

## NAÇÃO XAMBÁ: criando e recriando estratégias de garantia de espaços sociais e religiosos no Recife\*

Valéria Gomes Costa \*\*

**Resumo:** Este artigo traz para a discussão alguns engendramentos de táticas e estratégias para a manutenção das práticas religiosas de grupos afrodescendentes, em especial dos membros do Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá nos espaços urbanos do Recife/PE. Alguns desses engendramentos foram comumente conhecidos como disfarce em agremiações carnavalescas e/ou recreativas; deslocamento de espaços físicos; camuflagens de endereços. Nos anos 1930-60, os membros da Nação Xambá, por outro lado utilizaram de outros mecanismos para garantir seus espaços (religiosos, residenciais, de trabalho, lazer, etc.): ora negociando com as autoridades locais, ora se reterritorializando em novos espaços geográficos, bem como elaborando e reelaborando suas identificações culturais.

**Palavras-chaves:** Nação Xambá. Práticas de espaços. Espaço urbano. Recife.

---

\* Este artigo é uma versão da comunicação “*Recife: lugar da vigilância ou cidade de estratégias do povo-de-santo*” apresentada no VIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR –, realizado na UFMA – São Luís, 2006.

\*\* Mestra em História/UFPE; Licenciada em História/UFPE; Professora substituta do Curso de Graduação em História da UFRPE. Atua também como professora nos Cursos de Especialização em Ensino de História e Ensino de História das Artes e das Religiões, promovidos pela Fundação Apolônio Salles de Desenvolvimento Educacional – FADURPE da UFRPE; pesquisadora das práticas culturais afrodescendentes em Pernambuco.

A cidade do Recife assistiu, nos anos 1930 à ocupação de suas áreas periféricas, por ocasião das políticas de urbanização e industrialização, que expurgaram os grupos sociais desfavorecidos das áreas do centro. No entanto, nas décadas de 1940-50 novos fluxos migratórios passaram a intensificar a ocupação do Recife, dando à sua área física a forma cartográfica atual, por meio de novas práticas de apropriações, uso e fruição dos espaços geográficos da cidade. Para Virgínia Pontual (2001, p. 225), a cidade enquanto composição de lugares era também um conjunto de atitudes, sentimentos, hábitos e costumes que se constituíam sob diferentes olhares, plenos de simbolismos e representações.

Observando a cidade ainda como o lugar do controle e repressão pelas autoridades (Estado e Polícia), o Recife pode ser visto como espaço de resistência/repressão às Religiões Afro-brasileiras (QUEIROZ, 1999). Estas, enquanto representações da reconstrução cultural dos grupos afrodescendentes, foram alvo de diversas agressões por diversos grupos sociais da cidade, em especial pelas elites socioeconômicas e pela Igreja Católica, que elaboraram e reelaboraram diferentes formas de negociação com a polícia e com os intelectuais na tentativa de exercer controle sobre as várias expressões da cultura afrodescendente, ultrapassando a ‘mera’ questão da perseguição religiosa e expressando também um conteúdo racista. Visto que, os afrodescendentes, ao serem representados nos discursos de modernização nacional, que perpassava por uma política do embranquecimento, deixaram de existir nos espaços político-sociais; pois eram vistos como inferiores de um ponto de vista étnico e cultural, apresentados como empecilho ao desenvolvimento do “povo brasileiro”. Segundo Ricardo Franklin Ferreira (FERREIRA, 2000), esta era uma elaboração ideológica da elite no Brasil, desde o período colonial, que se auto-identificava como ‘branca’, assumindo as características do branco-europeu como representativas de superioridade étnica. Esta mesma elite passou a estabelecer uma escala de valores, na qual as pessoas que se aproximavam das características negras tenderiam a ser desvalorizadas e socialmente repelidas<sup>1</sup> (FERREIRA, 2000; P. 42).

Desta forma, o ideário de modernização da cidade, que objetivava sanear, higienizar os espaços urbanos, eliminando os terreiros de cultos afro-brasileiros dos centros e de suas proximidades, legitimou a necessidade de ‘desafricanizar’ o centro, que representava nesse discurso o atraso da cidade.

Assim, o Estado foi se utilizando de aparatos de controle e repressão como a polícia. Porém, esta não tinha uma atuação tão eficaz, uma vez que muitos policiais também praticavam a religião dos orixás,<sup>2</sup> e/ou tinham laços estreitos de amizade com lideranças religiosas:

[...] Dr. João Buriel era diretor do Gabinete de Identificação e me conhecia desde menina. Conhecia a minha família toda. Minha mãe foi lá chorando pedir para me soltarem. Ele disse não se incomode que Betinha sai hoje mesmo. Ele telefonou

na frente da minha mãe para Fábio Correa, que era muito ríspido. Quero que você entregue D. Betinha, a moça que você prendeu aí. A mãe vai buscá-la. Eu quero que você entregue ou vou pessoalmente buscá-la. Não. Pode mandar a mãe dela – respondeu Fábio Correa.<sup>3</sup>

As redes de sociabilidade com pessoas da polícia e da Secretaria de Segurança Pública garantiram a Dona Betinha não permanecer encarcerada na delegacia, após ter sido indiciada, fato que ocorria com muitos sacerdotes e muitas sacerdotisas praticantes dos cultos afro-brasileiros no período da interventoria de Agamenon Magalhães.

Nesta perspectiva, vale ressaltar que muitos terreiros continuaram a burlar a vigilância policial, pululando de um lugar a outro da cidade, o que levou a uma vigilância mais eficaz, através de outros órgãos, como o Serviço de Higiene Mental (SHM), que por meio da alegação de doenças, exploração, infidelidades e charlatanismos atribuídos às religiões afro-brasileiras, em particular ao culto da Jurema Sagrada, formas mais hibridizadas de culto, desautorizavam e/ou autorizavam o funcionamento dos terreiros. Isso fazia com que os terreiros engendrassem uma gama de táticas para continuar mantendo suas práticas, ora por meio das ações individuais de sacerdotes e sacerdotisas, ora viabilizando estratégias coletivas como as ações de casas seculares, ou ainda negociando disfarces de funcionamento em centros espíritas, ou até mesmo enfrentando diretamente alguns segmentos sociais contrários às suas práticas religiosas.

[...] Essa campanha recrudesciu depois que a delegacia se certificou de que os infratores, principalmente os adeptos da seita africana, se mostravam dispostos a burlar as determinações contidas na circular do Secretário de Segurança, proibindo seu funcionamento. Verificou a polícia que os xangôs, depois da referida proibição, passaram a funcionar em sedes diferentes e a altas horas da noite, sem o característico toque dos tambores. [...]<sup>4</sup>

O trecho do artigo supracitado nos remete às várias estratégias elaboradas e reelaboradas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, nos diversos espaços geográficos da cidade, para garantir a continuidade de suas práticas religiosas. Assim, mudar por inúmeras vezes o endereço da sede do terreiro de xangô<sup>5</sup>, deslocando-se de uma rua, beco, viela ou até mesmo de um bairro a outro, foi um entre os vários mecanismos que o povo-de-santo encontrou para a manutenção de sua religião. Representou sobretudo, para ele, uma forma de ‘escapar’ das perseguições e das repressões às suas práticas religiosas, em especial nos espaços físicos e simbólicos de vigilância (CERTEAU, 1994, p. 175) do Estado Novo (1937-1945), na interventoria Agamenon Magalhães em Pernambuco.

É nosso interesse, em particular, entre as várias estratégias utilizadas pelos praticantes das religiões afro-brasileiras para burlar a polícia, focalizar aque-

las que mencionam os deslocamentos das sedes dos terreiros que após a referida proibição passaram a funcionar em locais diferentes, dificultando o rastreamento do aparelho repressor do Estado. Isto nos possibilita reconstruir as redes de sociabilidades e negociações que foram criadas e (re)criadas em torno desses terreiros, ora por várias vezes deslocados, ora fixados, buscando garantir suas práticas religiosas, e que chegaram algumas vezes a contribuir com o processo de ocupação/habitação da localidade onde o terreiro, em especial, de xangô, estava se fixando, nas áreas geográficas mais distantes da vigilância policial, nas zonas de habitação.

Assim, os praticantes das religiões afro-brasileiras passaram a ser fiscalizados e proibidos pela lei, chegando até a ser presos, por utilizarem seus conhecimentos sobre plantas e ervas curativas, rotulados pela sociedade médica, pela Igreja Romana, pelas elites e pela polícia de praticantes da medicina ilegal, bruxos, falsos curandeiros. Queiroz (1999, p. 96) cita em seu estudo uma denúncia feita à polícia pela vigilância sanitária, de uma curandeira que utilizava “fluidos astrais” para realizar seus trabalhos. Nos autos da Inspetoria Geral de Polícia (Quarto Ofício, nov./dez. 1933) constava o seu paradeiro: ela teria viajado para a cidade de Salvador na Bahia. A ‘saída’ dessa curandeira, de nome ignorado, da cidade do Recife para Salvador, talvez estrategicamente pensada para desviar a atenção da polícia, nos leva a pensar sobre os mecanismos de deslocamentos elaborados e reelaborados pelas pessoas, na garantia de configurarem seus espaços.

Portanto, a cidade era o lugar de coagir, negociar, disciplinar, camuflar dentro das regras estabelecidas pela ordem vigente. Os praticantes das religiões afro-brasileiras eram vistos pelos governantes e pela Igreja como caso de polícia, por não estarem dentro dos padrões de cidadania e de religião idealizados pela elite da época. De outro lado, eram tidos como casos de loucura pelos médicos-psiquiatras, que elegeram os espaços dos terreiros e seus freqüentadores como proliferadores de doenças mentais na sociedade.

Porém, os cultos afrodescendentes passaram a sofrer outras pressões com a política de urbanização, que forçava as religiões afro-brasileiras a retirarem suas últimas sedes que restavam no centro do Recife e em suas proximidades<sup>6</sup>, empurrando os xangôs para áreas mais isoladas da cidade, os subúrbios, onde começaram a se concentrar desde os anos 1930: “[...] A maioria das seitas africanas está localizada na Zona marginal, às linhas do Beberibe e Campo Grande, arrabaldes pobres da cidade. Encruzilhada, Água Fria, Arruda, Chapéu de Sol e Fundão. [...]” (RIBEIRO apud BRANDÃO, 1988, p. 121)<sup>7</sup>. Nessas áreas, procuraram criar mecanismos na tentativa de impedir seu funcionamento, ora desapropriando seu espaço físico, para dar lugar à implementação de projetos industriais, quando a área era de interesse político-econômico, ora atendendo as demandas da política urbanizadora às pressas em modernizar a cidade.

Desta forma, os subúrbios como Beberibe e Casa Amarela, por exemplo, se transformaram em espaços de habitação/moradia (PONTUAL, 2001, p. 49), bem como em lugares de reconstrução simbólica do povo-de-santo, que desde a década anterior (1930) vinha ocupando esses espaços geográficos: “[...] localizam-se eles [os xangôs] de preferência nos subúrbios da cidade [...]” (BRANDÃO, 1988, p. 121)<sup>8</sup>, por conta das perseguições étnico-religiosas. A área periférica de Beberibe se constituía em parte por terrenos baldios, cobertos por matas, nos quais a política de modernização da cidade, na época do interventor Agamenon Magalhães, incentivava os industriais, dispostos ou persuadidos, a construírem as vilas populares para seus operários. Os terrenos, distantes do centro, eram doados à população, que, por sua vez, via nesta política uma alternativa para adquirir suas residências próprias (GOMINHO, 1997, p. 69-70).

Foi neste espaço-tempo que o Portão do Gelo ou Estrada do Porto do Gelo, que pertencia geograficamente às áreas de terrenos baldios, à margem esquerda do rio Beberibe, na Zona Norte da região metropolitana do Recife,<sup>9</sup> tornou-se possivelmente a alternativa de lugar encontrada por Severina Paraíso da Silva, a Mãe Biu, uma sacerdotisa das religiões afro-brasileiras, ialorixá da Sociedade “Seita” Africana Santa Bárbara – Xambá<sup>10</sup>, para instalar o seu terreiro. Assim, no início dos anos 1950, em meio às efervescentes transformações nos cenários políticos, sociais, culturais e, principalmente, urbanos da cidade do Recife, ela deslocou a sede de seu terreiro do bairro de Santa Clara (Recife) para a localidade do Portão do Gelo (Beberibe/Olinda), mobilizando familiares, parentes e filhos-de-santo, que juntos construíram a nova sede de seu xangô. Ela e os seus transformaram os espaços no novo lugar, de modo a tornar este lugar “seu pedaço”, ou melhor, seu espaço físico, social, simbólico e religioso, ou seja, seu local de construção estratégica de sociabilidades (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p. 117).

Temos como primeira hipótese, para compreender os motivos que levaram Mãe Biu a deslocar seu terreiro para o Portão do Gelo, sua situação financeira, que a impossibilitava de adquirir a casa onde estava localizada a sede de seu xangô, no bairro de Santa Clara. Como nos contou Maria José Batista de Araújo, a Dona Zeza: “[...] questões porque a casa não era própria, era alugada [pausa], não é porque quiseram tirar ela de lá não, que a casa, na época, era alugada, entendeu? Aí foi quando tiveram a oportunidade de comprar aquela [...]”.<sup>11</sup> E também Maria das Dores da Silva, a Cecinha:

[...] Situação financeira que não podia comprar a casa, porque o dono queria vender e eles não tinham condições de comprar. [...] O dono das terras era Joaquim de França [...] esse Omar era sobrinho dele, era parente ainda, sobrinho, primo, não sei. Aí tinha seu Pedrinho também, Pedrinho de França [...] mas lá nós vivemos um ano. Agora, quando ele disse que ia vender, que queria vender, dava preferência a pai, mas a época não dava para comprar, meu pai era operário,

né? O operário, já viu, né? [...] Ai ele não tinha condições, né? De comprar para pagar a casa, já era muito, que na época cem, cem cruzeiros, já era um dinheiro muito alto para quem era operário, era um dinheiro muito alto, não tinha condições de comprar a casa, aí por isso a gente se mudou [...]”<sup>12</sup>

Cecinha, além de apresentar, através de sua narrativa, pressões político-econômicas da época, que impulsionaram seus pais a se deslocarem de um bairro para o outro, colocando a figura de seu pai como personagem central na empreitada de saída de Santa Clara para o Portão do Gelo, em outra dimensão, busca relatar aspectos das condições em que o operariado do Recife vivia socioeconomicamente, pois em seu relato seu pai apresenta-se sem condições de ser possuidor de uma casa própria e/ou de continuar sustentando o aluguel do imóvel do qual estavam saindo.

Numa outra análise da fala de Cecinha, observamos o ofuscamento da figura de Mãe Biu também como participante ativa na empreitada de negociações do deslocamento de Santa Clara para o Portão do Gelo e da compra do terreno, ao contrário da narrativa de Dona Zeza, que coloca a figura da lalorixá como personagem central desta ação. Isso nos leva a pensar que Cecinha traz codificada em suas lembranças a estrutura familiar tradicional, na qual a imagem do pai é representativamente forte em todas as tomadas de decisão relativas ao destino dos membros da família, bem como às questões financeiras.

Voltando ao fragmento da fala de Dona Zeza, notamos que ele apresenta o desejo da aquisição de terreno e casa próprios por parte de Mãe Biu. Por outro lado, ao recorrer a sua memória para dizer que o motivo da saída do antigo bairro de Santa Clara para Beberibe foi o interesse de possuir uma casa própria, Dona Zeza também nos relatou que não foi porque ninguém quis tirar a Mãe-de-Santo de Santa Clara. Isso nos faz pensar em outras questões que podem ter levado Mãe Biu a ir para o Portão do Gelo, que podem ir além das simples explicações de aquisição da casa própria. Talvez o deslocamento de Mãe Biu para o Portão do Gelo esteja também intrinsecamente associado à prática de eliminar dos cenários da cidade os locais de culto das religiões afro-brasileiras, em decorrência da expansão industrial e reforma urbana, por meio da desapropriação dos terrenos nos quais estavam suas sedes, desarticulando assim seus adeptos.

A partir dos anos 1950, os adeptos das religiões afro-brasileiras conquistaram, com a Constituição de 1946 e suas negociações, mobilidade em alguns espaços citadinos, podendo ‘ir’ e ‘vir’ um tanto quanto livres da vigilância policial, o que lhes garantiu negociarem a reabertura de casas de cultos. O Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá, após 12 anos<sup>13</sup> de fechamento ao público, assim como outros Xangôs na cidade, que em decorrência da repressão policial na interventoria de Agamenon Magalhães, obtiveram a devolução de seus objetos rituais e o reconhecimento da legitimidade de suas práticas religiosas, reabre suas portas.

Nesta nova fase, de redemocratização do país, sob o comando de Mãe Biu, o Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá apresentou uma grande ebulição em suas práticas religiosas e nas relações sociais de seu grupo, não só por causa da conquista da nova sede, em Santa Clara, representando também espaço de negociação de suas sociabilidades; mas principalmente pelas preparações rituais, por meio de seus *yaôs*<sup>14</sup>, que se apresentam como engendramentos da Ialorixá para legitimar sua posição enquanto líder religiosa do grupo e assegurar a perenidade de sua linhagem de culto.

[...] dificuldades que tínhamos de irmos lá... aí era que os filhos-de-santo iam poder, iam logo na quarta-feira, aqueles que podiam ficar ficavam, entendeu? Sábado e domingo, quando terminava o toque, os que moravam por aqui por perto ficavam e os que moravam como a gente por Campo Grande, as irmãs, a madrastra dela morava no Cordeiro, aí faziam aquela turma para sair tudo junto porque ali era uma mata. Não passava ônibus, da casa dela até o terminal de Beberibe. Quando terminava o toque a gente ia, passava tudo junto feito um comboio, de lá de Santa Clara para aqui para Beberibe para vir tomar um ônibus. Foi uma vida maravilhosa e sacrificada, porque pense, dois toques, um no sábado e outro no domingo [...]<sup>15</sup>

Analisando a narrativa de Dona Zeza inferimos que as dificuldades por ela mencionadas, para os membros participarem das obrigações religiosas do Terreiro em Santa Clara, paradoxalmente reforçavam a união destas pessoas enquanto grupo religioso. Criando e recriando estratégias para garantir a prática de culto, seja passando dias no terreiro, estreitando os laços de afetividade com a Mãe-de-Santo e os demais membros do xangô, seja, enfrentando o relento das noites, unidos em “comboio”, para pegar transportes e regressar a suas residências. Talvez em meio à falta de segurança nas áreas de matas e poucas ruas e avenidas, em vias de construção, porque estava no começo da ordenação urbana e os lugares eram quase que inabitáveis, de povoamento rarefeito, escassos transportes e precária iluminação pública.

Mãe Biu utilizava também, antigo período da Interventoria de Agamenon Magalhães, como estratégia, para burlar a repressão policial e garantir os espaços de manutenção de sua religião, a festa de aniversário de sua filha Cecinha, no mês de setembro. A festa da filha foi o principal disfarce para a realização do Toque de Ibeji<sup>16</sup>, Festa de Cosme e Damião, como relatou Dona Zeza:

[...] Aí a gente ia festejar junto, sendo que ela convidava para a gente ir para a festa, para o aniversário de Cecinha, mas era a festa de Cosme e Damião, entendeu? Para não despertar assim a curiosidade do pessoal; e sabe que era proibido, aí ela fazia aquela festa de Cosme e Damião. Tinha um monte, a mesma coisa que ela fazia, aquele almoço o dia todo, a casa cheia de menino, mas só parente, entendeu? Aí eu me lembro que a gente ia todo ano [...]<sup>17</sup>

Pela fala de Dona Zeza, é perceptível a relação do deslocamento no cotidiano dos membros do Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá sob a liderança de Mãe Biu, os quais estavam sempre dispostos a se desterritorializarem geograficamente, uma vez que sua territorialização maior não estava nos espaços físicos, mas na construção simbólica da unidade religiosa, que os mantinha unidos. Desta forma, o lugar adequado para essa comunidade, pela narrativa acima, seria o espaço físico que os unisse e desse a eles condições de dar continuidade às suas práticas religiosas. E o Portão do Gelo estava se apresentando com estas características, até mesmo por um lugar do passado, revisitado. No entanto, na 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. Junto a ela, outras pessoas e famílias que faziam parte do seu terreiro reuniram recursos e auxiliaram a Mãe-de-Santo no deslocamento e na construção da nova sede. Identificamos, na documentação pesquisada<sup>18</sup>, alguns nomes de pessoas que estiveram presentes nestes primeiros momentos ao lado de Mãe Biu, auxiliando-a na compra de materiais de construção e com diversos recursos para erguer a sede do xangô, como seu esposo José Martins da Silva, operário da fábrica Matarazzo, que foi o financiador, junto com ela, do terreno no qual o terreiro foi levantado; seus cunhados Antônio Lino da Silva, conhecido como Pai Tonho, que exercia a profissão de trabalhador de transporte<sup>19</sup>, e Lourival Lúcio da Silva<sup>20</sup>, serralheiro, ambos irmãos de seu esposo, os quais, segundo Maria José Batista, a Dona Zeza, ajudaram Mãe Biu na construção do terreiro, onde o primeiro espaço físico a ser erguido foi a Casa do Xangô<sup>21</sup>:

[...] teve a ajuda do cunhado que viveu muitos anos com ela, morou muitos anos com ela, depois que o marido separou. Aliás, os dois irmãos, Pai Tonho e Lourival, morou muitos anos na companhia dela. Aí levantaram aquela casa do xangô e viveu muito tempo ali, né? [...]

A mobilização para captação de recursos e a ajuda que viabilizaram o deslocamento de Mãe Biu e a construção do terreiro no primeiro lote de terreno no Portão do Gelo não só partiram dos cunhados, mas também de outras pessoas, como José Pedro Batista, representante de uma das famílias que marcaram a história da Nação<sup>23</sup> Xambá no processo de apropriação e consolidação de espaços no Portão do Gelo. O Sr. Pedro esteve envolvido com a construção do terreiro na nova localidade, atendendo aos pedidos da Mãe-de-Santo, segundo narra Dona Zeza, sendo também muitas vezes o responsável pela compra de materiais de construção e reforma do terreiro.<sup>24</sup> Outro membro do xangô, José Gomes Ribeiro, “Cavaquinho”, acipa<sup>25</sup> da Casa, destacou-se neste início de mobilização para a construção da sede do terreiro no Portão do Gelo. Segundo Maria José Batista, a Dona Zeza, ele junto com seu Pedro formaram os “braços fortes” de Mãe Biu para a execução de diversas atividades. Era “Cavaquinho”

quem se encarregava de muitos serviços de reforma, pois, pelas lembranças de Dona Zeza, tinha habilidades como ‘pedreiro’.

Essas pessoas, juntamente com Mãe Biu, engendraram a captação de recursos financeiros, transformações dos espaços, negociações com políticos locais, para verem a sede de seu terreiro, bem como para ter a garantia de seus espaços de habitação e de práticas religiosas, não ficando apenas sob o auxílio espiritual ou material de sua mãe-de-santo, ao serem agregados por ela.

Por outro lado, sendo o terreiro espaço de práticas culturais, por meio de promoções de festas de carnaval, festejos juninos organizados pelos seus membros para a comunidade, vale ressaltar que o xangô recebeu também a conotação de espaço educacional, fortalecendo ainda mais a união dos membros do terreiro. Por meio dos ensinamentos dos rituais, da liturgia, dos códigos religiosos, das relações hierárquicas dentro do xangô, homens e mulheres codificavam e ainda codificam lições de sua autovalorização e efetiva integração comunitária (OLIVEIRA, 2003, p. 68-69).

Como liderança cultural, a mãe-de-santo, ao passar os ensinamentos religiosos, as tradições da sua linhagem de culto, está tramando nos espaços sociais maneiras de realizar trocas culturais, uma vez que os terreiros de culto afro-brasileiros são também espaços de negociação das ‘identificações culturais’<sup>26</sup> de grupos afrodescendentes. Em última instância, a mãe-de-santo é uma liderança social, que negocia com seus filhos e suas filhas-de-santo a orientação de suas vidas cotidianas, indicando os caminhos que na sua concepção são os mais indicados para o estabelecimento das relações de sociabilidade internas e externas ao terreiro. (JOAQUIM, 2001, p. 114-149; LIMA, Vivaldo, 2003, p. 135-137). Forjando, deste modo, uma união entre o grupo religioso, que deposita, em sua ialorixá, confiança para seguir as regras por ela estabelecidas.

[...] Meu pai adoeceu, teve problema sério [fala pausadamente], aí mãe era muito amiga da vó de Cacau, junto com uma tia de Cacau, Dona Betinha, que ia muito lá em casa. Aí ela: “Menina, porque tu não procura [...]” Aí foi a ela... aí procurar saber o que era que fazia assim. Meu pai trabalhava e apareceu assim problema nas pernas, feito uma alergia, né? que minava água e ele não podia trabalhar. [...] Seu Cavaquinho já ia lá em casa, que já era amigo da gente. Aí conversava muito com meu pai, aí todo dia ele ia, toda tarde ficava lá conversando, aí ele: “Vocês não procura Tila e fala sobre isso, esse problema de Pedro, isso não é normal, talvez ela ensine alguma coisa ou vá lá onde está Biu.” Aí mãe saiu e foi na casa dela, chegou lá ela falou: “Eu vim aqui, Tila, para você me socorrer.” Ela disse: “Por que Luziana?” “Pedro está doente e o problema dele é isso e isso e a gente não sabe mais o que faça, já tinha ido para médico e ninguém sabe mais o que faça.” Aí ela disse: “Hoje eu não posso dizer nada não, mas eu vou na casa de Biu.” Não tinha o terreiro, se ela fazia alguma coisa, o santo vinha era oculto dentro de casa, era as duas escondidinho [bate palma levemente]. Aí minha mãe: “Está certo!” Aí, dias depois, aí seu Cavaquinho, que não deixava de ir na nossa

casa todos os dias, era penitência [ar de riso], aí foi lá em casa: “Olha! Tila disse que vocês fossem amanhã lá, para vocês irem aqui em São Benedito.” [pausa curta] Mãe veio foi com ele, aí Madrinha Tila vieram [...] Ele ficou bom, né? Aí foi quando os filhos-de-santo foram aparecendo [...]”<sup>27</sup>

Pelas palavras de Maria José Batista, a Dona Zeza, é possível construir-mos a imagem de Mãe Biu criadora de mecanismos para se legitimar como mãe-de-santo no meio do grupo religioso. Ela fazia várias coisas ao mesmo tempo: dava consultas “às escondidas”, invocando seus orixás ocultamente em sua casa, dava assistência terapêutica e curava as pessoas que depositavam credibilidade em seu poder enquanto sacerdotisa, como Pedro Batista. Mãe Biu estava estrategicamente constituindo-se como poder religioso (espiritual), pois a ‘cura’ de Seu Pedro a tornava legítima em suas atribuições de ialorixá, conferindo-lhe poder social, permitindo-lhe aglutinar novamente, sob sua liderança, o grupo religioso antes disperso.

Mãe Biu conseguiu ainda, ao se legitimar como líder religiosa e social, que promovia na ‘clandestinidade’ a união do grupo religioso, desenvolver redes de sociabilidade entre as pessoas, que articulavam meios secretos de comunicação entre si para garantir suas práticas religiosas. Estas faziam circular informações de como encontrar os irmãos e irmãs-de-santo, as zeladoras de santos, como Madrinha Tila, mencionada no relato de Dona Zeza. Isto dentro de redes de vigilância nos espaços da cidade, lugares vigiados pela repressão aos cultos afro-brasileiros, nos anos 1930. Porém, são nestes espaços estriados<sup>28</sup> que o povo-de-santo vai elaborando e reelaborando táticas para burlar as proibições, imposições de regras, disciplina, posturas do aparelho do Estado hegemônico.

Vale ressaltar que, apesar de serem proibidas a prática ilegal da medicina (artigo 156) e a prática do curandeirismo (artigo 158), os fiéis seguidores de Mãe Biu estavam se articulando no intuito de que a Ialorixá utilizasse seus saberes ‘mágicos’, práticas curativas, através do jogo de búzios, invocando seus orixás e/ou conhecimentos com as plantas e ervas curativas, nesta época, práticas condenadas pela medicina como charlatanismo.

Em sua narrativa, Dona Zeza nos traz a informação de que Mãe Biu ainda não tinha seu terreiro, em São Benedito, antes de se estabelecer em Santa Clara. No entanto, pelo fragmento de sua fala, é possível inferirmos acerca das articulações da Ialorixá, que contribuíam para engendrar um sentimento de união entre o grupo religioso e para o fortalecimento do mesmo. Além do mais, nos chamou a atenção, na trajetória de Mãe Biu, a sua criação de estratégias para garantir a manutenção da linhagem do culto que praticava, quando analisamos os deslocamentos que seu terreiro sofreu de um bairro a outro. Um destes deslocamentos chegou a contribuir com o processo de ocupação/habitação da localidade de Portão do Gelo, na qual se estabeleceu, erguendo pela segunda vez a sede de seu xangô. A nova sede foi construída não só pelos esforços financeiros dela,

mas também pela união de todo o grupo religioso por ela engendrado e liderado, que auxiliou na conquista deste novo espaço de culto.

Nesta empreitada, segundo D. Zeza, Mãe Biu “[...] teve muito filho-de-santo que ajudou muito, ela teve muitos filhos-de-santo bons que ajudou muito a ela [...]”. Provavelmente eles captavam recursos de todos os tipos para negociar com sua mãe-de-santo a construção do terreiro, no Portão do Gelo, em 1951, ano em que Mãe Biu conseguiu adquirir um lote de terreno<sup>29</sup> naquela localidade, dando início à sua jornada de ocupação, apropriação e transformação do espaço físico, simbólico e antropológico pela sua comunidade.

Assim, no início dos anos 1960, Mãe Biu percebeu que para solidificar sua comunidade no bairro fazia-se também necessário estruturar, negociar redes de relações políticas, seja com políticos locais, intelectuais, para garantir a manutenção das práticas religiosas e do bem-estar da comunidade:

[...] Eu era garoto, deveria ter meus 17 para 18 anos, eu não sei se... parece que eu não tinha nem servido ao Exército ainda. Resultado, Dr. René Ribeiro, na época René, que era diretor e professor de um Sanatório do Recife, era uma pessoa que... vinha muito nessa casa e aqui trazia vários personagens, um deles Gilberto Freyre, que veio aqui a... por intermédio de Dr. René Ribeiro e era na época do Regime Militar e ele sempre trazia as pessoas aqui. Quando é uma determinada hora ele disse: “Severina, nós vamos fazer uma festa aqui.” E ia trazer aqui naquela época parece que era o governador. Se eu não me engano, naquela época era Nilo Coelho, que viria até o terreiro e ele queria fazer uma festa. [...] Aí minha mãe, inclusive, disse a ele que não poderia fazer aquele toque [...]. Resultado, quando houve essa festa, aí mamãe falou para ele que tinha uma tabela, é, expedida pela Secretaria de Segurança Pública, e não podia se afastar, que inclusive já tinha sido advertida numa matança pelo Comissário do local, que se fizesse outro toque sem a comunicação dele poderia sofrer o constrangimento de ter a casa fechada e levar os ilus. Dr. René disse: “Não! Pode fazer o toque que eu garanto.” Aí fizemos o toque, aí iluminaram essa rua todinha, porque vinha as autoridades de tal. Aí, quando foi na hora do toque já está no meio, chega o Comissário e seus agentes aí na frente. Aí meu tio Luís – na época que era muito... aquelas piadas do amigoda-onça, para mim era ele, ele era muito criativo, muito humorista –, quando viu o Comissário, aí entrou, chegou para Dr. René e disse: “Dr. René, o Comissário está aí na frente.” Aí Dr. René disse: “Mande ele entrar.” E se diga que naquele tempo aqueles comissários de chefatura de polícia não tinham uma cultura melhor, era quase um simples analfabeto, era... O nome dele era Pedro, ele era sargento da Polícia [...]. Resultado, quando ele entrou, aí Dr. René saiu apresentando a coletiva de pessoas que estavam ali para ele, e ele todo sem jeito: “Esse aqui é o presidente da Academia de Obras e Letras<sup>30</sup>, esse aqui é fulano de tal...” Quando chegou esse aqui, aí Dr. René pegou a mão dele e disse: “Calma que eu não apresentei esse cidadão ao senhor não, esse aqui é o Coronel Expedito Sampaio, Chefe da Casa Militar, segunda pessoa do Governador.” Ele enquadrrou-se todo, deu uma meia... uma batida com o coturno, quase que afundava o chão, e nunca mais ele retornou a procurar, a nos infernar aqui na época dos toques. [...]<sup>31</sup>

As lembranças que pulularam da memória de Adeildo Paraíso da Silva nos possibilitam pensar no jogo das relações de poder que circundavam a rede de sociabilidade política engendrada pelo grupo formador de opinião de Mãe Biu, isto é, por Madrinha Tila, Tia Laura e Tia Luiza, especialmente esta última, que auxiliava a Ialorixá a elaborar estratégias para negociar com essas redes de sociabilidade política, assegurando maior visibilidade de Mãe Biu nos espaços sociais. Desta forma, a aproximação de pessoas como René Ribeiro e Gilberto Freyre, garantia além das práticas religiosas em meio ao regime militar, certo prestígio político-social no meio da comunidade afro-religiosa, perante sacerdotes e sacerdotisas praticantes da religião dos orixás.

Adeildo Paraíso da Silva, ao ir até sua memória, traz também lembranças em relação à história coletiva de sua comunidade religiosa, imbricada com a sua história de vida em diversos aspectos e acontecimentos. Este ato, segundo o historiador Antônio Montenegro (1993), pode ser lido como o operar das pessoas ao narrar as histórias de suas vidas, procurando entrelaçar suas experiências vividas aos acontecimentos históricos, como uma forma de estar enriquecendo a História e o fazer historiográfico. Assim, ao relatar a passagem do Governador Nilo Coelho no Terreiro de Mãe Biu, Adeildo Paraíso da Silva procura construir parte do passado político do Estado; ele elaborou sua narrativa como experimentou e viveu este passado.

No relato de Adeildo Paraíso da Silva é possível perceber também a paradoxal, e bastante discutida pela historiografia, participação da polícia nas práticas religiosas afrodescendentes: ora na posição de repressores e fiscalizadores da lei, que limitava a “liberdade de culto” nos espaços sociais, já assegurada pela constituição de 1946; ora como participantes destas práticas rituais. Seja como meros espectadores/visitantes, a exemplo do Coronel Expedito Sampaio, que acompanhou a visita dos intelectuais René Ribeiro e Gilberto Freyre ao Terreiro de Mãe Biu; seja como adeptos dessas práticas religiosas, como possivelmente se apresentaram os policiais, sargentos de polícias, oficiais do Exército, isto desde os anos 1930, observados por vários pesquisadores dos xangôs de Pernambuco, como envolvidos nos cultos afro-brasileiros.

Vicente Lima (1934, p. 34), em uma de suas visitas aos terreiros do grande Recife, relata a participação de policiais nestas práticas religiosas da seguinte forma:

[...] No interior da casa viam-se diversos policiais graduados mas que não simpatizaram [sic] com a nossa causa. Apenas um moço que disse ser graduado do Exército, se prontificou a nos garantir, na nossa retirada, enquanto um sargento da polícia usando de suas imunidades batia com o rebenque nas perneiras com gestos acintosos. [...] (LIMA, Vicente, 1937, p.34).

Estas articulações configuradas entre dirigentes de terreiros e policiais, intelectuais, políticos podem ser representadas pela fala de Adeildo Paraíso da Silva, que diz:

[...] Mamãe era uma pessoa que realmente tinha medo, em virtude da questão que a gente sabia a repressão política na época como se mantinha, as dificuldades como eram, e aí a gente vivíamos assim naquelas condições de se fazer o que seu mestre mandar... [...] <sup>3232</sup> Ibidem.

As redes de relações políticas engendradas por Mãe Biu eram frutos da macroestrutura da época, na qual as elites tradicionais de tendências partidárias conservadoras eram quem representava o poder nos diversos espaços citadinos. Portanto, estabelecer relações sociopolíticas com as tendências hegemônicas da época significava garantir a manutenção de seu bem-estar cotidiano. Ao “congratular-se” com pessoas da “direita”, como se expressa Adeildo Paraíso da Silva, Mãe Biu estrategicamente conseguia trazer benefícios para o seu terreiro e a sua comunidade, como continuidade das práticas rituais, mesmo em períodos de controle e vigilância.

Contundo, é relevante destacarmos que as ações de Mãe Biu para a garantia de espaços físicos, sociais, religiosos, simbólicos para a sua comunidade no bairro foram possíveis também pela mobilização dos membros de seu terreiro. Esta reciprocidade assegurou a construção de um lugar não só para práticas religiosas, como também para habitação, lazer e desenvolvimento de suas redes de sociabilidades. Isto em meio à vigilância política, policial e social ao longo de quase trinta anos, ou seja, dos anos 1930 à década de 1960, na ebulição da ditadura militar. Por fim, a territorialização dos espaços conquistados pela comunidade do Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá, sob a liderança de Mãe Biu, se deu por meio dos engendramentos de ações individuais da sacerdotisa e esforço coletivo de sua comunidade.

### ***THE XAMBA NATION: creating and recreating strategies of guarantee of social and religious spaces in Recife***

**Abstract:** This article brings for discussion some tactics and strategies for the maintenance of the practical religious of afrodescendent groups, in special of the members of the Terreiro Santa Barbara – Nação Xambá in the urban spaces of Recife/PE. Some of these strategies had been commonly known as disguise in carnival and/or festival clubs; displacement of physical spaces; camouflages of addresses. The members of the Nação Xambá, on the other hand, had used other mechanisms, in the years 1930-60, to guarantee their religious, residential, work, leisure spaces. Sometimes negotiating with local authorities,

other times fixing their residences in new geographic spaces, as well as elaborating and re-elaborating their cultural identifications.

**Keywords:** Nação Xambá. Practices of spaces. Urban space. Recife.

***NACIÃO XAMBÁ: criando y recreando estrategias para garantizar entornos sociales y religiosos en Recife***

**Resumen:** Este artículo pone en tela algunas tácticas y estrategias para el mantenimiento de las prácticas religiosas de grupos afrodescendientes, de modo particular los miembros del *Terreiro Santa Bárbara* - Nación *Xambá* en los entornos urbanos de Recife/PE. Algunas de esas creaciones han sido conocidas de manera común como disfraces en agremiaciones carnavalescas y/o recreativas; traslado de espacios físicos; camuflajes de direcciones. Los miembros de la Nación *Xambá*, además de eso, se han valido de otros mecanismos, en los años 1930-60, para garantizar sus espacios (religiosos, residenciales, laborales, de ocio, y etc.), sea en negociaciones con autoridades locales, sea ubicándose en nuevos espacios geográficos, bien como elaborando y reelaborando sus identificaciones culturales.

**Palabras Clave:** Nación *Xambá*. Práctica de los espacios. Espacio urbano. Recife.

---

**Notas:**

<sup>1</sup> Sobre os discursos e práticas racistas no Brasil ver SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870/1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

<sup>2</sup> Chamamos de religião ou culto de orixás, as práticas religiosas que mais se aproximam dos modelos religiosos africanizados, como os de linhagens Nagô, Ketu, Jeje, Xambá, Angola, etc. No entanto, os policiais assim como as demais pessoas frequentadoras de terreiro no Recife, também eram conhecedoras de outras formas de cultos afrodescendentes, como a Jurema Sagrada. Esta prática religiosa pode ser entendida como uma hibridização de crenças do catolicismo popular, das práticas indígenas e africanas. Foi a Jurema, na década de 1930, o principal alvo das autoridades policiais e médicas, pois eram vistas como espaços de práticas ilegais da medicina (curandeirismo) e charlatanismo. Há uma vasta literatura referente as Religiões afro-brasileiras, ou seja, sobre as formas mais africanizadas do culto, ou seja, Xangô/Candomblé, e referentes a Jurema Sagrada. Cf. também (BATIDE, 1945; 1973, 1989; MOTTA, 1985; CAMPOS, 2001; PINTO, 2001).

<sup>3</sup> Trecho da entrevista com a ialorixá Betinha de Sabá, presa no período da repressão policial da interventoria de Agamenon Magalhães (apud MENEZES, 2005, p. 15).

<sup>4</sup> FECHADOS pela polícia vários xangôs. *Diário de Pernambuco*, Recife, 13 fev. 1938.

<sup>5</sup> A palavra ‘xangô’ em Pernambuco tanto designa a religião afro-brasileira, voltada para o culto aos orixás, como também o nome de um orixá (ancestral divinizado na concepção africana), assim como o local onde ocorre o próprio culto, denominado de ‘terreiro’, no

qual acontecem as festas litúrgicas chamadas de ‘toques’, que também recebem o similar de xangô. Ou seja, o termo xangô no estado de Pernambuco é polissêmico. Desde a década de 1930, a polícia e a sociedade vigente nunca fizeram distinção entre a diversidade das religiões afro-brasileiras, sempre denominando todas as categorias dessas religiões ora de xangôs, ora de umbandas, catimbós, macumbas, porém o termo xangô ficou mais popularizado, possivelmente devido a sua polissemia, principalmente entre a repressão policial. Utilizaremos também a terminologia ‘xangô’ como referência maior para caracterizar as religiões afrodescendentes no estado.

<sup>6</sup> Maria do Carmo Brandão (1988) apresenta amostragem contendo uma relação de 51 terreiros, distribuídos nas diferentes zonas administrativas da cidade, entre os quais não há registro de nenhuma sede em bairros do centro do Recife ou em suas proximidades. No entanto, esta relação é baseada na lista dos xangôs registrados na Delegacia de Diversões Públicas, que foram fechados em 1938 pela polícia, divulgada no Diário de Pernambuco, em sua edição de 13 de fevereiro de 1938 (ZA de Casa Amarela 222; ZA de Afogados 155; ZA de Boa Viagem 184; ZA de Beberibe 151; ZA de Tejió 69, totalizando 781 terreiros), e nas pesquisas de Gilberto Freyre (1934), Pe. Cavalcanti (1935), Gonçalves Fernandes (1937), Oneyda Alvarenga (1948) e Vicente Lima (1937). Esta diminuição do número de centros leva-nos a pensar que nem todos os terreiros possuíam registro na Delegacia de Diversões Públicas – exigência obrigatória para funcionamento –, principalmente os de pequeno porte. Por outro lado, as estratégias para escapar das perseguições policiais, seus inúmeros disfarces e camuflagens impossibilitaram uma precisão da quantificação dos terreiros e possivelmente o registro da existência destes no centro do Recife. Vale ressaltar que a autora não menciona a casa das Tias do Terço, conhecida hoje como Espaço Badia, que foi dirigido por Maria de Lourdes da Silva, a Badia, sucessora das “Tias” Viviana Rodrigues Braga (1867-1966), a Sinhá, e Emília Duarte Rodrigues (1870-1968), a Yayá. Localizada no Pátio do Terço no bairro de São José, foi uma das casas de culto afro-brasileiro mais antigas do Recife. A zeladora de santo Badia, nascida (1915) e criada naquele local, dizia ter nascido e crescido no santo, ou seja, na religião dos orixás. Isso nos leva a conjecturar que a casa das Tias do Terço era um espaço de culto afro-brasileiro dos mais antigos da cidade, não tendo se deslocado com as pressões da repressão policial dos anos 1930, pois há indícios de que se continuava a ter atividades religiosas ali, disfarçadas com a reunião da Sociedade de São Bartolomeu, até o início dos anos 1990, quando Badia veio a falecer (1991). Cf. Brandão e Motta (2002, p. 62-75).

<sup>7</sup> René Ribeiro (1952, p. 72), transcrito conforme texto original.

<sup>8</sup> Nos anos 1930, Beberibe foi o grande centro de concentração dos terreiros de xangôs e demais religiões afro-brasileiras (BRANDÃO, 1988, p. 121). Na década de 1950 os terreiros vão aumentar substancialmente sua quantidade no subúrbio (RIBEIRO, 1978, p. 39).

<sup>9</sup> Portão do Gelo é uma pequena localidade que pertence ao município de Olinda, no bairro de Beberibe, tendo como limites geográficos o bairro de Águas Compridas ao norte; Linha do Tiro e a localidade de Santa Clara (Dois Unidos) ao oeste; Porto da Madeira ao leste e ao sul o centro do bairro de Beberibe, ao qual pertence. Seu nome deve-se à existência de uma fábrica de gelo, nos anos 1950-60, que se localizava às margens do rio Beberibe, sentido Recife–Olinda, ou seja, na margem esquerda desse rio.

<sup>10</sup> Nome do Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá, nas décadas de 1930 a 1970. Registro do Terreiro no 1º Cartório de Registro de Títulos e Documentos, em 22.02.1951, sob o nº de ordem 434, lv A, nº 6, fl 87. Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva – Mãe Biu. Entre

as várias nações (linhagens de culto), Nagô, Ketu, Jeje das religiões afrodescendentes em Pernambuco, a Nação Xambá foi introduzida na cidade do Recife, no final dos anos 1920, pelo alagoano Artur Rozendo Pereira, que escapava da repressão policial às religiões afrodescendentes. Segundo as narrativas do povo-de-santo na cidade, o Babalorixá iniciou-se nas práticas religiosas Xambá após viagem à África, onde conheceu as práticas rituais com um certo “tio Antônio”, que vendia painéis no mercado de Dacar (Senegal). Artur Rozendo formou vários líderes deste culto no Recife, destacando-se Maria das Dores da Silva, a Maria Oyá, ialorixá de Mãe Biu. Esta constituiu-se como o maior referencial da Nação Xambá, por ter reaberto o Terreiro Santa Bárbara, nos anos 1950, dando continuidade aos ensinamentos do precursor da Nação, num momento em que outras lideranças de culto Xambá migraram para o culto Nagô. Como Xambá ou Tchambá são também apresentados grupos étnicos localizados nos Montes Adamawa, na região Ocidental do continente africano, nas proximidades do atual Senegal, Nigéria e Camarões. Olga Cacciatore (1988) faz referência a esta linhagem de culto, informando sua extinção. No entanto, o Terreiro Santa Bárbara, sob a liderança de Mãe Biu, vem contrariar tal afirmação. Sobre a Nação Xambá no Recife ver (COSTA, 2006; ROSA, 2005; ROSA, 2000).

<sup>11</sup> Entrevista com a Sra. Maria José Batista de Araújo, D. Zeza. Porto da Madeira/Recife, 13 ago. 2004.

<sup>12</sup> Entrevista com a Sra. Maria das Dores da Silva, a Cecinha. Portão do Gelo – Beberibe/Olinda, 12 jun. 2005.

<sup>13</sup> O Terreiro Santa Bárbara, sob o comando de Maria Oyá, mãe-de-santo de Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu), foi fechado pela polícia do Estado Novo em maio de 1938. Mãe Biu reabriu o Terreiro, dando continuidade à linhagem de culto Xambá e aos ensinamentos de sua ialorixá, em junho de 1950.

<sup>14</sup> Ritual de iniciação também chamado de “feitura de santo”, que recebe a denominação de ‘bori’ ou ‘obori’, no qual a pessoa realiza determinadas obrigações para os orixás cultuados em seu terreiro, passando por um período de reclusão. No Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá passam-se 35 dias dentro do xangô, após as obrigações e cerimônia de apresentação pública, na qual o filho-de-santo vestido com as roupas de seu orixá dança no Salão de Toque mostrando que fez o *yaô*.

<sup>15</sup> Maria José Batista de Araújo, Dona Zeza, entrevista citada.

<sup>16</sup> Orixá trigêmeo. No dia dedicado a este Orixá também é comemorada a conhecida Festa de Cosme e Damião e Doúm.

<sup>17</sup> Maria José Batista, D. Zeza, entrevista citada.

<sup>18</sup> Utilizamos como fontes de pesquisas para reconstituir a história do Terreiro Santa Bárbara, em relação ao processo de ocupação e estruturação de seus espaços, em especial, habitacionais/urbanos, no Portão do Gelo, vários documentos escritos, produzidos a partir das redes de articulação sócio-política e econômica dos membros do Terreiro, hoje conservadas no Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva – Mãe Biu, no Portão do Gelo/Beberibe – Olinda/PE. entre eles: *Estatuto da Sociedade Seita Africana Santa Bárbara Xambá*—, 22 fev. 1951. *Registros de Contrato de Trabalho na Carteira Profissional de José Martins da Silva*. CP n° 2594, série 10 – reconstituição 4210249022, 28 dez. 1966; *Recibo de Adiantamentos feitos a Pedro Batista* (compra de material de construção), 23 maio a 02 jun. 1987. *Livro de Ata da Assembléia Geral em Segunda Convocação da Sociedade “Seita” Africana Santa Bárbara – Xambá* para Eleição de nova Diretoria, 04 out. 1961. *Recibo de Aluguel de Pagamento de casa* (contrato entre Donatila Paraíso do Nascimento e Antônio Alves), 09 out. 1959. *Contrato de Compra e*

*Venda de Terreno entre Donatila Paraízo do Nascimento e Consuelo Cabral do Nascimento*, 18 fev. 1986. *Contrato de Serviços com João Serafim dos Santos*, 16 abr. 1983. *Diário Pessoal de Severina Gonçalves da Silva – Santinha*, 02 fev. 1984, 14 p. *Juvenal mandou 5.000,00 cinco mil cruzados...* – Bilhete, 02 fev. 1988. *Recibo* – referente à importância de 20.000 (vinte mil cruzados) para ajudar na construção da casa (Dr. João Barbosa), 08 jan. 1988. *Recibo de Aluguel de Pagamento de casa* (contrato entre Donatila Paraízo do Nascimento e Antônio Alves), 09 out. 1959. *Recibo Devo a Laura*, 04 dez. 1987. *Recibo referente a empréstimo de dinheiro* – emitido a Judith Fabrício da Costa por Mãe Biu, nov/dez. 1987. *Recibos de compra de material de construção* – LAPREMOCIMENTO LTDA., 19 jan. 1987 a 26 fev. 1987. *Recibos de compra de material de construção* – LAPREMOCIMENTO LTDA. (forro, piso, coberta), 19 jan. 1987 a 26 fev. 1987. Também foram utilizadas como fontes orais, entrevistas realizadas com 10 membros do Terreiro.

<sup>19</sup> Livro de Ata da Assembléia Geral em Segunda Convocação da Sociedade “Seita” Africana Santa Bárbara – Xambá para Eleição de sua nova Diretoria, em 04.10.1961. Acervo do Memorial Severina Paraízo da Silva – Mãe Biu.

<sup>20</sup> Estatuto da Sociedade “Seita” Africana Santa Bárbara Xambá, 1º Cartório de Registro de Títulos e Documentos, nº de ordem 434, lv. A, nº 6, fl. 87. Acervo do Memorial Severina Paraízo da Silva – Mãe Biu.

<sup>21</sup> Local onde está o Salão de Toque e o Pegi (quarto onde ficam os objetos que representam os orixás cultuados pela casa).

<sup>22</sup> Maria José Batista, D. Zeza, Porto da Madeira/Recife, 13 ago. 2004.

<sup>23</sup> O termo Nação, que serve para caracterizar as diversas linhagens de culto das religiões afrodescendentes, já era utilizado na década de 1950: “[...] Severina, em Beberibe, da Nação Xambá; de Mãe Lídia, em Regeneração, da Nação Nagô, [...]”. CERCA de dez mil recifenses adoram os “santos” do xangô. *Diário de Pernambuco*, Recife, 06 out. 1956, p. 02. APEJE.

<sup>24</sup> Encontramos algumas notas fiscais referentes à década de 1980, período de reforma e da ampliação dos espaços físicos do terreiro, em nome de Pedro Batista, e recibos de adiantamento para compra de material de construção de 23.05.1987 e 02.06.1987. Acervo do Memorial Severina Paraízo da Silva – Mãe Biu.

<sup>25</sup> Era como se chamava nas décadas de 1950-60 o cargo de padrinho de terreiro.

<sup>26</sup> Chamamos de identificações culturais as várias ‘identidades’ móveis, ou seja, formadas e transformadas continuamente em relação aos modos pelos quais somos representados ou interpelados na cultura com a qual estamos em contato. As pessoas vão, ao longo de suas vidas, assumindo em diferentes momentos identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Existem em nós identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo deslocadas, negociadas, em constante mobilidade. Portanto, à medida que as significações e representações culturais se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar, até mesmo temporariamente. (HALL, 2004, p. 12-13).

<sup>27</sup> Maria José Batista, D. Zeza, Porto da Madeira/Recife, 13 ago. 2004.

<sup>28</sup> Utilizamos aqui o conceito de espaço de Deleuze (1997, p. 11-24), que atribui como constituição deste tipo de espaço uma área codificada, institucionalizada por regras e disciplina que moldam os movimentos do “devir”. É um espaço no qual suas instituições têm natureza interior ou propriedades intrínsecas, é uma área fechada, onde os movimentos são limitados, e/ou de limitar as movimentações das pessoas, portanto é o espaço do Estado.

<sup>29</sup> José Martins e Severina Paraíso da Silva adquiriram o lote de nº 6 na Quadra “D”, medindo 12 m X 29 m, componente do loteamento Jardim Beberibe, conforme escritura lavrada no Cartório Ribeiro em 26.12.1958. Tabelião Francisco Pedro Advíncula Filho, tabelião e escrivão do cível – Olinda/PE, lv. nº 84, fls. 80, 07.12.1968. Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva – Mãe Biu.

<sup>30</sup> Provavelmente deve ser a Academia Pernambucana de Letras.

<sup>31</sup> Entrevista com o Sr. Adeildo Paraíso da Silva. Portão do Gelo – Beberibe/Olinda, 07 dez. 2005.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

## Referências:

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

\_\_\_\_\_. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1989. v. 2.

BRANDÃO, Maria do Carmo. A localização de xangôs na cidade do Recife. **Clio**, série História do Nordeste, n. 11, p. 117-135, 1988.

BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

BRUMANA, Fernando G; MARTÍNEZ, Elda G. **Marginalia sagrada**. Campinas: Editora UNICAMP, 1991.

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

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. v. 1.

COSTA, Valéria Gomes. **Nos arrabaldes da cidade: práticas de apropriação e estruturação dos espaços no subúrbio do Recife pelo Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá (1950-1992)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 5.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC, 2000.

GOMINHO, Zélia de Oliveira. **Veneza Americana X Mucambópolis: o**

- Estado Novo na cidade do Recife – década de 30 e 40. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.
- LIMA, Vicente. **Xangôs**. Recife: Jornal do Commercio, 1937. v. 1.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo das relações intra-grupais. 2ª ed., Salvador: Corrupio. 2003.
- MENEZES, Lia. **As yalorixás do Recife**. Recife: Funcultura, 2005.
- MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória**: a cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Memória e história**: idéias (o tempo e o cotidiano na história). São Paulo: FDE, 1993.
- MOTTA, Roberto (Org). Catimbós, xangôs e umbandas na Região do Recife. In: MOTTA, Roberto. **Os afro-brasileiros**. Recife: Massangana, 1985.
- OLIVEIRA, Rafael Soares de. **Candomblé**: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- PINTO, Clélia Moreira. 1995. **Saravá Jurema Sagrada**: as várias faces de um culto mediúnic. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.
- PONTUAL, Virgínia. **Uma cidade e dois prefeitos**: narrativas do Recife nas décadas de 1930 a 1950. Recife: Ed. da UFPE, 2001.
- QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Religiões afro-brasileiras no Recife**: intelectuais, policiais e repressão. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.
- RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. 2. ed. Recife: IJNPS, 1978.
- ROSA, Hildo Leal. **Cartilha da Nação Xambá**. Olinda: Publicação da própria instituição, 2000.
- ROSA, Laila Andressa Cavalcante. 2005. 293 f. **Epahêi! Iansã! Música e resistência na Nação Xambá**: uma história de mulheres. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) - Departamento de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.