e dedicada ao orixá pessoal, ‘dono da cabeça’. A pessoa fica ajoelhada sobre uma esteira no roncó, vestida de branco.

igreja, uma meditação sem se estar no espaço vivenciado. Só nele percebemos os gestos, os olhares, os efeitos dos discursos nos ouvintes, em suas orações, em seu silêncio. Na Louvação de Oyá enquanto se tocam os atabaques, enquanto se dançam, ocorrem os cânticos, os transes, as bençãos, as postergações. São vários agentes atuando ao mesmo tempo. Não é um ritual em os momentos e ações cerimoniais são rigorosamente marcados e vividos um a um por indivíduo. Na louvação têm-se alguns orixás dançando, enquanto outros cumprimentam os fiéis, outros batem cabeça para as autoridades e as pessoas cantam e dançam. A variedade de ações em grupos é grande e concomitante, daí advir que o ritual é etnográfico: a vivencia nele é que leva a compreendê-lo como fenômeno antropológico, conforme a autora advoga na sua teoria.

O segundo requisito que Peirano nos aponta se refere a presença de ritos, de ações e fórmulas prontas e convencionais. Requisito que se encontram na Louvação, conforme acima apontei em suas etapas, por exemplo, e a sequência de toadas e o uso da toada da coroação. O momento dos agentes (do tocador, dos cantores, dos filhos incorporados, das ajudantes etc) A hora de começar ao meio-dia e não se prologar e toda uma predeterminação de atos que há nesta cerimônia.

O terceiro requisito trata da racionalidade do ritual que é própria dele em si e que é composta segundo o *ethos* do grupo onde o ritual nasce e ocorre. Este evento não deve ser analisado ou compreendido por uma visão preconceituosa e etnocêntrica. O sentido que a Louvação de Oyá possui para o povo Xambá e seus fiéis foi construído através da homenagem para uma mãe de santo (Maria Oyá) perseguida, silenciada e impedida de manifestar sua fé, por um sistema social e religioso que se opunha a qualquer forma diferente de demonstrar fé e religiosidade que não fosse cristão-católico. Esta líder morreu devido o desgosto da impossibilidade de poder manifestar sua fé e identidade, ficando sua existência mítica eternizada numa cerimônia perpetuada e mantida por outra grande líder (Mãe Bui) que assumiu a posição de defender esse grupo familiar e religioso órfão, através da revivência mítica dessa primeira mãe que defendia sua fé. A alteridade na louvação deve ser a todo o momento considerada e ponderada. Ela não deve ser vista apenas como um ritual ancestral, sem sentido e fora de propósito. É preciso se despir do conteúdo racista, eurocêntrico e intolerante, que geralmente ocorre com as Religiões de Matriz Africana no Brasil, pois é uma religião de berço, de fundação e instauração de

Após consulta ao orixá, sua cabeça é esfregada com m pasta de obi e orobô etc., depois banhada com ervas sagradas e sangue de animal de duas patas, sacrificado na hora ritualmente. F. -iorubá “bó” - alimentar; “orí”- cabeça (‘o bori’- ele alimentou a cabeça)

povos africanos ou seus descendentes no Brasil. A Louvação deve ser compreendida dentro do seu contexto e realçado a sua natureza lógica e plausível enquanto evento que o é.

O quarto requisito nos alerta que o ritual é fenômeno que existe e compõe o cotidiano e as vidas das pessoas, nas quais seus valores são compartilhados e defendidos. Além disso, ao mesmo tempo tem uma natureza excepcional enquanto espaço e ação religiosa e própria. O Louvação de Oyá possui o seu sentido que está guardado e gravado no arquétipo de Iansã/Oyá e na sua manutenção como ser ou ente em lutas travadas diárias do viver humano (de ser respeitado, de poder ter direito a uma vida digna, de ter liberdade de professar sua fé). São as lutas que as comunidades negras, suburbanas, e não oficialmente cristãs têm que se firmar. É o cotidiano de resistência “do povo do santo”⁷⁴. É ao mesmo tempo um ritual excepcional que existe apenas uma vez no ano e representa um momento específico para a comunidade Xambá. É a louvação da Ialorixá, da Mãe Iansã/Oyá que está abençoando, protegendo e resistindo na luta cotidiana e diária. É a excepcionalidade da (r)existência no cotidiano da vida dos xambazeiros.

O último requisito nos remete ao fenômeno comunicativo que o ritual é, quando compreendido como um evento performático. Dentro da comunicação humana, existe um princípio conceitual básico e muito conhecido que se refere à intencionalidade, pois sempre que se fala, há uma razão e/ou fim. Segundo a mais simples compreensão da pragmática da linguagem que entende que o ritual é comunicacional, ou seja, sempre se pretende passar algo a alguém, ensinar algo a alguém. Na Louvação Oyá isso também acontece. Por diversas explicações e apontamentos que enumerei, esse ritual também se constrói como um fenômeno comunicativo de natureza interativa que é também defendida por Eller (2018). A Louvação se constitui com toda uma intencionalidade e pragmática discursiva, uma vez que ela acontece no seio e num espaço religioso que busca existir e persistir como um fenômeno social e cultural com um sentido para um grupo. Ela busca influenciar as relações sociais dos indivíduos seja num plano material ou transcendental por tudo isso a Louvação de Oyá é um fenômeno comunicacional.

Assim todas essas características defendidas por Tambiah e que são explicitadas e explicadas nesta monografia por Mariza Peirano e/ou por Valdir Pedde comprovam e

⁷⁴ Termo que se usa para indicar os seguidores das religiões que compõem o candomblé, ou seja, que cultuam os orixás, voduns e inquices (todos podem ser compreendidos como divindades ou divinizações das forças da natureza ou de personagens épicos ancestrais de povos e culturas africanas).

ratificam o caráter performativo que a Louvação de Oyá tem e se constitui na sua materialidade, na sua função e no seu sentido para o Povo Xambá, para o terreiro e para os habitantes do Quilombo Portão do Gelo/Povo Xambá.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Louvação de Oyá foi nesta monografia estudada à luz da compreensão de um ritual segundo a teoria da Performance de Stanley Tambiah, procurando identificar razões e os sentidos da sua existência como fenômeno religioso dentro do Terreiro de Santa Bárbara – Ilê Axé Oyá Meguê – o terreiro da Nação Xambá. Essa monografia buscou responder a hipótese de que a Louvação de Oyá é um ritual que se construiu e se constitui como um recurso estratégico religioso-cultural que buscou manter uma tradição histórica de uma ancestralidade, servindo assim como um dispositivo de resistência de uma comunidade.

Através do estudo da teoria de Stanley Tambiah confortando como os dados e coletas do trabalho de campo durante a Etnografia, percebi que a minha hipótese foi em certa medida provada. O ritual possui um caráter performático em toda sua constituição, não só através de sua linguagem verbal própria, mais também através de estratégias autoreferenciais que se materializam num conjunto de recursos cênicos que envolvem cores, ações, gestos e sentidos que lhe conferem assim uma linguagem performativa de evento dentro de um espaço

Tanto o objetivo geral como os objetivos específicos foram alcançados no que se refere ao esclarecimento da manutenção da existência do ritual como um recurso de performance que se atualiza a cada ano e alimenta as forças do grupo do Povo Xambá para que tal comunidade continue a resistir e a persistir em vivenciar sua fé numa sociedade que ainda marginaliza e desrespeita pessoas que possuem um sistema de vida diferente do modelo branco eurocêntrico.

A aplicação da teoria performativa esclareceu bem o sentido dessa cerimônia para o grupo e ainda identificou as bases ideológicas e funcionais que sustentam e justificam esse ritual para a essa comunidade praticante. Sua ideologia se embasa na ancestralidade cultuada e perpetuada em seus deuses e seus antepassados, que alimentam o sentido da existência do grupal e pessoal, para continuarem a viver e lutar contra as adversidades sociais da vida, que no passado vulneraram seus familiares e seus dirigentes religiosos, silenciando-os e os mantado. Pode-se dizer assim que sua função é de resistência de um grupo ou cultura que se dá através da ancestralidade, além da função do própria de contato ou busca de uma transcendência que é comum dentro dos rituais religiosos. Quanto à

percepção do sentido da Louvação para as pessoas que entrevistei e conversei, constatei o valor da força e da veneração pelo Axé do orixá e pela ancestralidade que naquela casa é identificado na força de Iansã/Oyá através de suas líderes que fundaram e perpetuaram o terreiro e que hoje é o sentido de resistência e de força dessa nação de candomblé e de sua comunidade.

A etnografia foi não só a forma ou maneira que me aproximei do cerne da pesquisa – Louvação de Oyá - objeto da pesquisa como também foi a forma que me aproximei dos interlocutores que também me tocaram como pesquisador, mostrando que os seres humanos (elementos de estudo da Antropologia) também tocam e modificam o pesquisador. A Louvação de Oyá é um ritual que foi realizado 6 anos sob a liderança de Maria Oyá, 43 anos sob direção de Mãe Biu, e 26 anos sob a reponsabilidade do Babalorixá Pai Ivo, totalizando 75 anos de cerimônia pública na Nação Xambá. Portanto ela já compôs e compõe a vida de vários indivíduos e de suas representações culturais, religiosas e devocionais, em que os conflitos sociais e pessoais são combatidos através da força Patrona da Nação Xambá- Iansã/Oyá -, que é o orixá da resistência, que batalha e que luta, e quase sempre vence pela sua bravura, determinação e destemor. Esse ritual através de sua força me leva a refletir acerca dos valores da alteridade e da transcendência como requisitos necessários para uma boa convivência social e pessoal.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Marileide. *Nação Xambá: dos terreiros aos Palcos*. Olinda: Ed. do Autor, 2007.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAOBÁ – Arvore símbolo fundamental das culturas africanas tradicionais. *Geledés*. 15 jul. 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/baoba-arvore-simbolo-fundamental-das-culturas-africanas-tradicionais>. Acesso em: 11 dez. 2019.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Guia de orientação para a criação e implementação de Órgãos, Conselhos e Planos de Promoção da Igualdade Racial*. Elaboração de Helyzabeth Kelen Tavares Campos. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. Disponível em: https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/igualdade-racial/Guia_de_orgaos_conselhos_planos_de_promocao_da_igualdade_racial1.pdf. Acesso em: 4 nov. 2019.
- _____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para as Comunidades Tradicionais. *Plano nacional de proteção à liberdade religiosa e de promoção de políticas públicas para as comunidades de terreiro*. Brasília, 2010.
- _____. Supremo Tribunal Federal. *Lei estadual e sacrifício de animais em rituais – 2*. 28 de março de 2019. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/informativo/verInformativo.asp?s1=sacrificio%2520animais&numero=910&pagina=1&base=INFO>. Acesso em: 25 nov. 2019.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense universitário/SEEC, 1977.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de; PRANDI, Reginaldo et al. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *De Mãe de Santo a Mulher: Invenção e Reinvenção dos Papéis*. *Revista Mandrágora da Universidade Metodista*, São Bernardo do Campo, v. 17, 2011.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Língua e Nação de Candomblé*. *Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, ed. 4, 1981.
- DICIONÁRIO de português online. Disponível em: <https://www.lexico.pt/dossel/>. Acesso em: 27 nov. 2019.

DURKHEIM, Émile. *As Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELLER, Jack David. *Introdução à Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2018.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERNANDES, Nathália V. E.; OLIVEIRA, Ariadne M. B. Plano Nacional de Liberdade Religiosa: os povos de terreiro e a construção do racismo religioso. *Revista Calundu, Brasília*, vol. 1, n. 2, jul-dez, 2017.

FIDALGO, António; GRADIM, Anabela. *Manual de Semiótica*. Covilhã: UBI, 2005.

FIORIN, J. L. Pragmática. In: FIORIN, J.L. (Org.) *Introdução à linguística II - Princípios de análise*. São Paulo: Contexto, 2003.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, 2011.

GROMIKO, A. A. *As Religiões da África: tradicionais e sincréticas*. Moscou: Edições Progresso, 1987.

GUERRIERO, S. Antropologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 243-256.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. São Paulo: Cortez, 1992.

MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado: Nações bantus, Iorubá e Fon/ Odé Kileuy e Vera de Oxaguan* [organizado Marcelo Barros]. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MENEZES, Lia. *As Yalorixás do Recife*. Recife: FUNCULTURA, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza et al (Org.). *Pesquisa Social. Teoria, Método e Criatividade*. 18. ed.. Petrópolis: Vozes, 2001.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: IBECA, 2003.

OLIVEIRA, Jéssica Silvestre de Lira; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Tradição e Resistência: Oralidade, Textualidade e Imagem no Terreiro Xambá. (p.113-121).In: *Anais*

Eletrônicos da Anpuh-PE. VIII Encontro Estadual de História da ANPUH- PE. O Ofício do Historiador e dos Novos Territórios da História. Recife: 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: OLIVEIRA, R. C. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2000.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. A pesquisa sobre os afro-brasileiros: entrevista de Waldir Freitas Oliveira. *Estudos Avançados*. v. 18, n. 50, p. 127-134, 2004.

PEDDE, Valdir. *Carismáticos, luteranos e católicos: uma abordagem comparativa da performance dos rituais*. 2001. Tese (Mestrado Em Antropologia Social) - Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul. Porto Alegre, 2001.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *Mariza Peirano*. 2001. Disponível em:

http://www.marizapeirano.com.br/artigos/o_dito_e_o_feito.htm. Acesso em: 11 de dez. 2019.

PERNAMBUCO. Diário Oficial- Poder Legislativo. Projetos; Projeto de Resolução N° 1488/2017. 30 de junho de 2017. Disponível em:
<http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=20170630&pasta=Junho\Dia%2030>. Acesso em 10 dez de 2019.

_____. Diário Oficial- Poder Legislativo. Projetos Resolução N° 1.480, de 6 de Ss setembro de 2017, de 6 de setembro de 2017. Disponível em < ¹ Vide p a página da Assembleia legislativa de Pernambuco. Disponível em:

<https://legis.alepe.pe.gov.br/texto.aspx?id=31679&tipo=>. Acesso em 10 dez de 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: editora Hucitec, 1991.

RIBEIRO, René. *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

_____, René. *Revista O Cruzeiro*, 19 nov. 1949.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornélia. Etnografia: Saberes e Práticas. In: JARDIM PINTO, Célia Regina; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (org.). *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ROSA, Hildo Leal da. *Cartilha da Nação Xambá*. Recife, 2000.

_____, Hildo Leal da. *Terreiro de Santa Bárbara: uma breve cronologia*. Recife, [2019?]. No prelo.

ROSA, Laila Andressa Cavalcante. *Epahei! Iansã! Música e resistência na Nação Xambá: uma história de mulheres*. 2005. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) - Departamento de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

SANTOS, A. F. Contribuições epistemológicas do pensamento complexo para a compreensão da pesquisa social. *TEXTOS&DEBATES*, Boa Vista, n.20, p. 81-99, jan./jun, 2013.

SANTOS, Erisvaldo P. dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

SARTIN, Philippe Delfino. Sobre liminaridade: relendo Victor Turner em chave pós-estrutural. *Revista de Teoria da História*, v. 6, n. 2, p.139-149, 2011.

SILVA, Gustavo Adolfo. Teoria dos Atos de Fala. In *Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Lingüísticos*. 2018). Disponível em: <http://www.filologia.org.br/viifelin/41.htm>. Acesso em 15 mar de 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2015.

SILVA, Valdir Pierote.; BARROS, Denise. Dias. Método história oral de vida: contribuições para a pesquisa qualitativa em terapia ocupacional. *Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo*, v. 21, n. 1, p. 68-73, 2010.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de (Org.). *Significado, verdade e ação*. Niterói: EDUFF, 1986.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2005.

_____, Victor. *O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura*. São Paulo: Vozes, 1974.

APENDICE

ENTREVISTAS

Entrevista 1: Pai Ivo do Xambá

Hoje é sábado, eu tô falando com o Pai Ivo de Xambá - o grande Babalorixá. Então eu vou começar a minha entrevista sobre a louvação de Oyá.

1- Ivo, primeiramente seu nome?

Adeildo Paraíso da Silva, conhecido na casa como Ivo. Minha mãe chamava me quando eu era criança de Ivo, e depois que comecei a assumir a casa venho sendo conhecido como Ivo de Xambá.

2- Ivo, o que é a louvação de Oyá?

A louvação de Oyá, alguns antigos dizem até que é o primeiro Decá de Pernambuco. Por ironia o xambá não faz Decá. Acreditamos que é o que primeiro fez, porque a louvação de Oyá? Porque em 1932 quando Artur Rosendo passou para Maria Oyá a Folha a Espada e deu todo os axés para que ela abrisse a sua casa. E isso aí foi no dia 13 de dezembro, e daí todo o ano é feita essa louvação, que foi feita a quase 50 anos pela minha mão sentada naquele trono. Logo após minha mãe falecer passou um bocado de tempo sem a pessoa se sentar. Logo após algum tempo nós consultamos o jogo de búzio e colocamos Iá Zeza, que era uma pessoa antiga de santo da casa, que sentou por algum tempo. Com o falecimento de Zeza o trono está ficando vazio. Futuramente, acredito que seja Adriana que venha sentar.

3-O que é que significa a Louvação de Oyá?

Eu posso explicar à você sem ser repetitivo que a louvação de Oyá quando nós fazemos, nesse dia 13, é como se a gente, a primeira Iansã que foi desse terreiro que foi “Oyá DuPé” “Oyá Meguê”, É como se todos os orixás viessem referendar aquela que a dona do terreiro. Aquela que começou, iniciou o Xambá. Na nossa casa, aí todas as pessoas que fizeram o santo naquela casa, os que realmente incorporam. Aí os filhos de Santos vestem suas roupas: as roupas dos seus orixás e vem reverenciar, quando a pessoa está sentada no trono ou então reverência aquelas que foram a matriarca dessa casa.

4- E para você pessoalmente o que é a Louvação de Oyá?

Pra mim a louvação de Oyá é o ritual mais importante da casa Xambá. A louvação de Oyá é uma formalidade como a gente mostrar para esses novos como tudo iniciou nessa casa. Como começou nessa casa, uma casa que realmente é de iansã, de Oyá. Então foi ela que é o orixá que soprou do seu vento, que soprou do seu axé. Porque essa casa tem quase mais de 80 anos então para mim é um momento de grande importância. É um momento de grande continuidade da nação xambá no estado de Pernambuco.

5-Quantos anos você tem de feitura no santo?

Eu de Feitura, eu completo agora do dia 15 de dezembro eu completo 55 anos que fiz o santo. Eu fiz o santo em 1963, sai do quarto no dia 15 de dezembro de 1963, tendo como pai de santo Manoel Mariano da Silva, mãe de santo a minha mãe Severina Paraiso da

Silva, minha madrinha foi Donatila Paraiso da Silva e o padrinho foi Pedro Batista que é o pai de Cira.

Os jovens a gente faz tudo o que é possível para os jovens, porque é a partir dos jovens que vai dar continuidade da casa. Não só a Louvação de Oyá como toda ritualidade da Nação xambá. A gente procura tá sempre com a Juventude como os meus netos, os meus sobrinhos-netos. Com eles mais próximos, para eles estarem aprendendo. Até os sobrinhos. porque a primeira geração que costumo dizer que foi maria de Oyá, meu avô; a segunda geração que foi minha mãe e eu já fui a terceira geração. A minha filha Adriana é a quarta. O filho dela que é a quinta, mas já tem até a sexta geração do xambá. Então são essas gerações que vão dar continuidade, porque na cultura iorubana ele não acredita que as pessoas vão, ele acredita que vão sendo substituídos pelos outros. Os filhos vão substituindo pai da sua árvore genealógica e com o xambá não é diferente. Então esse dia 13 para o xambá, para as crianças para mim, ensinar as crianças como começou uma nação, como começou uma religião, porque a religião é o cemitério de uma vida. Eu fico analisando muitas vezes quando eu vejo alguns pentecostais invadindo terreiros de candomblé, é o mesmo de você está invadindo a continuidade da sua vida. A gente ver o que a igreja católica fez de ruim, até o papa que autorizou para escravizar, considerando que a África era um território pagão, e por se pagão teria que pagar por esse pecado. Infelizmente, e quando se vai em um terreiro, é como estivesse tirando a gente de um solo mãe para levar-nos novamente à um cativo. Eu acho que é importante, porque a religião dá uma sustentabilidade a você. Às vezes quando as pessoas invadem o terreiro de algumas pessoas procuram dentro de uma formalidade tirar a pessoa de uma religião de alguém. É uma dificuldade enorme.

6-Você viu em 1950, quando mãe Biu criou a louvação de Oyá?

Não, a Louvação de Oyá foi criada em 1932. Mamãe deu continuidade em 1950, quando eu não era nascido. Eu nasci em 53, certo?! Mamãe não criou a louvação de Oyá. A Louvação de Oyá foi criada por Maria Oyá, aquilo que eu disse a você no início: Que Artur Rosendo em 1932 deu a Maria de Oyá, quando fez o santo dela em 1932. Ele deu a ela a espada, deu a folha e deu a determinação a ela para ela criar o terreiro. Isso foi feito em um dia 13, ao meio dia, ela sentada em uma cadeira, foi isso que eu falei. Foi Artur Rosendo. então Maria de Oyá fez esse ritual por quase 8 anos. Então ela fechou o terreiro, ela parou em 38 quando houve o fechamento por Getúlio Vargas e em 39 ela veio a falecer. E aí nós passamos vários anos na clandestinidade. Em 1950 é foi quando mamãe reabre o terreiro lá em Santa Clara. Aí já começa a fazer a celebração, já com Oyá Megê que é a Oyá de mamãe, dando continuidade até quando ela partiu em 93.

7-Aconteceu alguma coisa interessante em relação a Louvação de Oyá desse tempo pra cá?

As pessoas na Louvação de Oyá, elas participam e durante os rituais acontecem coisas de maneira importante, por exemplo, minha tia tila enquanto mãe de santo você vê ela uma mulher de quase 90 anos ficar de joelhos ali para as pessoas abraçarem ela: todas as pessoas. Quer dizer, que o que a gente tem que olhar é a resistência da pessoas, porque a gente tem que olhar a resistência das pessoas quando dentro do candomblé, também é a resistência dos orixás dessas pessoas, porque você manter um candomblé nos dias de hoje não deixa de ser um ato de resistência. E cada terreiro de candomblé dentro desse país para mim é um Quilombo, porque ele resistiu a todas investidas de igrejas: resistiu as investidas de igrejas católicas para acabar, estar resistindo as investidas dos pentecostais. Resistindo aqueles governos de uma formalidade preconceituosa, porque eu disse em uma palestra que fui em uma Federação Espírita que a maioria dos terreiros que são invadidos

é que são anticristãos “são demônios”. Nessa palestra que foi dada, estava lá Joaquim, que é um rabino, é um judeu, um superior. E eu pergunto a ele que lá na minha casa tem um calendário? Tem o calendário da minha casa está em 2018. Pergunta ao Joaquim quando é que está o calendário dos judeus? 5 mil e alguma coisa, por Quê? Porque eles não acreditam nesse calendário, porque o messias que vai salvar o mundo ainda não chegou. Eu nunca vi um protestante bater numa sinagoga, mas vem bater no terreiro de candomblé. porque é de pobre e de preto. Então a gente tem que ter um cuidado enorme, porque isso a gente tem que fazer um trabalho muito bem feito. As pessoas de terreiros não têm mais que estarem se vitimando, não. Tem que estarem se organizando como os pentecostais. Se organizaram e também. Os pentecostais foram perseguidos, e hoje está aí na crista da onda, com mais de 92 deputados federais, e quase mandando no país. A prova disso é que o presidente do país colocou aquela mulher pra ser ministra dos direitos humanos para agradar os evangélicos. Uma pessoa que não tem nada a ver com os direitos humanos. e tem uma reportagem dela em 2013 dizendo que ela não queria salvar a política, mas sim a religião. Era contra os gays, era contra tudo isso. E a gente tem que procurar se organizar para simplesmente. Procurar o nosso lugar. Nós não vamos conseguir chegar a lugar algum só se vitimando não. A gente tem que se organizar para poder nos defender. Essa é a grande proposta da minha casa.

Entrevista 2: Historiador Hildo Leal da Rosa

Estou aqui nessa entrevista com Hildo Leal da Rosa, que é historiador, o executor e quem mantém a direção e toda organização do memorial Xambá. Historiador e funcionário do arquivo Público Jordão Emerenciano. Ele pesquisa há muito tempo a comunidade Xambá., E ele que é filho de santo da casa.

1- Quanto tempo você está no Xambá?

Eu como visitante desde 1990, mas como filho de santo de verdade, a partir de 92. A Louvação de Oyá é, sem desmerecer os outros toques que a gente faz durante o ano, mas é um momento especial pra casa. Eu diria que é um momento fundador o terreiro xambá, porque é a partir dessa cerimônia que uma fundadora do terreiro passa a ter de fato o status de Ialorixá em 13 de dezembro de 1932 ao meio dia.

2- E depois o que ficou a louvação de Oyá?

Eu acredito que a cada ano essa cerimônia tenha sido repetida. que consiste basicamente é Oyá incorporar na Ialorixá ou na pessoa que se senta no trono e ser reverenciada pelos orixás da casa, por todos aqueles que têm santos feito e podem vestir o seu orixá. É também reverenciada por todas as pessoas, todos os tipos de santo de modo geral. Então toca-se especialmente para Oyá, mas, a gente toca também para cada um dos orixás e aqueles que estão com filho de Santo vestidos como orixás incorporados. Eles vão cada um por sua vez reverenciar a Oyá no trono, fazer atobá, lhe abraçar e dançar para ela.

3- Toca-se só para Oyá?

Não. toca-se para todos os orixás. Toca-se para exu, aí toca-se para ogum, ode, orixá beji, ewa, obaluaiê, nanã, xangô, afrequete, Oyá, oxum, iemanjá e orixalá. Os 14 orixás. Daqueles orixás que tem filhos feitos e se algum deles estiver presente vestido com a roupa do seu orixá, na ordem deles. Na ordem que a gente toca, para cada um deles, os orixás vão até a frente dos ilus e dançam. Se tiver alguém no trono logicamente eles vão ao trono reverenciar pessoa que está lá: a Oyá que está ali incorporada. E depois dança a sua própria dança, um de cada vez. E grosseiramente de Ogum até orixalá.

4- Quantos anos você está no Xambá?

28 anos.

5- E de feito?

19.

6- Quantas louvações aproximadamente você viu?

Com mãe Biu, que foi quando eu conheci, nos três primeiros anos como simples visitantes e no terceiro ano já como filho de santo, três vezes, 90, 91 e 92. Que foi a última louvação de mãe Biu. Depois que ela faleceu, mãe Biu fez isso tantas vezes. Foi uma mãe de santo durante tanto tempo, que eu acredito que todo mundo achava que ninguém mais iria se sentar no trono. Eu tenho um outro pressentimento desse sentimento que eu acho que existe entre todo mundo aqui, ninguém vai sentar no trono, para que a Oyá. A pessoa que sentou sua vida todinha para ser reverenciada, incorporada com Oyá era mãe Biu. Quando ela faleceu se achava, que todo mundo pensava nunca mais vai ninguém sentar no trono. Só que passados alguns anos., ah sim, também tem outra coisa, as duas ialorixás que se seguiram a mãe Biu, nenhuma delas tinha ou tem Oyá como um dos seus orixás. Mãe tila não tinha Oyá, portanto ela não podia se sentar no trono de Oyá sem ter o orixá Oyá com ela. Tia Lourdes que atual ialorixás também não tem Oyá, então ela também não pode incorporar orixá que ela não tem e se sentar no trono, mas uns anos depois que eu agora não sei precisar, mas a gente pode ver essa data depois. Ivo foi jogar, jogou búzios para saber se algum dia alguém podia sentar no trono. A resposta foi que um dia podia uma pessoa sentar e que pensou seria essa? Pelo jogo, pelo que Oyá disse a filha de Oyá mais antiga da casa que incorporar o Orixá para se sentar no trono. Nesse momento a pessoa, a filha de Oyá mais antiga era Dona Zeza de Oyá. Então ela foi depois de Maria Oyá, na década de 30, mãe Biu desde a abertura de terreiro até o seu falecimento em 92, a primeira pessoa que se senta no trono sem ser Yalorixá como a gente imaginava foi dona Zeza. Que naquele momento era filha de Oyá mais antiga feita aqui nessa casa. Eu acho que ela Sentou se pelo menos uma meia dúzia de vezes, eu não tenho isso de memória, mas eu posso ver, mas ela ficou durante alguns anos até que faleceu. Nesse momento aí vem uma outra coisa. E aí é uma interpretação minha também hoje a Iansã mais antiga feita não incorpora. Então ela não pode sentar. Então por enquanto não se vislumbra ninguém para sentar.

7 - Qual sua relação com o terreiro Xambá?

O terreiro xambá, na verdade é o primeiro terreiro no qual eu entrei para assistir a um toque trazido por um amigo (um colega do trabalho que era filho de santo daqui) Ele me convidou eu tinha muita curiosidade embora fosse católico e cheio de preconceito. Eu tinha muita curiosidade e vim num toque de Ogum em 1990. E a partir daí todos os toques que aconteceram aqui 3 anos de 90 até 93 eu vim a todos eles. E já no segundo toque que eu vim, eu já pedi permissão para tirar fotografias, durante o toque, na saída de yaô, o que eu fiz isso durante anos. Bem, como eu disse eu passei dois anos só como visitante. No terceiro ano aí eu resolvi entrar para o xambá, assumir como a minha religião., Dei minhas primeiras obrigações, e felizmente, eu dei minha primeira obrigação para Iemanjá em julho em dezembro. Eu dei pra xangô. E em janeiro mãe Biu faleceu. Só fui filho de santo de mãe Biu por 6 meses. O terreiro entra no período de luto, eu fui chamado junto com outras pessoas para fazer o Memorial. Fazer um projeto para Memorial e quando o terreno reabre um ano depois do falecimento de mãe viu eu volto a dar obrigações e continua aqui até hoje.

8- O que que você acha interessante da própria cerimonia da Louvação de Oyá?

Para mim é a festa máxima, porque é o dia em que mesmo não tendo ninguém sentado no trono. Mas é uma festa única, porque é o único momento em que os filhos de orixá feitos podem vestir novamente a sua roupa a sua roupa de saída de yaô. Então é um dia grande porque nesse dia a gente faz uma louvação especial para Oyá, na hora e na data que foi feita a primeira vez, com as pessoas que têm orixás feito incorporam pode investir e homenagear Oyá. Dessa forma também. então momento que você consegue ver no mesmo ambiente é pessoas vestidas como seus orixás. São vestidos na saída de yaô: filho de ogum, de Odé, de Obaluaê, de Nanã, de Xangô, de Oyá, de Oxum, de Iemanjá e de Orixalá. Então é nesse mesmo momento você vê dançando e dançando em homenagem a Oyá praticamente todos os orixás que a gente cultua aqui, incorporado nos seus filhos e vestidos como yaô.

9- Os mais jovens têm noção da importância do valor da louvação de Oyá?

Eu não sei se os mais jovens têm essa consciência, mas para gente que entende um pouquinho da nossa história, sabe que esse é um momento único. É uma comemoração não, só de um fato histórico o dia em que aconteceu essa cerimonia pela primeira vez com a fundadora do terreiro, o momento em que ela de fato recebia recebe os encargos de verdade de uma Yalorixá. Então a gente repetir essa data é uma rememoração histórica e para quem teve a oportunidade de ver Oyá incorporada em mãe Biu no dia 13 ,nunca esquece porque era uma coisa maravilhosa.

10-Vocês têm esses registros?

Eu sei que foram feitas. Não sei se é vista. Depois você pode perguntar Paulinho se ele tem imagem, mas fotografias têm bastante.

11 - Só por curiosidade, na época de mãe Biu, se começava a tocar, mãe Biu já vinha incorporada antes? Como acontecia?

Normalmente mãe Biu começava o toque, Oyá incorporava. Ela entrava para o quarto para o peji. As pessoas vestiam, quer dizer, a roupa já está completa. O axó completo ela já estava. Ela colocava capa colocava a coroa e pegava a sua espada. Aí ela saia para o salão e aí ela começava a puxar os orixás de quem estava preparado para se vestir naquele dia. E no salão ficava tocando para Oyá, enquanto se tocava, a Oyá incorporada em mãe Biu ia chamando os outros orixás, eles iam saindo do salão, e no outro ambiente dos terreiros vestiam as suas roupas, Aí voltavam em fila, pela ordem: ogum, odé... todos entravam.

Aí a Oyá se sentava no trono e os orixás entrava e dançavam todos na ordem do toque, faziam a reverência no trono, para a Oyá sentada no trono. E um por um eles iam. Tocava para o orixá, Oyá no trono e depois dançavam para os ilus um por um. Depois terminava tudo isso, aí eles começavam a subir. Até hoje é mais ou menos uma hora uma hora e meia.

12- NA sua opinião, e me diga o que você acha de quando mãe Biu revive e retoma essa Louvação a partir de 1950? Ivo me disse que Mãe Biu fazia do mesmo jeito.

No caso de mãe Biu. É bem muito significativo, que ela não era filha de Oyá de Cabeça. Ela era filha de Ogum, mas quem mandava na casa era Oyá, como até hoje. Então, como Ialorixá, tendo Oyá como seu orixá, incorporar, vestir-se. senta-se no trono coroada e todos nós, os filhos de santo, fazemos reverência a ela. E fazer esse toque especial para

Oyá. Sem dúvida a louvação de Oyá é sem dúvida é o toque mais importante desta casa. Do ponto de vista histórico e religioso, é importância sem par.

13- Eu fico pensando se as pessoas que vivem com mãe Biu tem noção?

Hoje o ritual é um pouquinho diferente, porque antes, Ivo fez isso também em outras louvações. Chamar os orixás das pessoas e depois eles irem se vestir. Hoje a gente já faz diferente. Todos que vão vestir os orixás, hoje eles já vestem antes de incorporar. Aí quando chega o momento de eles entrarem em fila um por um. Normalmente o padrinho tá lá dentro chamando os orixás das pessoas. Quando todos estão incorporados, aí eles em fila, por sua vez vai ao trono e aos ilus para dançar. E normalmente por sua vez está tocando para quem? Para Oyá? Para Oyá. No momento, vai se dançar Ogum. Então toca-se e se dança para Ogum. Aí toca-se. Aí ele dança, dança, dança. Ok, eu tenho que cuidar das coisas.

Então muito obrigado, muito obrigado.

Entrevista 3: Senhora M. C

1- Nome e quantos anos tá aqui me chamar e quanto tempo você está aqui no Xambá?

Meu nome é M. do C. A. da C. Tenho 65 anos de idade e estou aqui no Xambá há 27 anos.

2- Para a senhora o que é a Louvação de Oyá?

Louvação de Oyá é a comemoração que se faz para ela no mês de dezembro, que a casa faz. É como se fosse assim(...), é um aniversário e vamos comemorar! Aí no mês de dezembro, nessa nação da gente, na nação Xambá, que comemora no santo. Em outras nações esse mês se faz louvação à Iemanjá. Em nagô, o mês de maio é todinho a Iemanjá, mas no Xambá em dezembro é de Iansã. Se comemora esse mês com a louvação.

3- O que que a senhora acha, que significa essa louvação para a nação?

Acho importante, pra nação é muito importante. É muita sabedoria, muito significativo para a gente também que é filho da casa. Isso é tudo pra a gente, é muito axé pra a gente, pra casa e pra agente.

3- Quantos anos a senhora tem no Xambá?

Eu tenho 27 anos e estou pra fazer 28. Quando eu vim pra cá com treze anos depois mãe Biu faleceu.

4- Quantos anos a senhora passou com a mãe Biu?

Eu passei 3 anos.

5- E há quantos anos a senhora é feita no santo?

Eu tenho 12 anos de feita.

6- E como a senhora conheceu o povo do xambá, a família xambá?

A família Xambá eu conheci porque eu morava na rua 25 de janeiro aqui em Peixinhos. E eu tinha um vizinho que morava no fim da rua que participava daqui. Eu vivi muito tempo doente, e meu marido me levava num canto, me levava no outro. Quando um dia meu marido estava varrendo na frente de casa, aí passou seu benedito, meu vizinho.

-Sr. Benedito:- *O que que houve com a sua esposa?*

Marido:- *Ah menino, está pior!*

Vizinho:- *Sr. Benedito, por que o senhor não a leva na casa de dona Severina?*

Marido:- *Dona Severina?*

Vizinho:- *Sr. Benedito, lá no portão do gelo! Leve ela lá, na casa de Dona Severina Paraíso!*

Lá na Compesa, esse colégio era a Compesa antigamente.

Vizinho:- *Sr. Benedito, não tem a Compesa. Chegue lá e pergunte onde é a Compesa? chegue lá e no final da rua é a casa Xambá."*

Aí meu marido veio e acertou. Ai quando foi no outro dia eu vim toda inchada, dentro do carro. Eu não conseguia nem andar mais. toda inchada, com problema no coração. O problema aqui, problema acolá. Aí eu vim pra cá, quando cheguei aqui, ela me atendeu aqui. Eu já era de Nagô há 16 anos, vim pra aqui, e a minha mãe já tinha falecido já fazia 8 anos em nagô. Daí eu disse eu não vou, mas mexer com isso, deixa isso pra lá.

7- Tinha santo no nagô, iniciada?

Tinha sim. não foi feita, só sentado no nagô. Iemanjá. aí quando minha mãe faleceu, eu disse que não ia mais mexer nesse negócio. Deixa pra lá. Aí o tempo foi passando, eu fazendo e piorando, eu fazendo e piorando. Quando ele viu que eu ia subi aí ele tomou atitude. Aí eu vim pra cá. Ela jogou pra mi. Eu já sabia porque eu já tinha ido jogar em outras duas casas. Quando jogou pra mim, eles disseram:

8-Trocaram seu orixá. Você é filha de Oxum com Iansã e colocaram Iemanjá na sua cabeça.

Eu...- E agora? - *O que é que vou fazer?*

Aí ela disse: - *Agora não tem mais jeito de tirar. Se tirar do jeito que ela está doente, se for mexer pra tirar esse orixá dela para colocar o certo, o dela mesmo, ela sobe! Então deixa como tá! vamos cuidar dela, vamos tratar dela e pronto.*

Aí passou uns remédios pra mim, passou medicação, uns chás e o marido passou a fazer as coisas. Cuidar de mim, fazer uns banhos para tomar. Aí fiquei bem ne! Aí vim para uma reunião, aqui no toque. Num toque pra cá,

E aí ela disse para o meu marido: - *Olhe, se ela quiser vim assistir os toques daqui, tem toque tal mês, tal mês e tal mês. Aí se ela quiser vim, aí o senhor a traz pra cá, porque eu não prendo filho de santo de ninguém aqui na minha casa.*

Ela disse:-*Eu não digo pra ninguém, mas você tem que ficar aqui na minha casa. Não digo isso. Eu não sei se o santo quer! Então, você vem com ela e se o santo dela chegar, eu disser quer fica aqui na minha casa. Se ele disser que fica. Se não disser aí é outra coisa.*

Aí eu vim pro primeiro toque e minha iansã não baixou. Não chegou no segundo, minha santa não chegou. No terceiro toque que eu vim, minha santa veio. Aí ela me levou pra dentro do quarto. Aí conversaram por lá, se inteiraram por lá. E eu fiquei aqui, até hoje. Já tem 28 anos aqui na casa. Tenho ... santos feitos.

9- O que que a senhora tem a falar da Louvação de Oyá com mãe Biu, no tempo de mãe Biu?

Ah! Era muito bom. Muito bom, mas não mudou muita coisa, não. A ciência é a mesma, a sabedoria é a mesma, porque ela passou pro filho né, mas a ciência é a mesma., A sabedoria é a mesma. O ensinamento é o mesmo. Quem quiser obedecer obedece, quem não quiser... A gente não tem problema não, é muito bom. é uma festa bonita, muito linda, mas é uma das três festas mais bonitas, a dela (iansã), de Oxum e de Iemanjá. as

três festas mais bonitas, as três mulheres da casa, são as mais lindas. As outras são bonitas também, mas essas são as mais lindas.

Entrevista 4: Senhor P.

1- Qual o seu nome tem porque você está na casa Xambá

Meu nome é P. de Oxum. Estou aqui há 17 anos e vou fazer 13 anos De Santo feito.

2- Para você o que é a louvação de Oyá?

A louvação de Oyá, talvez seja o toque mais significativo do terreiro Xambá. Primeiro porque ele é Axé Oyá megué, né a dona da casa. Nesta louvação, o que acontece todos os filhos da casa se vestem com a roupa de seu orixá. E sai para cumprimentar o público e para cumprimentar ela. Então nada mais justo do que bater cabeça para Oyá nesse dia em homenagem a ela. Louvar a proteção que ela tá a todos os filhos do terreiro durante todo ano nesse dia.

3- O que você acha que significa a louvação de Oyá para o próprio povo da comunidade Xambá e para o povo do terreiro Xambá?

O povo do Xambá é um povo muito resistente. Tiro isso por mim. Nós somos duro na queda E o engraçado é que sempre que eu bato cabeça para o meu Orixá, vou para os meus orixás e eu bato a cabeça para Oyá. Porque eu sei que é ela que sustenta a casa, e os demais filhos do terreiro sentem a mesma coisa. Então por isso que a casa que o quilombo fica em pavorosa. Todos muito contentes. Tudo voltado para o dia 13 de dezembro.

4- Quantas (louvações) você já viu mais ou menos?

Olhe eu estou a 17 anos, então 17 vezes. Nenhuma dessas com mãe Biu, quando eu cheguei, tinha acabado de falecer mãe Tila Que foi quem substituiu mãe Biu. Não tive a satisfação de conhecer nenhuma das duas.

5- Me diz uma coisa, tu conheces o povo Xambá a partir de quem?

A partir do meu irmão que frequentava o terreiro. É 3 anos antes de mim, então ele conheceu mãe Biu e mãe tila, E vivia me chamando, ele sabia que eu era do candomblé. E dizia vamos lá conhecer o pessoal do Xambá. Você vai gostar. E foi impressionante, porque eu nunca tinha recebido. Nunca Oxum tinha baixado para ficar tanto tempo comigo, e no primeiro toque que eu vim ela me pegou e quando eu acordei a festa já tinha sido feita.

6- Você era de outra nação?

Não. Eu frequentava o nagô, mas desde pequeno entre os 16 e 17 anos minha mãe que era espírita nos levava ao centro kardecista. Mas ela sempre levar para a gente para um terreiro e mãe Betinha, que você conhece. Betinha de Iemanjá Sabá. Foi a primeira Ialorixá que jogou para mim. E os Búzios disseram ele é filho de Oxum. Desde os 16 anos que eu sei que eu acho um é a dona do meu ore. E aqui foi confirmado também. Se você precisar de fotos eu as tenho e posso ceder desses últimos 17 anos que estou aqui. Podemos fazer uma curadoria para escolher as fotos tenho mais 7.000 mil fotos.

Entrevista 5: Senhora V.

1- Como é teu nome?

V.

2- Quanto tempo tu estás aqui no Xambá? Tem bem uns 28 anos.

3- E o que é a Louvação de Oyá para você?

Para mim é muito importante, não alcancei a época da finada Mãe Biu. Vim participar depois. Também não era pronta nem nada. Depois que eu passei a fazer o santo, é que eu entendo o que é que é uma homenagem a ela. Porque quando a gente faz só sai uma vez no mês de dezembro, onde os filhos na louvação dela. Tudinho se vestem rodante, pra vim se apresentar, pros santos. Vens saudar a cerimônia que ela deixou por aqui né?

4- E para você como pessoa o que significa a louvação de Oyá?

Como pessoa para mim o que significa é o respeito pelo Santos, pela casa né.

5- Quantos anos você está no Xambá?

Minha menina tá com 27 anos eu tenho uns 25. Faz 25 anos que conheci a finada da mãe Biu, mas eu não vivia e não frequentava. Só vinha para o Cosme e Damião: comer almoçar. Essas coisas.

6- Quantas louvação você já veio?

Eu já vim para umas quatro a cinco louvação. é isso mesmo.

7- Qual a sua relação com o povo de Xambá, com a família?

Bem, conheço todo mundo me dou muito bem. Para mim também é como se fosse uma família, principalmente meu pai de santo que eu tenho muito respeito por ele e se ele disser assim eu vou por ele entendeu.

8- Quanto tempo você conheceu e convive com o terreiro?

Quando eu conheci... foi quando precisei. Eu vim através da minha sogra, que me trouxe através de doença depois do falecimento da minha mãe. Não participei como filha de santo da casa no tempo de Mãe Biu, mas vinha pras festas de Cosme e Damião.

Entrevista 6: Senhora C.

Obs. Entrevista com dificuldade de resposta, tendo em vista a dificuldade cognitiva da entrevistada, por isso não deu andamento a demais pesquisas ainda que com ajuda de outros membros da casa.

Aqui no xambá era cheio de menino pequeno, essa porta não era aí não.

Minha mãe dizia: vai menina, corra, corra e vá pegar Cosme Damiao. Quando era no Cosme Damiao eu corria tanto pra buscar

1- Quantos anos a senhora é feita no santo?

Tenho 18 anos de santo feito. Eu fiz meu santo com meu pai. Na época eu fiz o santo sozinha, não tinha mais ninguém para fazer santo naquele dia. Fiz o meu santo de ogum.

