



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RONNEI PRADO LIMA

TRANSITORIEDADES NO ATLÂNTICO YORUBANO:
Bàbálóriṣà Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de *Ògún* dançar com a
serpente

Recife
2020

RONNEI PRADO LIMA

TRANSITORIEDADES NO ATLÂNTICO YORUBANO:

***BàbálóriṢà* Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de *Ògún* dançar com a
serpente**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Mundo Atlântico.

Orientador: Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva

Coorientador: Prof. Dr. Félix Ayoh'Omidire

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

L732t Lima, Ronnei Prado.
Transitoriedades no Atlântico yorubano : Bábálorisà Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de Ògún dançar com a serpente / Ronnei Prado Lima. – 2020.
202 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva.
Coorientador: Prof. Dr. Félix Ayo'Omidire.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2020.
Inclui referências.

1. História. 2. Cultos afro-brasileiros - Pernambuco. 3. Orixás. 4. Babalorixás. 5. História oral. I. Silva, José Bento Rosa da (Orientador). II. Ayo'Omidire, Félix (Coorientador). III. Título.

981.34 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-144)

RONNEI PRADO LIMA

TRANSITORIEDADES NO ATLÂNTICO YORUBANO:

***Bàbálóri* à Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de *Ògún* dançar com a
serpente**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Avaliada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Félix Ayoh'Omidire (Coorientador)
Universidade Obafemi Awolowo, Ile-Ife, Nigéria

Profa. Dra. Luiza Nascimento dos Reis (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Isabel Cristina Martins Guillen (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

A seu Claudionor Antonio de Oliveira.

AGRADECIMENTOS

Mo dúpé (Eu agradeço)!

Àgò mojubá akódá. Àgò mojubá așèdá. Àgò mojubá iyà n'lá. Àgò mojubá egúngún. Àgò mojubá gbogbo òrișà. Àgò mojubá orí. Peço licença e saúdo ao primeiro ser criado. Peço licença e saúdo ao último ser criado. Peço licença e saúdo às grandes mães. Peço licença e saúdo aos ancestrais. Peço licença e saúdo a todos os orixás. Peço licença e saúdo a cabeça.

Desenvolver uma dissertação não é fácil, há de se ter muita dedicação, disciplina, rotinas, isolamento. Abdica-se de diversão e, muitas vezes, até da própria família, filhos e filhas, esposa, mãe. Dessa forma não tem como eu não agradecer a minha grande esposa Simône Costa por ter muita paciência e saber que nesses momentos que estava isolado ou deixava de viajar ou passear, ela sempre compreendeu e meu deu forças para continuar. Minhas filhas Suzy Evellyn e Rannei Suellen, minhas vidas, a bênção que *Olódùmàrè* (Deus) me deu e que transformou minha vida. Elas que sempre expressam a admiração por todo esforço que empreendo para realizar essas aventuras acadêmicas.

Minha mãe Guiomar Prado Lima, filha de *Yemojá*, minha outra grande mãe, que sempre me incentivou nos estudos, fez-me perceber o quanto se faz necessário nunca parar de perguntar, pesquisar e avançar nessa vida acadêmica. Mulher guerreira que muitas vezes deixou de investir nela própria para se dedicar prioritariamente aos filhos. Matriarca de uma família de dois filhos e duas netas, aquela que expressa suas opiniões apenas no seu olhar, com sua firmeza de afirmar suas convicções e decisões.

A meu irmão Tony Emmanuel que sempre procurou me ajudar nas traduções e escritas na língua inglesa, sempre me incentiva a superar todos os obstáculos que encontrei no caminho com suas palavras de apoio. Homem sábio e decidido, com uma delicadeza e humildade que formou seu caráter.

Não há como não agradecer profundamente a meu orientador Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva por ter confiado em mim para desenvolver essa narrativa histórica. Tenho uma profunda admiração por sua capacidade de mostrar os caminhos de uma pesquisa historiográfica, como também por ser um grande historiador, principalmente a um Pedagogo, minha formação inicial, que não está acostumado com a narrativa histórica. Conselheiro que soube demonstrar que

durante uma pesquisa devemos ser sempre guerreiros, ter garra para superar todas as dificuldades da garimpagem que se faz durante a investigação. De forma sempre contundente, realiza suas críticas construtivas com uma leveza de palavras que acabam por inspirar o seu orientando a procurar sempre melhorar e aprofundar ainda mais seus estudos.

Um especial agradecimento à grande contribuição do Prof. Dr. Félix Ayoh'Omidire por suas aulas sobre a cultura, a sociedade, a religião dos *Yorùbá*. De uma simplicidade grandiosa, revelou-nos aspectos imprescindíveis na compreensão da história e da cultura de seu povo.

Agradeço também à Professora Dra. Dayse Moura por todos os incentivos e conselhos que me deu durante todo o desenvolvimento dos estudos. Nunca deixou que eu esquecesse a importância de se estudar a trajetória de vida de um homem negro, pobre, que foi menino de rua, ex-combatente e sacerdote das religiões de matriz africana. Suas palavras de militância e de seu pensamento acadêmico me fizeram refletir sobre a importância da representatividade dessa população negra nos estudos científicos, aspecto de extrema importância no combate ao racismo historicamente existente no Brasil.

Sou muito grato à Professora Dra. Valéria Gomes Costa. Seu profissionalismo acadêmico durante minha qualificação foi incentivador. Sua leitura pontual acabou por me fazer realizar novas análises durante a construção da dissertação e assim realizar modificações necessárias as quais, acredito, elevaram a escrita a um patamar mais condizente com a perspectiva histórica.

João Monteiro, historiador e amigo que procurou ajudar de todas as formas a desenvolver minha pesquisa. Ele sempre buscou, através de suas redes de amigos, mobilizar informações imprescindíveis para o desenvolvimento de minha pesquisa.

Agradeço também a todos que me ajudaram durante as pesquisas no Memorial de Justiça de Pernambuco.

Ao amigo Cleber Cavalcanti, grande mestre historiador e dedicado professor. Seus conselhos, seus ensinamentos foram muito importantes para que eu pudesse dialogar com grandes teóricos da História, Filosofia e da Antropologia, dando um novo olhar transversal a essa dissertação.

Petrônio, filho de seu Claudionor, que através de sua memória nos concedeu uma importante entrevista e se mostrou um grande irmão para mim. Edson Alves, Neide Maria, Clodoaldo, Carla, Izard, Rodrigo, Solange, Marluce, Karla, Sergio, Paulo Sergio, Wilma, Sandra, Lucas, Lica, Flavio, Edvaldo, Fabiano, Andreia, Beatriz, Viviane, Missinho Mayta, filhos e filhas

de *aṣé* que me deram forças para continuar nos estudos. Sandro de Jucá, grande sacerdote e juremeiro que acabou me dando um grande presente; uma linda imagem fotográfica de seu Claudionor Antonio de Oliveira dançando com a cobra, um retrato histórico de importância fundamental.

Não posso esquecer-me de todos(as) que contribuíram significativamente para o desenvolvimento dessa narrativa. Assim agradeço à Professora Dra. Danieli Siqueira Soares por compartilhar comigo sua grande vivência com as parteiras de Guiné-Bissau e sua maravilhosa experiência com as revelações espirituais da cobra. Dona Preta, Grináuria Trindade dos Santos, que me cativou com sua grande energia. Maria Lucia Ferreira de Barros, sacerdotisa em Limoeiro. Jurandir Martins Pereira, *ògá* de grande sabedoria. Pai João, grande sacerdote de Limoeiro que abriu sua casa e me recebeu de braços abertos em seu terreiro. Maria Ferreira Lima, filha de santo de Sr. Claudionor que me honrou com suas lembranças. Pai Kleiton me revelando ensinamentos transmitidos pelos mais velhos e que acabaram nos unindo na luta pela defesa dessa religião.

Agradeço também ao meu atual sacerdote e professor da língua *Yorùbá* Luis Ramos. Seus ensinamentos e conselhos contribuíram muito para analisar suas palavras que foram concedidas durante a entrevista que realizei com ele. Ainda mais, seu *aṣé*, seu respeito e dedicação para com o *òrìṣà* me deram forças e coragem, renovou essa grandeza no meu *orí* no momento em que mais necessitava dessa energia. Dúvidas tiradas, conselhos dados, caminhos que procurou me mostrar a serem seguidos, não só na vida acadêmica, mas na vida espiritual, profissional e social, meu *mo dúpé*.

Irani Santana, agradeço-te pela grande amizade que construímos juntos durante longos anos. Seus incentivos e palavras de apoio são como um travesseiro que acalentou minha cabeça em todos os momentos. Joana D'arc, que está no mundo da verdade, uma grande amiga que partiu precocemente, deixou muitas saudades positivas, agradeço-te muito por todas as palavras de incentivo que você me deu. Josilene Maria da Silva, minha filha de *aṣé*, também no mundo da verdade, não há palavras que possam descrever como sinto sua falta e como sei que você está ao meu lado, agora como uma ancestral.

Renato Lemos, sua amizade é imprescindível na vida de todos(as) aqueles(as) que fazem parte de sua vida. Agradeço-te muito, por tudo. Não há palavras para te agradecer em ser meu

amigo; doutorando, que também às vezes, despercebidamente, compartilhou ensinamentos que trilharam o caminho dessa pesquisa.

Ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB-UFPE), meu eterno agradecimento.

Mariana Andrade, amiga funfun (do branco) de um sorriso fácil e enorme te agradeço por tudo. Filha de *ašé* lutadora, amiga, incentivadora, conselheira. Assim é você, que em todos os momentos esteve me apoiando a continuar na batalha acadêmica, meu *mo dúpé*.

Crispim Daniel de Paula, Oje Otun Majo Bajo. Tenho que agradecer sempre a ancestralidade por ter posto esse grande sacerdote no meu caminho. Sua dedicação, compromisso e fé nos grandes velhos contagiam qualquer um que esteja ao seu lado, são ensinamentos com gestos e atitudes que nos incentivam a continuar na batalha diária. Da mesma forma, agradeço a todos os sacerdotes e membros que fazem parte do culto à *egúngún*, principalmente a Antonio do Monte, um grande padrinho e amigo.

Meus sinceros agradecimentos a toda a família de Claudionor Antonio de Oliveira. São laços que foram sendo construídos firmemente durante mais de vinte anos.

Por fim e não menos importante, não posso deixar de agradecer e dar meu Saravá à grande Jurema Sagrada. Espiritualidade que me protege e me abençoa, mostrando caminhos de grande valor. Por isso peço bênçãos ao meu guia espiritual Caboclo Sete Flechas por todas as graças que vêm me concedendo.

A diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita. Tudo o que o homem diz ou escreve, tudo o que constrói, tudo o que toca, pode e deve fornecer informações sobre eles. (BLOCH, 2002, p. 79)

RESUMO

A presente dissertação tem como proposta analisar e compreender as narrativas e representações acerca do culto ao *òrìṣà Ògún*, em sua cerimônia religiosa mais singular quando essa divindade yorubana dança com a cobra (*ejò*), em território dos grupos étnico-linguístico *Yorùbá*, que são os estados de *Ọ̀ṣún*, *Ọ̀yó*, *Ògún*, *Ondo*, *Kwara*, *Kogi*, *Lagos (Èkó)*, *Edo* e em Pernambuco – único Estado brasileiro que conseguimos encontrar terreiros que praticavam essa liturgia. O *Ilé Aṣé Ògún* Maaátá, localizado no bairro de Tejipió na cidade do Recife, é o único ainda a manter essa tradição religiosa. Por esse motivo, através da trajetória de vida do *bàbálóòrìṣà* Claudionor Antonio de Oliveira, é possível analisar categoricamente esse culto específico. Nessa perspectiva, através das narrativas orais das testemunhas oculares como Pai Amauri, Pai Kleiton, a senhora Maria Ferreira, entre outros(as), podemos refletir sobre a vida desse sacerdote e sua dedicação em manter essa prática consagrada por tradições que lhe foi passado por seu primeiro zelador, Pai Duda – Dionísio Gentil da Soledade. Para a elaboração do arcabouço teórico, autores(as) como Ayoh'Omidire (2005, 2006, 2016), Abimbôla (1971), Asiwaju (1976), Salami (1997), e demais estudos, auxiliaram no embasamento dessa leitura histórica, cultural e religiosa. Partindo da história de vida de Claudionor Antonio de Oliveira, refletimos sobre a espacialidade construída historicamente do/no bairro de Tejipió, das relações de poder entre os agentes do Estado e o povo pobre, negro e praticante das religiões de matriz africana, sem perder de vista, a importância da tradição oral dos grupos yorubanos na construção de suas memórias.

Palavras-chave: Culto à *Ògún*. Yorubanos. História Oral. Trajetória de vida. A cobra sagrada (*ejò*).

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze and understand the narratives and representations about the cult of *òrìṣà Ògún*, in its most singular religious ceremony when this Yorùbá divinity dances with the snake (*ejò*), in Yorubaland, which are the states of *Ọ̀ṣún*, *Ọ̀yó*, *Ògún*, *Ondo*, *Kwara*, *Kogi*, *Lagos (Èkó)*, *Edo*, and in Pernambuco – the only Brazilian state where we could find terraces (of the that practice of) this rite. The *Ilé Aṣé Ògún Màátá*, located in the Tejiþió district in the city of Recife, is the only one yet to maintain this religious tradition. For this reason, through the life trajectory of the *bàbáòrìṣà* Claudionor Antonio de Oliveira, it is possible to categorically analyze this specific cult. From this perspective, through the oral narratives of eyewitnesses such as *Bàbálòòrìṣà Amauri*, *Bàbálòòrìṣà Kleiton*, Mrs. Maria Ferreira, among others, we can reflect on the life of this priest and his dedication to maintaining this practice consecrated by traditions that was passed to him by his first high priest, *Bàbálòòrìṣà Duda – Dionisio Gentil da Soledade*. For the elaboration of the theoretical framework, authors such as Ayoh'Omidire (2005, 2006, 2016), Abimbôla (1971), Asiwaju (1976), Salami (1997), and other studies, formed the theoretical base of this historical, cultural and religious analysis. Starting from the life story of Claudionor Antonio de Oliveira, we reflect on the spatiality historically constructed of/on the Tejiþió district, from the power relations between state agents and the poor, black and practicing people of African religious traditions, without losing sight of, the importance of the oral tradition of Yoràbá groups in the construction of their memories.

Keywords: *Ògún* worship. Yorubans. Oral history. Life trajectory. The sacred snake (*ejò*).

LISTA DE FIGURAS

| | | |
|------------------|---|-----|
| Figura 1 | Claudionor Antonio de Oliveira – Ògún dança com a serpente | 23 |
| Figura 2 | Mapa de parte do território Yorùbá | 26 |
| Figura 3 | Estados yorubanos | 29 |
| Figura 4 | Mapa de Tejipió e a matinha onde está localizado o terreiro..... | 41 |
| Figura 5 | Samuel Hardman, agricultura na área da escola e certificado do Sindicato Agrícola e Pastoril de Garanhuns | 46 |
| Figura 6 | Construção da estrada de Tejipió | 52 |
| Figura 7 | Nota no jornal <i>Diário de Pernambuco</i> | 54 |
| Figura 8 | Fazenda Modelo em Tejipió | 63 |
| Figura 9 | Destaque no jornal <i>Diário de Pernambuco</i> | 64 |
| Figura 10 | Destaque no <i>Jornal do Recife</i> | 65 |
| Figura 11 | Manchete sobre o homicídio no <i>Diário de Pernambuco</i> | 66 |
| Figura 12 | Nota sobre a instrução criminal e foto mostrando o assassino de Pai Duda | 67 |
| Figura 13 | Congresso Afro-brasileiro nos jornais da época | 79 |
| Figura 14 | Terreiro do senhor Claudionor no sítio localizado no bairro de Tejipió | 81 |
| Figura 15 | Assentamento de Èṣù no antigo Daomé | 84 |
| Figura 16 | Campanha contra o Catimbó e o baixo espiritismo no <i>Jornal Pequeno</i> | 93 |
| Figura 17 | Destaque do <i>Diário de Pernambuco</i> com objetos sagrados do Candomblé apreendidos pela polícia | 99 |
| Figura 18 | Reunião entre sacerdotes e sacerdotisas com autoridades do Estado | 101 |
| Figura 19 | Manchete sobre “magia negra” no <i>GI</i> | 108 |
| Figura 20 | Licença da União Espírita de Umbanda de Pernambuco | 114 |
| Figura 21 | Regimento Interno da União Espírita de Umbanda de Pernambuco | 117 |
| Figura 22 | Lei 7.669/78 | 118 |
| Figura 23 | Missionária e vereadora do Recife | 125 |
| Figura 24 | Gameleira Sagrada morre após incêndio no Sítio de Pai Adão | 126 |
| Figura 25 | Distância entre Uidá, Lagos e Ekiti | 131 |
| Figura 26 | <i>Ondo e Èkiti: Terras de Ògún</i> | 147 |
| Figura 27 | Mapa da Região Metropolitana do Recife indicando os bairros que mantinham esse peculiar rito | 153 |
| Figura 28 | Dona Preta | 155 |
| Figura 29 | Redes e suas tramas concretizadas geograficamente | 157 |
| Figura 30 | Alada e Uidá | 159 |
| Figura 31 | Sacerdotisa de Ògún numa fotografia antes de 1932 | 162 |
| Figura 32 | Sacerdote e sacerdotisa de Dan. Tempo de Dan em Uidá | 165 |
| Figura 33 | Documento encontrado no Hospital Otávio de Freitas | 167 |
| Figura 34 | Chamada para exames periódicos | 169 |
| Figura 35 | Chamada para exames periódicos | 170 |
| Figura 36 | Chamada da Junta Médica | 171 |
| Figura 37 | Nomeação de Claudionor Antonio de Oliveira para Enfermeiro Padrão C | 172 |
| Figura 38 | Ruínas do Instituto Bom Pastor | 173 |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|-----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 13 |
| 2 | ESPACIALIDADES E SEUS CONDICIONAMENTOS: HISTÓRIA E MEMÓRIA DO ILÉ AŞÉ ÒGÚN MÀÁTÁ E DO BAIRRO DE TEJIPIÓ | 23 |
| 2.1 | O ẸGBÉ EM TEJIPIÓ: REDES URBANAS CULTURAIS E RELIGIOSAS NO ESPAÇO TEMPORAL | 40 |
| 2.2 | TEJU OU TEJIPIÓ? DISCUSSÕES IDENTITÁRIAS ACERCA DO NOME DO RIO TEJIPIÓ E SUA ORIGEM | 56 |
| 2.3 | ESPACIALIDADE: UM OLHAR SOBRE A FAZENDA MODELO EM TEJIPIÓ SOB ADMINISTRAÇÃO DE EPITÁCIO PESSOA SOBRINHO | 61 |
| 2.4 | PONTUANDO ATORES: SUJEITOS, SACERDOTES, SACERDOTISAS EM SEUS TERREIROS NO BAIRRO DE TEJIPIÓ E SEUS ARREDORES | 72 |
| 3 | PERSEGUIÇÃO AO POVO POBRE, NEGRO, PRATICANTE DAS TRADIÇÕES AFRO-RELIGIOSAS E SUAS FORMAS DE RESISTÊNCIA ATRAVÉS DE REDES DE RELACIONAMENTO | 82 |
| 3.1 | PERSEGUIÇÃO E REPRESSÃO À POPULAÇÃO NEGRA, POBRE E PRATICANTE DOS “XANGÔS” DE PERNAMBUCO. ESTUDO DE CASO DE DOIS PERSONAGENS: JOÃO DE DEUS E LÚCIO ALVES FEITOSA NO BAIRRO DE TEJIPIÓ | 91 |
| 3.2 | JOÃO DE DEUS E LÚCIO ALVES FEITOSA TÊM SUAS CASAS INVADIDAS PELA POLÍCIA NO BAIRRO DE TEJIPIÓ | 97 |
| 3.3 | LITERATURA E A HISTÓRIA JUNTAS NA CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA: MEMÓRIA, ACONTECIMENTOS, FICÇÃO, TÁTICAS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA | 119 |
| 3.4 | PERSEGUIÇÕES, RASCIMO RELIGIOSO E INTOLERÂNCIA: AS PERMANÊNCIAS NAS NARRATIVAS HISTÓRICAS | 124 |
| 4 | TRADIÇÕES PECULIARES DO NÁGÓ PERNAMBUCANO: ÌTÀN ÌGBÉSÍ AYÉ (TRAJETÓRIA DE VIDA) DO SACERDOTE CLAUDIONOR ANTONIO DE OLIVEIRA E A SINGULAR TRADIÇÃO DO ÒRÌŞÀ ÒGÚN DANÇAR COM A EJÒ (SERPENTE) | 128 |
| 4.1 | ORIGENS HISTÓRICAS, MÍTICAS E ÉTNICAS DOS YORUBANOS | 134 |
| 4.2 | ÒGÚN E A SERPENTE: O QUE DIZ A TRADIÇÃO ORAL E OS RELATOS DE VIAJANTES | 141 |
| 4.3 | CLAUDIONOR ANTONIO DE OLIVEIRA OU CLAUDIONOR DA COBRA | 166 |
| 4.4 | A COBRA E SUAS CURAS: RELATOS DE VIAJANTES E DEPOIMENTOS | 177 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 184 |
| | REFERÊNCIAS | 187 |

1 INTRODUÇÃO

“Eu só acredito que o bicho é preto se eu ver.
Por que vou andar pela curva se pela linha reta é mais rápido?
Eu não obedeco a ninguém.”
(Claudionor Antonio de Oliveira)

Frases, termos e pensamentos que caracterizam a personalidade do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, sempre firme em suas convicções, no seu modo de pensar e agir. Vida sofrida como menino de rua, comendo caroço de jaca cozinhado para matar a fome, como ele sempre afirmou. Existência com duras dificuldades, primeiro na rua, arrumando trocados com serviços de buscar água para as pessoas, depois no Aprendizado Agrícola Samuel Hardman durante sua infância e adolescência, internato que o levou a aprender a cultivar a terra. Severidade na sua passagem pelo Exército Brasileiro durante a Segunda Guerra Mundial, a qual formou seu caráter rígido e exigente, bem como sua ética enquanto enfermeiro prático no Hospital Otávio de Freitas, atendendo doentes com tuberculose e, até mesmo, doentes mentais.

Rigidez também vivida durante sua vida como sacerdote. Regras religiosas seguidas firmemente conforme seu aprendizado com Pai Duda e Mãe Chiquinha durante o tempo que passou sob o comando deles; escola que o ensinou o valor de manter tradições, de preservar o ritual de *Ògún* dançar com a serpente, de saber que esse *Òrìṣá* é exigente e não aceita meios termos em suas determinações.

Desta forma, este estudo procurou analisar os registros de memórias sobre o sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, reminiscências que se tornam necessárias no campo histórico. Assim, investigamos uma peculiaridade do *Nàgó'* pernambucano; o culto ao *Òrìṣá Ògún* em sua mais específica ritualística ao dançar com a serpente, peculiaridade ainda não estudada em pesquisas acadêmicas. Para tanto, dentro de nosso recorte, a investigação sobre a trajetória de vida do *Bàbálórìṣà* acima citado, sacerdote de uma comunidade afro-religiosa localizada no

¹ Recorremos neste texto ao termo *Nàgó'* em sua acepção de identidade dos terreiros que mantém suas tradições religiosas que determinam sua identidade aqui em Pernambuco. Assim, procuramos diferenciar da nação nagô que remete à escravidão.

Bairro de Tejipió, em Recife, se torna uma condição *sine qua non* para a realização deste trabalho.

Nesse sentido, nossa investigação configura-se como reflexão acerca da construção historiográfica de um personagem. Aqui, entendendo-a como um campo de possibilidades através da história oral e que pretende se aproximar da micro-história, através de um olhar sensível durante as entrevistas realizadas, quatorze no total, que nos revelou não só suas percepções sobre nosso personagem, mas também sobre a espacialidade inserida numa temporalidade sobre o bairro de Tejipió e seus arrabaldes. Assim como nos debruçamos sobre esse ritual peculiar, que nos remete à origem dos povos yorubanos, à divindade *Ògún* e à toda essa relação existente entre essas duas margens do Atlântico Negro yorubano. Mais ainda, são possibilidades que abrem portas e caminhos para novas descobertas e, até mesmo, outras interpretações, histórias com outras histórias num elo que permitirá novos estudos.

O presente estudo procurou construir uma narrativa sobre o *òrìṣà Ògún* a partir de seu singular ritual ainda mantido em terras yorubanas e pernambucanas, analisando a gênese dos povos *Yorùbá*, através de sua tradição oral e relatos de viajantes e, também, toda a perseguição que os(as) adeptos(as) das tradições afro-religiosas sofreram ao longo da história, pela escravidão, diáspora e a luta, resistência em manter seus conhecimentos ritualísticos em novas terras. Um novo olhar que procura enfatizar a trajetória de vida do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, bem com os saberes tradicionais dessa população que tem em sua cultura e religiosidade um verdadeiro sacerdócio encontrado nas religiões de matriz africana.

A pesquisa se configura como um estudo pioneiro dentro desta singularidade. Não é uma história fora do normal, mas é mais bem vivenciada em relação ao contexto do mundo atlântico yorubano. Trabalhamos na perspectiva da micro-história e da história oral, nas quais se edifica a conjuntura em que as pessoas estão inseridas. Conforme Montenegro (2010, p. 14) “Um diálogo da memória com a história”, mais ainda, “Por essa trilha, aproximo-me da micro-história, reconhecendo o plano narrativo, as múltiplas formas de contá-lo e as estratégias culturais que inscrevem os relatos nas experiências dos atores sociais”. Estudando esse grupo afro-religioso específico, anteriormente citado, estaremos analisando esse passado histórico. Não há registros de pesquisas no campo da historiografia que estejam inseridas nessa perspectiva: um estudo de um ritual que mostra a sua peculiaridade e importância, pois este continua a ser preservado no terceiro campo de estudo.

Sabemos que a “reelaboração das várias culturas provenientes do continente africano resultou numa visão de mundo específica, na existência de um *ethos*² diferenciado” (BARROS, 1993, p. 16). Nesse contexto, os(as) primeiros(as) negros(as) escravizados(as) que chegavam de diversas partes da África, cosmologias diferenciadas, trouxeram em sua bagagem seus costumes, hábitos, danças, culinárias, simbologias e suas religiões. Motivo que nos levou a realizar leituras com autores como o nigeriano Abimbôla (1975, 2018), Adediran (1984), Agiri (1975), Asiwaju (1976), Ayoh’Omidire (2005, 2006, 2016³), Samuel Johnson (1921), Salami (1997) entre outros(as) que nos forneceram uma nova forma de perceber a importância de suas narrativas, uma visão afrocentrada que procura se desvincular de uma visão eurocêntrica.

Os periódicos também proporcionaram a construção da narrativa ao longo do estudo. Análises dos escritos do *Diário de Pernambuco*, *Diário da Manhã*, *Jornal Pequeno* entre as décadas de 1930 e 1950 – pesquisa com filtros na *Hemeroteca Digital* para proporcionar uma maior objetividade durante o seu desenvolvimento – consolidaram o entendimento do papel do Estado e dos meios de comunicação quanto à demonização da população praticante das religiões de matriz africana, além de nos informar, sob uma ótica diferenciada, a importância das táticas e estratégias desenvolvidas por essas pessoas para resistir e manter suas religiões e culturas e, não menos importante, as chamadas para exames periódicos que seu Claudionor Antonio de Oliveira teve que realizar.

Diante desse contexto, refletimos sobre como os(as) africanos(as) da tradição *Yorùbá*, originários(as) da Nigéria, conseguiram trazer ao Brasil, mais especificamente ao Recife no estado de Pernambuco, além de várias outras expressões religiosas, o culto da divindade *Ògún* em sua característica mais peculiar, em sua dança com a cobra. Peel (1989, p. 274) já questionava se este culto estava perdido nesse território yorubano, de uma tradição afro-religiosa que tem sua origem em regiões como *Ègbá*, *Ifè*, *Òyó*, *Ijèṣa*, *Ibadan*, *Ekiti*, *Ondó* que acabaram por se perpetuar resistindo a uma vilipendiosa travessia do Atlântico.

² Entende-se *ethos* segundo a concepção de Bateson como um “sistema de atitudes emocionais que comanda o valor conferido pela comunidade a uma variedade de satisfações ou insatisfações e os contextos da vida pode oferecer”. (1936, p. 220).

³ Indicamos também o trabalho de Félix Ayoh’OMIDIRE, (2016): “A edificação do “Yorùbá Atlantic Complex”: As várias representações da identidade yorubana na diáspora” in LUZ, marco Aurélio; e LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio (Orgs.) **Pensamento insurgente**: direito à alteridade, comunicação e educação. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 107-127.

Em Recife, no bairro de Tejipió, a comunidade de culto afro-religioso o *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*, mesmo com o recente falecimento do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira ocorrido em 24 de março de 2014, mantém a tradição vinda de terras africanas, na qual a divindade *Ògún* dança com a serpente e realiza curas e bênçãos. É nessa perspectiva que se percebe que o comércio de escravos(as) transportou não apenas esse contingente de cativos(as), mas a sua personalidade, maneira de ser, comportamentos e, principalmente, crenças.

Esta população tendo sua origem em território *Yorùbá*, conseguiu manter suas tradições, caracterizando nosso objeto de estudo, ou seja, o rito do *Òrìṣá Ògún* dançar com a cobra. Tradição essa que atualmente é apenas praticada nessa comunidade, o *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*, localizado no Bairro de Tejipió em Recife. Foi realizada uma verdadeira garimpagem e, infelizmente, não há relatos de continuidade desse rito em nenhum terreiro da região metropolitana do Recife ou em municípios próximos que tenham esse singular ritual.

Vale ressaltar que é possível entender esse grupo religioso particular de tradição *Nàgó*, o *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*, como uma forma de conhecimento sobre a diversidade *Yorùbá*. Estes considerados uns dos maiores grupos etnolinguísticos da África Ocidental. Compreendendo ainda que esses mundos sociais sejam percebidos não apenas como um mero “reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e a ação humana” (GEERTZ, 2001, p.01). Sob este prisma, os símbolos sagrados funcionam de modo a sintetizar o *ethos* de um povo que se constitui do tom, do caráter, da qualidade da sua vida, de seu estilo e disposições morais e estéticas.

Aqui em Recife se têm relatos já na década de 1930 quando o sacerdote responsável pela iniciação do *bàbálóríṣa* Claudionor, Pai Duda – como era conhecido – Dionísio Gentil da Soledade, também devoto de *Ògún*, dançava com a cobra em festas realizadas em sua homenagem. Há depoimentos que caracterizam essa particularidade sobre essa divindade iorubana se relacionar com a serpente.

Acerca do culto a *Ògún*, Peel (1997, p. 226) assinala que há referências em Lagos Oriental de um rito descrito em que seis homens se encontravam recolhidos numa casa de adoração a *Ògún* onde havia doze armas de fogo dispostas de forma organizada, em linha, juntamente com animais sacrificados a essa divindade. Da mesma forma, Peel (1997, p. 268) cita o missionário alemão J. A. Maser (1864) no momento em que observa um ferreiro realizar

sacrifícios em frente a nove martelos de ferro, mostrando o quanto essa tradição afro-religiosa se perpetua ao longo do tempo e no espaço.

Verger (1957, p. 150; DREWAL, 1992, p. 183-84; PEEL, 1997, p. 271) indica a participação de mulheres dedicadas ao culto a *Ògún* em *Ílòdò* e *Ísede* percebendo, desse modo, que cultuar *Ògún* como serpente não é apenas privilégio de homens. Margaret Drewal descreve mulheres “possuídas” por *Ògún* em *Ìgbògilá* e *Ègbádò*, mulheres essas que andavam com as cobras enroladas em seu pescoço fazendo explícita alusão que essa divindade domina a serpente, nos momentos em que abençoavam as pessoas e praticavam curas.

Essa característica de cultuar *Ògún* através de seu simbolismo com a serpente fica mais evidente quando seus(suas) adeptos(as) andavam pela cidade com suas cobras enroladas no pescoço oferecendo bênçãos. Um pastor africano em *Abéòkutá* em 1852 conheceu duas mulheres, uma delas com uma grande serpente enrolada em volta do pescoço enquanto louvavam *Ògún*, e outro pastor também relata que observou em *Ìbàdàn*, em *Ìkirun*, também exaltando *Ògún* em sua relação com a cobra (1997, p. 274), da mesma forma em *Òyó*. Em Recife, além do *Bàbálóríṣa* Pai Duda no início do século XX, também praticavam essa modalidade de culto Sr. Claudionor, Kleiton em Maranguape na cidade de Paulista, Olegário em Casa Amarela, pai Eudes e Antonio Cabritinha no bairro do Pina, Lídio da Mangabeira e a *Iyálóríṣa* Leda (a única mulher que também praticou esse ritual), que já faleceu e tinha sua casa em Cavaleiro, casas que conseguimos identificar, durante a pesquisa, que mantinham essa peculiar tradição religiosa.

A análise desse grupo e de sua peculiaridade permite uma ampliação da visão cultural e histórica do Atlântico negro, “[...] ressaltar a contribuição dos africanos para a formação e a consolidação do Brasil”, (SILVA, 2003, p. 22). Assim, propomos uma inserção nesse mundo atlântico, em uma perspectiva comparativa entre Pernambuco e o território *Yorùbá*. Partindo da trajetória do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, discutimos esse ritual do *Òrìṣá Ògún* dominar a serpente, uma prosopografia comentada, contextualizada, trazendo discussões sobre essa cerimônia vinda do território *Yorùbá*. Nesse sentido, uma trajetória de vida justifica-se pela contribuição que traz para o conhecimento histórico. Narrativa essa que precisa estar pautada nos mesmos procedimentos científicos intrínsecos à história.

Ainda mais, propomo-nos a adentrar no campo de um estudo pouco abordado por termos algumas ideias incipientes a respeito da percepção que se apresenta como possível no campo do

questionamento da história. Notamos que as práticas desse grupo afro-religioso, o *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*, caracterizam-se por sua complexidade na construção de sua identidade.

Essa escolha do culto ao *Òrìṣá Ògún* como objeto de estudo se justifica tanto pela sua complexidade quanto pelos detalhes que se caracterizam através das entrevistas realizadas com os sacerdotes, sacerdotisas, membros(as) e amigos(as) que vivenciaram esse rito religioso. Nesse contexto, as narrativas revelam meandros de vida através da memória. Experiências históricas tecidas através dos relatos orais, ponderando sobre as estratégias e ordenamentos discursivos. Trabalhar com a narração de um acontecimento de forma inovadora, esboçando o significado das palavras, procurando revelar como o saber dos(as) adeptos(as) das tradições afro-religiosas tem eficiência e conteúdos medulares em seu contexto histórico, religioso e antropológico, que grande parte da academia desconhece ou ignora.

Através dos relatos orais, dos testemunhos, é que nos propomos a analisar esses acontecimentos. Nesse contexto, essas histórias estão inseridas nos “relatos orais de memória e seus possíveis deslocamentos como exercício de análise em torno da produção da integridade histórica” (MONTENEGRO, 2010, p. 14). São eles que nos levaram a perceber que sua ação está inserida no exercício prático destas mesmas ações, levando-nos às coisas do passado, fazendo com que o historiador dê visibilidade aos eventos que narra. Conforme Burke (2000, p. 70), “pode-se descrever a memória com uma reconstrução do passado”, pois a memória é transpassada de sentido, de fatos do passado, do presente e dos conflitos resultantes dessa historicidade.

Nosso objetivo foi analisar as apropriações e ressignificações desse culto peculiar nas práticas religiosas atuais através da singularidade do culto ao *Òrìṣá Ògún* em sua dança com a serpente na comunidade *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*, localizada no bairro de Tejipió em Recife. Mais ainda, propomo-nos a coletar e analisar narrativas orais da memória sobre o espaço temporal do bairro de Tejipió e do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, refletir sobre a perseguição policial e do Estado aos(às) praticantes dos cultos ao orixá na cidade de Limoeiro através de entrevistas e na região metropolitana do Recife com os testemunhos orais e nos periódicos da época como o *Diário de Pernambuco*, *Diário da Manhã* e *Jornal Pequeno* nas décadas de 1940 e 1950, mapear e examinar as práticas e discursos sobre o culto do *Òrìṣá Ògún* dançando com a cobra na Região Metropolitana do Recife da década de 1920 até 2014 e, por fim, investigar e

cotejar as ressignificações ocorridas no culto ao *Òrìṣá Ògún* em território *Yorùbá* e em Pernambuco em sua singularidade de demonstração de poder ao dançar com a cobra.

Entretanto, não se pode afirmar que há procedimentos prontos em metodologia, já que a pesquisa se configura como uma intenção de pronunciar o mundo. Pensar o método e a metodologia é sempre complexo, pois todas as pesquisas trazem suas contribuições para “acumular conhecimentos” (BRANDÃO, 2006, p. 262), levando a novos caminhos que proporcionem novas descobertas para se tentar perceber e inferir sobre o que se está pesquisando.

Trabalhamos na perspectiva da prosopografia que procura inserir a história desse personagem, o sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, num horizonte mais amplo nessa viagem no mundo Atlântico yorubano, tendo o culto ao *Òrìṣá Ògún* em sua peculiaridade ao dançar com a cobra como eixo de toda essa contextura. Desse modo, analisamos suas características numa relação dinâmica entre o grupo afro-religioso do *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá* e a origem do culto no território *Yorùbá*. Dessa forma a história do personagem contribuiu enquanto guia por uma história ainda maior; “mais do que a biografia de um homem [...]” (REIS; GOMES; CARVALHO, 2010, p. 12), a dimensão atlântica iorubana do referido culto a *Ògún*.

Sob este prisma, para compreender melhor o que se pretende pesquisar é necessário fazê-lo através da pesquisa participante, conforme o entendimento de Brandão (2006, p. 11), pois concebemos a história desse sacerdote partindo das entrevistas na comunidade afro-religiosa que fundou, de estudos bibliográficos e documentos pertinentes sobre o culto referido aqui em Pernambuco e em território yorubano. As entrevistas são de importância significativa, pois proporcionam uma análise desse passado. Lembrando que há uma relação importante entre memória e esquecimento. A memória é inseparável do trabalho do esquecimento, “a memória é, sempre e necessariamente uma interação dos dois” (DOSSE, 2004, p. 182). Daí a necessidade, nessa pesquisa biográfica, do auxílio de outras fontes.

Os relatos orais, nesse caso, informam-nos os locais (terreiros de culto à *òrìṣà*) nos proporcionaram conhecer outros sacerdotes e sacerdotisa que também praticavam o mesmo ritual. Ainda mais, à título de apropriação, em formato exploratório, foram feitos estudos concernentes à temática, como o culto à serpente, realizado por Laranjeira (2010) e Parés (2016) e, não menos importante, Barnes (1989) em seu livro *Africa's Ogun*, teses e dissertações, entre outros, que nos levem a compreender melhor o pensamento desse grupo étnico-linguístico *Yorùbá*, por serem fontes importantes que auxiliaram durante o desenvolvimento da pesquisa. Relatos de viajantes

como o Reverendo Samuel Johnson em *História dos Yorubas*, do Padre Vicente em viagens ao reino do Daomé, dentre outras referências contextuais do culto à serpente permitiram a construção da narrativa.

Dessa forma, no primeiro capítulo dessa dissertação, procuramos refletir sobre a espacialidade e seus condicionamentos no que concerne ao bairro de Tejipió e, mais especificamente, ao *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*. Narrativas orais de pai Kleiton, pai Amauri, de Maria Ferreira que nos permitem visualizar um passado recente dentro de uma espacialidade dinâmica em que foi se construindo a história de um bairro e seus arrabaldes, como da identidade dessa comunidade afro-religiosa, a sua fama e de seu sacerdote por manter uma singularidade religiosa tão importante. Palco no qual Raimundo Pedro de Sousa, o assassino de Dionísio Gentil da Soledade – pai Duda – primeiro sacerdote de nossa personagem, que por sua intolerância e a certeza de uma impunidade (que se tornou inócua), cometeu um crime hediondo.

No segundo capítulo, partindo dos estudos de periódicos, percebemos o quanto essa população negra e pobre foi perseguida pelo Estado e seus agentes. Analisamos as táticas e estratégias utilizadas por esses grupos para superar tanta humilhação e violência, que a todo custo procurava assimilá-los a práticas demoníacas e a toda sorte de destruição da ordem social vigente. Personagens como João de Deus e Lúcio Alves Feitosa, amigos e irmãos de religião do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira que procuraram estar ao lado das autoridades do Estado para, de alguma forma, criar redes de relacionamento que viessem a diminuir ou mesmo acabar com tanta perseguição a essas práticas religiosas e mesmo assim, participando de reuniões com essas mesmas autoridades, tiveram seus terreiros invadidos e seus objetos sagrados destruídos e vilipendiados.

No terceiro capítulo desenvolvemos o estudo sobre a origem dos *Yorúbá*, partindo da narrativa oral desses povos, tão importante para a construção de sua identidade, com as contribuições de autores como Samuel Johnson que procurou mostrar uma análise, mesmo que com meias verdades, sobre a gênese desses grupos. Ainda se fundamentando na história oral dos yorubanos, mostramos a relação de *Ògún* com a caça, a guerra, a agricultura, com o ferro, a tecnologia e, principalmente, com as serpentes através da narrativa oral do grande caçador *Qdésunlé* e a grande cobra *Olúmòmí*, um subsídio significativo dos estudos de Ayoh'Omidire. Por fim, trabalhamos também a importância do culto à serpente entre os *Fon*, a divindade Dan que proporcionou a independência de Aladá em relação à Uidá.

Contribuições que Dona Preta – Grináuria Trindade dos Santos – revelou-nos sobre a existência de dois sacerdotes que mantinham o mesmo ritual do Senhor Claudionor Antonio de Oliveira. Dois no bairro do Pina, pai Eudes, pai Antonio Cabritinha e outro um pouco mais distante, no bairro da Mangabeira que acabou por formar a identidade desse sacerdote que traz em seu segundo nome uma referência à sua localidade de moradia e de seu terreiro, pai Lídio da Mangabeira. São memórias que nos informam o cotidiano de uma cidade e seus sacerdotes que procuraram dar continuidade a uma tradição religiosa em terras pernambucanas.

No contexto histórico, a construção do presente estudo, além das possibilidades acima elencadas, numa perspectiva antropológica, tem-se a micro-história e a história oral, centro de interesse no qual o próprio indivíduo que faz a história, ajuda a refletir sobre o conjunto desse mundo atlântico. Não fizemos apenas relatos de acontecimentos históricos do povo yorubano, mas procuramos perceber a significação desse contexto inferindo e reconhecendo como foi estruturado esse culto no Brasil. Podemos dizer que a memória é permeada de sentidos, não só do passado, mas também do tempo presente.

Quanto à identidade dos povos yorubanos, podemos analisar a partir do pensamento de Mudimbe (2013), que levanta questionamentos sobre o significado de África e africano, pois, conforme ele mesmo argumenta, quando afirma que vários discursos acabam por estabelecer o universo do conhecimento que levam a afirmação da identidade das pessoas. São pensamentos que descolonizam o conhecimento sobre esses grupos africanos.

Assim, podemos dizer que os terreiros das religiões de matriz africana são pedaços de África. A representação da identidade cultural e religiosa afro-brasileira, que sofreram ressignificações e, mesmo assim, deram continuidades nessas mesmas tradições religiosas, em seus ritos, símbolos, cosmologia e cosmogonia herdadas de terras africanas. Africanos(as), que na condição de escravizados(as), se adaptaram à nova realidade encontrada nas terras de cá do Atlântico Negro, a despeito das humilhações, castigos corporais, trabalho intenso e uma agressão imensurável à seu imaginário cultural e religioso. Um rompimento violento com suas estruturas sociais e religiosas não fez com que perdessem sua identidade e, a partir dessa veracidade histórica, construíram diversas redes de relações sociais, táticas e estratégias de sobrevivência, de luta e resistência.

Desse modo, esses(as) africanos(as) escravizados(as) procuraram construir suas redes e tecer tramas para resistir à nova realidade, dando continuidade às suas práticas ritualísticas como

seus cânticos, seus tambores, suas danças, adivinhações e curas espirituais. Várias formas foram utilizadas por essa população, mostrando o quanto é guerreira, persistente e criativa em suas negociações tendo como fruto a fundação de várias casas de culto tradicional afro-religioso. É dessa forma que levantamos o debate sobre os terreiros como representação dessa identidade afro-brasileira. São questões que nos remetem à memória, à coletividade e ao patrimônio que estão caracterizados nesses espaços religiosos.

São reflexões que procuramos desenvolver nesta dissertação, buscando elementos nesse complexo processo histórico dos grupos yorubanos no cenário afro-brasileiro e, mais especificamente, em Pernambuco, partindo da trajetória de vida do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, de seu terreiro no bairro de Tejió e o peculiar rito de *Ògún* dominar a serpente. São laços sagrados que permaneceram nos dois lados do Atlântico.

São buscas para compreender e analisar as narrativas e suas representações acerca desse ritual específico que permaneceu apenas no Estado de Pernambuco. Entre os *Fon* a divindade *Dan*, a grande cobra sagrada e entre os yorubanos *Ògún* em sua forma mais peculiar, o grande caçador que domina a cobra, que oferece bênçãos e curas. Descrições que se referem às narrativas míticas, através da transmissão oral do conhecimento tão importante para esses grupos étnico-linguísticos, que demonstram elementos centrais dessa complexa estrutura de cultos que estão até o momento atual sendo praticados nos dois lados do Atlântico. Todo esse contexto balizado pelo terreiro do *Bàbólórìṣà* Claudionor Antonio de Oliveira, o *Ilé Aṣé Ògun Màátá*.

2 ESPACIALIDADES E SEUS CONDICIONAMENTOS: HISTÓRIA E MEMÓRIA DO ILÉ AŞÉÒGÚN MÀÁTÁ E DO BAIRRO DE TEJIPIÓ

Figura 1. Claudionor Antonio de Oliveira – Ògún dança com a serpente.



Fonte: Arquivo pessoal

*Òrìṣá bi Ògún onírè kò sí mọ
Bi kò sí Ògún
A ko roko
A ko yènà
Ògún lo ni ọkọ
Ògún làbdèdè
n làgbè, oun naa ni jagun jagun,
Bi o si Ògún a kọ jẹun.*

Não existe orixá igual a Ògún
como Ògún. Sem Ògún
Seria impossível cultivar o campo
sem limpar o mato (para plantar).
Sem Ògún não se abre caminho.
A enxada pertence a Ògún.
Ògún é o ferreiro
Ògún é agricultor e guerreiro.
Sem Ògún não há comida.
(Sikiru Salami – Prof. King)

No mês de abril do ano de 1969 o *Bàbálórìṣá*⁵ Claudionor Antônio de Oliveira inaugurou seu *Ilé Aşé*⁶ no bairro de Tejipió, rua do Sancho, 77, na cidade do Recife. Foi nesse momento que esse sacerdote começou seu *ẹgbẹ*⁷ (comunidade) de tradições afro-religiosas, na própria casa

⁴ Nesta dissertação utilizaremos a grafia da língua *Yorùbá*, conforme preconizam dicionários Yorùbá-Português e Yorùbá-Inglês, além de recorrer à uma fonte tipográfica específica, denominada *Yorùbá*, devido à inexistência de algumas letras na fonte *Times New Roman*.

⁵ Sacerdote do culto às divindades que são denominadas de *Òrìṣá*.

⁶ Casa da força. Terreiro onde se cultua essas divindades do panteão africano, local onde se organizam os devotos dos *Òrìṣá*. Essa data marca a abertura do terreiro com a primeira festa realizada nele, pois o mesmo já vinha funcionando um pouco de forma improvisada, em um quarto que foi construído especificamente para cultuar os *Òrìṣá*, não tendo ainda a forma estrutural típica dessas comunidades. Estava mais semelhante a um culto individual, particular, do próprio Claudionor Antonio de Oliveira, pois logo o falecimento de Mãe Chiquinha, ele construiu esse quarto para guardar e cultuar *Ògún*.

⁷ *Ẹgbẹ*, comunidade afro-religiosa. Grupo de pessoas que fazem parte do mesmo terreiro de Candomblé. Sociedade.

que morava com sua esposa e seus nove filhos. O mais peculiar de sua tradição religiosa *Nàgô*⁸ é o *Òriṣá*⁹ *Ògún*¹⁰ dançar com a cobra (*ejò*), uma forma de mostrar que essa divindade tem poder de controlar a serpente, de vencer a morte, de ser constantemente renovada. O sacerdote Kleiton de Amorim nos concedeu essa entrevista bastante reveladora:

[...] Quando Ogun pedia a cobra para dançar com aquele animal, mostrava, né, a natureza do orixá, sua força, sua magia. Saber que controla e domina aquele animal junto à Oxossi. [...] Através da cobra, Oxossi se tornou orixá. Até onde foi me passado. Não é todo Ogun que tem ligação com esse animal, só os Oguns ligados à caça, da família dos Tobi Ode, orixás caçadores. [...] Segundo os itans, foi dito a Ode que não caçasse em um determinado dia, pois era proibido, (na) sua teimosia, ele caçou e pegou a cobra encantada. Foi dito a ele não mate esta cobra pois ela é um Deus, um Orixá. Ele matou e comeu. Neste momento Ode morreu por alguns segundos, Oxum morrendo de tristeza consultou Orunmila, que fez ebó que o trouxe à vida, então Oxossi não conheceu a morte. Por Ogun ser destemido, ele dança com a cobra, simbolizando como se ele também venceu a morte. Porém só os Oguns ligados a Ode dançam com esse animal. (AMORIM, Kleiton, 2018)¹¹

O testemunho de Pai Kleiton mostra a importância de se pesquisar sobre uma tradição religiosa tão peculiar a qual, até o presente momento da pesquisa, não encontramos registros ou indícios de que esteja sendo realizada em outros grupos afro-religiosos no Estado de Pernambuco e, atualmente, se mantém apenas nesse *ẹgbẹ* no bairro de Tejipió, o *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*¹². O sacerdote pontua também que “na minha casa também tinha cobra, por causa de Ogun, do meu Ogun, não tenho mais porque a cobra morreu, isso já faz alguns anos”. Esse relato nos mostra explicitamente que esse ritual religioso é bastante singular. Não há relatos em outros Estados do Brasil, não encontramos também nenhum estudo que trabalhe com essa questão, por esse motivo consideramos que essa investigação é pioneira no trato histórico e antropológico desse ritual específico nas religiões afro-brasileiras e, mais especificamente, no *Nàgô* pernambucano.

⁸ Povo que fala a língua *Yorùbá*. Uma de suas definições. Grupo que anteriormente chamado de *Ànàgó*.

⁹ Divindade que representa as energias da natureza, as forças que alimentam as energias da terra, interferindo de forma benéfica na vida das pessoas. Intermediário entre Deus e os seres humanos.

¹⁰ Divindade dos ferros, da agricultura, das guerras, aquele que sempre está à frente abrindo os caminhos. O *Òriṣá Ògún* é considerado, em terras africanas como o patrono dos caçadores, tendo uma comunidade específica de caçadores que o louvam. Para ver mais sobre *Ògún* como patrono dos caçadores ver: SALAMI, Sikiru. **Ogum**. Dor e Júbilo nos Rituais de Morte. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

¹¹ *Ìré* é uma cidade *Yorùbá* ao noroeste de *Ìkirun*. Neste texto utilizaremos a reprodução exata das transcrições, não alterando a grafia, ou demais questões sintáticas, do depoimento.

¹² Terreiro que o senhor Claudionor abriu no bairro de Tejipió e o conduziu durante sua vida até a data de seu falecimento. Esse grupo afro-religioso ainda mantém a casa aberta dando continuidade às suas tradições e rituais.

O sacerdote Kleiton nos revelou também que, por medo de mais perseguição, não manteve essa tradição. Atualmente ele vem sendo alvo de racismo religioso por parte de grupos evangélicos de uma igreja próxima a sua casa. Chegou mesmo a ser intimado pela polícia e pelo Ministério Público de Pernambuco, sendo constrangido e até ameaçado de apenas poder fazer duas festas anuais sem o uso dos instrumentos musicais que são considerados sagrados para os(as) adeptos(as) dessas religiões de matriz africana.

O relato do sacerdote Kleiton nos mostra o quanto essa pesquisa se torna pioneira. Não estamos nos referindo apenas ao estudo de terreiros ou trajetórias de vida de sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana, conforme já existem, mas sim a esse culto peculiar tão importante para os estudos históricos e antropológicos, que, no nosso caso, procura mostrar as heranças (ou continuidades?) – em seu contexto mais global – das tradições vindas de terras africanas.

Peel (1989, p. 274),¹³ em seu artigo, chega a questionar se esse culto está perdido. Todavia, esse ritual ainda é mantido em Tejipió, mesmo após o falecimento do *Bàbálórishà* Claudionor Antonio de Oliveira em 24 de março de 2014. Procuo, dessa forma, perscrutar uma das formas de expressão do culto afro-religioso através da investigação/estudo da manifestação/tradição de *Ògún* dançando com a serpente (*ejò*¹⁴).

Tradição oriunda de regiões como *Ègbá, Ifè, Òyó, Ijèsa, Ìbàdàn, Ègbádò, Kétu, Èkìtì*¹⁵ e *Ondo*¹⁶, e demonstra como estes povos e suas respectivas culturas e religiosidades se perpetuaram e resistiram a uma vilipendiosa travessia do Atlântico. A religião é caracterizada por funções políticas quando perpetua ou modifica essa mesma estrutura socioeconômica¹⁷.

Só no Brasil, num período de quase trezentos anos, entre 1550 e 1850, foram trazidos(as) aproximadamente cinco milhões de africanos(as) e no atual estado de Pernambuco não foi muito diferente; foi o pioneiro neste comércio de viventes e funcionou como entreposto de

¹³ Peel, p. 274. In: BARNES, Sandra T. **Africas's Ogun: Old World and New**. 2nd, expanded ed. Indiana University Press, 1989.

¹⁴ Cobra, serpente. No terreiro de o senhor Claudionor, atualmente eles criam a *oká*, uma espécie de jibóia.

¹⁵ Cidade considerada do povo de *Ògún*, local onde essa divindade é muito respeitada e reverenciada.

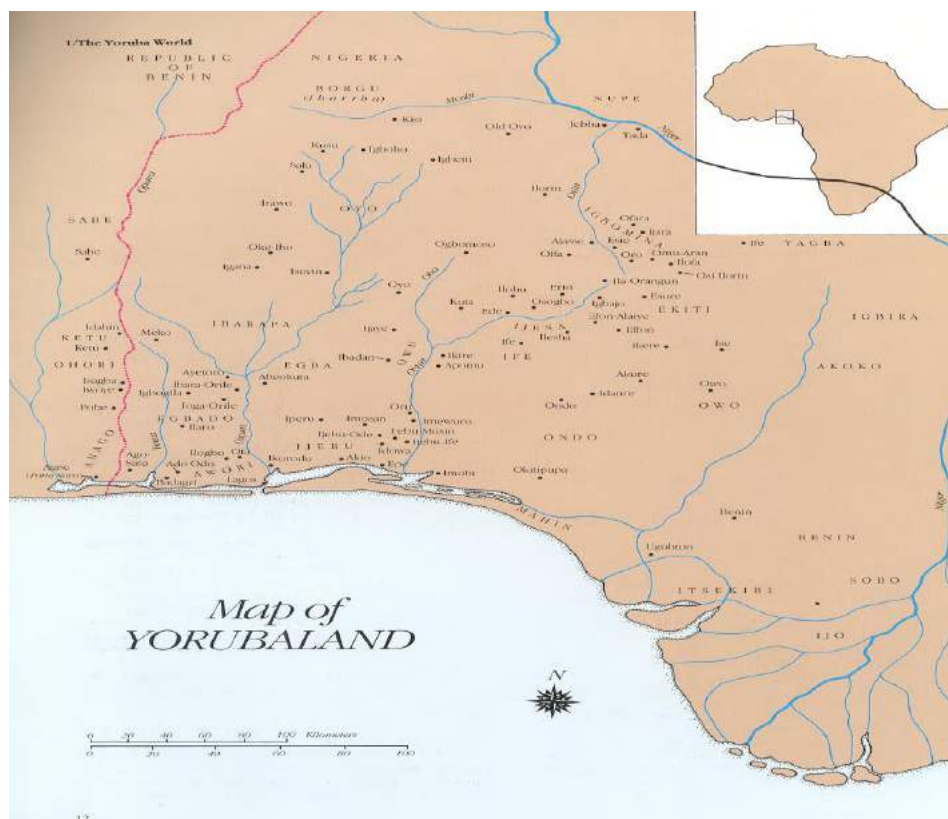
¹⁶ Cidades do território *Yorùbá* que constituem um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental. Para um melhor entendimento desse grupo, ver: MATORY, J. Lorand. Yorubá: As rotas e raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998. Disponível em: <https://bit.ly/2KIDPil>. Acesso em 05 jan. 2019. Ver também: SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: A formação social negro-brasileira**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

¹⁷ Para um maior entendimento sobre a importância da relação entre sociedade e religião ver Durkheim, Émile. **Lês formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

escravizadas(os) para outras províncias brasileiras, com dez mil pessoas só em Pernambuco (BARBOSA, 1995, p. 56-57). Período este em que a província de Pernambuco se destacava no comércio internacional, principalmente por causa de seus produtos agrícolas e dos numerosos engenhos existentes.

Assim, fica evidente a importância de Recife como um dos principais centros do tráfico de escravizados(as), pois estava entre os principais pontos de tráfico transatlântico de africanos(as). Mais ainda, considerando todo esse período em Pernambuco, estudos indicam que cerca de 853.833 viventes foram desembarcados aqui. Conforme Eisenberg (2013, p. 172-173)¹⁸ calculou-se uma média de 3.846 pessoas anualmente entre 1801 e 1823. Entre 1831 e 1843 teria sido traficado por ano 1.539 indivíduos e entre 1839 e 1850 em torno de 12.512 negros(as) escravizados(as).

Figura 2. Mapa de parte do território *Yorubá*.



Fonte: John Drewal¹⁹.

¹⁸ COSTA, Valéria Gomes. O Recife nas rotas do Atlântico Negro: Tráfico, escravidão e identidade no oitocentos. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, 7, 1: 186-217, 2013.

¹⁹ Mapa utilizado no trabalho de John Drewal and John Pemberton III. *Nine centuries of African art and thought*. Disponível em: <https://bit.ly/2MWOx3J>. Acesso em: 20 de jul. 2018.

Seguindo o pensamento de Sodré (1988, p. 48-49), nessa contextura político-social, houve uma “hibridação cultural”, no que também assinala Parés (2016), ao explicar as ligações culturais e religiosas que ocorriam nessas interações de dominação e conquistas entre esses grupos da África Ocidental. Entendemos que os autores não afirmam que todos os rituais de origem das religiões tradicionais africanas tenham sido modificados em terras brasileiras, mas que passaram por transformações, uma vez que todas as culturas e religiosidades são dinâmicas e sofrem influências nesse espaço temporalizado, são fronteiras étnicas, religiosas, culturais, linguísticas, entre outras possibilidades, que são permeáveis e passíveis de negociações.

Nos terreiros, locais de adoração de grupos afro-religiosos, foram mantidos, e mesmo conferidos, novos significados às tradições que foram transladadas para as terras brasileiras. Grande parte desse *ethos*²⁰ cultural dos(as) negros(as) escravizados(as) foi perpetuado, como o caso do presente estudo. Pode-se compreender, assim, que alguns terreiros no Brasil são ilhas de África, pois mantém suas tradições ligadas às suas origens africanas.

Ademais, essa miscigenação cultural (PARÉS, 2016) já tinha se desenvolvido em território africano. O comércio entre os diversos reinos proporcionava essa interação; troca de informações, redes comerciais, sociais, religiosas e políticas. É nesse contexto que procuramos trabalhar sobre essa relação bilateral que proporcionou esses trânsitos culturais e religiosos. Ao afirmar que os terreiros no Brasil são ilhas de África, estamos procurando estabelecer o diálogo em que essas comunidades afro-religiosas procuram manter suas tradições religiosas e culturais que foram trazidas pela diáspora, através de africanos(as) escravizados(as), muitos(as) deles(as) altos sacerdotes e sacerdotisas, reis e rainhas, líderes de seus povos. Sabe-se que houve ressignificações, pois toda cultura é dinâmica, suas fronteiras identitárias²¹ são permeáveis e flexíveis, possibilitando trocas culturais, mas não se pode afirmar que os rituais mantidos nos terreiros do Brasil são criações brasileiras, pois a língua, os segredos típicos dessa religiosidade, os cânticos, as rezas mantém sua tradição.

Esses grupos *Yorùbá* se referem, conforme os trabalhos de Samuel Johnson (1921), Ellis (1894), entre outros, na África Ocidental, a um grupo etnolinguístico que compreende a atual

²⁰ Entende-se *ethos*, segundo a concepção de Bateson, como um “sistema de atitudes emocionais que comanda o valor conferido pela comunidade a uma variedade de satisfações ou insatisfações e os contextos da vida pode oferecer” (1989, p. 220).

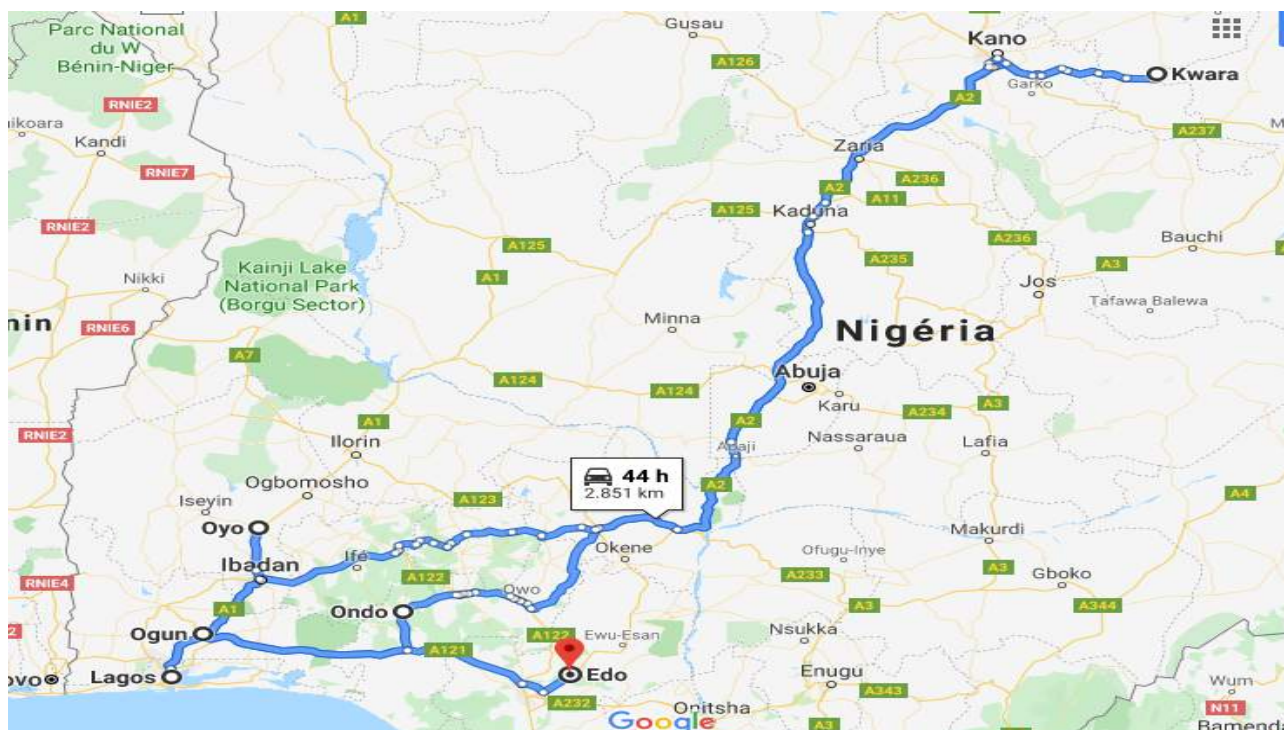
²¹ Ver: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

Nigéria, Benin e Togo, região chamada comumente por *Yorubaland*, que já constituiu toda a Guiné Oriental. Também se refere a seu nível de organização social e política, unindo tradições, filosofias de vida, modos de pensar, religiosidades que os ligam a um ancestral comum, tendo a cidade de *Ilé Ifè* como centro religioso.

A queda de *Òyó*, centro político, foi causada devido a múltiplos fatores como a traição de *Àfònjá* que entregou *Ìlòrín* nas mãos dos jihadistas muçulmanos hauça-fulani. O próprio tamanho desmedida do império de *Òyó* tornou inviável e impraticável a centralização do poder. De fato, as investidas de Daomé representa uma dessas consequências e não uma causa direta da queda do império. Com isso, Daomé começa a assumir o controle do comércio da Costa dos Escravos. São considerações, entre outras que fazem parte do corpo de estudos dos *Yorùbá* que podem ser compreendidas como limitadas por não conjecturar a visão de mundo desses próprios grupos quanto à sua historicidade. Desse modo, há a necessidade de se levar em conta toda a história oral dessa população yorubana. As pesquisas mais atuais e pontuais trabalham com os atuais estados yorubanos que são: *Ọ̀sún*, *Ọ̀yó*, *Ọ̀gún*, *Ondo*, *Kwara*, *Kogi*, *Lagos (Èkó)* e *Edo*.

Os autores trabalhados anteriormente, como Samuel Johnson, Ellis e outros não conseguiram compreender ou preferiram não analisar mais profundamente esses grupos yorubanos. São estudos com meias verdades, demonstrando suas limitações ao não considerar as relações de poder e cultura na yorubalândia. Deixam de refletir sobre as redes de relacionamentos estabelecidas pelos *Yorùbá*, como os do antigo Daomé, os Borgu e entre outros grupos que faziam parte dessas relações de poder.

Figura 3. Estados yorubanos.



Fonte: Google maps.

Retornando ao depoimento, O *Ìtàn*²², a história desse ritual, conforme assevera pai Kleiton, demonstra a força e a importância do *Òrìṣá Ògún* ao dançar com a serpente, ressaltando a memória ancestral dessa afro-religiosidade, das tradições religiosas *Yorùbá*²³. Nesse contexto, podemos trabalhar na perspectiva de que o comércio de escravos(as) transportou não apenas esse contingente de cativos(as), mas a sua identidade, maneira de ser e de comportamentos e, principalmente, crenças. Nos navios negreiros, em seus porões, não vieram apenas mão de obra, músculos, corpos castigados, sofridos, vieram ideias, sentimentos, tradições,

²² *Ìtàn* são histórias, até mesmo biografias, que louvam os feitos históricos das divindades. *Gbàdúrà* são rezas, orações, excelentes veículos do *aṣé*, o poder de realização. *Orin* são cânticos, invocações, que louvam os *òrìṣá*. *Oríkì* pode ser entendido como saudar, louvar o *òrìṣá*, dignificação das divindades através da força da palavra. Ensinaamentos através dos cânticos.

²³ No terceiro capítulo abordamos mais profundamente essa prática religiosa em sua perspectiva histórica e antropológica.

danças corporais, crenças, hábitos alimentares, cosmologia, concepções de vida. O(a) africano(a) levava tudo isso na sua alma²⁴.

Ainda sobre essas formas de permanência e resistência das tradições afro-religiosas, Nicolau Parés (2016, p. 274) explica o conceito de *Oríki*²⁵ citando Karin Barber²⁶, como sendo um combinado que:

Contém uma multiplicidade de itens de diferentes momentos históricos, acumulados durante longos períodos. Essa variação histórica nos *Oríki* costuma permanecer invisível e não comentada. Os itens de diferentes momentos históricos não são arranjados, normalmente, em ordem cronológica, nem as unidades mais antigas são separadas das mais novas, elas podem ser ativadas praticamente em qualquer ordem e combinação.

Oríki, na tradição dos povos *Yorùbá*, está ligado diretamente ao *orúkó* (nomes), que remete a dar um atributo a alguém ou a um *òrìṣà*, tendo como objetivo saudar o *orí* (cabeça interior) “podendo produzir nela um sentimento de orgulho e levantar sua auto-estima” (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 116).

A oralidade é uma das características desses grupos. O modo de ser e viver herdados do continente africano não de forma estática, mas dinâmica, num universo cultural baseado na transmissão oral do conhecimento se concretiza nessa comunidade enquanto campo de estudo. Um conto ou uma manifestação cultural, uma memória, pode assumir outras formas de entendimento conforme a região em que se está sendo vivida, mantendo essa existência e sua re-existência da memória coletiva de um grupo levando-os a um passado que é considerado glorioso. A história dessa coletividade yorubana é permeada de sentidos estruturada em suas ancestralidades, transmitida pelos respeitados(as) anciões(ãs) e conhecedores(as) de sua historicidade, a transmissão oral do conhecimento é parte fundamental da educação dessa população. Desconsiderar todo esse complexo sócio-histórico é cair nos discursos falaciosos que diminuem a importância dessa oralidade, dessa transmissão do conhecimento. Deve-se sim,

²⁴ ATLÂNTICO NEGRO – Na Rota dos Orixás. Direção: Renato Barbieri, Produção: Ministério da Cultura. Brasília, 1997. Idealização e realização: Videografia; Instituto Itaú Cultural.

²⁵ *Oríki* é considerado como louvação ressaltando fatos de uma sociedade, família ou pessoa como seus desejos. Para compreender melhor a concepção de *Oríki* ver AYOH’OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada**: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos. Tese – (Doutorado). Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras. Salvador: 2005.

²⁶ BARBER, Karin. I Could Speak Until Tomorrow: Oriki, Women, and the Past is a Yoruba Town. Woshington: Smithsonian Institution Press, 1991, p. 26. In: PARÉS, Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Indicamos também a leitura de Halbwachs, *A Memória Coletiva*, 2004.

considerar toda a importância dada por eles a sua história religiosa sobre a criação do mundo, sobre sua origem.

O pensamento de Maurice Halbwachs (2004) oferece uma análise pertinente sobre essa categoria, deixando, assim, de ter uma dimensão individual, visto que as memórias de um sujeito não são apenas lembranças individuais, mas contextualizadas no grupo em que se está inserido. De acordo com o autor, essas reminiscências individuais estão ligadas diretamente à coletividade ao qual pertence.

Um grupo de sujeitos consegue descrever, com exatidão, acontecimentos, objetos que foram vistos, até mesmo reconstituir a sequência de fatos e palavras sem que isso implique em lembrar o que aconteceu. Segundo Halbwachs (2004, p. 38):

Para que nossa memória se auxilia com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruídas sobre um fundamento comum. Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança.

Neste sentido, há uma estreita relação entre memória coletiva e memória individual. Essa convivência em grupo é a base da construção da memória individual, carregando as marcas da coletividade.

Nesses termos, os(as) negros(as) escravizados(as) conseguiram manter suas tradições, mais especificamente, essa singularidade da divindade dançando com a cobra, nosso objeto de estudo. Não só dançar com a serpente, mas realizar processos de cura espiritual e do corpo. Essa conjuntura histórica do Mundo Atlântico se mostra necessária para perfilar esse culto e suas características posto que “funcionava dentro de um contexto social específico” (REIS, 1988, p. 40). Sob esta perspectiva, se faz necessário relativizar a acepção de ser, a peculiaridade dessa divindade dançar com a serpente, um instrumento que possibilite o encontro entre duas culturas diferentes de forma respeitável. A compreensão da significação histórica dos povos africanos se faz mister para estudar as transformações étnicas, políticas, sociais e identitárias que ocorriam em África e no Brasil; as trocas no Atlântico Negro, nos séculos XVIII e XIX, e que transportavam as nações africanas para o território brasileiro, pois é importante considerar o que se passava nos dois lados do Atlântico.

Tendo em vista estas reflexões sobre os processos de re-existência das tradições afro-religiosas, nossa proposta é de inserir a história desse personagem, o sacerdote Claudionor

Antonio de Oliveira, numa perspectiva mais ampla nessa viagem no mundo Atlântico entre Brasil e África, tendo o culto ao *Òrìṣá Ògún* e sua peculiaridade em dançar com a cobra como eixo de toda essa contextura. Procuramos analisar suas características numa relação dinâmica entre esse grupo afro-religioso e sua origem na Nigéria. Servindo, assim, esse personagem, de guia por uma história ainda maior, “mais do que a biografia de um homem [...] (REIS; GOMES; CARVALHO, 2010, p. 12)”, as dimensões atlânticas do referido culto a *Ògún*. A história dessa divindade começa no outro lado do Atlântico e é mantida nesse lado, perpetuada na figura desse tão ilustre e saudoso *Bàbálórìṣà*.

Não é uma história fora do normal, mas será mais bem vivenciada em relação ao contexto do mundo atlântico do que o convencional, através de suas particularidades inseridas nesse contexto social e religioso. Assim, este trabalho é um estudo pioneiro dentro desta singularidade, ao analisar esse ritual em suas acepções históricas e antropológicas. Nossa investigação está dentro da perspectiva da história oral, na qual se edifica o contexto em que as pessoas estão inseridas. Estudando esses grupos afro-religiosos, estamos nos reapropriando do passado histórico, conforme entendimento de Ricoeur (2003).

Tomamos a comunidade²⁷ afro-religiosa do *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*, com enfoque na pessoa do Sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, como agentes dinâmicos inseridos numa estrutura cultural complexa, valorizando a história oral e, num paralelo, relacionando os dois lados do Atlântico. Sua análise permite uma ampliação da visão cultural e histórica do Atlântico negro, ao “[...] ressaltar a contribuição dos africanos para a formação e a consolidação do Brasil”. (COSTA E SILVA, 2003, p. 22), no que podemos ainda mais afirmar, conforme Costa e Silva (p. 85), que o “Brasil se formou na escravidão” se caracterizando como um país admiravelmente africanizado.

Ademais, ao nos propor a adentrar no campo de um estudo pouco abordado, conforme foi exposto anteriormente, é por termos algumas ideias incipientes a respeito da percepção que se apresenta como possível no campo do questionamento da história. Consideramos que as práticas dos grupos afro-religiosos caracterizam sua complexidade na construção de sua identidade, pode-se dizer que este aspecto é um “patrimônio simbólico do negro brasileiro” (SODRÉ, 1988, p. 50).

²⁷ Referimo-nos a comunidade quando designamos o terreiro, no aspecto de seu espaço físico e, também, a seus membros que formam a irmandade que está inserida nesse corpo comunitário que caracteriza esses grupos religiosos.

Sua memória cultural se dá, em grande parte, pelos relatos de pessoas do próprio grupo. No caso de nosso estudo, durante as entrevistas realizadas, percebemos que o mesmo ritual envolvendo *Ògún* e a cobra foi realizado pelo sacerdote que iniciou Claudionor Antonio de Oliveira, Dioniso Gentil da Soledade (pai Duda) que tinha seu terreiro no Bairro do Pacheco, bem como pela sacerdotisa Leda²⁸ que morava no bairro de Cavaleiro, o sacerdote Olegário em Casa Amarela e pai Kleiton em Maranguape II, na cidade do Paulista.

A História e a memória dessa comunidade afro-religiosa em Tejipió²⁹, passa pelas investigações que são desenvolvidas no campo das reflexões das transformações espaço-temporais ocorridas nesse bairro. São práticas diversas de apropriação do território urbano. Não só nos seus limítrofes espaciais que sofreram transformações ao longo do tempo, mas nas relações sociais, religiosas e políticas que permeiam as redes em que os bairros circunvizinhos estão inseridos; o Sancho com seus engenhos, sítios e chácaras e o histórico Hospital Otávio de Freitas, onde Pai Claudionor exerceu seu ofício de enfermeiro prático ao longo de sua vida, logo após sair do exército brasileiro como ex-combatente. Outros territórios também se destacam nessa narrativa, como o bairro do Pacheco, com suas matas e os rios que desenham suas geografias, localidade que abrigou a Fazenda Modelo gerenciada na década de 1940 por Epitácio Pessoa Sobrinho que teve como palco o assassinato de pai Duda³⁰ (Dionísio Gentil da Soledade), primeiro sacerdote que iniciou Sr. Claudionor na religiosidade afrodescendente.

Narrativas que foram desenvolvidas e acabaram por revelar encontros com os espaços mais periféricos da cidade do Recife. Dos sujeitos que transformaram suas paisagens com seus próprios braços, com seus corpos vivos de historicidade, do fazer cotidiano, principalmente pessoas pobres e negras que em sua grande parte eram os(as) adeptos(as) dessas religiosidades. Corpos que sempre foram perseguidos pela elite econômica, política e pelo próprio Estado – que atendia aos interesses dessa estrutura – em dado momento da história, que estigmatizava e demonizava tais práticas religiosas. Diálogos que nos revelam e dão forma a Tejipió e seus arredores. Espaços que revelam o cotidiano dessas pessoas, com suas apropriações socioculturais, garantindo, no caso do *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*, seus laços simbólicos e religiosos.

²⁸ Filha de santo do sacerdote Claudionor.

²⁹ Mais adiante há imagens mostrando o bairro de Tejipió e, mais especificamente, a localização do terreiro de Sr. Claudionor, que fica num sítio nessa localidade.

³⁰ A casa de Pai Duda, seu terreiro (casa e terreiro formavam um único espaço) ficava localizada na entrada da mata no bairro do Pacheco. Atualmente, o que separa o bairro do Pacheco da mata é um campo de futebol do bairro e as cercas que o Exército Brasileiro instalou para limitar o acesso a essa área, que é considerada militar.

Halbwachs (2004, p. 150) desenvolve seu pensamento sobre esta relação entre espaço e memória. Lembrança que se torna coletiva no momento em que se rememora um evento que teve lugar nesse grupo no qual participamos. Aquela acontecimento que está na vivência do grupo; são reminiscências situadas nas redes de sociabilidade que nos envolvemos:

Assim, não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca.

É sobre esse espaço que devemos voltar a nossa atenção. Pura tensão entre o espaço e o tempo, conforme Marly Bulcão: “É uma epistemologia do espaço, pois admite que a dinâmica do tempo só pode ser apreendida através da interpretação de traços expostos na configuração espacial” (2009, p. 34). Estudar essas espacialidades é percebê-las em sua característica temporalizada, pois é na superfície que se está as verdades³¹ do mundo, a pele desse mesmo mundo com suas rugosidades revelam as nuances desse corpo social, cultural e político, um corpo temporal. Nesse sentido, o mundo não tem profundidade e, dessa forma, se faz necessário observar essas rugosidades da pele do mundo pelas quais o homem chega ao conhecimento. O mundo produz novas formas por suas dobras, por suas transformações contínuas que nos permitem compreender essas novas formas construídas, transformadas, em constantes mudanças.

Muniz Sodré (1988, p. 22) diz que:

A história de uma cidade é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e os outros homens. A História dá-se num território, que é o espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal.

Nesse contexto, a pesquisa sobre a trajetória de vida de um personagem traz consigo uma premissa de dar vida ao corpo deste. O não dar forma e movimento, como se o corpo não tivesse nenhuma importância, é cair na falácia do falso discurso histórico sobre a trajetória de vida de um sujeito sem vida, sem desejos, atemporal, sem dinamismo. Deve-se considerar a cor da pele da pessoa, como ela está inserida na vida social, política e cultural, sua estima, considerando-se bonito ou feio, branco ou preto, são partes importantes na construção biográfica, pois têm repercussão de como ele vê as coisas do mundo. A corporeidade deve aparecer nos personagens históricos revelando sua pele, suas rugosidades, sua vida. O corpo é o nosso espaço de existência.

³¹ De acordo com as perspectivas de Bulcão (2019), Dagognet (2012), Albuquerque Jr. (2019).

A prosopografia compreendida como a construção narrativa de acontecimentos que estão intrinsecamente ligados a um tempo e a um lugar de experiência singular que pode tornar o estudo em uma leitura social.

Segundo Hampaté Bâ (1981, p. 3)

Decorre do foi exposto que, segundo as tradições consideradas, o ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. Ele não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído. A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos.

A narrativa histórica de um sujeito traz a condição de ter seu corpo materializado, pensado e refletido, assim como o corpo social que forma os bairros de Tejipió, Sancho e Pacheco. É “especializar para melhor temporalizar” (SODRÉ, 1988, p. 27). Pensar a materialidade do homem e seu espaço social como objeto de reflexão, percebendo-o como “criador da historicidade” (SODRÉ, 1988, p. 27). O(a) personagem histórico tem vida, a construção da narrativa deve ser trabalhada nessa perspectiva; ele era um corpo, um ser vivente, com suas necessidades, um sujeito social. A trajetória de vida, nessa perspectiva, é pensada a partir das necessidades de vivência desse personagem.

Não se pode negar o corpo, o personagem, principalmente quando se trabalha com prosopografia, pois ele tem cheiro, afeto, odores, desejos, movimento, vida, pensar que o corpo humano é fluxo. O desejo é muito pouco trabalhado pelos(as) historiadores(as), essas dimensões afetivas do corpo são dificilmente tratadas, não sendo consideradas as dimensões corporais que configuram os personagens históricos.

Para Dagognet (2012), devemos analisar o corpo como vários corpos, num paralelo, são as múltiplas cidades que fazem a cidade. Entender sua especificidade além de suas características comuns, pois o corpo, com cada parte sua, está marcado pelo mesmo sinal que o individualiza, que enfatiza sua identidade. As ruas, os becos, as trilhas, os atalhos, as construções e suas transformações fazem parte desse corpo social, cultural e político. São as linhas, as rugosidades inscritas e modificadas nesse espaço temporalizado. Nesse caso, esse corpo tem nome: Claudionor Antonio de Oliveira, que forma a comunidade *Ilé Aşé Ògún Mää́tá*, compartilhando sua experiência com amigos(as), familiares, conhecidos(as), visitantes, vizinhos(as), uma extensa rede com suas tramas sociais, religiosas, culturais e políticas. Espaço

temporalizado que marcou sua presença na luta para manter e praticar sua religião, suas tradições, seus ritos que formam e afirmam a identidade de seu *ilé* (casa).

Os testemunhos orais nos auxiliaram na construção da narrativa. São memórias coletivas e individuais que permitirão uma melhor compreensão dessas redes e suas tramas, se caracterizando como fios condutores que fazem pensar sobre os deslocamentos, transformações, modificações que ocorrem nos espaços da cidade, de suas vielas.

O nosso recorte temporal se dá desde a década de 1922, ano de nascimento do *Bàbálóriṣà* Claudionor Antonio de Oliveira, passando pelo período em que ele mesmo se referia como o mais difícil de sua vida, a sua infância. Foi menino de rua, criado por sua Tia Maria Rosa no bairro da Torre às margens do Rio Capibaribe, daí sendo enviado³² para o internato na Escola Correccional para Menores em Garanhuns na década de 1930, tendo vivido sua infância e adolescência nessa escola, sendo liberado apenas no período de férias escolares. Sua iniciação, a primeira vez que “virou no santo³³” e ingresso no exército. Seu trabalho como enfermeiro prático no Hospital Otávio de Freitas, antigo Sanatório do Sancho, enfim, sua morte, no ano de 2014, configurando nosso recorte temporal.

Devemos pensar esse recorte temporal, o estudo desse período, não como um objeto materializado pronto, um quadro no qual vamos nos deslumbrar. Mas algo para refletir, analisar todo o contexto que o envolve. Outrossim, é necessário problematizar o objeto de estudo, evitando, dessa forma, sua naturalização, pois os sujeitos se realizam no processo. É o tempo que dá movimento, o embaixador que caracteriza o acontecimento. Pensar o ser, a vida como acontecimento; ela se apresenta de formas diferentes ao longo do tempo.

Desse modo, a construção da narrativa histórica, principiando pelas tradições orais, abre novas possibilidades de análise. A valorização das fontes orais proporciona explicitar de diversas maneiras aspectos do nosso passado, moldando-os, enquanto suas expressões em nossa cultura. Não é transformar essas testemunhas em meros registros de pesquisa, mas entendê-los como caminhos de compreensão inseridos num contexto social, político, religioso e cultural.

Igualmente fundamental, em qualquer forma de apresentação, é decidir abordar a história por meio da biografia, ou mediante uma análise social mais ampla. A

³² Não conseguimos, após vários anos conversando com ele, mesmo antes de se ter a ideia de começar a criar um projeto sobre a sua trajetória de vida, descobrir, através desses testemunhos, se ele foi “capturado” pelas autoridades locais ou a pedido de sua tia para ser internado na Escola Correccional para Menores em Garanhuns, antigo Aprendizado Agrícola Samuel Hardman.

³³ Expressão comumente usada pelos adeptos do candomblé para se referir quando a pessoa passa pelo transe de possessão da divindade.

evidência oral, por assumir a forma de história de vida, traz à tona um dilema subjacente a toda interpretação histórica. A vida individual é o veículo concreto da experiência histórica. Além disso, a evidência, em cada história de vida, só pode ser plenamente compreendida como parte da vida como um todo. (THOMPSON, 1992, p. 302)

Na perspectiva da metodologia da história oral, a memória é uma fonte histórica, mesmo em sua complexidade. Há discussões sobre a confiabilidade que a não desmerece. Essa memória, nos testemunhos trabalhados nessa pesquisa é entendida em sua construção social e não individual. Dessa forma entendemos a história oral como método e como forma de fonte e de dados. As fontes primárias aqui tratadas são trabalhadas como fontes de dados para outros pesquisadores(as) desenvolverem novas investigações, assim consideramos o depoimento como fonte primária, já que são fontes criadas no momento em que estamos realizando a pesquisa³⁴.

É nesse aspecto que pretendemos realizar essas análises dos testemunhos. A entrevista abaixo, concedida por Pai Amauri José de Oliveira, revela-nos um pouco desse espaço temporalizado, mostrando o quanto o sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira tinha influência e mantinha suas tradições, mais especificamente, o ritual de *Ògún* em sua dança com a cobra, nos vários momentos existentes em sua trajetória de vida, nos diversos contextos sociais, políticos e culturais pelo que passou.

[...] Eu morei, passei muito tempo lá por lado do Coripós e morei no Totó, e na época que eu morei ali em Cavaleiro, no Alto de Santa Teresinha, eu já tinha uns 12 anos e eu me lembro que mamãe tocava e tinha uns vizinhos que iam no terreiro aí, de seu Claudionor. Então, desde a idade de meus 12 anos que eu via falar de Claudionor. [...] estou falando dele como um babalorixa, um babalorixa considerado, respeitado, dentro dessa área aí, dessa área aí do Sancho, que é ... Fifinha, Finha, Fifinha já falava nele, Maroca, Ciça falava no Claudionor, a finada Chichola, que era filha dele, você sabe, esse povo [...] eu não cheguei a conversar com o pai, né (sic) (aô) Claudionor. Eu ouvia falar nele como um bom sacerdote, como um sacerdote que ele era, um conselheiro, uma pessoa que ajudava, ajudava as pessoa quando alguém precisava. Já escutei alguém dizer que ele era essa pessoa que eu estou lhe dizendo. Uma pessoa de dar conselho, de chamar a atenção, de chamar o filho para jogar. Um filho aperriado, ele estava ali em cima para ajudar aquele filho. Eu conheço muita gente que passou pela mão de seu Claudionor. Conheci muita gente que passou pela mão de Claudionor. Então, é o que eu tenho pra dizer dele como um sacerdote, como um bom, ótimo sacerdote³⁵. (OLIVEIRA, Amauri, 2018)

³⁴ Para uma melhor compreensão ver: ALMEIDA, Magdalena Maria de. **História Oral e formalidades metodológicas**. Disponível em: <https://bit.ly/35qHkPB>. Acesso em: 27 jul. 2019. Ver também FREUND, Alexander. **História Oral como processo gerador de dados**. Disponível em: <https://bit.ly/2QRspIT>. Acesso em: 27 jul. 2019.

Percebemos aqui, analisando o testemunho de Pai Amauri, que o sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira era muito conhecido e respeitado nos arrabaldes do bairro de Tejipió. Seria então sua tradição da divindade dançar com a serpente que fez sua fama? Essa singularidade fez com que esse *Bàbálóòrìṣà* estabelecesse mais facilmente suas redes de relações sociais e religiosas ou foi sua seriedade, respeito e dedicação com a sua religião?

São questionamentos que refletem as relações estabelecidas nessa espacialidade. Claudionor Antonio de Oliveira, segundo o testemunho de Pai Amauri, formou e consolidou suas redes ao longo de sua trajetória enquanto sacerdote e, ao manter a tradição singular, consolidou-se como personagem respeitado na historicidade religiosa e social de Tejipió e arrabaldes. Sua filha de santo Leda é um bom exemplo de como sua seriedade o levou a ampliar o ritual que mantinha em seu terreiro, indo além do bairro em que seu *egbé* está inserido.

Os vários terreiros, as mulheres e homens, adeptos(as) ou não dessas religiões afro-brasileiras, simpatizantes estavam sempre interessados(as) em participar das festas dedicadas a essa divindade. Pessoas dos arrabaldes de Tejipió e outros bairros mais distantes, até mesmo de cidades vizinhas a Recife, como Olinda, sempre preocupados(as) em não perder esses momentos históricos. O corpo social, objeto da história, presente nesses momentos significativos e memorados nas lembranças de pai Amauri. Conforme Certeau pondera (2002, p. 70), “Não se poderia tratar dela sem questionar o próprio discurso historiográfico”, o que demonstra a relevância dos depoimentos para a compreensão desta narrativa histórica.

Podemos interpretar o discurso do sacerdote Amauri a partir da concepção de pertença a um determinado espaço, que está estabelecida em seu testemunho. Entender em seu sentido de pertinência, pois a fala do testemunho histórico não está livre de uma circunscrição nem isento das influências do meio. Lembranças que mostram a trajetória do sacerdote Amauri, que aos doze anos de idade já ouvia falar do senhor Claudionor, de seu terreiro e do ritual que caracteriza a identidade da casa. A mãe do senhor Amauri, que também era sacerdotisa, já conhecia e frequentava a comunidade afro-religiosa em Tejipió.

Desde criança ele ouvia falar de Claudionor Antonio de Oliveira. Suas referências são sempre positivas, da dedicação como sacerdote, do respeito para com a religião, os ritos e tradições que lhe foram transmitidos, a afeição para com seus(suas) filhos(as) de santo, convidados(as), amigos(as), simpatizantes e filhos(as) de outras casas. Testemunho que reconstrói o passado originado em uma perspectiva que não será neutra.

Sob este prisma, consideramos relevante trabalhar na perspectiva da história oral. São narrativas através da convivência com o sacerdote, que sempre estava recordando momentos significantes de sua vida e, assim, transmitindo seus ensinamentos. A memória, nesse contexto, em sua expressão primeira, é a presença do passado, uma construção que representa seletivamente a trajetória de um indivíduo, de um grupo inserido em seu tecido social, pois são eles que determinam o que é realmente memorável e as formas pelas quais serão sempre lembrados; “Daí, pode-se descrever a memória com uma reconstrução do passado” (BURKE, 2000, p. 70). Sendo um dos caminhos que o(a) pesquisador(a) pode inferir sobre essas relações de poder, a vivência comunitária, o cotidiano e, da mesma forma, as rupturas resultantes desses processos históricos. Ao fazer seus relatos, os indivíduos interpretam aquela realidade em que estão inseridos dando novas formas a essas narrativas partindo de seus pontos de vista singulares, “a memória é permeada do sentido não só daquilo que ocorreu no passado, mas do tempo presente e de seus conflitos” (AMORIM, 2012, p. 107).

Essas relações, redes sociais e religiosas estabelecidas pelo senhor Claudionor leva-nos a refletir sobre o espaço social, e mais especificamente sobre o bairro de Tejipió. Conforme Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2012, p. 54):

[...] trata da relação entre história e espaços, que é pensar os espaços como construções históricas. O espaço não é algo dado. O espaço não é apenas um cenário onde a história acontece. Pensava-se o espaço como um cenário pronto, acabado, onde a história se desenrolaria sobre o espaço e que não havia uma história dos espaços. É comum se pensar no espaço, o espaço urbano, por exemplo, como algo construído porque é um artifício humano, mas não se pensa desse modo a paisagem, a natureza ou o campo, não se os vê como construções. E são construções porque antes de tudo são conceitos!

Refletimos sobre o bairro de Tejipió e entorno: Sancho, Pacheco e Cavaleiro como algo construído tanto pela ação humana direta como pela construção do discurso, pois esses espaços estão imbuídos de conceitos. Assim, essa espacialidade é construída com suas dinâmicas que transformam esse espaço urbano. Compreendê-la não apenas com um olhar de cima para baixo, que possibilita não enxergar suas rugosidades marcadas por essa temporalidade, mas sim com um olhar que transversa seus pólos, percebendo suas transformações.

É relevante pensar o lugar que se localiza e limita o discurso dos testemunhos. O que pode ser dito e o que é interdito faz parte desse processo de construção da narrativa histórica, significativo procedimento na construção historiográfica, detalhando o tecido da história. O fazer histórico demanda um ato de escrita.

2.1 O *ẸGBẸ*³⁶ EM TEJIPIÓ: REDES URBANAS CULTURAIS E RELIGIOSAS NO ESPAÇO TEMPORAL

A cidade é um conjunto de cenários que está muito além do seu cotidiano oferecido no imaginário social urbano. Estudar uma comunidade, um bairro é uma oportunidade de análise ímpar. Interpretar os arrabaldes de Tejipió, em sua temporalidade, dialogando com as redes sociais e religiosas que o constituem que dão corpo a essas tramas de onde se deu continuidade a um ritual vindo de terras africanas faz parte dessa pesquisa, heranças culturais e religiosas que se estabeleceram no lado de cá do Atlântico Negro. Tradição afro-religiosa que Claudionor Antonio de Oliveira manteve no seu terreiro, dando seguimento aos ensinamentos que lhe foram passados por seu primeiro *Bàbálórìṣà* Dionísio Gentil da Soledade, pai Duda de *Ògún*, que tinha seu terreiro no bairro do Pacheco junto com sua esposa e sacerdotisa Francisca Gentil da Soledade, mãe Chiquinha de *Yemojá Omi Oyín*³⁷.

Essa relação, nesse espaço onde o terreiro está localizado no sítio em Tejipió, sempre foi tema de preocupação e prazer desse sacerdote. Revelações que se deram ao longo dos anos em que tivemos a oportunidade de conversar com ele sobre sua relação com os(as) moradores(as) do sítio, do bairro, seus(suas) vizinhos(as) e mesmo de bairros próximos. É nessa perspectiva que estamos trabalhando sobre essa espacialidade, pois segundo Costa (2009, p. 28):

O bairro foi analisado enquanto espaço público e lugar de produção de sociabilidade, no qual as pessoas desenvolvem as práticas de conhecimentos dos lugares, trajetos cotidianos, relações de vizinhanças, relações com comerciantes, sentimentos de territorialidade. O bairro, como espaço urbano, neste caso específico, suburbano, tornar-se-á o lugar do reconhecimento.

Tejipió e seus bairros vizinhos têm uma dimensão do imaginário, sustentada pela dinâmica da imagem que relaciona-o ao exterior e à realidade. Gaston Bachelard (1993, p. 20) pensa o espaço “como instrumento de análise para a alma humana³⁸”. A relação desse espaço com a natureza ainda é evidente, conforme podemos ver na figura três, onde o terreiro do senhor Claudionor está inserido, uma pequena área de Mata Atlântica, ainda preservada, com jacarés,

³⁶ Comunidade, associação.

³⁷ Pode ser traduzido, contextualizado, como *Yemojá* das águas doces. “Doces” se refere às águas brandas, calmas, que abraçam seus filhos devotos. *Yemojá* é a divindade das águas.

³⁸ Gaston Bachelard, num estudo sobre a poética do espaço, as imagens que são desencadeadas a partir dos diferentes espaços comumente utilizados na literatura.

pássaros, répteis e anfíbios diversos, seus Tejus, animais que também deram nome ao bairro. Há uma forte especulação imobiliária no local, destruindo o restante dos sítios que ainda conservavam esses espaços naturais e tão sagrados para o povo das religiões de matriz africana, para construção de condomínios de apartamentos.

Transformações urbanas contemporâneas. A verticalização do espaço urbano com consequências diretas na preservação ambiental e mesmo, na relação sagrada que a religião tem com ela. Mais ainda, há o deslocamento de alguns terreiros desses locais para uma outra área mais afastada, mais isolada, para que possam realizar seus rituais e festividades. Ao que parece, as práticas de isolamento dos terreiros pela política de ocupação do espaço urbano com seus condomínios verticais, anteriormente acabando com os mocambos, para dar uma melhor forma à urbanidade, conforme padrão estabelecido por grupos economicamente dominantes, seguindo estratégias semelhantes às adotadas por Agamenon Magalhães durante o Estado Novo no período em que esteve como interventor no Estado de Pernambuco.

Figura 4. Mapa de Tejiopó e a matinha onde está localizado o terreiro.





Fonte: Google Maps³⁹

Essa comunidade, o *Ilé Ašé Ògún Mǎátá*, demarcou sua identidade pela preservação de sua religiosidade e práticas sociais, por sua alteridade, sua singularidade. O culto ao orixá *Ògún* tão peculiar que revela o cotidiano dos adeptos do candomblé nessas localidades, mostrando os cenários nessas periferias com suas apropriações religiosas e culturais. Desvenda a multiplicidade existente na cidade do Recife, dessa população pobre e negra que procura manter sua religiosidade, tradições e rituais. Sujeitos esses que proporcionaram a narrativa do *Bàbálórišà* Claudionor Antonio de Oliveira, ou como era habitualmente conhecido, Claudionor da Cobra.

Maria Ferreira Lima, 70 anos, moradora do bairro de Boa Viagem, filha de santo de Claudionor, afirmou que todos os terreiros localizados nos bairros próximos, e mesmo os mais distantes, sempre estavam presentes nas festas que eram realizadas nesse *ęgbé* (comunidade).

Vinha gente, terreiros de todas as partes. Do Pacheco, do Totó, de Olinda, do Engenho do Meio, de Cavaleiro, daqui de Boa Viagem. Era muito lindo. Tinha gente que só ia para escutar os tambores batendo, não conseguia entrar no salão. Naquela época, a casa dele era na frente e o terreiro atrás, tudo de tábua. Passava a noite toda no toque, acabava sempre de manhã. Via muita gente com medo quando Ogun estava no salão, ele era muito brabo, quando ele pegava a cobra pra dançar. Às vezes soltava no chão e ficava olhando a cobra. Aí que quase todo mundo corria. Depois ele ia lá, perto dela, e pegava a cobra e botava no pescoço novamente para dançar. (LIMA, Maria Ferreira, 2019)

De acordo com o testemunho da senhora Maria Ferreira, os instrumentos musicais portadores da comunicação com os *òrišà* faziam com que as pessoas que estavam no local,

³⁹ Disponível em: <https://bit.ly/2Gsz6gz>

mesmo não conseguindo participar e presenciar os acontecimentos se sentissem felizes por estarem ali, por escutarem a musicalidade sagrada. São os *ilù* que fazem essa “chamada” das divindades yorubanas, através dos ritmos imprimidos pelos *ògá*, conforme o *òrìṣà* para o qual se está cantando, que acaba fazendo com que o(a) devoto(a) entre em transe espiritual. Mais ainda, as coisas, os objetos que constituem o ambiente que nos cerca, como os instrumentos musicais sagrados, as paredes de madeira ou taipa, são mediadoras das relações sociais e ações do cotidiano que acabam se configurando como suportes de reminiscências de nossas vivências – produtos memoráveis – podendo refletir o que somos e como vivemos a nossa cultura, religião e valores. Artefatos que nos levam a rememorar do que foi bom, de situações que nos levam a momentos positivos e da boa relação social ou religiosa, conforme o pensamento de Halbwachs (2004). Também percebemos o quanto a testemunha enfatiza o poder de *Ògún* ao dominar a cobra, comandando-a quando está dançando ou mesmo soltando-a no salão. A entidade fica observando como ela se comporta ao soltá-la, analisando-a, como um caçador atrás de sua caça para, logo depois, pegá-la com facilidade e colocá-la no pescoço de seu(sua) devoto(a) para voltar a dançar com ela.

Essa afinidade se estabelece através das “relações de sociabilidades religiosas, sociopolíticas e culturais, reconfiguradas [...], juntamente com os demais membros de seu terreiro, que (re)desenharam os espaços da localidade” (COSTA, 2009, p. 27). Contudo, não analisamos essa espacialidade de forma unitária, isolada, segmentada ou distanciada de toda a totalidade da cidade do Recife. Podemos dizer que o bairro se configura numa unidade sociológica, pois sem suas ruas, aglomerações, sem esse tecido urbano, não podemos chamar de cidade.

Assim, nos referimos a Tejipló como portador de uma realidade de sua sobrevivência que, por sua historicidade, liga-se à própria cidade, no qual os tratamentos interpessoais são alicerçados e duradouros. De modo que o cotidiano que se concretiza nas relações estabelecidas, nas redes formadas que são vividas de forma imediata, podendo ter continuidades ou rupturas, analisando-o enquanto espaço público, de produção de sociabilidade e religiosidade. Caracterizando-se, assim, como oportunidades de se pensar as práticas costumeiras dos componentes do terreiro e de seus vizinhos.

Conforme a entrevista de Maria Ferreira, essa população adepta do culto *Nàgó* de Pernambuco mantinha e ainda mantém uma relação direta com o terreiro do sacerdote

Claudionor. São as relações sociais, políticas e interpessoais que configuram as trocas religiosas entre os vários terreiros dos arrabaldes de Tejipló e, também, aqueles vínculos criados pessoalmente entre o sacerdote e seus(suas) conhecidos(as), amigos(as), admiradores(as) e simpatizantes. Conexões que foram estabelecidas durante sua vivência no bairro, pois ele começou a morar em Tejipló no momento em que passou a trabalhar no antigo hospital do Sancho, atual Otávio de Freitas, logo após sair do exército e começar seu relacionamento com sua esposa.

Pai Claudionor era morador do atual bairro da Torre durante a sua infância e adolescência, quando podia estar na casa de sua tia Maria Rosa, geralmente nas férias do Internato Agrícola Samuel Hardman que ficava em Garanhuns. Edson Alves do Monte, *aṣògún*⁴⁰ da casa, revela em suas reminiscências que “ele foi muito sofrido em sua vida, em sua infância e adolescência, viveu na rua comendo, quando conseguia, caroço de jaca cozinhado”. Mais ainda em um relato riquíssimo e revelador, continua: “Vivi aqui com os filhos de padrinho, eu e meus irmãos. Dona Lisete, minha madrinha, criou todos nós. Todo mundo muito unido. Sempre juntos. Às vezes a gente brigava, mas era normal” (MONTE, 2019). Nesse contexto, podemos considerar a construção da família a partir da religiosidade.

Vale ressaltar que a memória de Edson Alves do Monte é a partir de sua infância, o que nos leva a questionar: o que ficou dessas lembranças? Como elas foram construídas a partir do que se tornou mais significativo para ele? Conforme Halbwachs (2004, p. 63) “Então, é da própria lembrança em si mesma, é entorno dela, que vemos brilhar de alguma forma sua significação histórica”. A história viva que se perpetua e é renovada, são as ilhas do passado do personagem.

Da mesma forma se dava no próprio navio negreiro, uma cumplicidade entre os(as) escravizados(as), que eram chamados(as) Malungos, conforme João José Reis afirma. Um relacionamento que se dava de forma intensa entre aqueles(as) que vinham num mesmo navio. “As pessoas que faziam a viagem num mesmo barco, elas criavam uma espécie de parentesco simbólico fortíssimo⁴¹”. Chegava a ser um “tabu sexual”, pois um homem e uma mulher que faziam essa travessia no mesmo barco não podiam ter relações sexuais. Esse caminho percorrido pelo Atlântico, num mesmo navio negreiro, como ocorria com os(as) negros(as) escravizados(as),

⁴⁰ *aṣògún* é o responsável pelo sacrifício dos animais, principalmente para *Ògún* que o escolhe.

⁴¹ NÓS TRANS-ATLÂNTICOS. Resistência e preservação cultural. Petrobras. Disponível em: <https://bit.ly/36sba7P>. Acesso em: 15 de julho de 2019.

pode ser compreendida como um rito de iniciação, o barco de *iyawo*⁴². Assim a família formada a partir da religiosidade, como está descrito no depoimento de Edson Alves do Monte, pode ser analisada nesse sentido; os(as) malungos que se formaram a partir da união no terreiro que formata essa afro-religiosidade. Mãe Stella de *Òṣòṣì*, no documentário *Pierre Fatumbi Verger: Mensageiro entre dois mundos*⁴³ afirma que “Todos que são da religião dos *òrìṣà* tem dentro de si essa coisa de ser irmão, de ser protetor, muita fraternidade.”.

O senhor Claudionor Antonio de Oliveira não se lembrava se tia Rosa, como o sacerdote chamava sua tia que o criou, levou-o para ser matriculado nessa escola agrícola ou se foi apreendido pelas autoridades responsáveis pelos menores de idade. Naquele período, décadas de 1930-1940, crianças abandonadas, moradoras de rua ou infratoras eram recolhidas para a Casa de Detenção do Recife. Quando o governo do Estado resolveu transformar o Sindicato Agrícola de Garanhuns em Escola Correccional Para Menores, elas foram transferidas para lá e para outros internatos agrícolas.

O Aprendizado Agrícola Samuel Hardman está localizado onde hoje estão as ruínas do Instituto Bom Pastor. Essa escola correccional para menores, de início, foi Sindicato Agrícola e Pastoril de Garanhuns, fundado em 15 de maio de 1911 no sítio Mulungu, área indígena. Era um prédio que ficava numa área de 76 hectares e acomodava vinte e cinco alunos internos, salas de aula, refeitório, cozinha e compartimentos para a moradia do diretor, sendo subvencionada pelo Estado. Seus idealizadores foram Sátiro Ivo, Argemiro Miranda, Júlio Brasileiro que foram assassinados no episódio conhecido como Hecatombe de Garanhuns⁴⁴.

Samuel Hardman foi deputado estadual em Pernambuco de 1901 a 1906. Também assumiu o cargo de Secretário de Gabinete e Secretário de Agricultura durante a administração de Sérgio Loreto no governo do Estado de 1922 a 1926. Foi eleito em 1927 como deputado federal por Pernambuco, reeleito em 1930 e teve o mandato interrompido por Getúlio Vargas quando extinguiu todos os órgãos legislativos do Brasil. Essa instituição também teve o nome de Patronato Agrícola antes de se tornar Instituto Bom Pastor. Não encontramos nenhuma

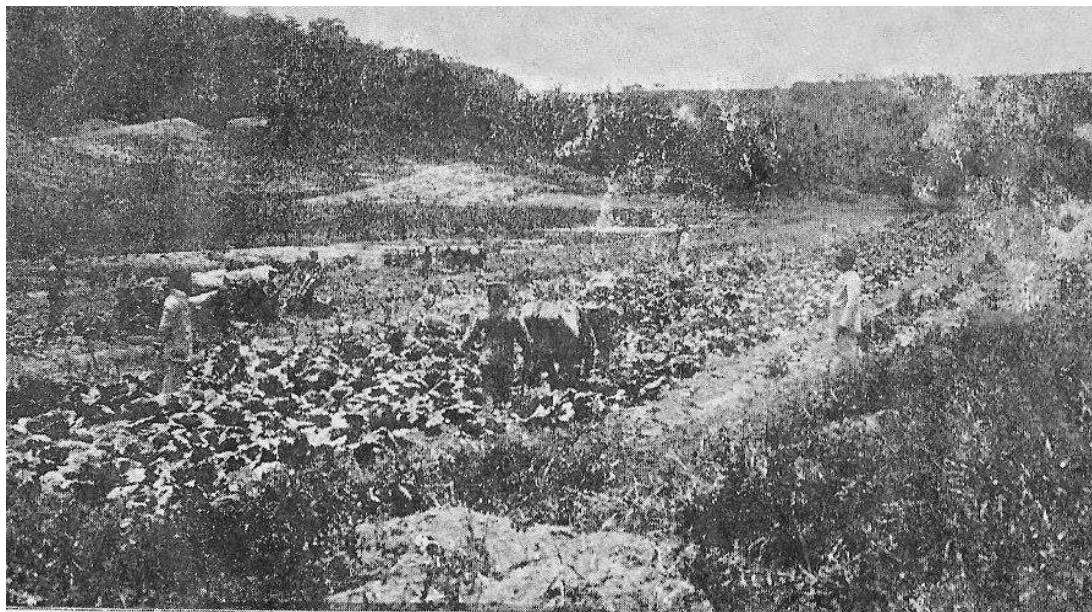
⁴² A esposa, recém casada, noiva. No Brasil, nas comunidades afro-religiosas, a palavra se aplica aos iniciados na religião. Quando um devoto se recolhe e passa pelo rito de passagem da iniciação, que é nascer para a divindade. A iniciação significa que a pessoa renasceu para seu *Òrìṣá*.

⁴³ Ver documentário **Pierre Fatumbi Verger: Mensageiros entre dois mundos**. Direção de Luiz Buarque de Holanda.

⁴⁴ Para saber mais sobre esse acontecimento, ver: SANTOS, Mário Márcio de A. **Anatomia de uma tragédia: A Hecatombe de Garanhuns**. Ed. CEPE, 1992. Ver também LIMA, José Cláudio Gonçalves de. **Os sitiados: A hecatombe de Garanhuns**. Ed. do Autor, 2009.

documentação ou registros escolares da escola, trabalhando assim na perspectiva da história oral, com as reminiscências do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira.

Figura 5. Samuel Hardman, agricultura na área da escola e certificado do Sindicato Agrícola e Pastoral de Garanhuns.



Aprendizado Agrícola «Dr. Samuel Hardman», (as culturas hortenses), de propriedade do Sindicato Agrícola e Pastoral de **Garanhuns-Perambuco**



DR. SAMUEL HARDMAN
Secretario da Agricultura do Estado, que presidiu
o Congresso do Café reunido em Garanhuns

Sindicato Agrícola e Pastoril de Garanhuns

Foi fundado em 13 de Março de 1912 pelo Inspector Federal Agrícola do 8º Distrito, Dr. Samuel Hardman, sendo nessa ocasião aclamada a direcção seguinte:

Marcos Gomes da Silva, Presidente; Coronel Julio Brasileiro, 1º Vice-Presidente; Coronel Joaquim Alves Barretto Coelho, 2º Vice-Presidente; José Calazans de Figueiredo, Secretario Geral; Luiz de Barros Correia Brazil, Secretario Adjuncto; Capitão Thomaz da Silva Maia, Thesoureiro.

O syndicato propõe-se a diffundir os methodos agricolas, racionaes, tendo já para esse fim creado em terreno proprio o Aprendizado Agrícola «Doutor Samuel Hardman», sob a direcção do Agronomo Affonso Notaro, coadjuvado pelos mestres de cultura Severino Pereira de Souza e professor Antonio Appilio dos Santos.

Nesse estabelecimento de ensino agrícola acham-se internadas dez alumnos, devedo ser o numero destes elevados até vinte e cinco, logo se estejam concluidos os novos alojamentos.

As culturas feitas até 30 de Setembro de 1912 tem sido com grandes vantagens as seguintes: algodão, café, milho, feijão, batatas inglezas, hortaliças, de origem europeá, alfafa, sulla, sergho, teocinto, cenouras, beterraba e nabos forrageiros, capins e viveiros de plantas fructiferas.

Esse Aprendizado exporta todos os productos hortenses para a casa A. Girott & C., do Recife, productos que, pelo seu desenvolvimento e boa qualidade, causaram admiração, pois são tão bons como os estrangeiros.

Fonte: <https://bit.ly/2QI24Nm>

Voltando ao testemunho de Edson Alves do Monte, este nos revelou que desde quando nasceu está no terreiro. Da mesma forma ocorreu com sua irmã Maria Neide Alves, responsável pela cozinha do terreiro. Atualmente ele tem 49 anos de idade e ela 51, sua irmã de sangue mais velha, o senhor Claudionor os batizou na igreja Católica. “Eu quase nasci no terreiro, no salão, faltou pouco. Ainda deu tempo de me levar para o hospital Otávio de Freitas, onde nasci”, de

acordo com Edson Alves. Sua mãe era *iyàgba*⁴⁵ do terreiro. Ela, já falecida, organizava todos os rituais e festas que ocorriam. Conforme Edson Alves do Monte, a casa sempre foi cheia:

Padrinho se dava bem com todo mundo, não tinha inimizades, todos gostavam dele, fossem ou não da religião, vizinhos, amigos, amigos de trabalho do Hospital Otávio de Freitas, todos, todos se davam bem com ele. Ele fazia os curativos das pessoas da vizinhança, do Pacheco, do Sancho, de Cavaleiro, do Alto da Besta, do Alto do Totó, daquelas pessoas estavam doentes ou tinham passado por uma cirurgia. Ele era muito conhecido aqui nas redondezas como enfermeiro e como pai de santo. Muita gente procurava ele para se consultar com seu Manoel Quebra Pedra, ele trabalhava também na Jurema.

Vi muitas vezes pessoas chegarem aqui muito doente, as vezes até arrastado por outras pessoas, sem condições de andar e até mesmo desenganados pelos médicos para ele trabalhar na Jurema com seu Manoel Quebra Pedra. Teve uma senhora, não lembro o nome, que chegou aqui amarrada, estava doida, num domingo, e ele trabalhou com Quebra Pedra para ajudar a ela.

Outra vez foi numa obrigação de Ogum quando chegou um senhor de idade, a gente não conhecia ele, foi trazido por um amigo da casa, e ele estava bem doente. Seu Claudionor chamou o Ogun de Lala (Edvaldo), filho da casa, para passar a cobra nele. Lembro que ele chegou sem poder andar direito e saiu daqui bem melhor.

Assim era a relação dele com todos que vinham procurar ele. Não negava ajudar a ninguém. Em relação aos vizinhos daqui do sítio poucas vezes havia alguma briga. É normal. Todos se davam bem. No começo ele tocava durante a madrugada, depois ele deixou, ficava tocando aos domingos durante o dia. Ele dizia que era menos cansativo. Mas os vizinhos daqui do sítio e das casas próximas nunca reclamaram. Padrinho se dava bem com todos. Havia um respeito muito grande.

O Terreiro de Ogun sempre foi muito conhecido. Quem fosse da religião ou não estava aqui para ver Ogun dançar com a cobra. Antes dele só Pai Duda que era pai de santo dele. Teve Leda, lá em Cavaleiro, que depois que veio para cá, ficar com ele, ficou também com o Ogun dela dançando com a cobra. (MONTE, 2019)

Neide reforça essa memória. Táticas e estratégias para dirimir as perseguições que esses grupos afro-religiosos utilizavam, durante a sua entrevista, mostra o quanto a memória coletiva é permeada de referências. “No começo ele tocava para os santos durante a madrugada. Depois ele parou e ficou tocando somente aos domingos. Começava a tarde e terminava dez horas da noite no máximo. Nunca passava. Ele não queria incomodar ninguém com o barulho dos ilus⁴⁶”, uma forma de se adaptar à nova realidade urbana. Ela e seu irmão Edson reforçam as redes sociais e religiosas que o sacerdote Claudionor formou ao longo de sua vida no bairro de Tejipió e

⁴⁵ *iyàgba* é a mãe criadeira, em livre tradução. Geralmente, na tradição *Nàgó* de Pernambuco, são filhas do *Òriṣá Òṣún*, que fica responsável pela casa, auxiliando o sacerdote ou sacerdotisa e, mais ainda, cria os filhos que são iniciados na religião durante o período em que ficam recolhidos.

⁴⁶ Instrumentos musicais utilizados pelos grupos *Nàgó* de Pernambuco. Diferentemente dos grupos de *Kétu* que utilizam atabaques durante as festividades para essas divindades.

arrabaldes. Táticas e estratégias? Possivelmente sim. Comumente utilizadas pelos sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras. Neide ainda afirma que:

Ele era muito chamado aqui em Tejipió e todos esses bairros próximos para aplicar remédios, injeções, medir pressão, cuidar dos doentes e fazer curativos em quem tinha feito alguma cirurgia. Quando ele não estava de plantão no hospital, ele fazia isso ou estava aqui no terreiro fazendo as obrigações no santo ou na Jurema. (ALVES, 2019)

As redes criadas pelo *Bàbálòrìṣà* Claudionor foram importantes para a organização do terreiro e da tradição do ritual em que *Ògún* dançava com a cobra. Foi nesse contexto que seu nome, sua comunidade religiosa ficou conhecida e respeitada, formou sua identidade. São redes construídas ao longo desse processo histórico do bairro de Tejipió e arrabaldes.

Memórias que permitem uma reflexão a partir da leitura feita por Jacimara Souza Santana (2018), as médicas sacerdotisas em Moçambique. Essas médicas-sacerdotisas e esses médicos-sacerdotes travavam uma luta cotidiana contra a invalidação de seus conhecimentos promovida pelo Estado colonial português. O que também ocorreu no Brasil com a medicina ocidental se impondo como a única com valores científicos. No caso do *Bàbálòrìṣà* Claudionor, ele não cobrava valores para atender as pessoas em seu terreiro, uma prática que levou até o final de sua vida. Tanto na Jurema Sagrada, como no uso da cobra, de banho de ervas na cura das pessoas, no uso litúrgico dentro das tradições do *Nàgô* de Pernambuco, não havia remuneração. Essas pessoas que procuravam o sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira eram, em sua grande maioria, pessoas pobres, com grandes dificuldades financeiras, que necessitavam de atendimento para seus males espirituais e do corpo.

Há uma grande relação entre medicina e religião em África e, ao que parece, no Brasil. Primeiro com a medicina tradicional dos povos indígenas, com suas ervas e rituais religiosos para a cura de males espirituais e do corpo. Com a chegada dos(as) negros(as) escravizados(as), a sua cultura e religiões também contribuíram para essa relação que configura as duas faces de uma mesma moeda. A religião e a medicina andando juntas, diferentemente da medicina ocidental que é configurada em sua cientificidade. Mais adiante abordamos um pouco mais a análise da relação entre a medicina e as religiões de matriz africana e no terceiro capítulo trabalhamos a cura pela cobra através do relato do viajante Henri Koster no Nordeste do Brasil.

Neide lembra e corrobora a entrevista de seu irmão Edson: “Eu e Nei fomos criados aqui no terreiro pela minha mãe [...]. Então vivíamos aqui. [...] A família de meu pai Claudionor e a

minha sempre foram unidas. Todos irmãos. Crescemos juntos” (ALVES, 2019). Laços consanguíneos e religiosos configurando a formação de uma família, seja pela devoção religiosa ou pelos laços de sangue. Neide aqui se refere ao conjunto de filhos(as) carnais do sacerdote Claudionor e filhos(as) que formam o terreiro, os(as) Malungos, irmãos(ãs) que estão num mesmo barco, a comunidade afro-religiosa.

Isso nos leva a pensar na perspectiva temporal e espacial das ações humanas desse bairro, com sua memória peculiar e pouco conhecida pela população da cidade do Recife. Sua origem remonta ao século XVII, com vários proprietários(as) até a invasão holandesa que destruiu o engenho. Foi uma grande propriedade rural de produção de açúcar localizada à margem esquerda do rio Tejipió. A produção era levada em direção a Recife por pequenos barcos, de início em caixas de madeira, depois foram trocadas por sacos de algodão. Rio que desde o século XVII tem esse nome. Nasce na freguesia da Várzea, num lugar chamado Manucaia, entre os municípios de Recife e São Lourenço da Mata. O curso de suas águas de norte a sul, atravessava os Engenhos São Francisco e São João, passando pelo Engenho Jangadinha (VAINSENER, 2003), Pacheco de onde recebia as águas do rio Pacheco que vinha do Engenho Sucupira Torta, continua pelos Engenhos Peres, Uchoa e Ibura, passando pela ponte Motocolombó, em Afogados, chegando ao mar na Ilha do Nogueira (FREIRE, 2017), numa localidade conhecida como “Mercatudo”. Local com curtumes e 42 escravizados(as), conforme Descrição de Pernambuco de 1746.

Com a invasão dos holandeses em 1630, foi o engenho abandonado por seus proprietários, e depois confiscado e vendido pelo invasor o que restava da propriedade. Em 1645, ao rompimento da campanha restauradora, já não existia o engenho, e as suas terras, constituindo uma grande fazenda, pertenciam então ao mestre de campo João Fernandes Vieira, como vimos, onde construiu uma bela e espaçosa casa de vivenda, para a sua habitação, de cujas ruínas, que ainda chegaram aos nossos dias, aproveitou-se o material nas obras de reconstrução da capela de N.S. do Rosário. A essa propriedade se refere Fernandes Vieira no seu testamento celebrado em 1674 na sua fazenda dos Maranguapes, dizendo que ficava junto e adiante do engenho S. Francisco da Várzea, de André Vidal de Negreiros, as terras de Tejipió, que vão para N. S. da Luz, com a extensão de meia légua quadrada, que comprara a Sebastião Bezerra O Sítio Cavalheiro fazia parte dessa importante propriedade, desde muito subdividida em pequenos tratos territorial, vindo daí o povoamento da localidade. (CAVALCANTI, 1998)

Terras pertencentes ao mestre de campo João Fernandes Vieira. “Foi nesta mesma fazenda que Fernandes Vieira tinha já ocultado o capitão António Dias Cardoso [...] como um reforço em auxílio da Restauração de Pernambuco” (CAVALCANTI, 1998). Em 1645, com o fim da campanha restauradora, vencendo os holandeses, Fernandes Vieira construiu sua casa de

moradia e, de fato, tornou-se o dono dessas terras. Em 1819 começou a se fazer um aterro até Tejipió para facilitar a comunicação com o Recife. Em 1836 a primeira parte da estrada foi construída, iniciava-se em Afogados e terminava em Areias. No século XVIII foi construída a Capela de Nossa Senhora do Rosário nessa mesma estrada onde ficava o casarão do engenho. Em seu cemitério privado, foram enterrados os membros da igreja, João Fernandes Vieira, seus filhos e pobres. Foi esse bairro que abrigou em 1890 um Club Republicano Federativo e em 1907 um grupo que publicava um semanário litero-humorístico, o *Zig-Zag*.

Tejipió já pertenceu ao município de Jaboatão dos Guararapes. Em 01 de setembro de 1932, no *Jornal do Recife*, há uma reportagem com o título de “Divisão dos Municípios”, delimitando as fronteiras naturais entre os municípios de Recife, Olinda, Jaboatão dos Guararapes e Cabo de Santo Agostinho. Fica evidente, mais uma vez, a demarcação dos municípios pelo rio Tejipió, Beberibe e Jaboatão, que oportunizou aos colonizadores adentrarem e conquistarem o vale do rio Jaboatão, passando pelo bairro que hoje é Cavaleiro. Assim, estabeleceu-se em 1928, por ordem do Governador Estácio Coimbra, que Tejipió seria um bairro da cidade do Recife, cuja estrada sempre foi alvo de críticas.

O desenvolvimento urbano vai se dando lentamente, principalmente pelas péssimas condições de sua estrada, que liga Recife à Vitória de Santo Antão. Nessa espacialidade se estruturam e se organizam redes em função desses raios de ligação, foi assim que Tejipió, Sancho, Pacheco e Totó assumiram, aos poucos, as características da cidade.

Nesse período, essa localidade era mais movimentada que Cavaleiro. Tinha um mercado público construído pelo prefeito de Jaboatão Nobre de Lacerda, que posteriormente foi destruído para a passagem do ônibus elétrico. Mais ainda, havia alguns jornais, como *O Echo*, movimentando o cotidiano e tornando essa região um local de transmissão de relevantes informações.

Em 06 de agosto de 1931, numa quinta-feira, no *Diário de Pernambuco*, sai uma nota criticando a estrada que passa por Tejipió. Estrada essa que se inicia em Afogados e vai até Vitória de Santo Antão. “Velha estrada do tempo da monarquia, construída como obra duradoura, porque toda pavimentada de pequenos seixos rolados”, que não indica que seja uma estrada boa, mas de péssima qualidade. “Tejipió não se fala. Está às nossas barbas e quem quizer saber o que é martírio do excursionista ensaie a sua travessia de automóvel”. Mais críticas, “o martírio de

Tejipió”, também no *Diário de Pernambuco*, em 02 de dezembro de 1931, à página 3, numa quarta-feira, tratava o mesmo assunto.

Figura 6. Construção da estrada de Tejipió.



Fonte: APEJE⁴⁷.

⁴⁷ Imagens cedidas pelo Arquivo Público João Emerenciano (APEJE). Primeira à esquerda: Fundo: Secretaria de Serviço, obra e meio ambiente (ssoma). Numeração 5110. Arquivo 06. Gaveta 02. Pasta 18. Dimensões 17,84 por

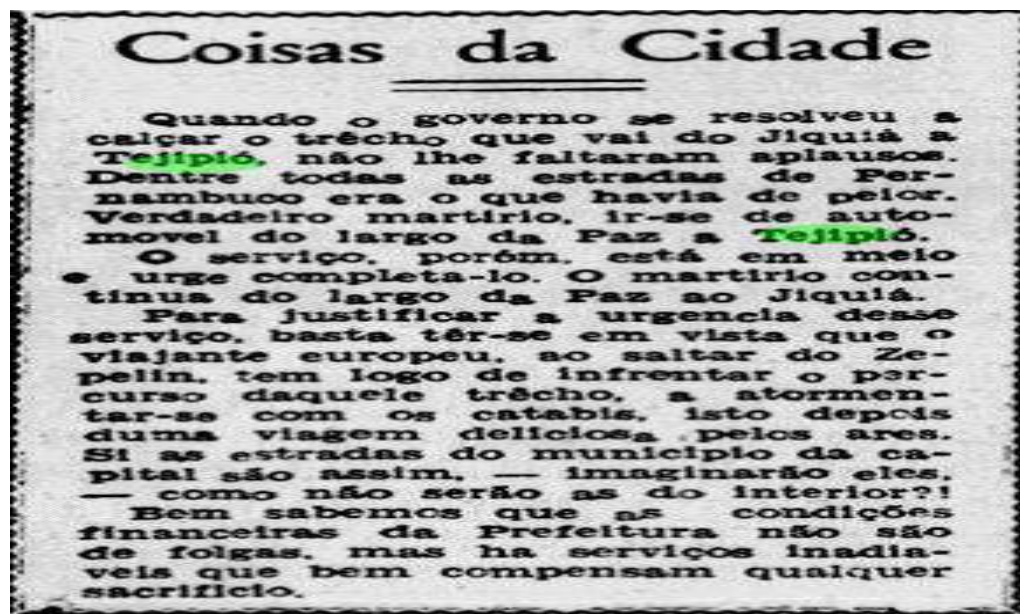
O uso de imagens procura mostrar o cotidiano da cidade, sua temporalidade, suas transformações. Dessa forma auxilia na compreensão dos fenômenos sociais; é o pensar sobre a dinâmica urbana que reflete os momentos permeados de suas características sociais, políticas e simbólicas de seu cotidiano. Vida do dia a dia dessa população que sofreu pelas péssimas condições de sua principal via de acesso às cidades vizinhas, como Jaboatão dos Guararapes, Vitória, Moreno e outras e, também, caminhos para o centro do Recife, passando por Afogados. Não só era passagem da população, mas de mercadorias que poderiam desenvolver mais ainda o comércio e os recursos para uma boa vivência na cidade, como escolas, hospitais, feiras públicas.

A estrada de Tejipió era o percurso principal que entre Afogados, Vitória de Santo Antão e Gravatá, cortando os povoados de Jiquiá, Barro, Tejipió, Cavaleiro, Jaboatão e Moreno. O início de sua construção dá-se em 1836, sua primeira parte de Afogados até Areias, custando 18:361\$077 (Dezoito contos, trezentos e sessenta e um mil e setenta e sete réis). Em 1842 estava pronta até Jaboatão e posteriormente até Vitória. Logo depois o projeto foi estendido até Gravatá, sendo concluído em 1881 pelo valor de 128:315\$684 (Cento e vinte e oito contos, trezentos e quinze mil, seiscentos e oitenta e quatro réis). Todo esse trajeto passava por áreas importantes com vários engenhos.

Trajeto que, ao que parece em constantes notícias de jornais, mostra as problemáticas envolvendo essa região. Percurso que ainda liga Recife à Vitória de Santo Antão, desde a monarquia, passando por vários engenhos e fazendas que outrora foram produtoras de cana-de-açúcar. Passando pelo bairro de Tejipió, seu pior trecho, no qual nosso personagem viveu e abriu seu terreiro de candomblé mantendo, assim, sua tradição, seu ritual de *Ògún* dominar a serpente. O *Diário de Pernambuco* (1932) publica uma nota, em destaque, junto a grandes questões da época, em sua primeira página trazendo notícias sobre suas reais condições.

12,15. Local: Tejipió/Jaboatão. Evento: Construção da estrada de rodagem. Segunda imagem, meio: Fundo: Secretaria de Serviço, obra e meio ambiente (ssoma). Numeração 5111. Arquivo 06 Gaveta 02. Pasta 18. Dimensões 17,84 por 12,15. Local: Tejipió/Jaboatão Evento: Construção da estrada de rodagem. Última da direita. Fundo: Secretaria de Serviço, obra e meio ambiente (ssoma). Numeração 8783. Arquivo 09. Gaveta 01. Pasta 11. Dimensões 23,52 por 17,56. Local: Tejipió/Jaboatão. Evento: Pavimentação da estrada de Tejipió

Figura 7. Nota no jornal *Diário de Pernambuco*.



Fonte: *Diário de Pernambuco*, 1932.

Faz-se necessário dialogar, nesse momento, sobre a importância dos jornais como fonte de pesquisa histórica⁴⁸. A leitura dos periódicos e, mais especificamente, as matérias trabalhadas até o momento, proporcionaram-nos fazer uma narrativa de um capítulo da História da Cidade do Recife. Ressaltando que, trabalhar com periódicos é analisar aquilo que se tornou notícia, o que nos leva a uma variada gama de questionamentos, é mister analisar o discurso estabelecido nas notícias, perceber e inferir sobre os motivos que levaram a publicar determinada notícia e da forma que foi publicada “atentar para o destaque conferido ao acontecimento” (LUCA, 2008, p. 140).

Acompanhar um determinado jornal ou outros periódicos jornalísticos proporciona certa análise das transformações ocorridas na sociedade. O importante, nesse caso, é contextualizar os acontecimentos narrados nos jornais, atentando para as esferas sociais, políticas e econômicas que influenciam nesses fatos históricos em que estão inseridos o objeto de estudo. Para construir essa narrativa há a necessidade de utilização das fontes, dos diálogos que teremos que estabelecer com elas, pois irão respaldar o discurso utilizado durante a escrita. São essas fontes que se caracterizam como o chão daquele passado estudado para que possamos caminhar sobre ele.

⁴⁸ Indicamos a leitura de LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In. PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008.

São os acontecimentos de uma sociedade que só temos noção, pois não a vivenciamos. Nos jornais, podemos encontrar pistas que nos nortearam durante a pesquisa, durante a escrita, assim como o(a) detetive procura detalhes sobre o que está investigando, o(a) historiador(a) também vai atrás dos mínimos detalhes para realizar suas pesquisas. Esse tempo reconstruído possibilita acabar com a ideia de verdade e se estabelecer pelo conceito de verossimilhança. Assim, as fontes, quando analisadas criticamente, iluminam os caminhos traçados pelo(a) historiador(a), pois “o fundamental em cada história abordada não é descobrir o que realmente explicam as diferentes versões” (CHALOUB, 1986, p. 22).

Assim, a fonte oriunda da imprensa não pode ser considerada reflexo da realidade, mas lugar de representação dessa realidade. Daí a necessidade de estarmos sempre atentos(as) a essas subjetividades inseridas nas matérias jornalísticas que estão atreladas a seus(suas) redatores(as) e responsáveis pelos jornais. Os periódicos permitem determinado entendimento do cotidiano de uma sociedade durante um período, mostrando suas preocupações e interesses, fatores que norteiam o imaginário de uma sociedade naquele recorte temporal.

Percebemos assim, que o jornal é uma valiosa fonte histórica, desde que seja analisado criticamente. A excelência das fontes jornalísticas só será alcançada quando se estabelecer um diálogo crítico com elas, percebendo que é uma representação daquele momento; o pensar dos cotidianos, de suas transformações e do imaginário de uma determinada época. A imprensa escrita deve ser entendida em seu contexto histórico e ideológico, evitando análises anacrônicas, buscando inferir, procurando o não dito. É analisar o que foi passado subliminarmente, o que está implícito no discurso.

Mais ainda, analisar o imaginário contido nessas fontes, pois nessa relação “entre a imagem e a idéia” (SARTRE, 1989, p. 16), no campo psicológico, pelo menos no plano psicológico, há uma lacuna⁴⁹. “A imagem, elemento essencial da vida psíquica, aparecerá, por sua vez, nessa reconstrução e ocupará nela um lugar determinado de antemão” (SARTRE, 1989, p. 23). Conjunto de representações coletivas, levando a uma real necessidade de articulação com outras fontes referenciais, nos campos da psicanálise, antropologia, sociologia, as transversalidades necessárias na compreensão do que foi transmitido nos escritos dos jornais, decifrando seus códigos.

⁴⁹ Didi-Huberman discute o caráter anacrônico da imagem. Ver: DIDI-HUBERMAN, Georges. A história da arte como disciplina anacrônica. In: _____. **Diante do tempo: História da arte e anacronismo das imagens**. Belo Horizonte: UFMG, 2014, p. 15-68.

Capelato (1998, p. 13) afirma que a imprensa se caracteriza por ser a fonte de conhecimentos do passado, permitindo que o historiador possa analisar, pesquisar os “percursos dos homens através dos tempos”. Metodologia de pesquisa interdisciplinar, transdisciplinar, que possibilita aguçar a curiosidade, levando a análise histórica para a descontinuidade, para o novo, para novos objetos que surgem no estudo da epistemologia da história.

Os jornais são forjados a partir de representações da realidade temporal no qual estão inseridos. O acontecimento está incluído nesse contexto da análise do discurso produzido, uma vez que a linguagem utilizada nos periódicos tem um público alvo, visto que os discursos são produzidos para atingir determinado objetivo.

Ademais, segundo Chartier (1990), essas representações são compreendidas como classificações e divisões, organizando a compreensão do que é cognoscível, da percepção do mundo social. As imagens se revelam, constroem-se no imaginário através dos relatos contidos nos jornais, que são variáveis conforme os grupos sociais. Dessa forma procuramos estudar os jornais como agentes da história, captando suas ideias e personagens.

2.2 TEJU OU TEJIPIÓ? DISCUSSÕES IDENTITÁRIAS ACERCA DO NOME DO RIO TEJIPIÓ E SUA ORIGEM

Quando nos propomos a adentrar no campo da micro-história é por estarmos alinhados com o pensamento de investigações que tenham por característica uma análise próxima dos fenômenos que circunscrevem grupos que tomamos para o estudo histórico. Aproximamo-nos, dessa forma, de caracterizar uma relação mais próxima entre história e antropologia, a transversalidade do conhecimento. Ginzburg afirma que “Só uma antropologia impregnada de história ou, o que é mesmo, uma história impregnada de antropologia poderá repensar a aventura plurimilenária da espécie *homo sapiens*.” (1989, p. 173).

Várias discussões se travaram acerca da correta grafia e significado do nome Tejipió. Alguns afirmavam que era uma derivação da palavra tupi *tejupió*, *teyu'piog*, que significa raiz de teju, uma planta típica da região. Nos *Anais Pernambucanos* (1645, p. 231) encontramos a seguinte referência: “Em um documento holandês de 1640, um itinerário de viagem do Recife ao rio São Francisco, o rio Tejipió, que se passava de canoa, é designado por Itaiipió, e pelo padre F.

Manuel Galado, um cronista da época, Tajupió”, assim temos o mesmo entendimento de que se trata da raiz de teju.

Numa quinta-feira, 2 de junho de 1932, no *Jornal do Recife*, do diretor-proprietário Luiz Pereira de Oliveira Faria, há uma nota indicando a grafia correta do nome do bairro Tejipió e Jiquiá com o título “Uma Indicação do Instituto Archeologico”, conforme a reportagem integralmente reproduzida abaixo.

Recebemos do Dr. Mario Melo, secretario dessa associação:

Sr. Redactor – Levo ao vosso conhecimento, pedindo-vos publicação e acatamento que o assumpto possa merecer-vos, que o Instituto Archeologico, em sua reunião ultima, aprovou a seguinte indicação do seu secretario perpetuo: “Parece-me está dentro das attribuições do Instituto corrigir a graphia errada de nossos topônimos.

Para perpetuá-la, muito concorrem os jornaes, as taboetas de bondes, as placas de ruas.

Convencionou-se, aqui em Pernambuco, escrever GEQUIÁ (com *e* aberto e com *g* inicial) e TIGIPIÓ (com *i* e com *g*).

Preliminarmente, o Congresso de nomes geographicos, reunido no Rio de Janeiro, firmando regras, estabeleceu que, nas palavras de origem indígena, o som do *g* brando, inicial ou médio, fôsse sempre graphado com *j*. Assim, nem pode ser Tegipió nem Gequiá. O *g* tem que ceder lugar ao *j*.

Jiquiá origina-se de *jiqui*, conhecida armadilha de pesca. E, indubitavelmente, palavra tupi. Logo sua graphia exacta é JIQUIÁ.

Tejipió, por sua vez, tem como raiz o conhecido saurio teiú, que se corrompeu em teju. Logo, não é Tigipió nem Tegipió é TEJIPÍÓ.

Numa quarta-feira, 28 de março de 1934, no *Jornal do Recife*, mais uma vez a discussão sobre a correta grafia:

As graphias Tejipió e Jiquiá (Nota Oficial)

Deante da confusão que se está procurando estabelecer em vários órgãos da imprensa pernambucana, em tórno das graphias de Tejipió e Jiquiá, o Instituto Archeológico declara que as adoptou e as recomendou em virtude da regra décima da Conferência de Geographia, convocada pelo Instituto Histórico Brasileiro e reunida em 1926, sob a presidência do Barão de Ramiz Galvão – Conferência de que participou sodalício pernambucano:

“10 – Que se graphe com *j* e não com *g* o phonema *je* ou *ji* dos nomes de origem indiana, indígena ou africana, taes como: Jiquiá, Jequiré, Jipioca, etc.”

Como se vê, Jiquiá faz parte do próprio exemplo da regra, não havendo necessidade de outra explicação.

Relativamente a Tejipió, substituído o fonema *gi* (Tegipió) por *ji* (Tejipió), não há por onde ataca-lo.

Quanto a Te ou Ti, existe, de fato, confusão graphica. Uns autores escreviam Tegipió, outros Tigipió e outros, ainda, as duas formas. Sabido que o topônimo se originou de teiú ou teju e sendo Tegipió a graphia do primeiro DICIONÁRIO ESTATÍSTICO E HISTÓRICO que se publicou em Pernambuco, o Instituto preferiu afirmar a ultima forma.

Espera o Instituto que, esclarecida completamente as razões do seu acerto, cessem as explorações em torno do caso e a imprensa prestigie o que resolveu um grupo de estudiosos reunidos em Conferência na Capital Federal, graphando invariavelmente JIQUIÁ e TEJIPIÓ.

Debates nos jornais que se repetiam e se estenderam, que deram continuidade à importância sobre a cidade do Recife, sobre o bairro de Tejipió, sobre o rio que o desenha. “[...] o Recife é, pela sua beleza natural – emergente das águas do Atlântico, do Capibaribe, do Beberibe e do Tejipió dividido em braços e canais [...]” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1933, p. 25).

A *Província, Diário de Pernambuco, Jornal do Recife*, entre outros, deram destaque a essas discussões, talvez, por Mario Melo ser figura de destaque na sociedade recifense por sua posição no Instituto Arqueológico. Havia sempre contendas quanto à grafia correta, uma, abaixo em destaque, parece que irritou Mario Melo por contestar seus estudos e reuniões realizadas para normatizar o registro escrito, com o título *Toponímia Pernambucana: Tejipió*:

Em Pernambuco, para tratar-se de coisas sérias é, preciso, antes de mais nada, têr muita paciência, porque, a cada momento surge um aluvião de ignorantes a querer emitir opinião, sob o pretexto de liberdade de escrita.

Venho, de há anos, dedicando-me ao estudo das raízes Tupis em nomes de localidades. Hajam vistas as centenas de interpretações que tenho publicado na imprensa local, as consultas que recebe de outros pontos do país, os estudos insertos na ‘Revista do Instituto arqueológico’, o meu livro *Toponímia pernambucana*, em que condensei as interpretações toponímicas de Teodoro Sampaio, de Alfredo de Carvalho e as minhas. Existe, em Pernambuco, uma localidade que a princípio se chamava Itaiipió, depois Tajupió e firmou-se como Tegipió.

Estudando o topônimo, Teodoro Sampaio, que é mestre dos mestres sul-americanos nos assuntos, descobriu-lhes as raízes: teiú-pióg.

[...]

Os ignorantes do assunto não se conformaram nem se conformam. Vez por outra aparece um a dizer tolice, com a impáfia habitual dos tôlos metidos a sabichões.

[...] É até o caso da gente duvidar da integridade mental de quem tais coisas escreve.

Causa pena tanta ignorancia, tanto baralhamento das idéas.

Tejipió era um engenho de açúcar. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1934, p. 5)

Em outro texto publicado no jornal *Diário de Pernambuco*, com o título “Raiz de teju”, Mario Melo faz outra crítica além de explicar a utilização dessa planta, conhecida popularmente como cipó cabeludo, erva de cobra⁵⁰, erva de sapo, a *Mikania cordifolia*, segundo sua publicação no periódico: *Mikania opifera*.

⁵⁰ *Ọjẹ Dúdú*, seu nome *Yorùbá*, conforme Barros (2003, p. 292). Utilizada para banhos de proteção, principalmente quando há algum problema de saúde. Folha ligada ao *Ọrìṣá Ọ̀ṣàlá*. As folhas são muito usadas e de extrema importância nas tradições afro-religiosas. Há um ditado yorubano que caracteriza bem essa relação com as folhas,

Tenho um amigo, que vive não sempre no mundo da lua, o qual não aceita a formação indígena de Tejipió (raiz de teju) porque teju não tem raiz... Haverá, porém, quem possa meter explicações claras, como esta da raiz da herva de teju, em certas naturêsas de cérebros, menos empedrados que amolecidos? (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1934, p. 2)

Assim, Mario Melo dá o assunto por encerrado, baseado na reunião do Instituto Arqueológico, já mencionado anteriormente.

[...] em que dá com clareza as razões por que firmou uma grafia. Mas não me furto a uma explicação [...] O caso Tejipió, dado a relatividade de uma vila para um país, era assim. Uns escreviam de uma forma, outros de outra forma, outros de ambas. Como firmar um critério? [...] Si o Instituto adotou e recomenda a grafia Tejipió, depois de haver estudado o assunto, é porque tinha razões para isso. Razões que, aliás, trouxe novamente a público em a nota enviada há dias a toda imprensa diária da capital. O mais é mania de baralhamento. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1934, p. 75)

Essas discussões nos revelam as relações binárias entre o homem e o espaço através de sua ação, suas interações e pensamento sobre essa espacialidade. “As implicações da natureza instável do homem se refletem nas dinâmicas processadas no meio urbano através do tempo, resultando em continuidade e rupturas históricas” (CORDEIRO; STAMATTO, 2017, p. 151). O reconhecer das rupturas e continuidades que existem nesse processo histórico de Tejipió, formando o imaginário da cidade, considerando-o como a circulação e produção de imagens criadas na mente e verbalizadas, incluindo sistemas simbólicos que constroem essas representações, o amálgama das esferas mentais, sociais e culturais.

Edson Alves do Monte, na entrevista realizada, fala um pouco do bairro de Tejipió e Pacheco:

Era bem diferente. A linha do trem passava aqui onde hoje é o metrô. Tinha muita mata, o rio era limpo, tomávamos banho e levava roupa nele. A gente pegava muito peixe no rio. Fazia uns barquinhos com madeira para ficar passeando nele. Era muito bom. Não tinha apartamentos, tudo aqui era casa e sítios, como ainda tem aqui nessa rua. Aqui na frente tinha um campo de pelada, a gente jogava bola lá, era de barro. No Pacheco também tinha um campo, até hoje é do mesmo jeito, fica próximo a entrada da mata que hoje pertence ao quartel do exército, o BCom. A casa de Mãe Chiquinha e Pai Duda também era bem próximo ao campo e a mata. (MONTE, 2019)

São os fatos históricos como representações, “de uma história da criação e do uso das imagens que fazem uma sociedade agir e pensar, visto que resultam da mentalidade, da

kòsí ewé kòsí Òriṣá (sem folha sem orixá), conforme os adeptos das religiões afro-brasileiras costumam falar. Melhor contextualizando, sem as folhas não há nenhum ritual ou cerimônia que se possa fazer nessas tradições religiosas.

sensibilidade e da cultura que as impregnam e animam” (LE GOFF, 2013, p. 10). São acontecimentos que nos permitem dialogar com diversos tipos de fontes, como nos jornais analisados, que nos auxiliam na compreensão dessas práticas cotidianas do passado.

Diálogo necessário, trabalhando-se a historicidade de um bairro pouco conhecido pela população do Recife. No decorrer de sua historicidade, seus aspectos rurais foram aos poucos se transformando na paisagem urbana, mesmo que mantenha traços desse processo histórico, resistindo ainda à especulação imobiliária que vem modificando radicalmente suas características coloniais, verticalizando-o.

É nesse contexto, da historiografia mais recente, analisando por meio da micro-história, da história oral, a história da vida cotidiana, a trajetória de vida de um personagem, que estamos constantemente nos propondo trabalhar. Sujeito individual que promove ações no seio desse coletivo social. Historicidade presente nesse grupo pesquisado, o *ègbç Ilé Ayé Ògún Màátá*, que está inserido no tempo e no espaço no interior dessa realidade distinta. Comunidade afro-religiosa que ainda mantém suas tradições religiosas e segue de exemplo para vários outros terreiros, por ser o mais antigo da região e por zelar por seus rituais, procurando não perder suas raízes e ensinamentos deixados pelo sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira.

Conforme Geertz afirma (1989. p. 185-213), a cultura está inserida num “contexto” e para que seja compreendida é necessário entender esse “contexto” que a criou, ou seja, o acontecimento. Se analisarmos de forma “descontextualizada” não compreenderemos as redes e suas tramas, pois com esse olhar mais aproximado e, ao mesmo tempo, mais distanciado, nessa troca de lentes de observação, o empírico e o particular pensados, é que se pode revelar essa realidade estudada. São vários depoimentos, não estruturados, mas feitos nos momentos de festas e rituais realizados na casa, que nos levaram a compreender a importância desse terreiro em Tejipió e bairros próximos. São oportunidades que foram aproveitadas nessas ocasiões para estabelecer conversas informais com os(as) visitantes, simpatizantes, filhos(as) da casa e de outros terreiros que nos apresentaram com importantes visões acerca dessa comunidade específica e da importância de se manter esse ritual. Trabalhamos no terceiro capítulo essas conversas que realizamos durante rituais religiosos e festas realizadas.

Essa mudança de escala é essencial para uma representação do real, mas não significa que se restrinja a esse fim em si mesmo. Variar essa observação significa “modificar, mudar sua forma e sua trama” (REVEL, 1998, p. 20). O que mais importa é essa alternância, uma estratégia

que permitirá uma melhor integração das análises desenvolvidas durante o diálogo crítico com as fontes, integrando e examinando os “pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados” (GINZBURG, 1989, p. 144).

Pistas “talvez infinitesimais” (GINZBURG, 1989, p. 150) que nos auxiliam na busca para construir a narrativa da trajetória de vida do senhor Claudionor. Relatos que auxiliam na construção da história do bairro de Tejipló e bairros vizinhos, tendo como pano de fundo a trajetória de vida desse personagem. Diálogos que foram sendo construídos e que, de alguma forma, deram a identidade dessa localidade que está inserido esse singular terreiro com seu rito mais significativo.

Ainda mais, “Para a micro-história, a redução da escala é um procedimento analítico, que pode ser aplicado em qualquer lugar, independentemente das dimensões do objeto analisado” (LEVI, 1992, p. 137). O problema dessa troca de lentes é não perceber que essa observação micro possibilita que o(a) historiador(a) tenha revelado fatores que não foram observados.

Essa relação entre a análise micro e macro, nesse contexto metodológico de pesquisa historiográfica, no diálogo contínuo com as fontes pesquisadas, possibilita perceber essa peculiaridade; a síntese cultural na perspectiva atlântica iorubana. São combinações de elementos culturais que ajudaram na formação de uma nova identidade em terras brasileiras. Ou seja, os acontecimentos auxiliam na narrativa histórica, na escrita da história, nessa reconstrução do passado, a pensar esse Atlântico yorubano.

Escrever a narrativa histórica de um personagem não é fácil. Exige-se do(a) pesquisador(a) uma verdadeira garimpagem e peregrinação constante, construindo redes de relacionamento com vínculos que auxiliam na construção dessa narrativa. São momentos ímpares com os testemunhos, formatando uma contribuição significativa para o trabalho do(a) historiador(a).

2.3 ESPACIALIDADE: UM OLHAR SOBRE A FAZENDA MODELO EM TEJIPIÓ SOB ADMINISTRAÇÃO DE EPITÁCIO PESSOA SOBRINHO

A leitura que realizamos aqui, sobre a Fazenda Modelo, não cai nos clichês comumente usados sobre o pensamento da espacialidade, mas pensando-a como uma realidade social, política

e cultural, a sua qualificação geográfica que foi destinada a fins que atendessem às políticas públicas inerentes à sua temporalidade.

O Jornal *Diário de Pernambuco*, em 20 de fevereiro de 1934, numa terça-feira, publicou uma matéria sobre a Fazenda Modelo em Tejipió. A “Inspetoria Regional de Fomento da Produção Animal em Tegipió⁵¹”, (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1934, p. 10), com a reforma que o Ministério da Agricultura vinha implementando, extinguiu várias fazendas modelo de criação, todas subordinadas ao ministério. No caso da Fazenda Modelo em Tejipió, que desde 1916 vinha funcionando e estava sob a jurisdição estadual, foi revertida à União, tornando-se Inspetoria Regional de Fomento à Produção Animal, naquele bairro. As imagens abaixo procuram mostrar como estava caracterizada essa unidade que futuramente se tornaria um quartel do Exército brasileiro.

Fazenda que foi palco de muitas passagens importantes na história de Recife e, mais especificamente, no bairro de Tejipió, Pacheco e Sancho. Essa Fazenda Modelo, por muito tempo, proporcionou pesquisas relevantes no campo da agropecuária, procurando, através desses estudos, permitir que a criação de gado e a agricultura pernambucana se desenvolvesse e fosse referência para o restante do Brasil. Leilões e feiras foram realizados, exposições de novas espécies de gado, normalmente importados, para o seu desenvolvimento na região. Experimentos que levaram esses animais a serem comercializados em grande porte nas diversas regiões de Pernambuco, bem como o desenvolvimento da agricultura.

⁵¹ Inspetoria Regional de Fomento da Produção Animal em Tegipió. Com a recente reforma do Ministério da Agricultura foram extintas as diversas Fazendas Modelos de Criação subordinadas àquele departamento. A Fazenda Modelo de Criação em Tegipió, neste Estado, instalada em 1916 e que, desde setembro de 1931, se acha provisoriamente sob a jurisdição do Governo Estadual, acaba de reverter à União, afim de servir de sede à Inspetoria Regional de Fomento da Produção Animal em Tegipió. Esta nova repartição, cujos serviços abrangem os estados de Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, foi criada pelo Decreto n. 22.985, de 25 de julho de 1933, e foi instalada a 22 de dezembro do ano próximo findo. O quadro administrativo dessa nova repartição, achase, atualmente, assim constituído: Inspetor chefe: engenheiro agrônomo Gil Stein Ferreira; inspetores: médico veterinário José Epaminondas Bandeira de Melo; agrônomos: Manoel Tabajara Carneiro Leão e Eptácio Pessoa Sobrinho; sub-inspetores: agrônomos Nemesio Gomes da Cunha, Ramiro Coutinho e Aguinaldo José de Souza, e veterinário Umberto Lira; auxiliares-technicos: Antonio Luis do Nascimento, Atimio Acioli Belo e Silval Cavalcanti Leite Ramalho; escriturário: Alípio Galvão; escrevente-dati-lografa: Venancia Araújo; almoxarife: José Vital Belo Vanderlei.

Figura 8. Fazenda Modelo em Tejipió.



Fonte: APEJE⁵².

A contribuição dessa discussão insere-se no esforço para compreender como certas ideias são importantes para desvendar os valores simbólicos subjacentes ao imaginário da espacialidade de um bairro, uma cidade, Estado ou mesmo país. Tomamos por princípio que uma imagem não pode se tornar um ornamento. Ela traz consigo uma narrativa, uma análise que a torna necessária⁵³. Caracteriza-se, assim, como uma dimensão cultural fundada na transversalidade com outras disciplinas, refletindo sobre a linguagem, a ciência, a política a partir do espaço, “estes estudos ilustram a preocupação crescente em considerar a subjetividade e em enfatizar os processos de interpretação dos significados do mundo [...]” (MACIEL, 2010, p. 214).

Não podemos esquecer que esse período, compreendido entre as décadas de 1930-1940, foi de intenso processo de mudanças, produzindo transformações econômicas, sociais, culturais e

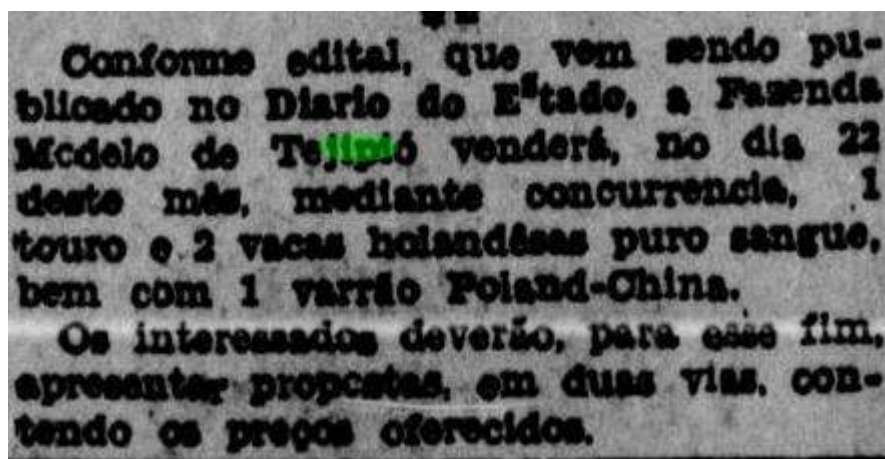
⁵² Primeira imagem (esquerda): Fundo: Secretaria de agricultura. Numeração 3276. Arquivo 05. Gaveta 02. Pasta 02. Dimensões 22,30 por 16,41. Local: Tejipió/Jaboatão. Tema: fazenda modelo tejipió. Segunda imagem (direita): Fundo: Secretaria de agricultura. Numeração 3727. Arquivo 05. Gaveta 02. Pasta 02. Dimensões 17,07 por 11,56. Local: Tejipió/Jaboatão. Tema: fazenda modelo tejipió

⁵³ Para melhor compreender essa concepção sobre imagem, imaginário, ver: RANCIÈRE, Jacques. **Os nomes da história**. Campinas: Pontes, 1994.

políticas. Essas significativas alterações influenciam no imaginário coletivo, permitindo ao(à) historiador(a) se aproximar dos(as) personagens, das imagens e discursos produzidos na perspectiva desse espaço temporalizado. A realidade em constante transformação, as relações sociais inseridas nesses processos de crescimento urbano, dando forma a esse tempo e espaço, resultado da intervenção coletiva e individual.

Fazenda que foi palco de muitas histórias. Epitácio Pessoa Sobrinho procurou desenvolver as atividades atribuídas a ele na administração, na década de 1940, e mesmo antes quando já trabalhava no local, de forma que viesse a proporcionar o avanço da pecuária em Pernambuco, dando especial atenção. Foram trazidas de Minas Gerais novilhas e reprodutores escolhidos pessoalmente. “Essas rêzes foram adquiridas pelo Estado para serem revendidas pelo preço de custo aos criadores, que, aliás, já compraram quase todos os animais” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1936, p. 07). Na década de 1950, foi promovido por decreto do Presidente da República “à última letra da carreira de Zootecnista do Quadro Único do Ministério da Agricultura” (JORNAL PEQUENO, 1950, p. 02). Havia, também, a venda de gado holandês como forma de desenvolver e fomentar financeiramente suas atividades (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1932, p. 03). Por causa da febre aftosa no Estado de Pernambuco, teve os trabalhos de monta suspensos em 1934.

Figura 9. Destaque no jornal *Diário de Pernambuco*.

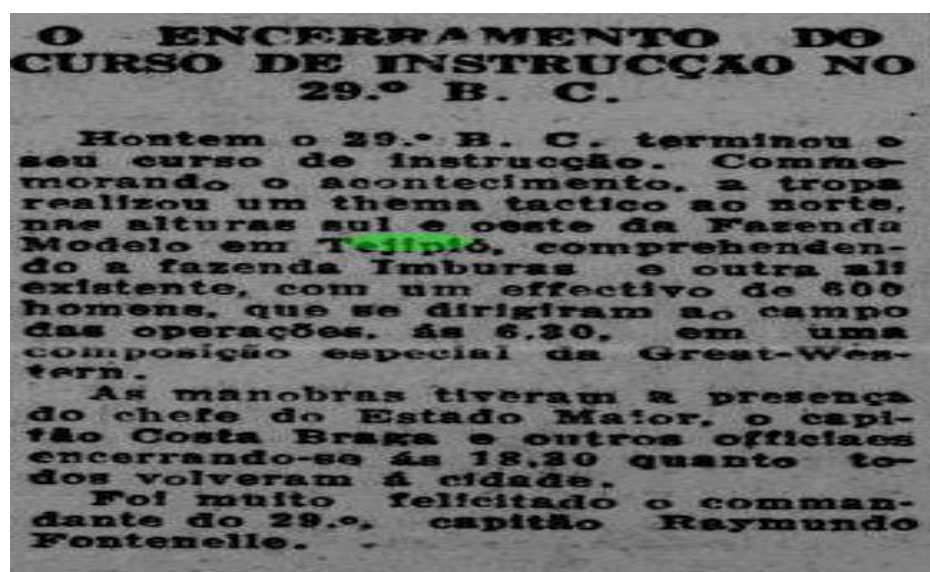


Fonte: *Diário de Pernambuco*, 1932, p. 03.

Hoje em dia é o 4º Batalhão de Comunicações (BCom), criado em 22 de dezembro de 1964, pelo Decreto presidencial nº 52.277, que pertencia ao 4º Exército, atual Comando Militar

do Nordeste. Inicialmente, essa unidade militar tinha suas instalações na Granja Jangadinha, em Cavaleiro, Jaboatão dos Guararapes, até ano de 1965. Em 03 de março de 1966, foi transferida para a antiga Fazenda Modelo de Tejipió, que foi cedida pelo Ministério da Agricultura. Em 1996, por meio de uma portaria do Ministro do Exército, recebeu o nome de Batalhão Arraial Novo de Bom Jesus.⁵⁴ Também utilizada para treinamento do Exército Brasileiro. Em 1934 houve o encerramento do curso de instrução do 29.º Batalhão de Caçadores (JORNAL DO RECIFE, 1934, p. 02), conforme reportagem abaixo:

Figura 10. Destaque no *Jornal do Recife*.



Fonte: *Jornal do Recife*, 1934, p. 02.

Fundada pelo Governador de Pernambuco Lima Cavalcanti, essa fazenda, atualmente 4º Batalhões de Comunicações, foi local do assassinato de pai Duda. Numa quinta-feira, 03 de novembro de 1949, Dionísio Gentil da Soledade, pai Duda de *Ògún Òmó*, primeiro *Bàbálórìshà* de Claudionor Antonio de Oliveira, adepto da nação Xambá e que tinha seu terreiro no bairro do Pacheco, foi assassinado por motivos fúteis por Raimundo Pedro de Souza. Epitácio Pessoa Sobrinho, diretor da Fazenda Modelo em Tejipió, tinha proibido a entrada da população que morava próxima à fazenda. Não aceitava que tomassem banho ou lavassem roupas nas águas do rio Tejipió que passa pela área sob sua administração. O algoz trabalhava como vigia naquele

⁵⁴ Ver: <https://bit.ly/2KKYW3D>. Acesso em: 30 maio 2018.

local. O jornal *Diário de Pernambuco* (1949, p. 04) divulga o brutal crime com a seguinte manchete:

Figura 11. Manchete sobre o homicídio no *Diário de Pernambuco*.



Fonte: *Diário de Pernambuco*, 1949, p. 04.

Conforme a reportagem, com uma narrativa detalhada, na Fazenda Modelo, no subúrbio de Tejipió, houve um crime hediondo que foi cometido por motivo fútil. Ressaltamos que a palavra subúrbio sempre foi utilizada como sinônimo de marginalidade, local de degradação social, como se todos estivessem envolvidos com crimes, uma relação direta com a população negra e pobre, discurso criado no imaginário social pela elite política e econômica. Raimundo Pedro de Souza, autor do crime, o assassino, usou de suas atribuições enquanto segurança da fazenda, sob administração de Epitácio Pessoa Sobrinho, o qual tinha determinado que ninguém poderia utilizar as águas do Rio Pacheco e Rio Tejipió que cortam essa propriedade, fosse para tomar banho, lavar roupas ou praticar rituais litúrgicos referentes ao Candomblé ou à Jurema Sagrada, nem adentrar em suas matas⁵⁵. Nesse dia, uma quinta-feira, 03 de novembro de 1949, foi assassinado brutalmente, com um tiro de uma espingarda Winchester, calibre 44, nº 515312, a Papo Amarelo como era conhecida popularmente, Dionísio Gentil da Soledade (pai Duda).

Dionísio Gentil, apesar de armado de um cacete, não chegou a fazer uso do mesmo, enquanto o antagonista mantinha seu rifle a tiracolo. Em certa ocasião, ambos se apartaram e foi desse instante que Raimundo soube aproveitar-se: rápido, tirou o rifle do ombro e com a culatra desferiu golpe na cabeça do trabalhador, prostando-o sem sentidos. Vendo-o desacordado, num instante de perversidade, o jornalista levantou a arma e deu ao gatilho, indo o projétil esfacelar o terço superior do braço esquerdo de sua vítima, transfixando-o e alojando-se, certo, o hemi-torax esquerdo, à altura do coração.

A polícia foi chamada, uma guarnição foi ao local, mas Raimundo foi pedir guarita a Epitácio Pessoa Sobrinho, que o deteve num quarto trancado. Não permitiu que os policiais o levassem preso, sendo necessário o comissário José da Rocha Vanderlei que ordenou que o

⁵⁵ Muitos rituais da Umbanda, Candomblé ou da Jurema Sagrada são realizados nas águas dos rios. Água doce que pode vir a abençoar seus(suas) devotos(as) durante ritos específicos nas matas, nos rios, nas cachoeiras e no mar.

investigador Manuel Titico efetuasse a prisão. Conforme o jornal, “aquele cavalheiro” era Epitácio Pessoa Sobrinho que não autorizou que esse investigador levasse o assassino preso. Nesse ínterim, foi necessário a presença do Sr. Paulo do Couto Malta, o delegado responsável pelo distrito.

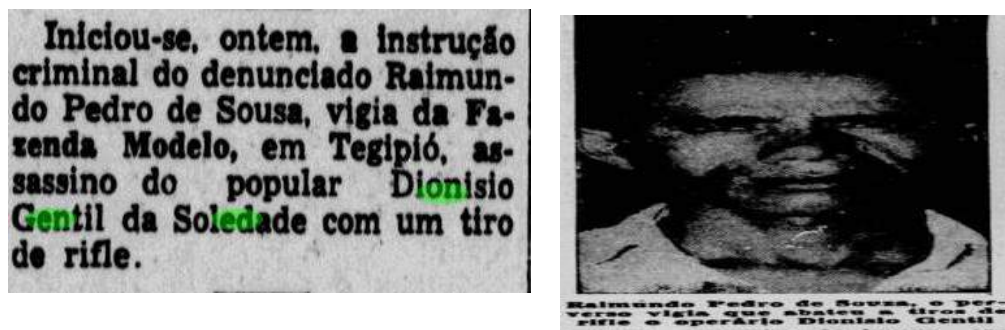
Assim, “aquele cidadão” como o jornal de referia a Epitácio Pessoa Sobrinho, recebeu o delegado e permitiu que o levasse para a prisão.

De fato, o homicida foi, pouco depois, entregue à polícia e, bem assim, a arma de que servira para assassinar o operário Dionísio Gentil, cujo cadáver removeram para o necrotério. Sua prisão deu-se pouco depois das 19 horas e, por esse motivo, o auto de flagrancia foi lavrado pelo escrivão José Sampaio de Alencar na delegacia de plantão, na Segurança Pública, ainda por ordem do Sr. Paulo Malta, autoridade de serviço. Tornou-se necessário que o próprio delegado do distrito Sr. Paulo do Couto Malta, fosse em seu carro particular ter um entendimento pessoal com o Sr. Epitácio Pessoa Sobrinho.

O assassino Raimundo Pedro de Souza, conforme a narração do acontecimento feito pelo *Diário de Pernambuco*, foi bastante cínico durante o interrogatório. Logo após foi recolhido e solicitada pela autoridade competente sua prisão preventiva.

No dia 29 de novembro de 1949, numa quinta-feira, o *Diário de Pernambuco*, traz uma pequena nota informando que se tinha iniciado no dia anterior à instrução criminal de Raimundo Pedro de Souza.

Figura 12. Nota sobre a instrução criminal e foto mostrando o assassino de Pai Duda.



Fonte: *Diário de Pernambuco*, 1949, p. 05.

Na APEJE (Arquivo Público Estadual João Emerenciano), havia a ficha relativa ao período que ficou preso na Casa de Detenção em Recife⁵⁶. Identificado como Raimundo Pedro de

⁵⁶Id. 18450. N. processo 8464. n. ficha 27010. caixa 246. Referência do documento no Arquivo Público João Emerenciano (APEJE).

Souza, de cor parda, brasileiro, natural de Imbuzeiro, Paraíba. Seu pai era Antonio Claudino de Souza e sua mãe Mariana Pedro de Souza, casado, operário. Tinha 37 anos, pelo menos afirmava ter, conforme documento. Morador à rua Rio do Pacheco de Dentro, Tejipió, Recife, Pernambuco, mesma rua que Pai Duda morava e onde era seu terreiro. Ao que parece, eles eram conhecidos moradores da mesma rua. O assassino foi preso e recolhido no dia 08 de novembro de 1949, pelo homicídio de Dionísio Gentil da Soledade (Pai Duda), pelo Juiz da 5ª Vara. Ficou encarcerado e trabalhando no raio leste do presídio. Foi solto em 13 de fevereiro de 1950. Abaixo transcrevemos o relato do *ògá* Jurandir Martins Pereira sobre Pai Duda.

Bom, quando Pai Duda morreu. A morte de Pai Duda foi assim: mataram pai Duda, foi tanto que quando o finado Nelson foi ver, ai finado Nelson disse que naquele tempo a cobra passou por cima dele, porque ele duvidava de Ogun. Eu não cheguei a conhecer bem ele, eu era pequeno. Mas minha mãe e meu pai contavam as histórias dele. Quando eu fiquei maior, começavam a me contar as histórias do tempo deles. Pai Duda era bom no cachimbo. Tudo isso, que seu Claudionor herdou, foi dele também. Olhe bem, não lembro não. Quando eu nasci, pouco tempo depois ele morreu. O que me lembro são das histórias contadas pelos mais antigos, minha mãe, meu pai, finado Nelson. Quem podia falar tudo sobre pai Duda e mãe Xiquinha era seu Claudionor, Vó Lita, dona Rosa, seu Amaro Bodinho, a esposa de Carrão. Não tem ninguém vivo do tempo dele não [...] Tinha um rapaz, lá do Alto de São Sebastião, em Cavaleiro, era o antigo Alto da Besta. Naquela época, antes do Carnaval, se tocava para Iansã, depois se jogava para saber quem tinha permissão para brincar o Carnaval e quem não tinha. Esse rapaz de Ogun, não lembro o nome, tinha prometido um porco para Ogun, acabou vendendo o porco para pegar o dinheiro e brincar Carnaval. Na terça-feira de Carnaval, o próprio cunhado dele matou ele na porta do clube. Aí chamaram o finado Nelson e pai que foram olhar. Quando chegaram lá, o finado Nelson disse que viu a cobra passar por cima dele. (PEREIRA, 2018)⁵⁷

Cada ser possui lembranças de sua trajetória de vida, parecendo assim que a memória seja de cunho individual. Talvez, o mais importante na memória seja o caráter social construído de forma coletiva, submetido a flutuações, transformações e mudanças, que nos levam a compreender como estão em casos concretos os funcionamentos sociais, culturais e religiosos. São testemunhos que operacionalizam estudos historiográficos. Acreditamos que estamos praticando uma espécie de incursão na vida privada de nosso personagem Claudionor Antonio de Oliveira que favorecem debates historiográficos, restando uma dúvida: o trabalho do(a)

⁵⁷ Ressaltamos que a palavra *ògá* se refere a mestre, chefe, uma pessoa que se distingue numa sociedade. No candomblé são os homens responsáveis pelos cânticos e instrumentos musicais, principalmente os atabaques, o *ilù* na tradição das religiões de matriz africana do *Nagô* pernambucano. São muito respeitados pelo cargo que possuem nessas comunidades afro-religiosas.

historiador(a) constrói o enredo do(a) personagem ou a história forja a trama que fomenta as narrativas robustas nas escrituras do(a) pesquisador(a)?

Edson Alves do Monte também relata como era Pai Duda.

Me lembro assim. Padrinho dizia que não era o quartel, era uma fazenda de gado. Foi lá que mataram Pai Duda com um tiro.

Eu não tinha nascido, só lembro do que ele falava. Ele dizia que foi por teimosia de Pai Duda. Ele era muito teimoso. Desobedecia muito Ogun.

Madrinha Lisete dizia que foi porque não poderiam entrar mais na fazenda. Era proibido. O dono, não sei quem era, não queria mais ninguém entrando na fazenda. Pai Duda era índio de Pesqueira, muito brabo, só fazia o que ele queria, assim dizia madrinha que conheceu ele. Ele entrou assim mesmo na fazenda para tomar banho no rio e o vigia matou ele depois de uma briga. (MONTE, 2019)

Carlos Serrano (2001), no documentário *Interpretes do Brasil* faz uma análise sobre essa relação entre as divindades do panteão yorubano/banto e os ancestrais brasileiros, nossos indígenas. Um reino africano, um grupo étnicolinguístico que mantém suas tradições, na sua visão de mundo, não se compreendem como apenas seres vivos, mas tudo está relacionado à sua ancestralidade, aos mortos que sempre estão os aconselhando, os abençoando e orientando em suas vidas. O mesmo ocorre na sociedade brasileira, conforme Serrano. Ancestrais que, de certa maneira, têm poder sobre os(as) vivos(as), pois são eles que trazem a possibilidade de terras produtivas, de homens e mulheres férteis.

Ao passar pela diáspora, os(as) negros(as) escravizados(as) foram obrigados(as) a reinventar suas formas de organização e administração, adaptando-se às novas condições em que se encontrava. Assim procuravam estabelecer uma relação mais complexa com essa nova situação, mantendo suas tradições e ressignificando-as como estratégias de sobrevivência. O(a) negro(a) escravizado(a), nesse novo contexto, em um novo mundo que está conhecendo, faz com que ele(a) corte suas relações diretas de parentesco e estabeleça novas afinidades com a ancestralidade da terra, os(as) indígenas. As ligações de familiaridade própria de sua sociedade acabam por ser amputadas pelo sistema escravagista, fazendo com que recomece com novas formas de parentesco. Vemos isso em espaços por onde as pessoas negras em situação de escravização e seus(suas) descendentes passaram: a senzala, os quilombos e os terreiros. Essas comunidades afro-religiosas – terreiros –, nesse caso, são reconvertidas pelos(as) negros(as) em sua nova família, irmãos e irmãs, tios e tias, avós e avôs, pais e mães, padrinhos e madrinhas numa relação tão peculiar que acabam por se configurar como uma família espiritual e social.

Retornando ao primeiro *Bábálorisà* de Sr. Claudionor, a casa de Pai Duda, que era também seu terreiro, localizava-se no bairro do Pacheco, em frente ao campo de futebol do bairro, um terreno que a população utiliza até hoje para seu divertimento. Esse campo proporciona a entrada para a mata que está sob a proteção do Exército, o Batalhão de Comunicações. No período em que era fazenda modelo, administrada por Epitácio Pessoa Sobrinho, toda essa população dos arrabaldes de Tejipió utilizava as matas para pegar frutas, tomar banho no rio, lavar roupa e mesmo para rituais litúrgicos relacionados à Jurema Sagrada e às religiões afro-brasileiras. No momento em que houve a proibição por parte da administração da Fazenda Modelo, foi criado certo conflito entre a população e Epitácio. Pai Duda não aceitava essas proibições e acabou sendo morto por lutar pelo seu direito de ir e vir, de praticar sua religiosidade ou por não atender as ordens das divindades? Não há como afirmar categoricamente, mas analisar a situação perante os acontecimentos. Morador da periferia que teve sua vida arrancada por determinação de ordens vindas de pessoas que estavam ligadas à administração governamental e à elite econômica pernambucana.

Para Maurice Halbwachs (2004), por mais que tenhamos a percepção de ter vivenciado eventos ou ter contemplado algo que pensamos que apenas vimos, as lembranças que temos são coletivas, podem ser vivenciadas por outros(as). Nunca estamos sós; mesmo que o(a) outro(a) não esteja presente, temo-os(as) em pensamento. Uma lembrança, uma recordação, não necessita que tenhamos testemunhos presentes literalmente; não há a necessidade de sujeitos(as) visíveis, mas a nossa perspectiva deve concordar, em certo sentido, com o pensamento dos(as) outros(as) sujeitos(as) do grupo, apenas assim a reminiscência pode ser reconhecida e reconstituída, é a “necessidade de uma comunidade afetiva” (HALBWACHS, 2004, p. 38).

Aqui devemos problematizar o discurso oral. Essas testemunhas não perdem seu lugar central, estão inseridas na complexidade, pois é o ato que está localizado no espaço temporal. “A investigação oral faz testemunhar os sobreviventes silenciosos da história” (PROST, 2008, p. 78), o que nos leva a compreender como estão, em casos concretos, os “funcionamentos sociais, culturais e religiosos” (PROST, 2008, p. 81). Conforme Ricouer (2007, p. 170), o testemunho em sua ação está inserido no exercício prático dessas mesmas ações, levando-nos às “coisas do passado”. Operacionalizando os estudos historiográficos, repousando, assim, sobre a afirmação categórica da realidade da existência ou veracidade constatada do acontecimento narrado.

Ainda de acordo com os testemunhos de Jurandir (Dinho) e Edson Monte percebemos que suas memórias são permeadas de seletividade e de relações afetivas. A memória é imagem. Figuras que retemos por um dado tempo, já que têm um caráter de redução, a condensação de uma realidade muito mais complexa. Essa reminiscência de alguém é organizada categoricamente, de maneira que são selecionados apenas aqueles trechos que são considerados como importantes; é uma elaboração *a posteriori*. Essas lembranças são construções poéticas, retóricas, ficcionais sobre o passado, sobre o mundo humano, que são reelaboradas, envolvidas nos contextos emocionais. Nossa subjetividade é composta pelas impressões do mundo, a relação do nosso consciente com o nosso inconsciente, que é fundamentalmente rememoração.

A memória e o esquecimento são construções do tempo. O não dito está inserido nesse contexto do tempo histórico, da construção da narrativa histórica que é a caracterização desse cenário, pois o espaço é um elemento do próprio acontecimento, seja ele natural ou modificado pela ação humana. Assim, Paul Ricoeur afirma que a memória e o esquecimento são situados em seu caráter político.

Thompson (1992, p. 334), em relação à história oral, afirma que:

Seu legado é uma consciência mais generalizada de como toda evidência histórica é moldada pela percepção individual e, selecionada por vieses sociais, transmite mensagens de preconceito e poder. A natureza da história nesse duplo sentido foi uma questão da qual os historiadores por muito tempo se esquivaram.

A memória é uma maneira de manter vivo o passado, fixando-se de acordo com o emocional; resgata, conserva, estimula e alimenta os amores e ódios, as vinganças, é um dos combustíveis da história. Muitas vezes o fato é deturpado pela lembrança.

Por isso a história não pode tomar a memória como um testemunho – fonte – neutro, da mesma forma como os documentos escritos. Há uma necessidade contínua de um diálogo crítico com as fontes. Tomemos como exemplo as fontes judiciais que são filtradas pelo(a) escrivão(ã), o qual toma o depoimento da testemunha e passa para o papel dentro de uma fórmula jurídica. Esse fato não valida o testemunho como verdade, apenas demonstra que ele especifica a versão dos fatos daquele depoimento, somente mais uma versão daquele acontecimento.

É nessa tensão entre a memória, a consciência e a seletividade que Paul Ricoeur trabalha com o conceito de esquecimento. O que nós escolhemos esquecer? Esse esquecimento é sinônimo de perdão? Quando contamos um acontecimento selecionamos a memória, aquilo que validamos e invalidamos nessa reminiscência.

Assim, conforme o pensamento de Ricouer (2007, p. 424):

De início e maciçamente, é como dano à confiabilidade da memória que o esquecimento é sentido. Dano, fraqueza, lacuna. Sob esse aspecto, a própria memória se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento [...] O esquecimento não seria, portanto, sob todos os aspetos, a inimiga da memória, e a memória deveria negociar com o esquecimento para achar, às cegas, a medida exata de seu equilíbrio com ele? E essa justa memória teria alguma coisa em comum com a renúncia à reflexão total? Uma memória sem esquecimento seria o último fantasma, a última representação dessa reflexão total que combatemos obstinadamente em todos os registros da hermenêutica da condição histórica?

Sob esta perspectiva, Ricouer considera o esquecimento como integrante do processo memorialístico. Um primeiro parâmetro sublinhado pelo filósofo é a ameaça à fenomenologia da memória e, o segundo, a ameaça à epistemologia da história. Enfim, são as unidades de informação, perante suas práticas sociais e as não menos importantes práxis administrativas, que garantem a confiabilidade dos testemunhos, dos rastros dos acontecimentos que ocorrem no campo do real.

Podemos, assim, compreender que a memória constitui os espaços, “ou seja, as pessoas relatam os lugares, marcando, codificando e distinguindo simbolicamente tanto os lugares como os espaços⁵⁸” (COSTA, 2009, p. 29). Histórias do cotidiano espacializado são indicadores dessas práticas culturais “que podem constituir novas configurações urbanas” (COSTA, 2009, p. 30). Personagens que fazem o cotidiano do bairro de Tejiपीó e arredores. Redes e suas tramas que têm essa população relatada nas memórias que evidenciam os acontecimentos dessas localidades.

2.4 PONTUANDO ATORES(ATRIZES): SUJEITOS(AS), SACERDOTES, SACERDOTISAS EM SEUS TERREIROS NO BAIRRO DE TEJIपीÓ E SEUS ARREDORES

Pretendemos, aqui, apresentar as paisagens da pesquisa. Assim nos concentramos nesse momento em alguns terreiros de Tejiपीó, Pacheco, Cavaleiro e bairros próximos que consideramos mais significativos por terem algum tipo de ligação direta ou indiretamente com o *Ilé Aşé Ògún Mää́tá* de Claudionor Antonio de Oliveira. A composição do lugar indica os pontos que auxiliam

⁵⁸ Valéria Costa, aqui, toma emprestado o pensamento de Regina Beatriz Guimarães Neto (2005), procurando analisá-lo conforme o contexto de suas pesquisas. Ver: GUIMARÃES NETO, Regina B. História, memória e práticas de espaços. In: **Simpósio Nacional de História: História – Guerra e Paz**. 23. Londrina, 2005. **Anais...** Londrina: Editora Mídia, 2005, p. 2.

o desenvolvimento da narrativa, “O caminhar de uma análise inscreve seus passos, regulares ou ziguezagueantes, em cima de um terreno habitado há muito tempo” (CERTEAU, 1998, p. 35), a análise dos fatos que determinam esse cotidiano atravessado com as tramas que constituem suas redes sociais e religiosas.

Panorama que é a memória desses(as) personagens. Sujeitos(as) que viveram esse cotidiano. Através desses relatos, dessas testemunhas, descrevendo suas práticas comuns, suas vivências nesses grupos afro-religiosos com suas experiências singulares, suas lutas, seus laços de amizades e parentesco – entre os(as) irmãos(ãs) de *Aṣé*⁵⁹ – que configuram as relações que se estabelecem nesses terreiros, narrações que delimitam o campo de pesquisa, “Para ler e escrever a cultura ordinária, é mister reaprender operações comuns e fazer da análise uma variante do objeto” (CERTEAU, 1998, p. 35).

O testemunho de Maria Ferreira (2019), filha de santo de Claudionor, mostra como essa ligação dos terreiros do Sancho, Pacheco, Cavaleiro e outros bairros com a casa dele, talvez pela tradição peculiar que se mantinha ou mesmo por ser bastante conhecido na região, concretizavam essas relações cotidianas, as vivências desses grupos de religião de matriz africana. Configuram-se, essas relações, como tramas de uma complexa rede social, política, cultural e religiosa.

Nascido em 1963, Petrônio Oliveira, filho mais novo do sacerdote Claudionor e *aṣògún*⁶⁰ da casa, também revela esse cotidiano, essas relações, corroborando com a memória de Maria Ferreira, de Edson Monte e Neide Alves, personagens que entrevistamos. São relações que caracterizam as redes sociais estabelecidas nas vivências diárias, nas reminiscências dos(as) adeptos(as) da religião dos *Òrìṣá*. Essas lembranças não proporcionam a revelação de uma verdade absoluta, mas nos conduzem a um processo de constituição, pois ela é seletiva, formada pelas diversas interações que se realiza com os(as) outros sujeitos(as), “A memória individual revela apenas a complexidade das interações sociais vivenciada por cada um” (ARAÚJO; SANTOS, 2007, p. 96).

Quando eu era pequeno o terreiro já existia, já existia, era na frente, era todo de taipa, era de tábuas e o piso de barro [...] Ele quando dançava, dançava, vinha, vinha lá por trás, pela casa de Sueli, onde hoje é a porta da cozinha do terreiro. Gente, era todo mundo de branco, o terreiro era entupido pra ver ele, aí vinha,

⁵⁹ O termo “irmãos de *Aṣé*” pode ser estendido às relações de parentesco dentro do mesmo terreiro, da mesma comunidade de tradição afro-religiosa. São os(as) sujeitos(as) que estão num mesmo espaço que comungam da mesma prática religiosa. Não só do mesmo local, mas os(as) praticantes das religiões afro-brasileiras se consideram nesse entendimento. A palavra *Aṣé* que pode ser traduzida por força, tem seu entendimento de união de pessoas que estão envolvidas com essas religiosidades vindas de terras africanas, de seus diversos espaços e que se mantiveram em terras brasileiras.

⁶⁰ Aquele que sacrifica os animais durante os rituais religiosos. Sacerdote do *Òrìṣá Ògún*.

tirava a cobra e voltava lá pro salão, dançava, dançava, ela tinha mais ou menos uns dois metros, essa cobra era muito famosa, juntava todo mundo na hora de Ogum pra ver essa cobra, ela tinha, mais ou menos, dois metros e pouco a cobra, gorda, não era pequena, gorda, a cobra muito bonita, Miquilina. (OLIVEIRA, Petrônio, 2019)

Essas lembranças dão suporte à metodologia do uso de fonte oral para a representação histórica do vivido. Estamos desenvolvendo essa análise com o caráter de redes de sociabilidade entre as pessoas que participam dessa religiosidade e daqueles(as) que apenas admiram, respeitam, assistem. Contexto que se configura no político, social e cultural. As práticas diárias as quais desenvolvem estratégias e que garantem seu espaço na sociedade. São acumulações detalhadas dos lugares que fazem parte de sua vida “territorializando os subúrbios” (COSTA, 2009, p. 33), a história vestida de sua trajetória do cotidiano.

Narrativas orais que caracterizam Tejipió e seus arredores, que dão vida ao terreiro de Sr. Claudionor, proporcionando analisar o perfil social e econômico dessa população nessa espacialidade. A identidade desse grupo, do terreiro do sacerdote Claudionor, manifesta-se no ritual que a caracteriza, quando *Ògún* dança com a cobra, “Ah! Claudionor da Cobra”, assim era conhecido esse sacerdote conforme seu filho Petrônio nos revelou durante a entrevista, ou seja, uma certa identidade individual e coletiva. A memória, nesse contexto, em sua expressão primeira, é uma construção que representa esse passado seletivamente, podendo ser de um indivíduo, ou de um grupo inserido em seu contexto social, pois são eles(as) que determinam o que realmente é memorável e as formas pelas quais serão sempre lembrados(as). Ricouer (2003, p. 05) diz que “implica imposições narrativas de maneira a permitir ao historiador fornecer uma legibilidade ao texto e uma visibilidade aos eventos que narra, por vezes, em detrimento da complexidade e da opacidade do passado histórico”. Essas reminiscências são transpassadas de sentido, de fatos do passado, do presente e dos conflitos resultantes dessa historicidade, “Daí, pode-se descrever a memória com uma reconstrução do passado” (BURKE, 2000, p. 70).

A narrativa de Edson Alves do Monte, sua irmã Neide Alves, Maria Ferreira e dos(as) outros(as) que realizamos essas entrevistas deixam evidente que, em sua grande maioria, tanto os(as) filhos(as) da casa como os(as) visitantes eram de condição socioeconômica baixa. Alguns militares, policiais militares, enfermeiros do Hospital Otávio de Freitas, antigo Hospital do Sancho, autônomos. População que sempre foi perseguida e reprimida, sujeitos discriminados pela sua cor da pele, condição financeira e mesmo de escolarização. O *ògá* Jurandir Ferreira nos

informou que “a casa era de tábua. Ele morava na frente e o terreiro era atrás”, mais ainda, “Eu abri o toque da casa, da inauguração do terreiro. A casa era aqui na frente e o terreiro era atrás. Ajudei a ele a construir o terreiro, botar as tábuas nas paredes”. Maria Ferreira também ressalta esse aspecto simples, típico de moradias de bairros periféricos, casas de taipa⁶¹ ou de madeira, “Era casa de tábua ainda, bem simples. O terreiro era atrás e a casa dele na frente”. Petrônio Oliveira, filho de Sr. Claudionor, também tem essas lembranças, “Quando eu era pequeno o terreiro já existia, já existia, era na frente, era todo de taipa, era de tábua e o piso de barro. A casa de Ogum sempre foi atrás, a gente morava na frente”.

Edson Alves do Monte informou que Pai Claudionor abriu o terreiro algum tempo depois que seus sogros morreram. Conforme a testemunha, o senhor Claudionor apenas utilizava o quartinho que fez com a autorização de seu sogro para guardar seus assentamentos e limpá-los uma vez por semana. Só quando seus sogros morreram ele foi morar no sítio em Tejipió e, com o passar do tempo, a pedido de seu *òrìṣà*, ele fez o terreiro na parte de trás da casa que morava.

Fato que ocorreu também após o falecimento de Mãe Chiquinha. Com a morte de Pai Duda ela deu prosseguimento ao terreiro, primeiramente com o auxílio de Manoel Mariano e, logo depois, com os sacerdotes do Sítio de Pai Adão. Assim, conforme Edson Monte:

Foi quando Manoel Mariano ficou ajudando ela. Depois foi o pessoal do Sítio de Pai Adão que ajudaram ela até ela morrer. Foi aí que o terreiro fechou. Foi quando padrinho trouxe os santos dele para Tejipió. O pai de madrinha Lisete ainda era vivo. Aí ele pediu para fazer um quartinho para deixar os santos dele guardado. Ele deixou.

[...] Ele veio morar aqui quando os pais de madrinha morreram. Ficava só o quartinho. Ele vinha, limpava tudo, acendia velas e pronto. Quando ele começou a morar aqui Ogum pediu para que ele abrisse o terreiro. Foi quando ele reformou a casa, que era toda de tábua. Fez o terreiro de Ogum lá atrás e ficou morando aqui na frente. Tinha um quartinho virado para a sala dele que era o quarto da Jurema de seu Manoel Quebra Pedra. (MONTE, 2019)

Nesse momento, tomamos como mais pertinente, expor nossa visão como testemunha ocular desse processo histórico do terreiro em Tejipió. Foram oportunidades ímpares que só fizeram enriquecer nossa pesquisa. Sr. Claudionor sempre relatou a simplicidade – do povo daquela época – quando se referia a não se ter luxo. Continuamente afirmava que a casa de um *Òrìṣá* deve ser sempre simples, com piso de chão de terra batida, paredes de taipa ou tábuas,

⁶¹ São casas com estrutura de madeira, geralmente com madeira retirada do mangue, uma vegetação que predomina no manguezal, de difícil apodrecimento. Madeira resistente que é encoberta por barro formando um reboco. São casas também conhecidas como “pau a pique”, ainda muito utilizadas no sertão de Pernambuco.

nada de luxo. Também se referia aos(às) filhos(as) da casa e todos(as) aqueles(as) que sempre estavam nas festas para homenagear *Ógún* ou simplesmente vê-lo dançar com a cobra. Pessoas que viviam nos bairros de Pacheco, próximo do rio Tejipió, em Cavaleiro no Alto da Besta, Alto da Colina, em Sucupira, Jangadinha no meio da mata, no Alto do Caboclinho, nessas comunidades nas quais seus(suas) moradores(as) eram, em sua maioria, pobres. Havia também aqueles(as) que tinham uma melhor condição, melhores empregos, como os militares que eram amigos seus ou filhos da casa.

Todo esse contexto, anteriormente analisado, auxilia-nos a inferir sobre a identidade da casa. Sua origem, relatada nos testemunhos, mostra o quanto esse grupo afro-religioso formou sua pertença identitária desde a abertura da casa. Uma comunidade que valoriza e procurou dar continuidade ao seu rito mais peculiar. Revelações testemunhais que possibilitam uma análise mais profunda dos diversos terreiros que existem no território nacional.

Os fragmentos de entrevistas utilizadas nos proporcionam analisar as partes que compõem o todo, uma reflexão sobre a identidade desses(as) sujeitos(as) que participam do Candomblé e, mais especificamente, do terreiro de Sr. Claudionor, de seus membros e amigos(as) que frequentavam o mesmo espaço. São pessoas que se dividem entre o mundo espiritual, suas profissões e ações cotidianas, “uma teoria das práticas cotidianas, do espaço vivido e de uma inquietante familiaridade da cidade” (CERTEAU, 1998, p. 175).

Os subúrbios, desde a década de 1950 – e no caso de Tejipió antes desse período –, pelos mercados que tinham trens, sua estrada que ligava até Vitória de Santo Antão, passando por Jaboatão dos Guararapes e Moreno, possuíam uma urbanização bastante acelerada. Esses bairros estudados deixaram de ser pequenas povoações isoladas do centro urbano, sua proximidade com Afogados também foi um fator determinante que acarretou um aumento de sua população. As águas dos rios Tejipió e Pacheco proporcionaram a seus moradores possibilidades de rentabilidade – havia muitas mulheres que tiravam seu ganho lavando roupas nessas águas –, o que levou essas regiões a ser um prosseguimento desse tecido urbano. Costa (2009, p. 59), analisou que:

A periferia se transformava em espaço de territorialização dos diversos grupos sociais, em especial dos afrodescendentes, que criavam e recriavam estratégias, nesta área, para a garantia de habitações, trabalho, lazer, práticas religiosas, marginalizadas pelo Estado e pelos grupos sociais hegemônicos.

Assim, Tejipió, Pacheco e Sancho se tornaram lugares de moradias, pequenos comércios, feiras livres, bem como lugares de religiosidade desses(as) sujeitos(as) que cultuavam seus *òrìṣà*. Desde a década de 1940 as comunidades afro-religiosas vieram ocupando esses espaços com seus terreiros de candomblé. Talvez, também, para se afastar um pouco mais do centro urbano por causa das constantes perseguições orquestradas pelo Estado a serviço de uma elite branca e racista.

Em um trecho da entrevista com o *ògá* Jurandir Martins Pereira (Dinho), foi-nos revelado que, na década de 1940, havia no Pacheco o terreiro de Nelson Correia de Lira, irmão de santo de Sr. Claudionor, filho de santo de Pai Duda e Mãe Chiquinha o qual também tinha seu terreiro no Pacheco próximo à mata: “Minha iniciação foi na casa do finado Nelson, é Nelson Correia de Lira, lá no Pacheco, a casa tinha o nome de São Sebastião. Foi fundada em 1949, por aí, 1949 ou 1948, no Alto – Alto do Pacheco – se chama Alto do Caboclinho, de lá a gente desceu para a Rua do Genipapo 113.” (PEREIRA, 2018).

Esse período, décadas de 1940-1950, tem um lugar central nessa história do tempo presente da cidade do Recife. Ocorreram muitas transformações que marcaram essa espacialidade do ponto de vista urbanístico, político, social, cultural e religioso que são decisivos em sua compreensão. Mesmo que o catimbó, como era pejorativamente classificado o candomblé, não fosse reconhecido como religião – o que o tirava do *hall* daquelas crenças que eram protegidas por lei, pela Constituição –, tornando-o passível de perseguição de uma política de repressão, destruição e apagamento da memória dessas tradições afro-religiosas.

Esses terreiros, conforme proposta de análise da presente pesquisa, proporcionam uma reafirmação de seus traços que determinam sua identidade cultural. Ainda mais, estabelecem uma forte relação de redes de solidariedade que eram e ainda são muito importantes no cotidiano dessa população, desses(as) sujeitos(as) inseridos(as) nessa religião tão perseguida e violentada. Infelizmente, não localizamos mais fontes sobre a distribuição desses grupos afro-religiosos pela cidade do Recife de forma mais específica, no caso de Tejipió e bairros vizinhos. Acreditamos que poderiam estar disfarçados, pela perseguição e discriminação que sofriam, de agremiações carnavalescas, como os maracatus e caboclinhos, localizando-se mais nos subúrbios. As maiores referências estão localizadas nos bairros centrais da Cidade do Recife, como no Santo Antônio, o velho Recife.

Quanto à perseguição contra o Sr. Claudionor, Edson Alves do Monte nos revela as redes sociais do sacerdote, sua posição social e filhos da casa que concretizavam suas estratégias para não serem perseguidos.

Não. Que eu me lembre não. Sei de alguns terreiros que foram perseguidos, invadidos, tiveram os santos, os assentamentos, quebrados, apreendidos pela polícia. Alguns porque foram denunciados pela população, os vizinhos que não gostavam da macumba, principalmente os crentes, os evangélicos. Eles sim tinham muito preconceitos. Até hoje são assim. Mas aqui não. Padrinho era ex-combatente, tenente do Exército. Tem Lula também, que sempre foi da polícia militar e sempre estava aqui. Tinha um sargento do exército que não me lembro o nome que era filho de santo de padrinho. Outro era um policial militar e um da polícia civil. O delegado e o comissário da delegacia de Tejipió, que ficava onde hoje é a estação do metrô, eram amigos de padrinho. Então ninguém tinha coragem de invadir ou perseguir padrinho. (MONTE, 2019)

Não podemos afirmar que os militares que frequentavam a casa tinham essa mesma leitura, pois não conseguimos mais contatar esses filhos da casa e amigos do *Bàbálóòriṣà* Claudionor. O único que ainda está na casa, daquele período, é o sacerdote Luiz Ramos que não nos deu detalhes sobre essa situação naquele período e outros já faleceram. O que podemos analisar é a partir do relato de personagens que têm suas reminiscências pela memória coletiva, de testemunhos de outros(as), lembranças que mantiveram nas convivências com Claudionor Antonio de Oliveira.

O *Jornal Pequeno* de 09 de junho de 1934 emite uma nota informando a primeira reunião para organizar o Primeiro Congresso de Seitas Africanas do Recife. Reunião realizada numa das salas da Diretoria Geral de Assistência a Psicopatas em que estavam presentes os seguintes sacerdotes: Manoel Alves, Severino Bezerra do Nascimento, José Antonio da Rocha, Arthur Rosendo, Joana Baptista dos Santos, Maria das Dores, Tertuliano Araújo. Não compareceram Pai Adão do Arruda e Maria Celina do Fundão. Entre as autoridades estavam Pedro Cavalcanti, que presidiu a reunião, Gilberto Freire, José Lucena e Albino Gonçalves Fernandes. Os acadêmicos José Antonio G. de Mello Neto, José Valadares e Jarbas Pernambucano. Seriam discutidas as regulamentações sobre os toques representados por Manoel Anselmo Hypolito; das condutas dos(as) praticantes, na pessoa de Apolinário Gomes da Costa; das vantagens de cada seita e das relações entre elas. Encontramos quatro ocorrências no *Jornal do Recife* (1934, p. 03);

encontramos também dois episódios no *Diário de Pernambuco* (1934, p. 02), sempre apresentando pequenas notas informativas sobre o Congresso Afro-Brasileiro⁶².

O *Correio de São Paulo* (1934, p. 08) deu destaque ao congresso. “Nelle serão estudados o culto, a arte, o folk-lore, a música e a influência ethnologica do negro no Brasil – Toques de terreiro, exposição de arte popular e quitutes afro-brasileiros”.

Figura 13. Congresso Afro-brasileiro nos jornais da época.



Fonte: *Correio de São Paulo*, 1934, p. 08.

Maria do Carmo Brandão (1988) informa que em Tejipió havia quatro terreiros na década de 1930, elencando os bairros próximos como Sancho, Sucupira e Pacheco. Provavelmente não são dados confiáveis, pois, pelos testemunhos, havia mais casas de cultos afro-brasileiros nessa região. O *Ilé* de Sr. Claudionor ainda não estava aberto, só foi inaugurado posteriormente. Conforme o *ôgá* Jurandir Martins Pereira, em seu testemunho, havia a *egbé* de Pai Duda e Mãe Chiquinha nos anos 1930 e 1940, de Nelson na década de 1940 e 1950, de Vó Lita, também nesse período, quando ela inaugurou ficando aberta até a sua morte no ano de 2015, todas essas comunidades afro-religiosas eram situadas no bairro do Pacheco. Em Tejipió a mais famosa era a de Sr. Claudionor, Sr. Zé da Bola e Sr. Ramiro, esta até hoje localiza-se próxima ao quartel do exército de comunicações. Em Cavaleiro havia vários terreiros como o de Leda, filha de santo de Sr. Claudionor – que também mantinha o ritual de *Ôgún* dançar com a cobra –, a casa de Maria Tenório, também filha de santo do senhor Claudionor, no Alto da Besta. João de Deus, na localidade chamada de Alto do Caboclinho e Lúcio Alves Feitosa no Alto do Totó, ambas no bairro de Tejipió. São referências dadas pelas testemunhas que fazem o corpo dessa narrativa histórica. Esses últimos foram alvos de perseguição durante o Estado Novo, com seus terreiros invadidos e objetos apreendidos.

⁶² Essas fontes, como todas as citações de jornais, foram pesquisadas na *Hemeroteca Digital*. Disponível em: <https://bit.ly/2iIR7M9>. Foram acessadas durante um longo período, antes e durante a realização do mestrado.

Mais uma vez Edson Alves do Monte nos informou que casas foram invadidas pertencentes aos irmãos de santo de Pai Claudionor Antonio de Oliveira:

A casa que lembro que padrinho falou que foram invadidas e quebraram e levaram os assentamentos foi a de João de Deus e Lúcio Alves Feitosa, uma no Alto do Totó e a outra no Alto do Caboclinho. Só não me lembro dos detalhes. Escutava as conversas dele com minha mãe. Eu era muito novo ainda. (MONTE, 2019)

Infelizmente, dados estatísticos mais precisos não foram possíveis de serem encontrados. Estamos fazendo essa coleta muito antes de iniciarmos nossos estudos no mestrado, buscando informações no Arquivo Público João Emerenciano (APEJE), no Memorial de Justiça de Pernambuco (MJPE), no Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHPG), na *Hemeroteca Digital* sem dados mais contundentes quantitativos que revelassem como se caracterizava esse panorama dos terreiros nessas localidades mencionadas, nas redondezas de Tejiipió. O(a) historiador(a) faz uma verdadeira garimpagem durante seu ofício, em suas pesquisas⁶³ e a memória, os testemunhos, auxiliam na compreensão desse passado, dessa espacialidade temporal.

A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. (NORA, 1993, p. 09)

A história é uma representação de um passado que não existe mais, já a memória é sempre atual, de suas vozes passadas. Essas reminiscências de um(a) sujeito(a) são resultados de suas interações sociais que estabelecem suas lembranças. Petrônio, seu filho mais novo, informou que quem morava nesse sítio onde o terreiro se situa era sua mãe Lizete, seu avô e sua avó antes de Sr. Claudionor casar com ela.

Quem morava lá era minha mãe, a mãe dela e o pai dela. Ali foi doado. Os pais de minha mãe eram amigos do pai do avô de Lula, aquele que morava ali na frente do terreiro. Aquele sítio pertencia ao pai dele, ao avô dele, de Lula. Aí ele deu aquele terreno que é o terreiro hoje ao pai de minha mãe. Meu pai foi morar ali em 1945 aproximadamente, quando ele saiu do exército, quando meus avós tinham morrido.

⁶³ Indicamos, para compreender melhor essa paisagem quantificada dos terreiros na cidade do Recife, os estudos referentes ao primeiro Congresso de Seitas Africanas do Recife, cf. COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê!** História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009. Esse trabalho abre um breve debate sobre os terreiros do Recife.

Quando Pai Duda faleceu, assassinado em 1949, sua esposa Mãe Chiquinha ficou responsável pela casa que manteve aberta até a data de sua morte na década de 1960. Foi quando Sr. Claudionor levou seus assentamentos⁶⁴ para a casa de seus sogros no sítio em Tejipió. Lá ele construiu, conforme Petrônio, apenas um quartinho de meia parede de taipa e o restante de tábuas. Com o decorrer dos anos, seu *Òrìṣá Ògún* exigiu que fosse aberto o terreiro, foi em abril de 1969, quando fez o *ṣiré*⁶⁵ de *Ògún* inaugurando a casa.

Figura 14. Terreiro do senhor Claudionor no sítio localizado no bairro de Tejipió.



Fonte: *Google Maps*⁶⁶.

⁶⁴ São os *igbá*, os objetos que pertencem aos orixás que passam por rituais para serem sacralizados. Também é a tradução de cabaça, fruto do cabaceiro, que representa o *igbádù* a cabaça da existência. Esses assentamentos são organizados de forma que representem simbolicamente a cabaça. Para maior entendimento ver *Igbadu: A cabaça da existência*, de Adilson de Oxalá (A wofa Ogbera).

⁶⁵ Festa, brincadeira. São as festas dedicadas aos orixás. Normalmente fazem parte do calendário religioso anual. Na casa de Sr. Claudionor tem a festa para *Ògún* em abril, *Òṣùn* e *Ṣàngó* nos meses de junho e julho, em outubro para *Òṣàlá*, em novembro no dia de finados para os mortos (*egúngún*) e em dezembro para *Yemojá*.

⁶⁶ Disponível em: <https://bit.ly/2PkRRFO>

3 PERSEGUIÇÃO AO POVO POBRE, NEGRO, PRATICANTE DAS TRADIÇÕES AFRO-RELIGIOSAS E SUAS FORMAS DE RESISTÊNCIA ATRAVÉS DE REDES DE RELACIONAMENTO

*Ògún Òrìṣá kí ìjà àwúre
 È ló kí Ìré gbé ó
 Dajú ẹ e e àwa
 Dajú ẹ ọlọ̀ǹn ọ
 Dajú ẹ ọlọ̀ǹn àwa
 Dajú ẹ ọlọ̀ǹn ọ
 Dajú ẹ ọlọ̀ǹn àwa*

Ògún, Orixá que luta e nos abençoa
 Sois aquele que mora em Ire
 Vigie-nos e guarde-nos
 Vigie-nos, dono dos caminhos
 Vigie-nos dono dos nossos caminhos
 Vigie-nos e guarde-nos
 Vigie-nos, dono dos caminhos.
 (Altair Oliveira, 1995)

Os negros escravizados formavam a classe fundamental no tecido socioeconômico do Brasil e mostraram a sua influência significativa na configuração cultural brasileira. Mesmo assim, suas religiões eram vistas como perniciosas para a sociedade brasileira, percebidas como estruturas que caracterizavam resistências ao sistema de dominação racista e elitista.

Conforme Moura (1988, p. 53):

Desta realidade surgiram os elementos que foram criados para que se justificasse as técnicas de repressão, tanto ao escravo, que não se conformava e não se sujeitava à sua situação, assumindo a postura de rebeldia, como às suas religiões, que eram o espelho ideológico fundamental do oprimido naquelas circunstâncias. Da mesma forma como se justificava a escravidão do negro pela sua condição de “bárbaro”, justificava-se, concomitantemente, a perseguição às suas religiões, por serem fetichistas, animistas e demais designativos [...].

Diante desta situação, essas religiões foram estigmatizadas, caracterizadas como inferiores. Em tal contexto se tornava propício que a classe dominante propagasse o discurso de que os cultos deveriam ser exterminados ou silenciados, apagados da memória social e histórica. Para tanto, os critérios de valores estabelecidos por esse grupo dominador justificavam (e continuam justificando) até mesmo a escravidão como o caminho para a salvação da alma dessa

população negra, pois desta forma “o julgamento de inferiorização das religiões e demais padrões das culturas africanas é uma conclusão lógica.” (MOURA, 1988, p. 54). Com o uso do aparelho ideológico do Estado, a Igreja Católica — que foi a religião oficial do Brasil por um grande período histórico — cria todos os tipos de argumentos depreciativos continuamente inculcando na sociedade que as religiões afro-brasileiras eram praticadas por grupos fetichistas através do exercício da magia para fazer o mal, evocando forças diabólicas.

Toda essa gama de criação de um imaginário negativo ainda repercute na sociedade, provocando medo, repulsa e estranhamento sobre essas religiões. O temor a essas religiões chega a atingir o campo psicológico das pessoas, pois estas demonstram ser uma grande ameaça as suas vidas, a sua segurança ou mesmo até a sociedade em geral, que acaba transformando essas religiões em seitas que praticam bruxarias, magia negra, baixo espiritismo; adjetivação pífia usada ao longo da história.

Deste modo, a perseguição contra as religiões tradicionais africanas e afro-brasileiras foi utilizada como instrumentos de dominação. A imposição de valores cristãos contra esses grupos, em terras africanas e brasileiras, se caracterizava e ainda se configura enquanto práticas de uma política imposta pela elite branca e pelo Estado que procura atender a essa “hegemonia”. Estratégia que se concretizou desde as invasões dos europeus em África e no novo mundo. A disseminação de notícias falsas, estereotipadas, preconceituosas e racistas foram (e ainda são) amplamente utilizadas como políticas de dominação. Assim, estas religiões continuam sendo um dos principais alvos de ataques.

A partir dos primeiros relatos de missionários que atuavam em África, principalmente no território *Yorùbá*, como Samuel Johnson, James Johnson, Lijadu, entre outros, mais especificamente nas obras publicadas pela CMS (Church Missionary Society), nos séculos XVIII e XIX, havia essas informações imbuídas de preconceitos, racismo e estereótipos. O relato do missionário cristão Samuel Johnson (1921, p. 28-29) deixa bastante evidente como era a propagação de informações que viessem a demonizar a religiosidade dos africanos.

Referindo-se a *Èṣù*, o missionário afirmava que:

Esu or Eleghara — Satan, the Evil One, the author of all evil is often and specially propitiated. Offerings are made to it. The representing image is a rough lateritic stone upon which libations of palm oil are poured. It is superstitiously believed that the vengeance of this god could be successfully invoked upon an offender by the name of the person being called before the image while nut oil is being poured on it. The image of a man, with a horn on its head curving

backwards, carved in wood and ornamented with cowries, is often carried by its devotees to beg with on public highways. Passers-by who are so disposed may give each a cowry or two, or handfuls of corn, beans, or any product of the field at hand, as he or she may choose. This curved headed figure is called " *Ogo Eleghara*" — the devil's club⁶⁷.

Stefânia Caponne (2009, p. 54) afirma que *Èṣù* para os *Yorùbá* exerce papel múltiplo cheio de contradições, paradoxal: “Ele é o grande comunicador, intermediário e restaurador da ordem, o senhor do destino, o que desfaz as abordagens de conformismos, e, em detrimento do caráter forte, irascível e esperto”. Por ser representado simbolicamente por seu falo, a força masculina da procriação, o associaram rapidamente ao Diabo cristão.

Figura 15. Assentamento de *Èṣù* no antigo Daomé.



Fonte: Fundação Pierre Verger⁶⁸

⁶⁷ 5. *Èṣù* ou *Èlégbára*. – Satanás, o Maligno, o autor de todos os males, muitas vezes e especialmente invocado para esses determinados fins. As ofertas são feitas para isso. A imagem representativa é uma pedra lariterita áspera sobre a qual as libações de óleo de palma são derramadas. Acredita-se de maneira supersticiosa que a vingança desse deus poderia ser invocada com sucesso contra um ofensor pelo nome da pessoa que está sendo chamada antes da imagem enquanto o óleo de noz está sendo derramado sobre ele. A imagem de um homem, com um chifre em sua cabeça curvando para trás, esculpido em madeira e ornamentado com búzios, muitas vezes é carregado por seus devotos para implorar em rodovias públicas. Os devotos que estão tão dispostos podem dar, cada um deles, um cauri ou dois, ou punhados de milho, feijão ou qualquer produto do campo à mão, como ele ou ela pode escolher. Esta figura de cabeça curvada é chamada de "*Ogo Èlégbára*" — o grupo do diabo.

⁶⁸ Disponível em: <https://bit.ly/2JJ4bzN>. Acesso em: 28 abr. 2019.

Èṣù, para os invasores europeus, foi percebido como um elemento que poderia vir a prejudicar todas as ações de dominação em África e nos novos territórios nas Américas. Para os *Yorùbá*, ele é o princípio dinâmico da existência humana e da expansão de tudo o que existe, o ser constitutivo do corpo, do ser humano, conforme Elbein dos Santos (1976, p. 131). Esse aspecto dessa divindade não se aplica apenas ao homem, mas a toda a existência.

Sodré (1988, p. 179) diz que, conforme o pensamento dos povos *Nàgô*, essa divindade primordial, *Èṣù*, representa o próprio movimento, o próprio corpo, a dinâmica social dos grupos.

Exu é primogênito, portanto, mais igualmente – por deter o primado do processo de estruturação sobre seus próprios filhos – é pai-ancestral, a que corresponde outra representação (*Exu Oba*). Como *Exu Bara*, ele rege o interior do corpo, assegurando a circulação nas vias internas, assim como a *dejeção*, função de filtro das impurezas ou do inessencial, passível de ser etimologicamente lida no próprio nome – *Exu* – uma aglutinação do prefixo *è* como a raiz verbal *xú* (literalmente, “defecar”) e semioticamente afim ao primeiro significado grego de *Arké*, que é “ânus”, ou seja, a boca “última” do corpo, que remete logicamente à boca da absorção. E assim por diante, são muitas as modulações representativas, que jamais se fecham inteiramente na interpretação, abrindo-se para outras apropriações simbólicas⁶⁹.

Contrariamente ao pensamento ocidental com toda a sua carga racista, *Èṣù* está ligado aos ancestrais femininos e masculinos e à toda simbologia relacionada a essa coletividade que se caracteriza por um corpo comunitário. Ele é o elemento dinâmico de tudo que existe no *òrun*⁷⁰ e no *àiyé*⁷¹, ou seja, os seres sobrenaturais e os seres vivos. Assim ele está ligado a tudo e nunca particularizado, isolado em nenhuma categoria “participa forçosamente de tudo” (SANTOS, 1986, p. 131), aquele que tudo resolve.

Samuel Johnson (1921, p. 28) demonstra, em sua narrativa, todo o preconceito contra esse povo africano e sua religião, mesmo ele sendo de origem yorubana. Suas afirmativas acabam por demonstrar o quanto ele tentou vilipendiar as religiões africanas em sua ânsia de propagar a fé anglicana e, também, de ter promovido exacerbadamente o mito da supremacia de *Òyó* sobre os outros povos yorubanos. Outra divindade também muito demonizada pelos missionários foi *Qbaluàiyé*; para os seguidores das tradições religiosas de matriz africana, esse *Òriṣá* representa a cura das doenças. *Qbaluiyé*, considerado pelos *Yorùbá* como o médico dos pobres, protetor

⁶⁹ Para ver mais sobre *Èṣù* ver mais sobre o princípio dinâmico da existência relacionado a essa divindade, indico SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.

⁷⁰ O céu, o firmamento.

⁷¹ O mundo, o plano terrestre, o planeta.

contra todas as doenças, e é considerado por Johnson como demônio. “*Sopona* or the small pox is generally believed to be one of the demons by which this lower world is infested, and has its special devotees⁷²”.

A narrativa do Padre Vicente Ferreira Pires (1957, p. 137), em sua viagem ao reino de Daomé, refere-se à essa população de forma agressiva, “Ora, dá-se um disparate semelhante? Maldita gente, mil vezes maldita barbaridade, ladrões de primeira classe! A caridade entre eles é virtude que se não conhece [...]”. Todo um imaginário negativo foi criado contra essa população que foi vilipendiada em sua liberdade, culturas e religiões.

Nesses espaços culturais e religiosos foram constantemente depreciados pela elite da sociedade europeia quando invadiram a África. O mesmo ocorreu aqui no Brasil, com a invasão dos povos europeus, primeiramente contra os indígenas e, em seguida, com a escravização dessa população negra que tem o sagrado em toda a plenitude de sua existência. Sodré (1988, p. 77) explica bem esse contexto de perseguição e exclusão da população negra e praticante das religiões de matriz africana e indígena como a Jurema Sagrada e a Umbanda.

A depreciação encontra-se tanto nos discursos do senso comum pequeno-burguês como de católicos militantes ou mesmo de kardecistas. Estes últimos, mandatários do chamado “espiritismo de mesa”, constroem barreiras litúrgico-ideológicas à aproximação com as práticas de origem negra, mediante uma distinção genérica entre “alto” e “baixo” espiritismo. Separam-se, assim “mesas brancas” de mesas negras”, abrindo-se caminho para uma discriminação de classes na verdade, os *ilustrados*, aqueles que em vida passaram pela escola superior (médicos, escritores, cientistas) – rejeitam os espíritos iletrados (antigos escravos, caboclos, etc.).

A partir de tais aspectos, nesse capítulo analisamos as estratégias de perseguição e repressão impetrada pela polícia e pelo Estado contra as religiões afro-brasileiras, como também a resistência desses grupos religiosos, suas redes de relações e as tramas tecidas para manter sua religiosidade. Tomaremos como categoria de fonte os jornais, que por suas reportagens veiculadas no *Jornal da Manhã*, *Diário de Pernambuco* e *Jornal Pequeno* propagavam imagens estigmatizadas dessa população, de sua cultura e de suas religiões. Investigamos, principalmente, os terreiros do bairro de Tejipió, Pacheco, Cavaleiro e Sancho que são próximos e, de alguma forma, ligados à casa do senhor Claudionor Antonio de Oliveira.

⁷² *Şòpòná* ou a varíola é geralmente considerado com um dos demônios pelos quais este mundo inferior está infestado e tem seus devotos específicos.

A importância dada à imprensa foi por sua referência muito utilizada durante o período da interventoria de Agamenon Magalhães, pois este considerava os adeptos das tradições afro-religiosas como casos de polícia. O diálogo se estabelece também sobre as redes sociais de proteção a esses mesmos terreiros, como no caso do sacerdote Claudionor que não sofreu com esses encaixos por ter como filhos da casa militares das forças armadas e da própria Polícia Militar de Pernambuco, além de ele próprio ser ex-combatente do Exército Brasileiro.

A *Íyalórisà* e Juremeira Maria Lúcia Ferreira de Barros, durante a entrevista que realizamos com ela, revelou-nos sobre a perseguição aos povos de terreiros, suas tristezas quanto a ter seus direitos destruídos, sua religião perseguida em nome de uma política eugenista, de destruição das influências africanas no Brasil: “Eles entravam, fechavam a casa, quebravam muita coisa, levava os assentamentos também” (BARROS, Maria Lúcia, 2019).

Uma elite branca racista que continuamente cobrava do Estado uma campanha contra essa população, vista como primitiva, inferior, degradadora dos valores sociais. Consideravam que apenas os brancos e a formação social europeia seriam exemplos de uma sociedade evoluída. Ideias absurdas construídas no início do século XX eram propagadas, culpabilizando os negros por epidemias que ocorriam nesse período. Neste sentido, os argumentos usados se referiam à eugenia como uma forma de salvar a população, a sociedade brasileira, a higienização social para o progresso do país, eliminando a qualquer custo traços da cultura e religiosidade africana. “E como todo toque a polícia chegava. Fazia aquela revista né. Aquela época era muito difícil. Sempre ficava alguém lá fora vigiando, quando a polícia ia chegando, a pessoa vinha avisar e as crianças eram colocadas lá para dentro escondidas” (BARROS, Maria Lúcia, 2019).

Esse grupo social dominante, com seus discursos de uma “democracia racial”, procurava impor e manter os valores cristãos e católicos, ao preservarem os valores eurocêntricos, acaba por se apresentar como um pensamento vitorioso/superior perante o negro considerado inferior. Assim se atingiria, pelo mais forte, chegando a uma unidade orgânica na sociedade brasileira, formando uma nação civilizada, ocidental, cristã, branca, capitalista. Mantinha-se, nesse aspecto, a sujeição das classes subalternas, grupos historicamente discriminados. Dessa forma, mantinha-se cada grupo social em seu lugar. Negros, pobres e praticantes das religiões afro-brasileiras seriam jogados na periferia, no subúrbio, longe dos grandes centros. Sua existência, memória, cultura e expressões religiosas apagadas e exterminadas.

A Igreja Católica, através da Congregação Mariana, condenava continuamente essas religiões. Farias (2015, p. 150) afirma que “Os católicos argumentavam que as religiões afro-brasileiras eram fábricas de psicopatas e constituíam uma forma patológica de manifestação do sagrado”. Sua estratégia política era perseguir a todo custo tais práticas consideradas por eles como destruidoras da sociedade e, também, dominar o espaço político pernambucano impondo seus dogmas religiosos a toda essa sociedade. Essa congregação apoiava era aparada pelo interventor Agamenon Magalhães.

Uma realidade que Campos (2001, p. 35) analisa conforme as políticas do Estado na criação do imaginário negativo dessa população, assim, essa população pobre e negra é associada “[...] às formas mais primitivas da degeneração, as ‘perversões’, o jogo e os vícios, a vagabundagem, são temas que passam pelo crivo do alienismo, enquadrados e dissecados a partir da teoria da degenerescência”. Projeto de recuperação da sociedade que foi imposta pela elite e pela classe médica sequiosa pelo poder de controle da medicina. Essa população era alvo – e ainda continuam sendo – de uma “política geral de discriminação e silenciamento” (CAMPOS, 2001, p. 18).

Essa população de praticantes dos Xangôs de Pernambuco, como eram comumente identificadas usaram desses discursos para estabelecerem suas estratégias de resistência. Resignificaram e construíram estratégias para manter e preservar sua religiosidade. Demonstrando assim que esses grupos não eram meros espectadores da violência imposta pelo Estado, pois criavam meios de resistir e mesmo negociar sua liberdade de culto.

Problemática, resistência e negociações que só podem ser percebidas através das tramas tecidas e estabelecidas nas relações sociais desenvolvidas nessa sociedade. Reis⁷³ (1989) enfatiza essa resistência e negociações, estratégias e táticas desde o período escravocrata, que incluía a garantia da defesa da vida espiritual e cultural da população negra, ligadas ao cotidiano da sociedade escravista. Esse negro africano escravizado reinventou sua luta e sua cultura ao ser levado pelo mundo, com seu jogo de destreza, malícia e malandragem⁷⁴ para conseguir manter sua cultura, religiões, identidade.

⁷³ Para um maior aprofundamento ver: REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁷⁴ Entendemos aqui malandragem na concepção do jogo de capoeira Angola. As estratégias e artimanhas durante o jogo que levam a imobilizar o adversário. Os passos rasteiros, tranquilos, envoltos numa dança hipnótica que leva ao domínio do antagonista. Podemos dizer que é o transe do capoeirista que permite o desenvolvimento de um diálogo corporal que vai além das táticas treinadas na capoeira.

Tais formas de resistência apresentam-se como um cotidiano dinâmico de lutas e/ou uma permanente negociação de conflitos. Assim os sacerdotes e sacerdotisas desenvolveram no seu dia a dia, para conduzir seus terreiros, seus ritos, suas tradições, momentos de negociações, de conflitos e resistência. No caso de João de Deus e Lúcio Alves Feitosa, entre todos aqueles que participaram das negociações com as autoridades do poder estadual, configura-se como uma permanente dinâmica de lutas e negociações de conflitos. Laços comunitários que tentavam permanentemente negociar o direito de manter suas práticas religiosas.

Reis (1989, p. 53) afirma que “Os escravos conseguiram transformar adversários naturais em aliados muitas vezes involuntários”. São estratégias para combater e negociar, táticas que estavam inseridas no cotidiano dessa população negra e pobre. As festas que aconteciam nos terreiros eram muitas vezes entendidas pela elite branca e racista, até mesmo pela população pobre que já tinha inculcado os valores desse grupo dominante, como lugar de subversão e desordem social. Mas foi através da religião que esses grupos perseguidos conseguiram romper com o isolamento social, formando uma cultura afro-brasileira, de luta, de resistência e do saber negociar, tecendo tramas nas redes sociais e políticas que permitiam em persistir nas práticas de sua religiosidade.

Os terreiros teciam canais de comunicação com a sociedade. Primeiramente, com a aceitação de pessoas das mais diversas origens e condições sociais, sem distinção. Também pela criação, em muitas casas, dos maracatus, caboclinhos, troças carnavalescas, afoxés, cocos.

Certeau (1998, p. 99) faz uma distinção entre estratégias e táticas. Estratégias são calculadas, uma manipulação “das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado”. Estratégias estão ligadas ao lugar de onde se podem gerenciar relações com essa exterioridade do qual ameaça, o lugar do poder. Assim faziam os líderes religiosos do Xangô pernambucano. Sagacidade que muitas vezes minava, quebrava as forças opressoras do Estado. Ao se ligar, como Mãe Maria do Carmo, em Limoeiro, com os grandes fazendeiros e com a própria União Espírita de Umbanda de Pernambuco para dirimir as perseguições, isola, estrutura rupturas nessas relações sociais e políticas, “prepara expansões futuras e obter assim para si uma independência em relação à variabilidade das circunstâncias. É um domínio do tempo pela fundação de um lugar autônomo.” (CERTEAU, 1998, p. 99).

Devemos compreender esse campo do saber formatado nas estratégias utilizadas pelos sacerdotes e sacerdotisas. São campos próprios do saber que se produzem a partir do poder que se tem.

Táticas para Certeau (1998, p. 100) é uma “ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro”. As táticas utilizadas para combater as perseguições sofridas eram mais pontuais, específicas, que proporcionavam condições de manter seus rituais. Muitos terreiros tinham a tática de por “vigias” durante rituais e festas para avisar logo que aparecessem seus perseguidores. Outras táticas eram os silêncios dos tambores, fazendo reuniões, obrigações ou mesmo festas sem sua utilização, no silêncio, calando seus tambores sagrados. Vários terreiros procuraram se afastar dos grandes centros urbanos para fugir do campo de visão das perseguições impetradas pela polícia e pelo Estado.

Valéria Costa (2009, p. 24) afirma que “os terreiros – espaço da prática religiosa – foram sendo deslocados do centro do Recife e de suas proximidades para os arrabaldes da cidade, por diversas razões”, das quais a política para acabar com os mocambos, a modernização das cidades principalmente no período da intervenção de Agamenon Magalhães que propagava a ideia higienista de que essas religiões eram um perigo a sociedade. Vários foram os motivos para que, como estratégias e, em outros momentos, táticas, os praticantes dessas religiões afrodescendentes procurassem se afastar mais, tomando como destino as periferias que eram mais afastadas, mais isoladas e poderia proporcionar mais tranquilidade para a prática de sua religiosidade, plano utilizado por Mãe Biu quando transferiu o seu terreiro da nação Xambá para o Portão do Gelo⁷⁵. Assim, entre estratégias e táticas para combater as perseguições sofridas, desenvolveram ideias que lhes proporcionavam manter suas tradições. Como já afirmamos os maracatus, caboclinhos e outras expressões da cultura popular foram grandes planos para se livrar dos olhos do dominador.

⁷⁵ Para um maior aprofundamento ver: COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê!** História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950 – 1992). São Paulo: Annablume, 2009.

3.1 PERSEGUIÇÃO E REPRESSÃO À POPULAÇÃO NEGRA, POBRE E PRATICANTE DOS “XANGÔS” DE PERNAMBUCO. ESTUDO DE CASO DE DOIS PERSONAGENS: JOÃO DE DEUS E LÚCIO ALVES FEITOSA NO BAIRRO DE TEJIPIÓ

O estudo se principia com o caso de dois terreiros localizados no bairro de Tejipió. A casa de João de Deus e Lúcio Alves Feitosa, os quais faziam parte da rede de relacionamentos sociais e religiosos do senhor Claudionor e tiveram suas casas de *Aşé* invadidas pela polícia, com a prática de destruição e apreensão de seus objetos sagrados pelo aparelho repressivo do Estado.

Contudo, antes de iniciar as análises dos casos, faz-se necessário trabalhar sobre o termo *catimbó*. Tomado de forma pejorativa, comumente utilizado contra os adeptos das tradições religiosas afro-brasileiras nas regiões norte e nordeste do Brasil. No caso específico de Pernambuco, com a interventoria de Agamenon Magalhães, houve uma maior intensificação contra essas práticas religiosas e seus fiéis; era a política de higienização da cidade do Recife, muito apoiada pela igreja católica.

“Fechados pela polícia vários xangôs”: assim se destacava a reportagem do *Diário de Pernambuco* em 13 de fevereiro de 1938. Mais uma entre tantas quando se tratava de propagar a perseguição contra a população negra e pobre adepta, em sua grande maioria, dos cultos afro-religiosos. Reportagens sobre a repressão ao “baixo espiritismo”, “*catimbó*”, “*xangôs*⁷⁶”, “*feitiçarias*” eram muito comuns, configurando-se como estratégias de convencimento da população de que tais práticas eram perniciosas para a sociedade cristã.

Pesquisas sobre as perseguições aos cultos afro-brasileiros em Pernambuco estão mais concentradas no período do Estado Novo. Todavia, encontramos nas duas primeiras décadas do século XX um número significativo de denúncias sobre as casas que tinham essa prática religiosa, seja no contexto das religiões de matriz africanas ou indígenas, como a *Jurema Sagrada*⁷⁷, essas

⁷⁶ A palavra *Xangô* pode caracterizar a religião afro-brasileira em Pernambuco, como é chamado o *Candomblé* na Bahia. Também é o nome de um *Órişá* do panteão yorubano. Pode designar também o local (terreiro, a casa, o *ilé*) onde ocorrem os rituais litúrgicos dessas tradições afro-religiosas. Tais termos, como *catimbó*, eram utilizados constantemente como forma pejorativa de diminuir, discriminar, silenciar tais práticas religiosas; uma política de apagamento dessa diversidade, ligando-a sempre à degeneração da sociedade com seus valores cristãos.

⁷⁷ A *Jurema Sagrada*, muito relacionada ao baixo espiritismo, *catimbó*, *macumba*, *feitiçaria*, é uma religião primaz brasileira, de matriz indígena do Nordeste. Um universo complexo e profundo.

últimas, as mais perseguidas por estarem relacionadas ao baixo espiritismo ou feitiçarias.⁷⁸ “O que determinou a acção da Secretaria de Segurança – Centros de Feitiçaria e de exploração da boa fé dos incautos” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 de fevereiro de 1938). A república, em nome da higienização, civilidade e do progresso, foi implacável para com essas manifestações.

Todas as práticas culturais, religiosas ou de outra expressão eram alvos dessa política destruidora, José Bento Rosa da Silva (2019, no prelo) afirma que “na época republicana, quando se visava “embranquecer” o país, ceifava-se tudo o que pudesse lembrar a presença africana na “jovem república”. Tendo o Estado a função de usar sua força policial para atender aos anseios de uma sociedade embranquecida conforme modelo europeu de civilização.

A análise das estratégias de perseguição e repressão, por parte da polícia de Pernambuco, contra os grupos afro-religiosos, tendo por fonte primária o jornal *Diário de Pernambuco, Jornal Pequeno e Jornal Folha da Manhã*, tomando como exemplo dois casos específicos: João de Deus e Lúcio Alves Feitosa⁷⁹, irmãos de Aşé de Claudionor, faz-se necessária, condição *sine qua non* que leva a compreender essas afro-religiosidades como espaços de luta e resistência.

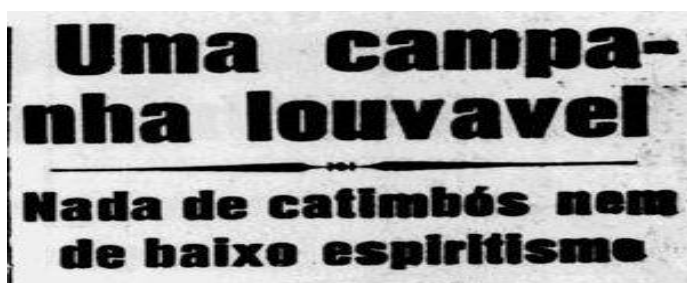
O *Jornal Pequeno* destaca em sua primeira página uma chamada na qual engrandece a ação policial da Delegacia de Costumes contra o Catimbó e o baixo espiritismo. Torna, assim, a polícia e o próprio Estado como agentes especializados no combate à destruição social da população negra e como os ‘protetores dos bons costumes’ e da ‘família tradicional brasileira’, livrando-os de todos os males impostos por ‘seguidores das seitas demoníacas’. A polícia, na figura de seus delegados, aparece como “demolidor de casas de catimbós e baixo espiritismo” (JORNAL PEQUENO, 09 de julho de 1930). E continua a reportagem: “Agora, com a acção do 5.º delegado, baixo sobre aquella zona uma atmospheria de terror. Os profissionais do catimbó diriam que baixou um espírito máo, zombeteiro.” (JORNAL PEQUENO, 09 de julho de 1930). O delegado Leão que é um verdadeiro guerreiro, promoveu a guerra santa contra os demônios dessas seitas, perseguindo os “miseros vivedores”, um “punhado de analphabetos seduzidos pelas labias de grosseiros charlatães, exploradores impenitentes da ingenuidade e da ignorancia

⁷⁸ Para um maior aprofundamento sobre baixo espiritismo, feitiçarias, catimbós ver: FARIAS, Rosilene Gomes. **Dom da cura**: rastros de “curandeirismos” no Recife republicano (Décadas de 1930 – 1940). Tese (Doutorado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2015.

⁷⁹ João de Deus e Lúcio Alves Feitosa eram do mesmo *ilé* (casa) de Dionísio Gentil da Soledade (Pai Duda) e Francisca Gentil da Soledade (Mãe Chiquinha) que tinham seu terreiro no bairro do Pacheco e que iniciaram o *Bábáloriçá* Claudionor Antônio de Oliveira que é o personagem dessa pesquisa.

humanas”. Assim se caracterizava o estereótipo dessa população, como glorificava a luta do Estado e da polícia contra esses “malfeitores”.

Figura 16. Campanha contra o Catimbó e o baixo espiritismo no *Jornal Pequeno*.



Fonte: *Jornal Pequeno* (09 de julho de 1930)

O *Jornal Pequeno* fazia uma campanha continuamente contra essa religiosidade. Constantemente destacava em suas páginas as perseguições impostas pelo Estado e pela polícia. Podemos dizer que foi um período nefasto na história do Brasil; práticas de perseguição, humilhação e discriminação com uma parcela da população composta em sua maioria por negros e pobres, discriminada pelo aparato estatal e tendo a polícia como órgão repressor. “São histórias que escondem uma infinidade de outras histórias das quais essa é um exemplo” (FARIAS, 2015, p. 13).

Mais ainda, conforme Accioli (2016, p. 169).

No exercício de suas crenças, os africanos e seus descendentes presenciaram desde condenações inquisitoriais, no século XVIII, a intensas perseguições e processos criminais durante o século XIX. Na cidade do Rio de Janeiro, capital do Império e da futura República, as invasões às casas de dar fortuna e aos candomblés foram executadas com rigor pelas autoridades. Alguns objetos encontrados nos espaços religiosos eram considerados os principais indícios do “crime”: manipaços, animais mortos, pedras e, especialmente, ervas e raízes – que, misturadas com terra, eram concedidas como “mandinga”. Os responsáveis pelos “antros de feitiçaria” tiveram complicações com a justiça.

A presença dos africanos no Brasil sempre incomodou as autoridades que temiam pela sua influência na formação social e econômica do país. Por isso toda essa política de destruição, de criação de estereótipos, de estigmatizar toda essa população e, mais ainda, demonizar suas práticas religiosas e culturais. Alberto da Costa e Silva, em vários momentos, lembra-nos que o

Brasil é um país extremamente africanizado, que esse país foi civilizado pelos africanos e que sua influência perdura até os dias atuais. Mesmo com toda a política de apagamento implementada pelo Estado e por sua elite branca, essas africanidades estão enraizadas na sociedade brasileira.

A magia dos africanos sempre impressionou os brancos. Suas habilidades para a cura de diversas doenças com a prática utilizada principalmente pelas folhas se mostravam significativas para a maioria da população. Posto que havia poucos cirurgiões, médicos e boticários durante a invasão dos portugueses e no período da escravidão. Sua excelência em curar através de rituais específicos e na utilização das espécies vegetais levou a, mais uma vez, o Estado e a elite branca a persegui-los.

No contexto dos grupos afro-religiosos, a utilização dos vegetais é de extrema importância em todos os ritos que fazem parte do processo religioso *Nàgó*, uma vez que sua utilização é imprescindível. Esse conhecimento também auxiliou nos processos curativos de doenças. Seu uso litúrgico e terapêutico demonstra a necessidade permanente no cotidiano da vida desses grupos. Constituem-se como elementos essenciais às práticas religiosas, destacando-se também como uma alternativa à medicina alopática. Nesses grupos afro-religiosos o diagnóstico dá-se através do jogo de *Ifá* ou de búzios e a terapia será realizada através do que for dito pela interpretação da caída dos *odù*⁸⁰, com correta utilização das ervas.

Há um *Oríkì* que revela a seriedade do sistema de *Ifá*: *Kò sí nkan to nşo ti kò jé òdodo*⁸¹ (Não há nada que *Ifá* diga que não seja verdade). Da mesma forma, com a importância e a seriedade no trato com as folhas: *Kò sí ewé kò sí òrìşà* (sem folha não se poderia cultivar os *òrìşà*)⁸². A concepção cosmogônica dos africanos que forçadamente foram vilipendiados foi mantida nos lados de cá desse Atlântico Negro, mesmo com todas as estratégias postas em prática para acabar com essa africanidade na sociedade brasileira.

⁸⁰ Conjunto de signos do sistema de *Ifá* revelando histórias em forma de poemas que instruem durante as consultas realizadas. São 16 principais: *Èjì Ogbè, Òyèkú Méjì, Ìwòrì Méjì, Ódí Méjì, Òbàrà Méjì, Òkànràn Méjì, Ìròsùn Méjì, Òwónrín Méjì, Ógúndá Méjì, Ósá Méjì, Ìrètè Méjì, Òtùwá Méjì, Òtúrúpòn Méjì, Ìká Méjì, Ósé Méjì, Ófún Méjì*. Esses signos se desdobram em mais 16, tornando-se 256 novos signos e que proporcionam novas leituras. Para maior entendimento ver AYOHO'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada**: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos. Tese – (Doutorado), Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras. Salvador, 2005.

⁸¹ Aqui também utilizo a tradução livre de expressões costumeiramente utilizadas pelos adeptos das religiões de matriz africana.

⁸² São frases comumente utilizadas pelos adeptos das tradições afro-religiosas. Procurei aqui enfatizar a voz dessa população.

Suas práticas de cura, mais acessível a uma população excluída economicamente em um período em que a saúde pública era praticamente inexistente, falha e pífia, foi alvo de uma das piores perseguições utilizadas pelo Estado. Conforme Farias (2015, p. 144):

Foi um momento em que as acusações de exercício ilegal da medicina e de curandeirismo, pelo caráter ilegal forjado na legislação, conferiam legitimidade às intervenções nos terreiros e à criminalização de muitos adeptos das religiões mediúnicas. Essas leis atenderam aos interesses da classe médica, por proteger o seu campo de atuação; do Estado republicano, que buscava apagar as marcas do passado escravista; e da Igreja, por fortalecer sua luta pela hegemonia religiosa.

É nesse sentido que não podemos dirimir a complexidade cultural desses grupos e sua contribuição para a formação histórico-social brasileira. A luta pela perpetuação de sua cultura diante da diáspora do continente africano para o novo mundo, a humilhação sofrida pela escravidão, a perseguição da Igreja Católica e de outras igrejas, da sociedade branca ao longo da história, massacre e torturas implementados pelo Estado, tudo isso nos obriga a refletir sobre essas opressões, sobre o racismo religioso posto em prática constantemente durante toda a história do Brasil. Negar é ser conivente e participativo com todas as atrocidades cometidas contra esse povo do *Açé*. Esse complexo religioso tem sua importância incontestada.

Essa presença africana no Brasil, a continuidade (ou heranças?) de suas práticas religiosas e culturais, incomodava muita gente. Para esses grupos afro-religiosos, o equilíbrio surge da convivência harmoniosa entre os seres: homem, plantas, animais e recursos minerais. É nessa totalidade que percebemos que o homem é uma partícula desse universo grandioso que faz parte do pensamento religioso afro-brasileiro. O saber dos grupos tradicionais africanos, de seus antepassados, foi-se perpetuando. Seu pensamento consiste em que fazemos parte de um contexto planetário e que está nas raízes dos adeptos dessa afro-religiosidade ainda praticada em terras brasileiras. Nesse contexto de uma união grupal, num corpo comunitário que estabelece essas relações, ao que parece, fez com que essa elite branca, baseada em valores eurocêntricos, individualistas, combatesse tais africanidades.

Esse contexto mostra, conforme o pensamento de Bourdieu (1989), a violência simbólica posta em prática contra essa população através dos discursos de verdade continuamente inseridos nos jornais e periódicos. Não só Tejiptó, Pacheco e Sancho foram considerados zonas de degenerescência social por causa de suas casas de candomblé, assim como Afogados, Mustardinha, Mangueira também eram considerados “uma zona rica na seara do catimbó e do feitiço” como estava exposto numa matéria do *Diário de Pernambuco* de 1933. Seu título,

bastante sugestivo: “Maracatu e feitiçaria em Afogados” nos faz refletir sobre as táticas e estratégias utilizadas pelos terreiros. O uso dos Maracatus como disfarce para as práticas religiosas era bastante corriqueiro. “Ali existe um maracatu uma especie de dansa indigena que vira a cabeça de muita gente bôa⁸³” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1933). Assim, se associava qualquer manifestação cultural ligada ao negro ou ao indígena como forma de destruição da família e da sociedade cristã, conforme a imposição hegemônica dessa elite que pretendia impor os valores europeus.

Centros de bruxarias, antros de mistério e fetichismo, o triunfo da bagunça. Termos usados no referido jornal para se referir ao terreiro que foi alvo da perseguição da polícia. Desse modo, prossegue a reportagem, “[...] e mestre Dé é intimado a desistir de continuar com a macumba visto *ser prejudicial*⁸⁴”, deixando claro que prejudicava a saúde pública, aos bons costumes sociais tais práticas perniciosas. Discursos proferidos constantemente nos jornais para estigmatizar tais práticas religiosas e seus seguidores. Nosso interesse fica evidente pela periodicidade dessas notícias referentes ao que chamamos de racismo religioso. Justamente no período em que Recife vivenciava uma política de modernização do espaço urbano com o discurso de verdade inculcando na população uma ideia de que o Candomblé, a macumba, o catimbó, o baixo espiritismo tinham uma estreita ligação com o comunismo e a desordem, conforme Santos (2010) argumenta.

Mesmo com as estratégias e táticas utilizadas por João de Deus e Lúcio Alves Feitosa no qual participaram de uma reunião com as autoridades do Estado, não impediu que os mesmos tivessem seus terreiros invadidos, com seus objetos sagrados apreendidos e quebrados. Em outras casas, seus líderes e seguidores, muitas vezes, acabavam sendo presos. Essas perseguições, sempre sob as ordens da polícia e do Estado, procuravam associar tais práticas religiosas aos índices elevados de criminalidade. Os jornais faziam a propaganda do governo, “enquadrando-os com frequência na secção policial das reportagens sobre violência.” (SANTOS, 2011, p. 05). O objetivo do Estado era a negação dos discursos dos líderes religiosos do Candomblé, assim poderiam vetar, negar e apagar o poder de fala e o próprio prestígio dessas lideranças junto aos seus seguidores. ‘Estado e Igreja aliados contra a desordem social’: assim falácias eram

⁸³ Preferimos continuar usando a ortografia da época.

⁸⁴ Grifo nosso.

disseminadas pela sociedade, instrumento ideológico que se propunha a reforçar o preconceito racial, social e religioso.

No *Diário de Pernambuco* de 1932 há, mais uma vez, o discurso que tenta ligar tais práticas religiosas à degradação da pessoa, “Ao enfermo não se deve permitir sessões espíritas, *catimbó*⁸⁵ ou quaisquer outras práticas que favoreçam a degradação da personalidade”. Deixa bastante evidente que o envolvimento das pessoas com essas religiões prejudica tanto a sua saúde, quanto a da própria sociedade, as quais serão degradadas, destruídas.

Dessa forma, essa população negra, pobre e praticante das tradições afro-religiosas foi sendo perseguida, estigmatizada, vilipendiada de seus direitos de praticar sua religiosidade e cultura. Políticas nefastas que foram postas em prática pelo Estado e, como observamos atualmente e veremos mais adiante, continuam sendo exercidas.

3.2 JOÃO DE DEUS E LÚCIO ALVES FEITOSA TÊM SUAS CASAS INVADIDAS PELA POLÍCIA NO BAIRRO DE TEJIPIÓ

Historiadores são artesãos que perseguem as marcas do tempo, assim podem descobrir como se processaram as histórias da humanidade nesse espaço temporal que é a sociedade global. Bloch (2002, p. 60) afirma que devemos analisar um fenômeno histórico inserido no seu contexto temporal, fazendo-nos sermos cuidadosos, conforme o provérbio árabe que diz “Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais”, ou seja, somos frutos do nosso tempo nas tramas e tensões que nos permitem compreender as transformações e continuidades desenvolvidas nesse tempo.

Pesquisar sobre a perseguição ao candomblé nos leva a fazer uma verdadeira peregrinação nas fontes. Podemos considerar que há uma referência importante nos processos judiciais e inquéritos policiais, condições que instigam o historiador a tratá-las com mais acuidade, pois nem todos os sacerdotes ou sacerdotisas que praticavam curas no candomblé foram presos, processados ou internados nos sanatórios. As fontes jurídicas e policiais, bem como dos jornais, revelam apenas uma parte de todo esse processo histórico, proporcionando-nos

⁸⁵ Grifo nosso.

apenas inferências perante toda a sua complexidade. Ginzburg (1989) desenvolve seu argumento afirmando que mesmo que essas fontes não sejam numericamente abundantes, podendo ser consideradas verdadeiras, revelando as complexas relações sociais de um determinado período.

No entanto, conforme Farias (2015, p. 25), se referindo aos discursos que estão contidos nesses documentos, “não representam a fala dos sujeitos na íntegra. Eles são traduzidos por quem os redigiu e, por isso, não devem ser observados como uma representação fiel da realidade e sim como pistas para a investigação do passado”. Pistas que foram formatadas de acordo com os interesses específicos inseridos num contexto singular da história de uma determinada sociedade, “Elas são um caminho para um conhecimento histórico que é indireto, indiciário e conjectural”. (FARIAS, 2015, p. 26).

No nosso caso específico, ao garimpar⁸⁶ sobre perseguição aos catimbós e xangôs em Recife, nos jornais que se encontram na *Hemeroteca Digital*⁸⁷, deparamo-nos com dois casos peculiares: João de Deus no Alto Caboclinho e Lúcio Alves Feitosa no Alto do Totó, localizados no bairro de Tejipió na cidade do Recife. Surpresa maior tivemos quando nos deparamos com a lista das casas de Xangô que a polícia invadiu. Lista essa que chegou a nossas mãos por intermédio de amigos, do Museu da Abolição com o projeto “Repatriação Digital do Acervo Confiscado de Terreiros” que teve sua abertura em 28 de novembro de 2017 às 19h00min⁸⁸.

Aqui expomos os nomes que constavam na lista e seus respectivos endereços: Apolinário da Motta (e José Brito da Silva) na Avenida Norte, nº 6. 457, Macaxeira – Arrayal; Antônio Félix Marinho: Rua Amizade, nº 77, Ilha João de Barro; Arthur Rozendo Ferreira (de Damião da Costa casado com Julia protectora da Costa): Rua Regeneração, nº 1.045, Água Fria; Alayde Maria do Carmo: Mira Mar, S/N, Afogados; Guido F. Mulatino: Travessa do Universo, nº 68, Casa Amarela; Heleno M. de Souza: Rua da Sé, nº 180, Campo Grande; Idida Ferreira Mulatino (Guida) - Terreiro da Guida – Terreiro de Santa; José Gomes da Silva: Avenida Norte, nº 3.148; João de Deus: Alto Caboclinho, nº 306, *Tigipió*⁸⁹; José Mulatino: Travessa do Universo, nº 68, Casa Amarela; José Rocha: Rua do Cipó, nº 21, Campo Grande; Joana B. dos Santos: Estrada

⁸⁶ Escrever a narrativa histórica não é simples. Exige-se do pesquisador uma verdadeira garimpagem e peregrinação constante, construindo redes de relacionamento com vínculos que auxiliam na construção dessa narrativa. A utilização de jornais como fontes primárias, principalmente nesse contexto sobre a perseguição aos cultos afro-religiosos é de suma importância, investigando como a imprensa local deu visibilidade à temática. Nesse sentido, não estamos considerando os jornais como simples meios de comunicação, mas como aparelhos ideológicos que formam opiniões.

⁸⁷ Ver <https://bit.ly/2iIR7M9>.

⁸⁸ Ver <https://bit.ly/2M3TnxN>. Acesso em: 30 nov. 2017.

⁸⁹ Grifo nosso.

Velha, nº 686, Água Fria; Lydia Alves da Silva: Rua Sebastião Gouveia, nº 58, Campo Grande; Lúcio Alves Feitosa: Alto do Totó, nº 56, *Tigipió*⁹⁰; Maria das Dores da Silva: Rua da Mangueira, nº 137, Campo Grande; Manoel Siqueira: Rua da Mangaba, nº 132, Campo Grande; Manoel M. da Silva: Rua Esperança, nº 55, Fundão; Marcionília da Conceição, José Oliveira: Rua do Dendê, nº 15, Campo Grande; Maria Almeida: Rua Cláudia, nº 103, Salgadinho; Marcionila Maria da Conceição: Rua Baependy, nº 4, Campo Grande; Paulo José Chaves: Travessa do Universo, nº 48, Casa Amarela; Pae Adão: Estrada Velha, S/N, Água Fria; Severino Bezerra do Nascimento: Rua F. Távora, nº 33, Campo Grande; Sebastião Silva: Rua Meninas, nº 50, Campo Alegre⁹¹.

A manchete abaixo estava em destaque (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1938):

Figura 17. Destaque do *Diário de Pernambuco* com objetos sagrados do Candomblé apreendidos pela polícia.



Fonte: *Diário de Pernambuco*, Domingo, 13 de fevereiro de 1938.

Lúcio Alves Feitosa e João de Deus que tiveram seus terreiros invadidos, objetos sagrados destruídos e apreendidos pela polícia foram vítimas de toda perseguição impetrada pelo Estado

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Listagem de sacerdotes e sacerdotisas que tiveram seus terreiros invadidos. Entregue em mãos por João Monteiro, historiador, que reproduzi integralmente aqui. Infelizmente só recebemos esse documento, sem comprovação da origem e sem maiores informações. Analisando a reportagem do *Diário de Pernambuco*, de 13 de fevereiro de 1938, percebemos que dos 24 expostos na lista recebida, apenas 6 não estão na referida reportagem.

repressor. Personagens que procuravam contribuir com as autoridades governamentais conforme reportagem abaixo do *Diário de Pernambuco* de outubro de 1937. Esses sacerdotes, muito conhecidos no bairro de Tejipió, da mesma casa matriz, de Pai Duda e Mãe Chiquinha. Amigos, família de *aşé* que sempre estiveram unidas na luta contra as perseguições e para manter suas tradições religiosas.

Mesmo participando da reunião com o Dr. Pedro Cavalcanti do Serviço de Higiene Mental, onde foi eleita uma comissão de quatro sacerdotes e uma sacerdotisa com o objetivo de dar parecer e orientar sobre o funcionamento dos terreiros, sua casa foi vilipendiada, poucos meses depois, como dos outros da mesma comissão, de seus direitos. Toda a força do Estado posta em prática para silenciar e demonizar essas religiões e seus praticantes.

Estavam presentes o Sr. Jayme Santiago, secretário da Comissão de Censura das Casas de Diversões Públicas e um representante da Delegacia de Ordem Social, cujo nome não foi informado pela reportagem. O objetivo era fazer uma maior aproximação entre “os paes de terreiros entre si, e delles com a Assistência a Psychopathas” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 14 de outubro de 1937). Assim elegeram os cinco representantes dos terreiros junto ao Serviço de Higiene Mental, “escolhidos entre os mais antigos e mais competentes da seita, de maneira que pudesse posteriormente julgar da conveniência ou não, de serem abertos novos terreiros” (idem), que teve o apoio de todos presentes. Ficaram como representantes, conforme reportagem, após eleições realizadas no momento, os sacerdotes Apolinário Gomes da Motta, Oscar de Almeida, Artur Rosendo, Antonio Sampaio e a sacerdotisa Maria Fortunata.

Figura 18. Reunião entre sacerdotes e sacerdotisas com autoridades do Estado.



Fonte: *Diário de Pernambuco*, Domingo, 14 de outubro de 1937.

A imagem 15 nos revela uma prática cotidiana dos aparelhos repressivos do Estado, destruir os objetos sagrados dos grupos afro-religiosos, objetos que provavelmente nessa foto do jornal estavam itens da casa de Lucio Alves e João de Deus. Certo é que os artefatos pertencentes aos dois foram apreendidos, pois ambos estão na lista do Museu da Abolição no referido projeto desenvolvido pelo museu. Uma das estratégias que eram utilizadas contra essa população, em sua grande maioria negra e pobre, que tinha seus direitos cassados, perseguidos e em constante humilhação. Não poderia haver uma agressão maior para essa população do que destruir seu sagrado e, como era comum, expô-los em praça pública, uma humilhação sem precedentes. A destruição fazia parte da propaganda estatal, numa política de mostrar a força de sua repressão

contra todos aqueles que não se submetessem as determinações que eram impostas por esse grupo dominante, política e economicamente representado pelas autoridades estatais.

Os jornais, nesse período, se caracterizavam por serem veículos de comunicação que reforçavam os estereótipos negativos em relação a essas tradições religiosas, denominadas de “baixo espiritismo”, “curandeirismo”, “catimbó”. Esses discursos adquirem vários significados, muitas das vezes atendendo a interesses escusos. Luca (2008, p. 140) afirma:

Em síntese, os discursos adquirem significados de muitas formas, inclusive pelos procedimentos tipográficos e de ilustração que os cercam. A ênfase em certos temas, a linguagem e a natureza do conteúdo tampouco se dissociam do público que o jornal ou revista pretende atingir.

Compreende-se que os jornais vão além de divulgação de informações; são, antes de tudo, formadores de opinião. Conforme Jose Bento Rosa da Silva (2019) “modeladores de condutas, portanto, são instrumentos políticos de um determinado setor da sociedade. Por isso não o tomaremos como “imparciais” [...]”. São instrumentos utilizados para impor valores sociais, conforme a orientação ideológica que tentam aplicar. As palavras e frases estão imbuídas de sentidos que são amplamente divulgados, nessa relação com a exterioridade na qual esses periódicos estão inseridos, que são “instituídas através da (re)interpretação desses discursos” (CAMPOS, 2001, p. 16).

Podemos ir mais além. A vida dos sacerdotes não era nada fácil nesse período, vítimas da perseguição, do preconceito e, principalmente, do racismo institucionalizado na sociedade. No início do artigo do *Diário de Pernambuco*, já podemos perceber como eles concebiam essas práticas religiosas:

A delegacia de Investigações proseguindo na campanha contra os xangôs, catimbus, cartomantes e outros centros de exploração da fé popular, prendeu nesses últimos dias vários contraventores e grande e variada copia de material utilizado na feitiçaria.

Essa campanha recrudescer depois que a delegacia se certificou de que os infractores, principalmente os adptos da seita africana, se mostravam dispostos a burlar ás determinações contidas na circular do Secretário de Segurança, proibindo o seu funcionamento.

Verificou a polícia que os xangôs, depois da referida proibição, passaram a funcionar em sédes diferentes e a altas horas da noite, sem o caracteristico toque de tambores. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 de fevereiro de 1938)

Essa população, seguidora e praticante dessas expressões religiosas foram as que mais sofreram com essas perseguições. Em Recife havia muitos descendentes de africanos, população negra que estava jogada à própria sorte no pós-abolição. Recife, Salvador e Rio de Janeiro foram

os principais portos do tráfico de viventes de onde vieram significativas tradições religiosas, principalmente os povos denominados de *Nàgó* de língua *Yorùbá*.

No pós-abolição, início da República, houve uma política com suas medidas saneadoras, que era o controle da população negra. Da mesma forma ocorria no período escravocrata, nas senzalas. A ideia de ser necessário mudanças no ambiente urbano atingiu principalmente esse grupo social composto em sua maioria por pessoas pobres, atacando os cortiços, os mocambos que eram considerados redutos de bandidagem e de feiticeiros.

De acordo com o pensamento de Accioli (2015. p. 25):

A atitude expressa pelos setores dominantes não significava apenas uma modernização do espaço urbano, mas a dificuldade em lidar com uma população que não estava plenamente inserida no projeto de nação que se elaborava para o Brasil. As práticas culturais, especialmente as religiosas, foram objeto de repressão policial, principalmente nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX, quando cresceram as perseguições às casas de cultos. A repressão era oficial e divulgada por órgãos da imprensa, que denunciavam e cobravam mais rigor da polícia, o que justifica o uso dos periódicos Omo fundamentais elementos de pesquisa.

Analisando esses jornais e periódicos, percebemos como estes foram direcionados para concretizar políticas que disseminassem o medo em relação ao negro e a tudo que se relacionasse com essa população. Conforme José Bento Rosa da Silva (2018, p. 207), acerca dos(as) negros(as) escravizados(as) que foram trazidos(as) para o Brasil, “Dentre eles, foram trazidos muitos que eram conhecidos e reconhecidos como exímios feiticeiros”, no qual se criou um imaginário na sociedade de que eles(as) eram perigosos(as), com suas “forças sobrenaturais, eram respeitados e temidos por onde passavam” (SILVA, José Bento, 2018, p. 205).

Considerando o tráfico de viventes em Pernambuco do século XIX, estudos indicam que cerca de 853.833 pessoas foram desembarcados aqui. Eisenberg (2013, p. 172-173), citado por Valéria Costa (2013), calculou uma média de 3.846 africanos anualmente entre o período de 1801 e 1823. Entre 1831 e 1843 teriam sido traficadas por ano 1.539 pessoas e entre 1839 e 1850 em torno de 12.512 negros(as) escravizados(as). Um contingente de uma população negra que influenciou significativamente os espaços culturais, religiosos e sociais da sociedade pernambucana.

Voltando a análise da reportagem a partir dessa realidade no período do comércio de escravizados, percebemos com maior clareza como os jornais foram usados para perseguir e estigmatizar a religiosidade e cultura dessa parte da população recifense. Expressão religiosa

mais enfatizada entre a população desvalida e descendente de negros(as) escravizados(as), alvo de constantes acoessamentos por parte do Estado.

*Profanação*⁹²: “Dentre o material apreendido ha varias imagens e objectos de culto catholico que a autoridade vae entregar ao Sr. Rodolpho Aureliano, presidente da Acção Catholica.

O delegado, encarregado dessas diligencias, falando á reportagem, disse que esses centros vinham funcionando até recentemente, com desrespeito á nossa tradição christã.

Santos das imagens do culto catholico, no xangô, têm denominações extravagantes, o que equivale a verdadeira profanação. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 13 de fevereiro de 1938)

Caracteriza-se, então, como violência simbólica, posta em prática, através dos discursos que se dizem verdadeiros e acabam sendo tomados como válido. Esses sacerdotes e sacerdotisas também eram chamados de charlatães, patifes, curandeiros. Toda uma gama de adjetivos que desqualificam seus membros, sempre procurando, a qualquer custo, ligar todo ato ilegal a essas práticas religiosas.

A história desses(as) curandeiros(as) nos revela uma gama de narrativas, desde sua aceitação até a sua perseguição. Conforme a medicina europeia foi tomando lugar político e econômico, começa-se a reivindicar como a única prática válida para tratar a saúde da população, “única forma legalmente reconhecida de cura” (FARIAS, 2015, p. 31)⁹³.

Em Pernambuco, no Estado Novo, o Serviço de Higiene Mental tinha se tornado também centro de estudos dos adeptos das religiões de matriz africana, sendo eles “submetidos a uma *rigorosa observação* e a *exames mentais*” (CAMPOS, 2001, p. 59). Um controle sobre essa população, já que o funcionamento de suas casas estava atrelado à essa exigência do Estado, pelo bem da saúde pública.

É com essa intenção que, em fins de 1932, é feito um acordo entre a Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco e o Serviço de Higiene Mental no sentido de que o “Serviço” garanta a licença para o funcionamento dessas religiões; e em troca, os praticantes abririam suas portas aos psiquiatras do Serviço. (CAMPOS, 2001, p. 59)

Pretendia-se, assim, controlar esses terreiros. Afirmava também o discurso de que a medicina deveria ser exercida única e exclusivamente pela classe médica, discurso que localiza o poder de certos grupos sociais. Falas fundamentadas nas teorias racialistas que propagavam a

⁹² Grifo nosso.

⁹³ Para uma melhor compreensão sobre o curandeirismo ver: FARIAS, Rosilene Gomes. **Dom da cura**: rastros de “curandeirismos” no Recife republicano (Décadas de 1930 – 1940). Tese (Doutorado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2015.

superioridade do branco sobre o negro, afirmando que suas práticas religiosas eram passíveis de controle e vigilância pelas autoridades médicas e policiais. Essa população era “avaliada” para ver seu perfil psicológico e intelectual e deveriam obedecer à portaria da Secretaria de Segurança Pública, obrigando-os a se submeter ao que estava determinado no Código Penal Brasileiro no crime contra a saúde pública.

Essa questão, de levar adeptos das tradições religiosas de matriz africana a constantes avaliações psicológicas nos remeteu a uma entrevista do sacerdote Pai Chocho, Amaro da Silva Vila Nova, disponibilizada em 2009 pelo Laboratório de História Oral e da Imagem (LAHOI), realizada pela professora Isabel Guillen e pelo Professor Ivaldo Marciano durante a realização do projeto “Ritmos, Cores e Gestos da Negritude”. De acordo com o entrevistado, ao começar a desenvolver sua mediunidade, ocorrendo a incorporação dos espíritos da Jurema Sagrada e das divindades do panteão yorubano, ele foi internado no Hospital da Tamarineira para ser “estudado”, isso aconteceu ainda quando criança.

Estudei até a 5ª série, fiz admissão. Só que eu perdi os estudos todinhos. Porque quando os espíritos começaram me pegando nas escolas, nas aulas, a professora pensou que eu tinha perdido porque estava doente. Foi quando me levaram para a Tamarineira. Passei naquela outra, sem ser Tamarineira... Aquela... Hospital que tinha perto e agora se acabou. Eu tomei eletrochoque. Todas as semanas eu ia, me tratava, era loucura, era loucura. A minha leitura eu perdi toda. Muito mal. Agora, conta eu não perdi não. Conta eu ainda resolvo. A minha assinatura, muito mal eu assino. Mas perdi toda leitura, porque, na classe, o mais adiantado era eu. Perdi por causa da minha mediunidade, através do eletrochoque. Foi quando, uma vez, teve um probleminha que manifestei com Exu. Aí, me levaram para a Tamarineira. Fiquei lá e, aí, foi quando apareceu um médico espírita...

Situação semelhante ao que observamos com a trajetória de vida do senhor Claudionor Antonio de Oliveira. No dia em que o *Òriṣà Ògún* incorporou nele a primeira vez durante o trabalho no Hospital Otávio de Freitas, ele acabou sendo imobilizado com a camisa de força pelos enfermeiros do hospital, pois acreditavam que ele tinha tido um surto psicótico. Estratégia muito utilizada pelo Estado para impingir terror nessa população. Trabalharemos mais detalhadamente esse acontecimento no terceiro capítulo dessa pesquisa.

Neide Alves, a *Alasê*⁹⁴ da casa disse em suas memoras sobre a primeira vez que *Ògún* veio no sacerdote Claudionor:

⁹⁴ Cozinheira. Responsável por cozinhar a comida dos *Òriṣà* sabendo diferenciar as especificidades de cada um quanto à sua predileção pelas comidas. No *Nágó* de Pernambuco, costuma-se chamá-la de *iyàgbasé*.

Uma história que ele gostava sempre de contar. Ele contava muitas histórias da vida dele. Uma foi quando ele ainda não era do santo. Ele trabalhava no Hospital do Sancho, como era chamado antigamente o Otávio de Freitas. Lá ele era enfermeiro, fazia pouco tempo que ele tinha entrado no hospital. Uma vez, quando ele arrumava os medicamentos para começar a fazer curativo e aplicar os remédios Ogun pegou ele. Foi uma bagunça só. Amarraram ele, colocaram camisa de força nele. Sei que ele incorporado com Ogun quebrou umas três macas até conseguirem imobilizá-lo. Foi difícil como ele contava. Só quando um médico chegou no outro dia de manhã ou foi dois dias depois, médico com quem ele trabalhava, avisaram e ele foi ver o que tinha acontecido. Tinham colocado meu pai num quarto isolado. Lá no hospital eles tratavam de doidos e tuberculosos. Quando o médico chegou lá mandou soltar ele e disse que aquilo não era loucura mas sim o santo. Mandou chamar uma enfermeira que era da casa de mãe Chiquinha e ajeitar ele. Quando essa enfermeira conseguiu acalmar Ogun e suspender o santo, levou ele até mãe Chiquinha e pai Duda. Foi lá que ele começou a fazer as coisas dele no santo. Mas até ele abrir o terreiro foi difícil, ele não queria essa responsabilidade. Foi Ogun que obrigou. (ALVES, Maria Neide, 2019)

O simples fato de imobilizarem *Bàbálórìṣà* Claudionor sem uma maior investigação por parte da equipe de enfermagem do hospital demonstra uma falta de conhecimento e mesmo preconceito para com esses sujeitos históricos adeptos das tradições afro-religiosas. Não havia a preocupação de chamar um médico de plantão para verificar o que estava ocorrendo. Neide revela que ele ficou sofrendo “preconceitos por parte dessas pessoas”, daqueles que discriminavam essa religião. Mais ainda, revelou que ele não se importava com o que diziam dele. Procurava não entrar em conflitos com os outros, pois achava desnecessárias essas intrigas, não deixaria de seguir a religião. “Sei que ele disse que tinha enfermeiro que não gostava da religião. E quando ele começou a freqüentar a casa de Pai Duda ele ficou sofrendo preconceito por parte dessas pessoas. Chamavam ele de nego macumbeiro. Ele dizia que não ligava. Não dava atenção”.

Essas táticas de discursos repetitivos feitos pelos jornais da época, estratégias periódica e cotidianamente reproduzidas nos jornais da época contra os adeptos das religiões tradicionais afro-brasileiras criavam um imaginário negativo na sociedade. São palavras proferidas que acabam se tornando, para seus(suas) leitores(as), como verdadeiras. São ideias que não circulam por si mesmas, mas através dos homens e suas criações (GINZBURG, 1987). Para Bastide (1973, p. 251) “O macumbeiro é temido, é um ser assustador que conhece segredos portadores da morte. Portanto, como impedir que ele nos faça mal?”.

Campos (2001, p. 229-230), citando Yvone Maggie (1992), proporciona-nos uma excelente reflexão sobre o imaginário negativo criado na população sobre esses sacerdotes e sacerdotisas de terreiros. Conforme ela pontua:

[...] a magia, desde os tempos coloniais, dispõe de mecanismos reguladores das acusações a “bruxos e feiticeiros” nos terreiros e locais de culto. No entanto, foi a partir da República, com o Decreto de 11 de outubro de 1890, que o Estado criou mecanismos reguladores do combate aos feitiços, instituindo o Código Penal. Três artigos dizem respeito a esta questão: o artigo 156, que se refere à prática ilegal da Medicina; o artigo 157, que estabelece como crime a prática do Espiritismo, da Magia, da Cartomancia, do uso de talismãs, como também a de subjugar a credulidade pública; e, por fim, o artigo 158, que proíbe a prática do curandeirismo.

E assim, instituições foram se aprimorando e sendo criadas para estruturar o combate ao “catimbó”, que era considerado como causador das perniciosidades sociais, ou seja, uma depreciação que se estende a todos(as) aqueles(as) que eram praticantes ou simpatizantes das tradições religiosas de matriz africana ou indígena. De acordo com Mamigonian (2019, grifo nosso), *o Brasil, enquanto Estado-Nação sempre rejeitou a presença africana, não os aceitava como parte da população. Havia o ideal de branqueamento, concretizando essa rejeição aos africanos em todos os aspectos.*

Vale ressaltar que o fato de um indivíduo ter cometido qualquer tipo de crime já o enquadrava como algo natural, típico de participantes dessas religiões, principalmente se tivesse ligação com o culto à Jurema Sagrada, à Umbanda ou ao Candomblé. Imediatamente já era associada à prática do “catimbó”, “magia negra” ou qualquer outra denominação pejorativa, somando isso à sua cor negra e à classe social era o suficiente para fazer a correlação com tais práticas religiosas. Prostituição, toda forma de degeneração social, loucura, perversões, jogos, vícios, vagabundagem, charlatães eram categorias diretamente relacionadas a essa população.

A prática das religiões de matriz africana e indígena era considerada crime. Atentava contra a tranquilidade pública, inserida na compreensão jurídica de práticas criminosas contra o público, à sociedade: “As seitas africanas, o baixo espiritismo, a jogatina desenfreada, as ofensas ao decoro público e outras práticas corrutoras, foram problemas que tivemos que enfrentar, vencendo a resistência que o seu arraigamento oferecia às medidas saneadoras.” (CAMPOS, 2001, p. 222).

Notamos que ainda vemos, nos meios de comunicação, atualmente, a mesma prática. Basta algum tipo de crime ser cometido contra a vida humana e seu personagem estiver ligado de

alguma forma a essas tradições religiosas, será imposta uma visão estereotipada com o título de “Magia Negra”. Em 13 de julho de 2012, a página da imprensa televisiva Globo Nordeste em sua página na Internet, *portal G1*, expressa toda a sua ideologia de destruição das expressões religiosas de matriz africana. O termo Magia Negra já está inculcado com seu valor pejorativo e ligado diretamente aos termos baixo espiritismo, catimbó, macumba enquanto representações estigmatizadas das religiões afro-brasileiras.

Figura 19. Manchete sobre “magia negra” no *G1*.

Preso casal suspeito de matar criança em Brejo da Madre de Deus, PE

Prisão foi no distrito de São Domingos e população tentou invadir delegacia. Segundo a polícia, menino de 9 anos teria sido vítima de ritual de magia negra.

Fonte: Site *G1*.

Discurso jornalístico que procura ligar a prática dessas afro-religiosidades aos crimes. O termo magia negra é notavelmente repetido numa tentativa de criar no imaginário de que tudo que está ligado ao negro seja pernicioso, criminoso e promotor degeneração social.

A polícia apresentou nesta sexta-feira (13) os quatro suspeitos – três homens e uma mulher – presos por assassinar uma criança de 9 anos no município de Brejo da Madre de Deus, no Agreste pernambucano [...] Dos suspeitos detidos, que atuam com a *magia negra*, apenas a mulher confirmou à polícia a participação no crime. A morte da criança teria acontecido por conta de um ritual macabro, chamado de “retorno”. (G1, jul. 2012, grifo nosso)

Alocução essa que estava e ainda está nos jornais. Em uma reportagem do *Jornal Pequeno* (jan. 1955), sobre a atuação dos psiquiatras no Recife, intitulado “A Psiquiatria em Pernambuco”, há uma explícita tentativa de ligar essas religiões aos males sociais que procurava, através da magia negra, corromper a juventude e a própria população.

A medicina preventiva no tratamento das doenças nervosas é de importância sobremaneira digna da melhor atenção e de intensiva aplicação, notadamente numa era em que a prática e o abuso da exploração da credulidade e a deturpação do

real para fins políticos e *irreligiosos*⁹⁵, se constituem um grave perigo para a sanidade mental do povo.

Os médicos e os educadores em geral necessitam empregar medidas de toda urgência na cura desse tremendo mal que se alastra numa espécie de predisposição ou loucura incipiente, nascido em muito da leitura de revistas de quadrinhos para perversão da juventude e do culto da chamada magia negra e outras práticas de superstições e tras práticas de superstições e mais anomalias sociais. (JORNAL PEQUENO, jan. 1955)

Jornal esse que pode ser considerado, como os outros periódicos, um veículo de formação de opiniões, que nesse caso, atuava como um aparelho ideológico do Estado. É assim que essas notícias eram transmitidas para a população, procurando, dessa forma, fazer com que essas religiões fossem demonizadas, perseguidas e destruídas. Conforme Silva, José Bento Rosa da (2019, p. 176) “[...] não é fato novo a ‘obsessão’ por perseguir os cultos afro, por parte do Estado brasileiro e/ou segmentos da população, que vemos se repetir nos dias de hoje por alguns segmentos da religião cristã”. Esse periódico fez uma verdadeira frente de batalha contra essas tradições afro-religiosas e indígenas.

Percebemos assim que o poder não pode ser explicado em sua totalidade por sua função repressiva. Não há uma intenção real de expulsar os homens de sua vida social, mas controlar sua vida subordiná-los, tornando-os dóceis na perspectiva política. Seria a utilização máxima dos homens diminuindo sua revolta e resistências, de tal forma que ele não possa se insurgir contra o poder ordenado socialmente⁹⁶. Mantendo esse imaginário negativo sobre essas religiões, inculcando o medo na população, entendiam as autoridades do Estado, que poderiam controlar a sociedade impondo sua ideologia.

Podemos inferir que a propaganda política é estratégica para o efetivo exercício do poder. Maior ainda quando se utilizam o Estado, seus meios de comunicação; mesma estratégia utilizada por Agamenon Magalhães em um rigoroso jogo de informações que manipulavam as opiniões da sociedade e, ao mesmo tempo, obstruía, com a ajuda do aparelho repressivo do Estado, qualquer tipo de atividade que era considerada perniciososa, nesse caso, os catimbós.

No *Diário de Pernambuco* em 1962, na seção “Vida Religiosa”, mais uma vez, há uma tentativa de um colunista que se intitula F. B. K. que procura, através de seu discurso, mostrar à população que a magia negra é extremamente destruidora da sociedade cristã.

⁹⁵ Grifo nosso. As irreligiosidades referidas na reportagem se referem às práticas religiosas de matriz africana e indígenas.

⁹⁶ Para uma melhor compreensão, ver: MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993. p. XVI.

Lembrando os talismãs, objetos supersticiosos de ataque e conquista, identificamo-los com os temidos feiticeros ou malefícios. Como são bem numerosos os feitiços e feiticeros no Brasil, sobretudo com o recente desenvolvimento da Umbanda com sua macumba, despachos e “trabalhos feitos”, torna-se também sempre mais angustiante, o problema em torno da eficiência do malefício, de magia negra ou de “coisa feita contra a gente” [...].

Segundo o colunista, para os cristãos o demônio existe e está ligado aos mandingueiros que atenderão ou não ao “feiticeiro ou babalaô” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1962). Pedidos esses realizados por eles feitos durante o “ritual misterioso, com a evocação de estranhas entidades mágicas que lhe transmitiram o poder de fazer o bem ou o mal, conforme os caprichos de seu possuidor” (Idem). Esses pronunciamentos realizados nos jornais e periódicos procuram sempre vincular a perversidade às práticas religiosas dessa população. Assim, se propaga que a corrupção social está ligada a essas expressões religiosas.

Em outra reportagem do *Diário de Pernambuco* (dez. 1963), relativa a visita de um diplomata Russo a Cuba, se referindo a esse país como composto por selvagens: “Isto aqui não é um país nem um governo, conforme nossa maneira de entender essas coisas. Trata-se pura e simplesmente, de uma ilha habitada por selvagens brancos, negros e mestiços”. Assim era o retrato da população pobre e em sua grande maioria descendentes de negros escravizados reproduzida nos jornais com o intuito de estigmatizá-las. E continua, “A população de cor [...] é supersticiosa, continua a acreditar em magia negra e reza noite e dia como idiotas”. Mesmo que o acontecimento tenha ocorrido em outro país, o discurso contra essa população, ao que parece, extrapolava as fronteiras nacionais.

A imprensa televisiva, relativa à reportagem sobre o assassinato de uma criança em Brejo da Madre de Deus, foi mais enfática em sua tentativa de relacionar o referido crime com as práticas das religiões afro-brasileiras. Imperiosamente os apresentadores dos telejornais afirmavam que o mandante do crime, assim como seus praticantes, eram “pais de santo”, mesmo com contestações feitas por vários sacerdotes e sacerdotisas pelas redes sociais e mesmo indo a debates durante a apresentação dos jornais. À época, o apresentador Cardinot recebeu o sacerdote e juremeiro⁹⁷ Sandro de Jucá para uma entrevista, na qual Jucá procurou mostrar que o discurso feito repetidamente pelo jornalista estava contribuindo para uma perseguição aos terreiros e seus adeptos. Ao final, quando Sandro de Jucá já tinha saído do estúdio, fora das lentes das câmeras,

⁹⁷ Termo usado comumente para caracterizar os sacerdotes da religião primaz do Brasil, a Jurema Sagrada de origem indígena.

ele volta a repetir, em tom de ironia e deboche, que o mandante era “pai de santo”, pois assim se intitulava. São inúmeros casos da imprensa a serviço do Estado impondo inverdades contra as religiões afro-brasileiras.

A responsabilidade pelas invasões aos terreiros era da polícia e das autoridades do Estado. Baseados numa lei excludente e segregadora, o objetivo era subjugar e eliminar esses templos sagrados afro-brasileiros, satisfazendo, assim, aos anseios de uma sociedade elitista e racista. Essa classe social detinha o poder econômico e prestígio junto aos governantes e aos sacerdotes das religiões dominantes, como a Igreja Católica que era, até pouco tempo, a religião oficial do Brasil.

O catolicismo e uma sociedade extremamente preconceituosa implementavam toda forma de perseguição. Mas esses líderes religiosos não se submeteram aos ditames dessa destruição de sua religião. As casas de *Aṣé*, num corpo comunitário, procuraram desenvolver estratégias, formas de resistir a essas atrocidades cometidas contra seus membros. Uma das formas se caracterizava pelas articulações feitas entre os(as) praticantes, conforme a reportagem, mais adiante trabalhada, do *Diário de Pernambuco*, na qual sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé se reuniram com as autoridades para, de alguma forma, não terem suas casas invadidas e seus membros humilhados nem seus objetos sagrados destruídos. Outra forma era participar ou ser associado das federações nos municípios, que davam um pouco mais de tranquilidade, não garantida concretamente.

Uma das estratégias utilizadas pelo sacerdote Claudionor foi ter em sua casa membros das Forças Armadas (Exército), da Polícia Militar de Pernambuco e da Polícia Civil de Pernambuco. Outra tática foi utilizar sua patente de Segundo Tenente do Exército Brasileiro como Ex-combatente.

Essas religiões eram alvo constantes “de uma política geral de discriminação e silenciamento” (CAMPOS, 2001, p. 18). Mas, esses discursos foram utilizados de forma ressignificada por muitas *Ìyálórìṣà* e *Bàbálórìṣà* conseguindo, dessa forma, manter suas tradições religiosas. Muitos(as) desses(as) líderes religiosos(as) se tornaram fiscais das federações de Umbanda e Candomblé. Conforme Maria Lucia Ferreira de Barros, sacerdotisa do município de Limoeiro, informou-nos que sua *Ìyálórìṣà* Maria do Carmo foi uma dessas que se tornaram fiscais, dirimindo essas invasões, melhorando um pouco as condições dessas casas de *Ajé*. Práticas que revelam que os(as) afro-brasileiros(as) não eram submissos(as):

Depois que minha mãe Maria do Carmo ficou sendo fiscal da federação, as coisas melhoraram, ela conseguiu negociar com a polícia para não ficar invadindo mais as casas. Os terreiros começaram a ter mais um pouco de sossego, de mais liberdade. Antes dela usar essa estratégia, a situação era bem mais difícil para todos. (BARROS, Maria Lúcia, 2019)

Justificava-se toda essa perseguição conforme as leis estabelecidas nesse período. Medidas que tinham na prática acabar com quaisquer resquícios dessa religiosidade considerada tão perniciosa à sociedade brasileira. Segundo Farias (2015, p. 158), aloções que tratavam da relação ao que se fazia entre “[...] o catimbó e os processos de cura, tanto dos males do corpo quanto da alma. Eram essas as principais acusações formuladas pelas autoridades policiais contra os catimbozeiros: a prática de feitiçaria, curandeirismo e o exercício ilegal da medicina”.

Campos (2001, p. 249), ao desenvolver seu pensamento sobre as religiões de matriz africana, escravidão e suas formas de resistência afirma que:

Em conseqüência do processo de escravidão, a religião dos negros passou a ser vista pelas elites brasileiras como estratégia de resistência social e cultural ao sistema de dominação existente. Nasceram, a partir daí, os mecanismos para justificar as técnicas de repressão, ou seja, da mesma forma que se justificava a escravidão do negro, pela sua condição de bárbaro, justificava-se a perseguição a suas religiões, por serem fetichistas, animistas, contribuindo para a propagação de elementos dissolventes da sociedade.

O senhor Claudionor costumava, todos os anos, pagar a licença na União Espírita de Umbanda de Pernambuco, um dos caminhos para se livrar de tantas impertinências causadas pela política do Estado. Encontramos em seu acervo pessoal, que sua viúva Dona Lisete nos disponibilizou, 18 licenças entre os anos de 1988 a 2011, sob o número de matrícula 165. Nelas se estabeleciam datas e horários para as festividades e reuniões, além de normas para o funcionamento. As licenças que estão faltando, entre os anos de 1995 a 2000, ela não soube informar o que aconteceu com as mesmas, pois esse sacerdote – Claudionor – sempre tinha muito cuidado com essa documentação.

As licenças eram importantes para os grupos afro-religiosos de Pernambuco. Se associar as Federações Espíritas podia ser uma garantia de não perturbação de seus ritos religiosos e de suas festividades.

Neide Alves informou que o sacerdote Claudionor nunca deixou de pagar essas licenças.

Sempre. Ele pagava todos os anos. Nunca deixava de pagar. Sempre estava pendurada no salão para que todos pudessem ver que ele tinha autorização de funcionamento. Tinha outro quadro de uma lei, não sei qual era, que ele deixava no salão também. Assim, dizia ele, ninguém poderia invadir o terreiro ou

reclamar das festas que ele fazia, pois estava acobertado pela lei, já que pagava as licenças da federação. Não só ele, muitos terreiros que conheço até bem pouco tinha essas licenças. Ninguém deixava de pagar para não ter problemas com a polícia ou com vizinhos. (ALVES, Maria Neide, 2019)

Um das táticas usadas para não sofrer com perseguições. Licenças⁹⁸ que foram usadas por muito tempo pelos praticantes dessas religiões afro-brasileiras numa tentativa de ter certa liberdade religiosa. Documento que, em certa medida, garantia o funcionamento dos terreiros. Talvez, não menos importante, a estratégia de camuflar o terreiro com nomes que o distanciasse das religiões de matriz africana ou indígenas que tanto eram demonizadas e se aproximar mais do espiritismo kardecista. Assim utilizavam o nome de Centros Espíritas de Luz, Fé e Caridade, ou Amor e Caridade, ou Deus e Luz. O senhor Claudionor, ao que parece, pois não se pode afirmar se foi decisão dele ou influência dos coordenadores da federação, o nome ficou Centro Africano São Jorge, uma vinculação com a religião de origem africana e uma ligação com os santos da Igreja Católica.

⁹⁸ Para compreender mais sobre as licenças concedidas pelas Federações, ver: SILVA, Eliane Anselmo. “**Da mesa ao terreiro**”. Origem, formação e estrutura do campo religioso afro-brasileiro da cidade de Areia Branca – RN. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, 2005.

Figura 20. Licença da União Espírita de Umbanda de Pernambuco.

UNIAO ESPIRITISTA DE UMBANDA DE PERNAMBUCO

ESCRITORIO: Rua Padre Floriano, 53 — São José
 Constituído no Disposto do Art. 159 — da República Federativa do Brasil
 REG. NO CARTÓRIO DO 2º CÍVIL ESPECIAL E T. 123 P. 156
 Sede Própria - Rua Emílio Monteiro de Fozes, 744 - Recife - Pernambuco
 C.C.C.: 11.234 - Recife - Pernambuco

Licença n.º 1.655*

A UNIAO ESPIRITISTA DE UMBANDA DE PERNAMBUCO, de âmbito ESTADUAL com sede e fórum na Cidade do Recife, Capital do Estado de PE, sociedade civil com personalidade Jurídica na forma da Lei vigente, nesta data concedeu licença ao

Centro Africano São Jorge
 R. do Bancho Junco, nº 75
 Cidade ... Recife ... Estr. ...

que tem como diretor e principal responsável pelo seu funcionamento

Claudionor Antonio de Oliveira
 Acima ...

funcionará livremente dentro da lei e da ordem, conforme preceitos as disposições legais vigentes, sem acordo com as autoridades constituídas do País.

As reuniões espíritas serão realizadas nos seguintes dias:

TERÇAS QUINTAS E DOMINGOS.***

Não Esquecer, as Reuniões Deverão Terminar as 10 Horas da Noite para não Prejudicar a Lei do Silêncio.

ESCALA GERAL DE TOQUES

Os Toques obedecerão inalteravelmente a presente escala

| MES — DIAS | MES — DIAS |
|-----------------|----------------------|
| JANEIRO 6 - 20 | JULHO 1 - 16 |
| FEBREIRO 4 - 25 | AGOSTO 4 - 24 |
| MARÇO 1 - 10 | SETEMBRO 7 - 27 |
| ABRIL 1 - 23 | OCTUBRO 2 - 20 |
| MAIO 13 - 31 | NOVEMBRO 1 - 25 |
| JUNHO 23 - 29 | DEZEMBRO 1 - 24 - 31 |

1988

ACERTADO PERMITIDO MENORES NO SALÃO EM HORAS DE TRABALHO

Recife, 16 de Junho de 1988.

Os Toques Deverão Ser Realizados aos Sabados, e Dever do Associado comparecer no Escritorio, para receber um Oficio que deverá ser encaminhado as Autoridades Policiais, solicitando prorrogação no Horario

Vafelso
Presidente da U.E.U.P.

[Assinatura]
[Assinatura]

Fonte: Acervo pessoal de Claudionor Antonio de Oliveira.

No verso da licença há o regimento interno para todos(as) os filiados(as). Começa-se com a proibição de crianças do recinto dos terreiros durante as reuniões ou matanças⁹⁹. Proibição que atingia apenas os praticantes das religiões afro-brasileiras. Assim, pretendia-se com esse impedimento ir diminuindo, esvaziando seus praticantes, já que as crianças, futuro de qualquer

⁹⁹ “Matanças” referem-se ao momento em que são imolados os animais que serão oferecidos ao *orixá*. Ritual muito perseguido durante todo esse processo histórico. Recentemente, o Supremo Tribunal Federal (STF) foi obrigado a julgar a constitucionalidade dessa prática religiosa.

religião, não poderiam estar inseridas nesse contexto. Nesse sentido, é condição *sine qua non* entender a educação além de sua escolarização, percebendo os terreiros como espaços de circulação de conhecimento e formação da identidade dos adeptos das religiões de matriz africana.

Vários argumentos eram utilizados para distanciar as crianças dessas religiões. Atualmente ainda se observa essa prática, até mesmo com livros que demonizam essas crianças que são praticantes das tradições afro-religiosas, livros que incentivam o preconceito, o racismo religioso, a perseguição e a demonização dessas religiões. A Igreja Universal do Reino de Deus é umas dessas denominações que utilizaram dessas armas para perseguir as práticas religiosas de matriz africana no Brasil. O primeiro item estabelecido nas normas que estava no verso da licença concedida pela União Espírita de Umbanda de Pernambuco era a proibição de crianças durante as reuniões e matanças.

Edson Alves do Monte e sua irmã Neide Alves afirmavam que naquela época, seu Claudionor não permitia crianças no terreiro. Ele dizia que a lei não permitia e não queria ser chamado na polícia para prestar esclarecimentos, mesmo achando errado, pois na Igreja Católica e na evangélica as crianças participavam das missas e dos cultos, iam a escolas dominicais e participavam do catecismo. Qual o motivo de não permitir essas crianças nos terreiros? – perguntava o sacerdote Claudionor.

Ao afastar essas crianças¹⁰⁰ dos terreiros e permitir que elas participassem de catecismo ou de escolas dominicais, na Igreja Católica ou evangélica, o Estado acreditava que assim essas religiões de matriz africana ou indígena teriam seus adeptos diminuídos até a sua extinção. A proibição de crianças nos terreiros era uma estratégia utilizada para perseguir mais ainda essas religiosidades.

Quanto ao sacrifício de animais, a imolação, se tornou o principal alvo das perseguições contra essas religiões nos momentos atuais da história do Brasil. Vários projetos de lei a nível estadual, municipal e federal foram criados para proibir essa prática litúrgica objetivando unicamente atingir as religiões afro-brasileiras. Vários argumentos falaciosos foram criados. Em 2019 o STF acabou julgando pela constitucionalidade do abate de animais para fins litúrgicos.

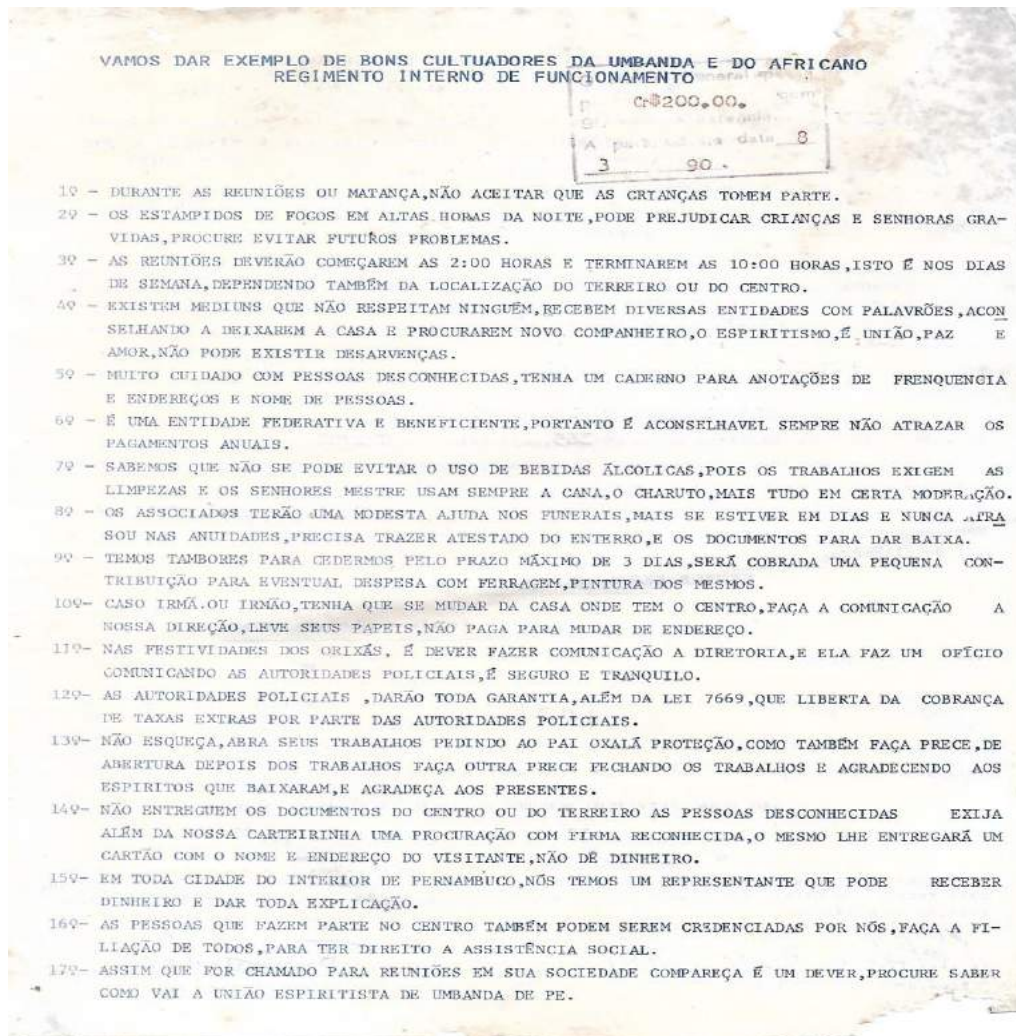
¹⁰⁰ Para uma melhor compreensão sobre a importância das crianças nos terreiros, como a escola se adequa a essa realidade e o quanto elas ainda são perseguidas, indico a leitura de CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

Outro ponto a ser analisado é o item três do regimento interno. Estabelecimento fixo dos horários que deveriam ser iniciados as reuniões e seu término. Medida que pretendia estabelecer regras para que não incomodasse as pessoas vizinhas ao terreiro. Mais uma vez, a União Espírita de Umbanda procura atender as determinações estabelecidas pelas autoridades. O décimo primeiro item do regimento interno estabelece à obrigatoriedade de se comunicar a realização de festividades. Assim, as autoridades policiais poderiam liberar ou não as atividades nesses dias previamente comunicados. Mais uma vez percebemos que ainda era exercido um controle sobre a prática religiosa dessa população, mesmo em período que não havia mais restrições legais para a realização litúrgica das casas de candomblé. O item 12 afirma a necessidade dessa comunicação prévia, mesmo que a Lei 7.669/78 estabeleça a isenção de pagamento de taxas para as práticas dos Cultos Afro-brasileiros. Em seu Art. 1º, define que: “As sociedades que praticam o culto afro-brasileiro poderão exercitar as formas exteriores de sua confissão religiosa, independentemente de registro ou obtenção de licença junto às autoridades policiais¹⁰¹”.

Indicado como governador biônico por Ernesto Geisel, José Francisco de Moura Cavalcanti sancionou a lei em Pernambuco. O racismo religioso, a perseguição ao povo do candomblé ainda era visível e intensa, mesmo assim, procurou atenuar, com essa lei, o grande fardo que esses grupos religiosos tinham no seu cotidiano. Acreditamos que foi uma grande vitória dos(as) praticantes dos Xangôs que não tinham mais a obrigatoriedade de pagamento de licenças ou de registros, podendo até expor suas práticas, não tendo mais a necessidade de ocultá-las ou disfarçá-las. Mesmo assim, apesar da lei, havia uma grande perseguição ainda estabelecida pelas forças policiais e pela própria sociedade que tinha cristalizado em seu imaginário a demonização de tais religiões.

¹⁰¹ Disponível em: <https://bit.ly/2JFpiCW>. Acesso em: 10 mar. 2019.

Figura 21. Regimento Interno da União Espírita de Umbanda de Pernambuco.

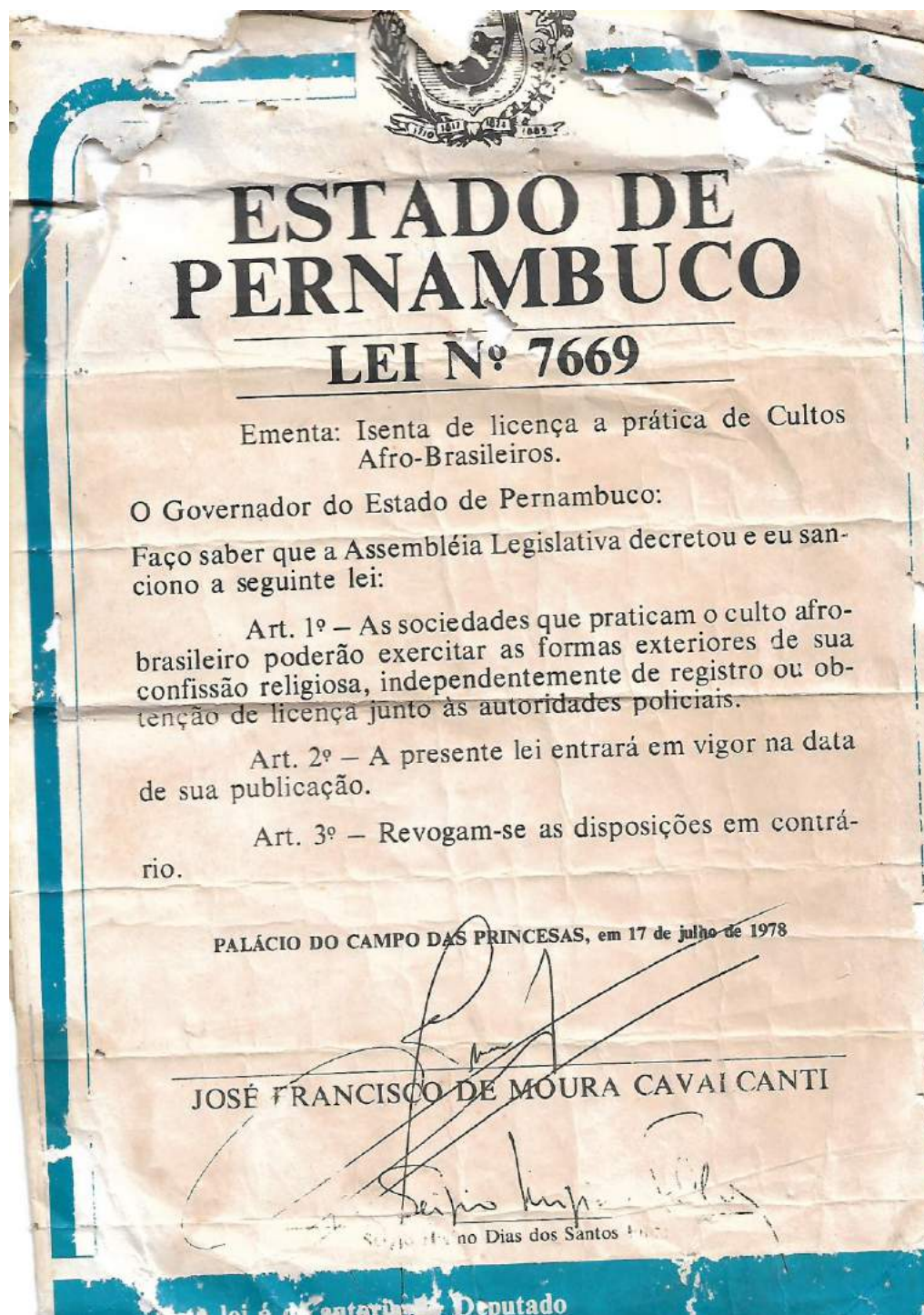


Fonte: Acervo pessoal de Claudionor Antonio de Oliveira.

O *Bàbólòrìṣà* Claudionor fixava na parede as licenças como também a Lei 7.669/78. Acreditamos que estava sendo exposta como tática para evitar qualquer tipo de perseguição caso houvesse invasão por parte da polícia exigindo algum tipo de contribuição financeira para permitir que suas festividades pudessem ser realizadas ou mesmo contra as denúncias feitas.

A criação da imagem negativa dos povos de terreiro já estava consolidada na sociedade. Leis como a 7.669 acabavam por atestar que o Estado permitia que tais práticas religiosas fossem livres de perseguições, mesmo que na prática, no cotidiano, nas relações sociais estabelecidas, a realidade fosse diferente.

Figura 22. Lei 7.669/78.



Fonte: Acervo pessoal do senhor Claudionor Antonio de Oliveira.

Lei que permitiu aos grupos afro-religiosos não mais se esconder. Sua expressão religiosa não poderia mais ser proibida, como era, podendo seus prédios mostrar suas religiosidades, sua identidade de pertença religiosa. Mais ainda, isentava a cobrança de taxas que eram comumente pagas nas delegacias de polícia para a liberação de festividades, sem a obrigação, também, de licenças. Um grande avanço na liberdade religiosa que sempre foi negada a esses grupos.

3.3 LITERATURA E HISTÓRIA NA CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA: MEMÓRIA, ACONTECIMENTOS, FICÇÃO, TÁTICAS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA

Petrônio Santos de Oliveira, filho carnal de senhor Claudionor Antonio de Oliveira, narra um episódio que ocorreu no terreiro em Tejipió. A perseguição que ainda pairava sobre esses grupos religiosos.

Teve uma lei que estabeleceu pra polícia impedir a uma certa hora as festas. Não lembro o ano nem a lei, foi quando tava na festa, do toque de Ogum e chegou a polícia, a RP, antigamente chamava RP. Chegou a RP, depois de dez horas, porque, tinha a associação de Valdeci, lá no centro da cidade que a gente, que a gente tinha que ir lá na associação pra fazer, pedir autorização pra tocar de tantas horas a tantas horas. Se fosse começar podia até amanhecer o dia, não tinha problema nenhum, era dentro do sítio, ninguém reclamava, certo, então chegou um certo tempo que a polícia tinha o toque de recolher, você não podia fazer zoadá depois de dez horas. Foi quando chegou lá três policiais, no toque de Ogum, Ogum tava no ponto e terminou o policial se manifestando com Ogum. E isso deu continuidade a festa, ninguém parou, nem nada, simplesmente se respeitou as polícias ali, mas nunca teve nenhum problema com isso. Isso foi em ... deve ter sido ali em 1978, 1979, nessa faixa ai. (OLIVEIRA, 2019)

Houve momentos que foram reveladores em oportunidades que tivemos de conversar com esse sacerdote. Conversas reveladoras de suas lembranças, revelações de acontecimentos muito importantes para a construção dessa narrativa que ocorreram durante a vida do sacerdote Claudionor. Informou ele que houve dois momentos em que o Exército e a Polícia Militar de Pernambuco tentaram invadir o terreiro de seu pai de santo, Dionísio Gentil da Soledade nas décadas de 1930 e 1940. Edson Alves do Monte e sua irmã Neide também corroboraram com essa narrativa.

A primeira tentativa, conforme descreveu o sacerdote Claudionor, foi feita pelo Exército. Um jipe com um sargento, um cabo e dois soldados tentaram acabar com a festa ao *Òrìṣá Ògún*

e foram impedidos, pois o sargento ao adentrar na casa, durante o momento que se louvava essa divindade, virou¹⁰² no santo com *Ògún*. Pai Duda solicitou, conforme os relatos do *Bàbálóòrìṣà* Claudionor, ao cabo e aos dois soldados que deixassem que o *Òrìṣà* dançasse, com muita educação, conquistando-os, oferecendo um lugar para que eles se acomodassem, disponibilizando para eles bebidas e comidas.

A segunda tentativa de invasão, agora pela Polícia Militar de Pernambuco, não foi tão amistosa. Mais uma vez, ocorreu no momento em que essa divindade estava dançando e Pai Duda, dessa vez, solicitou que eles atacassem os policiais. É comum, no *Nàgó* de Pernambuco¹⁰³ *Ògún* dançar sempre com uma lança de ferro pontiaguda e uma espada e, em algumas casas, com a cobra. Foi naquele instante que eles avançaram contra os invasores, colocando-os para correr.

Qual a relação mais correta? Que a história imite a literatura ou a literatura se apropria dos acontecimentos históricos? Jorge Amado, em seu livro *Tenda dos Milagres* narra dois momentos de embates entre o povo do terreiro e a polícia, no personagem de Pedrito¹⁰⁴ o delegado mais implacável contra o candomblé da Bahia. Podemos dizer que o real e o imaginário se consubstanciam.

— *Umbé oxirê fum ipacô tô Ijenã*, houve uma festa no terreiro de Ijenã. Era festa grande, de Ogum, e veio um mundão de gente ver Ogum dançar. Ogum Aiacá dançou bonito para alegrar os olhos do povo cansado de sofrer tanto padecimento. Quando estava no melhor de sua dança, chegou sarapebé, o homem do recado, e contou que os soldados vinham vindo com as armas embaladas para acabar com a festa de Ogum e arrasar o terreiro de Ijenã. Vinham galopando nos cavalos, na pressa de chegar e de bater. Ogum escutou a falação do homem do recado, o aviso que Oxóssi lhe mandava, foi ao mato ali pertinho, assoviou chamando duas cobras, cada qual mais comprida e perigosa. Botou as duas no meio da sala, dois novelos de veneno, enrodilhadas, a cabeça

¹⁰² Termo comumente utilizado para designar que houve possessão pela divindade.

¹⁰³ A identidade se dá pela diferença. Assim, o termo aqui utilizado “*Nàgó* de Pernambuco” se dá mais pela necessidade mostrar como os grupos afroreligiosos de Pernambuco se intitulam, uma forma de se auto-identificar e diferenciar-se do “Candomblé da Bahia” que por um grande período de tempo e afirmado pelos estudos de Nina Rodrigues, argumentava que os grupos *Nàgó/Yorùbá* eram os únicos detentores das tradições religiosas e culturais dos povos africanos. Esse imaginário se fixou no coletivo social, caracterizando essa afro-religiosidade como a mais pura, mais próxima de sua origem em terras africanas, e o Estado da Bahia é o espelho que deve ser seguido por todas as outras tradições afro-religiosas espalhadas pelo Brasil. Toda identidade se dá pela diferença, e o *Nàgó* de Pernambuco tem suas singularidades que o diferencia de outras tradições religiosas afro-brasileiras.

¹⁰⁴ Pedro Azevedo Gordilho, conhecido por Pedrito. Delegado considerado um dos que mais perseguiu o Candomblé da Bahia, um dos mais temidos. Para compreender mais sobre esse personagem da História do Estado da Bahia ver: LÜHNING, Angela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí... Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. In: O Povo Negro. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 194-220, dez./fev. 1995/1996. Disponível em: <https://bit.ly/2K7Aec1>. Acesso em: 16 fev. 2018.

para cima, de fora as línguas peçonhentas, os olhos assuntando a porta da rua. Em frente à porta, bem do seu, Ogum dançava à espera dos soldados. Não tardou eles chegarem, pulavam dos cavalos, e sem dizer aqui Del rei iam puxando as armas de bater e criar bicho. Da porta, Ogum falou assim para os soldados: Quem for de paz entre no terreiro, venha dançar em minha festa. Para os amigos, meu coração é mel de flores, mas ai dos inimigos: para eles meu coração é poço de veneno. Apontou as duas cobras em seu veneno enrodilhadas, os soldados sentiram medo mas ordem é ordem e ordem de quartel e de polícia é sem pena, sem apelo, sem revogação. Avançaram os soldados contra Ogum, as armas levantadas. *Ogum cape dā meji, dā pelu onibã*. Ogum chamou as cobras e as cobras se ergueram diante dos soldados. Ogum avisou: quem quiser brigar terá briga, quem quiser guerra terá guerra, as cobras morderão e matarão, não vai ficar nem um soldado vivo. As cobras avançaram as línguas venenosas e aos gritos de socorro os soldados saltaram nos cavalos e fugiram, depressa foram embora, porque em sua dança sem parar Ogum chamou as duas cobras, *Ogum cape dā meji, dā pelu onibã*. (AMADO, 2010)

A compreensão sobre essa divindade iorubana seja na literatura ou a realidade entendida pelos adeptos dessa religião, *Ògún* é aquele que desbrava caminhos, o protetor dos homens e das mulheres. *Ògún Òrìṣá kí ìjà àwúre* (*Ògún*, Orixá que luta e nos abençoa¹⁰⁵).

O ápice dessa narrativa literária é no momento em que Pedrito é vencido e humilhado por essa divindade. Na casa de Procópio, Pedrito põe em marcha mais uma invasão com o intuito de espancar, depredar, destruir o candomblé. Com a ajuda de Zé Alma Grande, Samuel Cobra Coral e Zacarias da Gomeia, o delegado ordena o início do ataque, mesmo que matasse o pai de santo Procópio.

Adiantou-se o negro maior do que um sobrado, Ojuobá percebeu com os olhos de Xangô um átimo de vacilação no passo do facínora ao penetrar no recinto sagrado do terreiro. Samuel Cobra Coral e Zacarias da Gomeia tomaram posição, prontos para impedir qualquer protesto. Procópio prosseguiu na dança, era Oxóssi, o caçador senhor da selva, rei de Queto.

Contam que, nessa hora exata, Exu, de volta do horizonte, penetrou na sala. Ojuobá disse: Laroîê, Exu! Foi tudo muito rápido. Quando Zé Alma Grande deu mais um passo em direção a Oxóssi, encontrou pela frente a Pedro Archanjo. Pedro Archanjo, Ojuobá ou o próprio Exu, conforme opinião de muitos. A voz se abriu imperativa no anátoma terrível, na objurgatória fatal!

— *Ogum capê dā meji, dā pelu onibã!*

Do tamanho de um sobrado, os olhos de assassino, o braço de guindaste, as mãos de morte, estarrecido, o negro Zé Alma Grande parou ao ouvir o sortilégio. Zé de Ogum deu um salto e um berro, atirou longe os sapatos, rodopiou na sala, virou orixá, no santo sua força duplicava. Ogunhê!, gritou, e todos os presentes responderam: Ogunhê, meu pai Ogum!

— *Ogum capê dā meji, dā pelu onibã!* — repetiu Archanjo. Ogum chamou as duas cobras e elas se ergueram para os soldados!

¹⁰⁵ Tradução livre. Frase muito usada nos terreiros do culto aos *òrìṣà*.

Ergueram-se os braços do orixá, as mãos de tenazes eram duas cobras: Zé Alma Grande, Ogum em fúria, partiu para Pedrito.

Samuel Cobra Coral e Zacarias da Gomeia não tiveram escolha, puseram-se no caminho entre o demônio e o delegado. Com a mão direita Zé Alma Grande segurou Samuel Cobra Coral, o matador de Manuel de Praxedes, o bom gigante das alvarengas e navios. Suspendeu-o no ar, girou com ele como se fosse um brinquedo de menino. Depois, com toda a força, o atirou no chão, de cabeça para baixo. A cabeça enterrou-se no pescoço, rotos os ossos da espinha, fraturada a base do crânio, defunto aos pés do delegado. Zacarias da Gomeia ia atirar, não teve tempo, levou um pontapé nos quimbas, no meio do urro desmaiou, não serviu para briga nunca mais. (AMADO, 2010)

Mais uma vez, a grande divindade da guerra, do ferro e da agricultura, junto a seus irmãos *Èṣù* e *Òṣóṣì*¹⁰⁶, venceu seus inimigos. A grande divindade que tem o poder de controlar as serpentes como demonstração de sua força, expulsa aqueles que perseguem seus adeptos, humilhando e envergonhando-os.

Em seu livro, *Família Cazumbá*, José Bento Silva (2018, p. 86) trabalha com a narrativa sobre um dos terreiros mais considerados de São Gonçalo dos Campos, o terreiro da Lama¹⁰⁷, que foi comandado por dona Cilu (Maria Celestina de Brito). Cazumbá I, durante sua entrevista, mostra um pouco do imaginário criado pela elite e pelo Estado contra os(as) praticantes dessas religiões inculcando valores estereotipados sobre essas religiões. “Esse povo era tudo africano, este povo do meu pai, eles é que tinham este negócio de candomblé [...] Desse pessoal que veio da África. Isso não é coisa boa não!”. Nessa narrativa percebemos o quanto toda a política de perseguição contra essa população foi nociva para sua religiosidade e mesmo a origem dos(as) negros(as), vindos(as) da África e tidos(as) como semoventes, inferiores, degredados(as): “Nunca teve vantagem; morria com cem anos, cento e tantos anos e nunca tiveram nada! Nunca tinha nada! [...] Era candomblé, era feitiço [...]”. Feiticeiros(as), macumbeiros(as), curandeiros(as), atraso de vida eram ideias que foram incutidas de forma a estigmatizar todas as tradições culturais e religiosas dos(as) africanos(as) e seus(suas) descendentes.

Ainda mais, José Bento Rosa da Silva (2018, p. 88-89) conforme sua análise percebe uma ojeriza em relação a essa prática religiosa. Talvez pelos valores pregados pelos neopentecostais

¹⁰⁶ Divindade dos caçadores. Considerado irmão mais novo de *Ògún* que o ensinou a arte da caça.

¹⁰⁷ Para compreender mais sobre a Fazenda da Lama, ver SILVA, José Bento Rosa da. **Família Cazumbá**: as peculiaridades dos descendentes africanos nos últimos anos da escravidão e no pós-abolição (Recôncavo da Bahia – C. 1879-2015). Itajaí, SC: Casa Aberta; Recife: Ed. UFPE, 2018. Ver também: LESSA, Luciana Falcão. **Senhoras do Cajado**: um estudo sobre a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos – Bahia (1900-1950). Dissertação – (Mestrado). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Salvador, 2005.

nos tempos atuais, acaba-se por ter essa repulsa, mesmo confessando que frequentava esse terreiro, mas, não se sentia “um deles”; “pois os que nele se envolviam, não conseguiram ‘vencer na vida’; apesar de viverem tanto tempo não conseguiram acumular nenhum bem”. Conceitos muito enunciados por essas igrejas, caracterizando a fé e a participação efetiva nesses templos como busca de melhorias materiais e, principalmente, financeiras. “Isso é coisa de africano mesmo! É coisa da África”. Ou seja, atraso de vida que não traz nada de bom para as pessoas. “Uma visão pragmática, afinal, é o que a sociedade contemporânea nos proporciona, o discurso hegemônico é justamente este, sobretudo em tempos de discurso de globalização; contraditória globalização” (SILVA, José Bento, 2018, p. 89).

Acaba assim, Cazumbá I, por reproduzir os valores ocidentais cristãos sobre os valores culturais e religiosos de origem africana. Influências ainda da escravização dos(as) negros(as)? Efeitos perniciosos tanto propagados contra essas tradições afro-religiosas?

Portanto, se há contradição no discurso de Cazumbá I, ele está em conformidade com os discursos construídos ao longo da formação social da sociedade brasileira, que em certa medida vem sendo repensado por segmentos da sociedade atual¹⁰⁸, propondo ações governamentais para uma maior equidade, inclusive no campo da construção do conhecimento através do sistema formal de educação (SILVA, José Bento, 2018, p. 90)

Lessa (2005, p. 96)¹⁰⁹ faz uma narrativa sobre as táticas e estratégias dos(as) praticantes do candomblé para se livrarem da perseguição impetrada pela polícia, pois eram assim considerados(as) pelo Estado: como casos que a polícia tinha que resolver. A análise feita é sobre o candomblé da Lama, o episódio em que um delegado tenta fechar esse terreiro. Ao chegar foram bem recebidos por mestre Lázaro, “o pai do terreiro” que ofereceu um lugar para que pudessem descansar. Seria essa uma tática? De todo modo, teve êxito ao conseguir ganhar a admiração do agente da polícia, conforme relatado:

De tudo quanto pude ali observar nada mais vi senão uma aglomeração alegre e inofensiva cada um fiel aos seus princípios e obediente à crença dos seus antepassados [...]. Quem for à Lama verá que tudo ali não passa de distração dentro da ordem e do respeito [...] onde francamente, só observamos, alegria, ordem, respeito, moralidade e nada que mereça censuras, nem repulsa. (LESSA, 2005, p. 96)

¹⁰⁸Estamos nos referindo aos movimentos da sociedade civil organizada, sobretudo as Organizações Não Governamentais (ONGs), entre elas: Movimento Negro, organização nacional das entidades das sociedades indígenas, movimento dos trabalhadores rurais, movimento pela democratização dos meios de comunicação, etc..

¹⁰⁹ LESSA, Luciana Falcão. **Senhoras do Cajado**: um estudo sobre a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos – Bahia (1900-1950). Salvador: UFBA, 2005 (Dissertação de Mestrado em História). In: SILVA, José Bento Rosa da Silva, 2018, p. 85.

O delegado assim relata que não havia nada que supostamente fizesse o terreiro da Lama ser alvo de perseguição. Estratégias e táticas muito utilizadas por líderes dessas religiões, a negociação, a conversa para evitar conflitos que tanto mal causava a essa população. São relações muito mais complexas que mediavam o cotidiano desses grupos afro-religiosos. Havia uma rede de negociações, várias formas de resistência, táticas e manobras para escapar da polícia e dos agentes do Estado, artifícios usados por ambas as partes enquanto membros que formam uma mesma sociedade.

As formas que esses grupos afro-religiosos encontravam para manter sua religiosidade no decorrer de sua história foram criativas e impressionantes. O uso dos maracatus, afoxés, caboclinhos e troças carnavalescas são exemplos de mecanismos que utilizaram. Até mesmo aproveitar a situação de serem objetos de estudo da elite intelectual configura suas nuances, suas tramas para estabelecer uma rede de diálogos que davam certa autonomia para manter suas práticas religiosas.

3.4 PERSEGUIÇÕES, RASCIMO RELIGIOSO E INTOLERÂNCIA: AS PERMANÊNCIAS NAS NARRATIVAS HISTÓRICAS

Não podemos esquecer-nos dos atuais acontecimentos, a história mais recente, dos ataques orquestrados por líderes religiosos neopentecostais e alguns(as) políticos(as) ligados(as) a essa vertente religiosa. Perseguições que continuamente agridem as tradições religiosas afro-brasileiras e indígenas através de projetos de lei que tentam proibir a imolação dos animais, repetições de discursos que demonizam tais religiões, o uso dos tambores sagrados, das próprias festas e várias outras estratégias que tentam impingir valores cristãos ocidentais bem como o silenciamento dessa população, desconsiderando toda a cosmogonia iorubana, no nosso caso de estudo, e africana quando nos referimos a um continente que contribuiu significativamente para a construção social, econômica e cultural do Brasil.

Mesmo fora do recorte temporal dessa pesquisa, não há como se ausentar desse debate, a história se faz através das análises, de ponderações do que ocorreram no passado e no presente. Um recorte temporal engessado diminuiu a importância de se ampliar os estudos e reflexões

acerca das políticas de exclusão e segregação dessa população adepta das religiões afro-brasileiras. Acontecimentos recentes, nessa perspectiva, se tornam crucial para o entendimento da persistência de uma política que procura a todo custo demonizar essas tradições religiosas de origem africana.

Assim tomamos o pensamento de Costa e Silva (2003, p. 72), “O Brasil é um país extraordinariamente africanizado. E só a quem não conhece a África pode escapar o quanto há de africanos nos gestos, nas maneiras de ser e de viver e no sentimento estético do brasileiro”. Há uma influência das culturas e religiões africanas por todos os lados na sociedade brasileira, a cidade africana está inserida no modo de ser e viver nessa espacialidade temporalizada na urbanidade do país. Confluências entre os ritos religiosos afro-brasileiros com o catolicismo e, se tornando mais evidente, nas igrejas neopentecostais, com suas purificações e limpezas espirituais.

Tudo isso incomoda muito seus líderes que procuram desenvolver discursos de ódio contra as religiões tradicionais afro-brasileiras. Um exemplo bem recente, da vereadora da cidade do Recife Michele Collins que atacou veementemente uma das divindades mais cultuadas em Pernambuco, *Yemojá*¹¹⁰, considerada por todos(as) os(as) seus praticantes, de tradição religiosa *Nàgó-Yorùbá*, como a grande mãe de todas as cabeças (*ìyá orí*).

Figura 23. Missionária e vereadora do Recife.



Missionária Michele Collins

adicionou 3 novas fotos.

4 de fev às 02:05 · 🌐

Noite de Intercessão no Recife, orando por Pernambuco e pelo Brasil, na Orla de Boa Viagem, clamando e quebrando toda maldição de Iemanjá lançada contra nossa terra em nome de Jesus. O Brasil é do Senhor Jesus. Quem concorda e crê diz amém.

Fonte: *Portal G1* da Globo.com, quarta-feira, 21 de fevereiro de 2018¹¹¹.

¹¹⁰ Divindade mãe das águas. *Yèyé + omọ + ejá*. *Yèyé* é uma forma carinhosa de chamar mãe, mãezinha.

¹¹¹ Disponível em: <https://glo.bo/2M9gd7n>. Acesso em: 24 fev. 2018.

O preconceito de classe somado ao preconceito de cor se refletem nas notícias de jornais estudadas e outras que podem vir a ser pesquisadas. Como percebemos, a criminalidade estava associada a essas práticas do Catimbó, sempre ligadas à população pobre e negra da cidade do Recife.

Esta foi e ainda é uma prática violenta contra as religiões afro-brasileiras. Marcou e marca ainda os(as) adeptos(as) dessa forma de religiosidade. Recentemente árvores sagradas, tombadas pelo Patrimônio Histórico, localizadas no Sítio de Pai Adão, foram queimadas. Uma perseguição que vai além das fronteiras religiosas, numa evidente relação com os valores racistas evidenciados nos periódicos jornalísticos estudados. O preconceito, ou melhor, dizendo, o racismo religioso está evidente e estruturado em nossa sociedade.

Figura 24. Gameleira Sagrada morre após incêndio no Sítio de Pai Adão.



Fonte: Jornal *Folha de Pernambuco*, terça-feira, 15 de janeiro de 2019.

A leitura dos periódicos e, mais especificamente, as matérias trabalhadas nos proporcionaram fazer uma narrativa de um capítulo obscuro da História da Cidade do Recife. Uma perseguição que se mantém ainda hoje, bem como as formas de resistência utilizadas pela população praticante dos Xangôs pernambucanos, que lutam em defesa de seus princípios e direitos.

Encontramos no *Diário de Pernambuco* de junho de 1980¹¹² uma referência ao cordel escrito por José Soares que fazia alusão à visita do Papa João Paulo II ao Brasil. Tanto na reportagem e mais ainda nos versos do próprio cordel, percebemos a mesma prática política de

¹¹² Jornal **Diário de Pernambuco**. Ano: 1980. Edição 165. sexta-feira, 20 de junho, p. A-5. Disponível em: <https://bit.ly/2woYBJP>. Acesso em 16. fev. 2019.

perseguição contra as religiões de matriz africana. O título, bastante significativo “Cordel antecipa profecia do Papa” que, conforme o próprio jornalista e poeta afirma, “anunciará o fim do mundo”. Sua poesia de cordel deixa bem claro que crime está alinhado ao catimbó, ou seja, aqueles(as) que procuram seguir as religiões afro-brasileiras estão se envolvendo com a criminalidade. “Durante o resto do século/Vai de pior a pior/O povo aderiu ao roubo/O crime é o catimbó”.

Reflexões necessárias e que proporcionam novos estudos sobre a perseguição às religiões de matriz africana e indígenas. Análise que nos levam a compreender de forma mais sistemática a criação das formas de perseguição à população negra e pobre e, mais especificamente, aos adeptos dos cultos afro-religiosos. Espacialidade temporalizada que nos direcionou na narrativa da trajetória de vida de um sacerdote, seu Claudionor Antonio de Oliveira.

4 TRADIÇÕES PECULIARES DO *NÀGÓ* PERNAMBUCANO: *ÌTÀN ÌGBÉSÍ AYÉ* (TRAJETÓRIA DE VIDA) DO SACERDOTE CLAUDIONOR ANTONIO DE OLIVEIRA E A SINGULAR TRADIÇÃO DO *ÒRÌŞÀ ÒGÚN* DANÇAR COM A *EJÒ* (SERPENTE)

*Ógún pẹlo o
Omọ a bule şowó
Onilé owó
Ọlọnà Ọlà*

Ógún, saudações!
Você que transforma a terra em dinheiro!
O dono da morada do dinheiro.
O dono do caminho da prosperidade.
(SALAMI, 1997)

A categoria *Yorùbá* surge como um atributo da importância coletiva na formação da identidade social, cultural e das práticas religiosas desses grupos nos dois lados do Atlântico. Construções feitas ativamente na Nigéria e no Brasil, no caso do nosso estudo, mais especificamente em Pernambuco durante os séculos XIX e XX, por meio de processos de sua origem etnogênica, envolvendo um intercâmbio complexo entre praticantes das religiões tradicionais em África e suas práticas continuadas – conforme a tradição de Claudionor Antonio de Oliveira em manter o ritual de *Ógún* dançar com a serpente – são heranças culturais e religiosas que se mantiveram aqui no Brasil.

Nesse caso, a importância da língua *Yorùbá* se mostra como elemento agregador dessa memória ancestral entre os povos do território yorubano compreendido entre a atual Nigéria, Benin e Togo em sua vinculação com a população praticante das tradições afro-religiosas aqui no Brasil. Essa língua, formadora dessa identidade, deve ser estudada e reconhecida como elemento vivo e portadora das cosmologias e simbologias desses grupos nos dois lados do Atlântico. Nesse caso específico, essa característica linguística se torna um elemento fundamental dos terreiros *Nàgó* de Pernambuco que foram implementadas a partir da chegada dos(as) negros(as) escravizados(as) em Pernambuco e Bahia. Esse aspecto da formação da identidade *Nàgó-Yorùbá* nos leva a questionar como essa população adepta do candomblé, mediada pela língua,

tem sua afirmação da identidade afro-brasileira. A língua *Yorùbá*, nesse caso, afirma essa identidade que é “pautada sobre a questão da alteridade” (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 16), ou seja, a identidade se dá não apenas pela pertença, mas também pela diferença. Conforme Tomaz Tadeu da Silva (2013, p. 08): “Essas identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas”. A construção da identidade yorubana é tanto simbólica como social, sua afirmação é historicamente específica, sua emergência é histórica, apelando para seus antecedentes históricos.

Dessa forma, podemos considerar que essas heranças africanas são atingidas por essa dinâmica de constantes redefinições ao longo do tempo. Esse movimento nos leva a pensar como tem sido o impacto dessas trocas culturais e religiosas entre os diversos terreiros de candomblé no Brasil e, mais especificamente, em Pernambuco, principalmente com a peculiaridade estudada nessa pesquisa do *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*, no rito em que essa divindade dança com a *ejò* (cobra).

Marques (2015) afirma que a chegada dos(as) cerca de 3,5 milhões de africanos(as), os(as) quais forçadamente atravessaram o Atlântico através do tráfico de escravizados(as), gerou um processo que teve importância crucial na formação social, cultural, econômica e religiosa no Brasil. Essa diversidade étnica e linguística sofreu ressignificações e continuidades¹¹³, influenciando significativamente no lado de cá do Atlântico. Os Xangôs de Pernambuco se configuraram e ainda se configuram como espaços de vivências e disseminação dessa língua e de sua cultura. Cabe, nos estudos realizados, analisar essas rotas de trocas culturais e religiosas para, assim, ter uma melhor compreensão desse hibridismo cultural (na acepção do termo postulada por Parés (2016)).

A origem desse grupo *Yorùbá* é objeto de estudos históricos e antropológicos. Beniste (2002) afirma que a origem desses grupos etnolinguísticos yorubanos se dá com o povo de *Ọ̀yọ́*, que gradualmente se estendeu a todos os povos do mesmo tronco étnico-religioso¹¹⁴. Influência que se ampliou pela Missão Anglicana que procurou ingressar nesses reinos, com suas variações

¹¹³ Entendemos a categoria “continuidades” como processo de ainda existir no Brasil vários ritos que possuem sua origem nas religiões tradicionais yorubanas. Aqui não a entendemos como pureza, pois compreendemos que tanto as religiões como as culturas são ressignificadas ao longo do tempo. O que nos interessa é esse denominador comum, a presença da yorubanidade na construção da identidade do *Nǎgó* pernambucano e, mais especificamente, no *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*.

¹¹⁴ Vale ressaltar que Beniste se apoia nas ideias de Matory. Concepções essas que limitam ou mesmo não falam a verdade por completo, sobre a origem desses grupos yorubanos. Não se pode afirmar que *Ọ̀yọ́* foi origem do povo yorubano.

linguísticas e que tinha entre seus objetivos unificar esse idioma para facilitar sua subjugação através da religião cristã com uma única bíblia.

Òránmíyàn, o próprio fundador e primeiro *alààfin* de *Òyó* era neto de *Òdudùwà* (rei de *Ilé-Ifé*) – e conforme alguns autores – pai de *Şàngó* – foi autorizado reger em vários outros territórios, tais como *Àdó Ibini*, antes mesmo dele ir fundar *Òyó*. Nesse contexto, Beniste comete um equívoco, novamente meias verdades ou falta de análise crítica mais aprofundada quando afirma que o nome étnico *Yorùbá* é originalmente se referia apenas ao povo de *Òyó* e que graças aos relatos de missionários a identidade, e apenas a partir deles, yorubana passou a representar todos os povos dessa área cultural, política, social e religiosa. Erros que pesquisadores acabam por dar continuidade, confusão que se estabeleceu pelos missionários ao afirmar que não existia nação yorubana como se conhece hoje antes desses relatos.

Vale ressaltar que, conforme Geertz (1989), a cultura é elemento constituído de simbologias. Hall (2003) também é uma importante referência, já que considera essas interações culturais a partir dos trabalhos sobre a diáspora africana, como importantes fatores que propiciam processos criativos que reinventam para manter a autenticidade de sua tradição que estabelece uma originalidade dialógica.

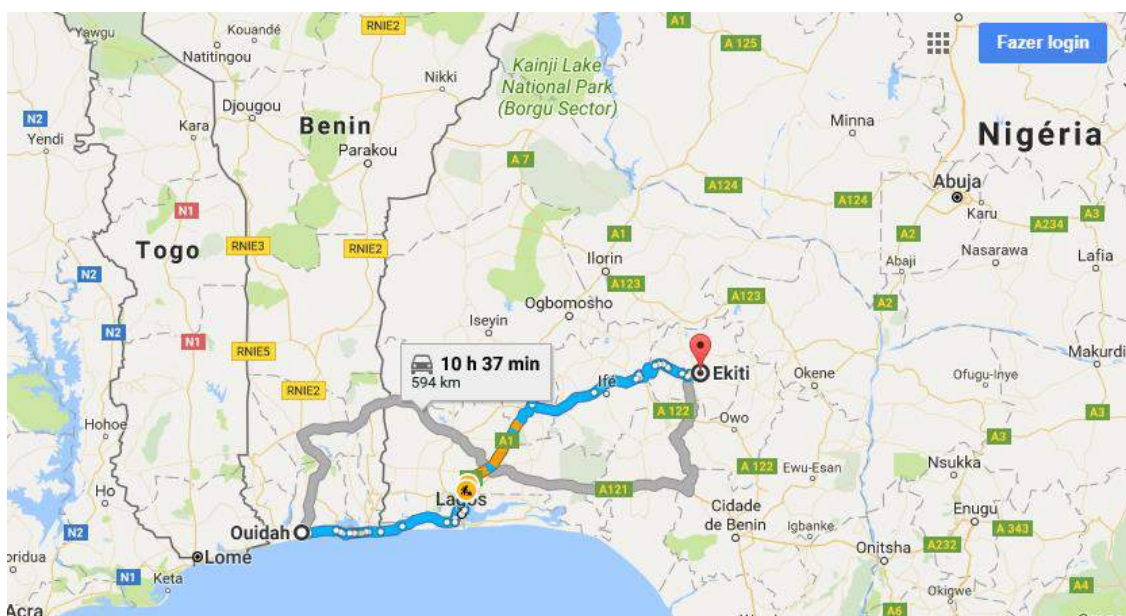
Ribeiro (1996, p. 17) afirma que, com a invasão da África, foi imposta uma demarcação de fronteiras que eram estranhas às originalmente vinculadas aos diversos grupos étnicos. Fronteiras que foram definidas pelos interesses dos invasores, principalmente delimitadas a partir da Conferência de Berlim nos anos de 1884 e 1885, “No entanto, é necessário que se reconheça as diferenças culturais aí encontradas como preciosa fonte de enriquecimento da herança humana”, as quais configuram a memória cultural desses grupos que, aqui em Pernambuco e mesmo no Brasil, foram mantidas. Mais ainda, seguindo o pensamento de Ribeiro (1996, p. 32), “A divisão arbitrária efetivada pelos colonizadores agiu sobre essas identidades: um mesmo grupo étnico ficou espalhado por várias nações gerando alterações na consciência étnica e nacional”. Esse território *Yorùbá* está hoje entre os Estados da Nigéria, Togo e Benim, conforme dito anteriormente.

A conquista do antigo reino do Daomé sobre os grupos yorubanos favoreceu esse intercâmbio cultural e religioso (*Yorùbá – Fõn*) permitindo que suas tradições religiosas e culturais fossem compartilhadas por ambos os lados. Ressaltamos aqui que essas trocas culturais não se deram apenas e unicamente a partir dessas conquistas, termos como nagô expressava

aqueles que cultuavam os *òrìṣà* não dependendo se sua pertença étnica ou cultural¹¹⁵. O culto à grande cobra, *Dan*, pode ter sido incorporado pelos grupos yorubanos e ressignificado em sua relação com *Ògún* por ser o primeiro caçador e, assim, respeitar, conforme suas cosmogonias, as grandes cobras sagradas. Da mesma forma, pelo fato dessa divindade ser considerada o grande guerreiro, que tem o poder de dominar essas serpentes. Não estamos aqui afirmando essa hipótese, mas abordando de forma analítica formas de entendimento da origem do culto à cobra e sua relação com *Ògún*. Trataremos essa temática mais adiante quando analisamos a visão yorubana sobre a grande cobra “*Olúmòmí*” (AYOH’OMIDIRE, 2006).

Talvez, por uma relativa aproximação geográfica, as trocas culturais, religiosas e comerciais tenham ocorrido de forma mais dinâmica. A imagem abaixo revela essa aproximação e, mais importante, a localização desses grandes centros de importância histórica incontestável.

Figura 25. Distância entre Uidá, Lagos e Ekiti.



Fonte: Google Maps¹¹⁶.

¹¹⁵ Ver YAI, Olabiyi (1993) sobre o uso do termo nagô entre os daomeanos nos séculos XVIII e XIX. In: AYOH’OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos.** Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Salvador: 2005.

¹¹⁶ <https://bit.ly/2unrQ27>.

Há uma fronteira étnica muito permeável ao pesquisar sobre a origem desses grupos yorubanos. Convivências com muitos outros reinos em um espaço temporalizado de uma comum história de invasões, conflitos, táticas e estratégias de sobrevivência. Uma trama extremamente complexa em sua concepção política, econômica, social, cultural e religiosa que dificulta afirmações sobre o que realmente ocorreu num período demarcado pelo tempo e espaço.

Oliva (2005, p. 168) desenvolve o pensamento a partir de Biodun Adediran (1984) o qual afirma que os haussá designavam o termo Yorùbá para caracterizar a identidade dos *Òyó*. Ressalta também que, a partir do início do século XIX, principalmente pela ação de missionários, esse termo ganha proporções maiores. Citamos também o reverendo John Raban,¹¹⁷ para quem o termo *Yorùbá* se aplicava a um grande país que tinha cinco grandes regiões: “Oyo, Egbwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá”. Em finais do século XIX, Samuel Johnson faz uma descrição mais específica sobre esses grupos. Mais uma vez notamos enganos cometidos por esse pesquisador, como outros já levantados, acabam por perder o fio condutor essencial nesses estudos, não há como excluir *Ilé-Ifé* desse contexto, pois é considerada o próprio berço civilizatório desses grupos.

Oliva (2005) afirma que:

Aspectos como os cosmológicos, a língua, a filiação a *Odudua*, as relações comerciais e outros padrões culturais levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a idéia de uma unidade e identidade iorubás, que se revelariam posteriormente não tão africanas como pensaram aqueles que se utilizaram delas nos séculos XIX e XX. (OLIVA, 2005, p. 168)

O Reverendo Samuel Johnson, missionário da CMS, em seu livro *The History of the Yorubas* (1921, p. 3), informa-nos que:

The origin of the Yoruba nation is involved in obscurity. Like the early history of most nations the commonly received accounts are for the most part purely legendary. The people being unlettered, and the language unwritten all that is known is from traditions carefully handed down¹¹⁸.

¹¹⁷ Trabalho realizado por VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo.** São Paulo: Corrupio, 1981.

¹¹⁸ A origem da nação Yoruba está envolvida na obscuridade. Como na história inicial da maioria das nações, as informações comumente recebidas são, em sua maior parte, meramente lendárias. Uma vez que as pessoas são iletradas, e a linguagem não escrita, tudo o que é conhecido é por meio das tradições cuidadosamente transmitidas.

Dessa forma, segundo os autores citados anteriormente, a identidade *Yorùbá* é uma invenção recente. Esse fato reforça ou, pelo menos redimensiona, a localização espaço-temporal do momento em que essa identidade etnolinguística é inicialmente formatada. Ao que parece, apenas há pouco tempo esse grupo começou a se perceber enquanto membros de um mesmo povo, possuidores de uma mesma história. Consideramos tais visões como limitadas, estereotipadas, pouco profundas em seus estudos, pois são meias verdades. Esses autores desconsideram o pensamento, a visão de mundo, a origem do próprio povo yorubano, conforme Ayoh’Omidire (2005, p. 22), posto que o que se pretende, nesse sentido, é a “[...] desconstrução da história da nação yorubana contada desde a ótica do colonizador e legitimada através de uma série de intervenções tele-guiadas ao longo dos últimos quatro séculos”. A oralidade, nesse caso, foi atropelada pela visão etnocêntrica desses pesquisadores.

Ainda de acordo com o Reverendo Samuel Johnson (1921), os *Yorùbá* surgiram de Lamurudu, um dos reis de Meca. Ressaltamos que a Meca aqui referida seria em seu sentido cosmológico. Seus filhos foram *Odùduwà* – antepassado mítico dos *Yorùbá* – além dos Reis de Gogobiri e dos Kukawa – povos haussá – pois têm as mesmas marcas étnicas, as escarificações em seus rostos. Mais uma vez, pela análise de Ayoh’Omidire (2005), tais histórias são inventadas e propagadas pela ignorância.

Odùduwà é um personagem histórico, conforme Johnson e o Reverendo Bolaji Idowu, os quais comungam da mesma ideia. Um grande guerreiro que conquistou vastos territórios, derrotando os *Ugbó*, fundando a cidade de *Ifè*. Após sua morte foi cultuado de acordo com as tradições religiosas no âmbito do culto aos ancestrais, de acordo com o pensamento de Willian Bascom, citado por Verger (1981, p. 106).

Diante da ascensão e queda de *Ọ̀yọ́*, pela escravização de sua população e pelo desenvolvimento que se deu por esse comércio tão infame de viventes. Não apenas o povo “*Ọ̀yọ́*-yorubano” (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 27), foi levado como escravizado aos diferentes locais do globo terrestre, outros grupos étnicos também foram vilipendiados se sua liberdade, como os próprios descendentes de *Òdudùwà*: *Ègbá*, *Èkìtì*, *Ijésà*, *Ifè*, *Ondo*, entre outros foram transportados como semoventes para Américas. Esse fato, relatado por Ayoh’Omidire (2005), fez com que se desse a expansão desse grupo pelo mundo.

Ao longo desse capítulo nos propomos a analisar quem são esses grupos yorubanos e quais marcas etnolinguísticas os definem como povo *Yorùbá* em sua compreensão histórica e

antropológica. Dessa forma, daremos continuidade sobre as influências que deixaram marcas profundas na religiosidade do *Nàgó* pernambucano, principalmente na tradição peculiar do *Òrìṣá Ògún* dançar com a *ejò* (cobra) que, até o momento atual de nossa pesquisa, se mantém no *Ilé Aṣé Ògún Mǎátá*. São marcas identitárias que transpassaram a diáspora negra.

Abordamos, também, a trajetória de vida do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira. São relatos de familiares, filhos(as) de santo e amigos(as) que conviveram com esse *Bàbálòṛìṣà*, a memória coletiva e individual que permeiam a narrativa da vida desse personagem. Pontuamos também sua passagem pelo Sindicato Agrícola de Garanhuns (Instituto Samuel Hardman) durante o período em que ficou nesse internato – sua infância e adolescência – possibilidade que fez com que saísse da condição de extrema pobreza ao viver, durante muito tempo, como “menino de rua”, conforme ele mesmo relatava.

Mesmo com as dificuldades encontradas durante a pesquisa, como o impedimento e mesmo uma estratégia de dificultar o acesso a essa documentação por parte do Exército brasileiro, trabalhamos sobre sua passagem pelo Batalhão de Cavalaria Motorizada, em Socorro, no município de Jaboatão dos Guararapes, durante a Segunda Guerra Mundial. Seu trabalho como enfermeiro prático no antigo Hospital do Sancho – atual Otávio de Freitas – auxilia-nos a analisar como sua profissão possibilitou ao sacerdote manter uma rede de relações sociais e religiosas no bairro de Tejipió e seus arrabaldes. Foi nesse hospital que o seu *òrìṣà Ògún* se manifestou pela primeira vez durante o seu turno de trabalho. As fontes analisadas aqui são documentos oficiais do Governo do Estado de Pernambuco.

4.1 ORIGENS HISTÓRICAS, MÍTICAS E ÉTNICAS DOS YORUBANOS

Há estudos que procuram discutir a formação dos estados yorubanos, como as pesquisas de Adbullahi Smith (1970), analisando os Haussa que são vizinhos ao norte dos *Yorùbá*. *Aṣiwaju* (1976) quando estudou o domínio colonial europeu no final do século XIX, Ayoh’Omidire (2005), entre outros pesquisadores. Nesse contexto, as tradições sobre a formação desses reinos foram muito difundidas, principalmente pela oralidade, a transmissão oral do

conhecimento entre os grupos yorubanos. Tradição oral que está baseada em certa concepção de homem que o localiza no universo dessas culturas em que a palavra tem poder.

A origem dos *Yorùbá* remonta ao grande *Òdudùwa*, que também se relaciona à gênese de *Ilé-Ifè*, considerado berço da civilização yorubana. Vale ressaltar que, conforme R. C. Law (1973) corretamente pontua, a disseminação do reinado yorubano ocorrer de uma só vez dentro de uma única geração é simplificar excessivamente essa problemática.

As pesquisas de Agiri (1975) e Obayemi (1976) se debruçam sobre a hipótese de que o processo de formação do Estado se deu ao longo de um tempo considerável, começando muito antes do reinado de *Òdudùwa*. Sabe-se que, após os eventos ligados ao grande *Òdudùwa*, os estados yorubanos continuaram a ser criados. Forde (1951), Mercier (1954) entre outros teóricos, pontuam que em um agrupamento de vários reinos os quais ocupam um amplo espaço é provavelmente normal que haja variações desses entendimentos.

Voltamos a endossar a necessidade de se considerar as experiências históricas das pessoas inseridas nessa historicidade espacializada. Daí ser condição *sine qua non* reconhecer a história oral dessa população, suas histórias de vida que se baseiam na oralidade, transmissão do conhecimento, de suas histórias através de gerações, suas memórias coletivas permeadas de imaginário. Através das narrativas podemos observar que essas características das sociedades yorubanas está marcada em seu cotidiano, concretamente estabelecida na transmissão do conhecimento a cada geração. A importância da oralidade é considerada por esses grupos uma fonte legítima para contar suas histórias, a história de seu povo, pautada na memória.

A oralidade é uma atitude perante a realidade existente; tradições que acabam por desnortear o(a) historiador(a) acostumado(a) com evidências escritas. Ler uma tradição oral não é fácil, não importa afirmações que são tidas como verdadeiras e únicas, há uma real necessidade de que, após algumas leituras, saber que sobre aquela cultura, elas, implicam retornos contínuos à fonte. Textos orais requerem uma dedicação mais aguçada, uma análise mais profunda, cuidadosamente estudada para, assim, apreender seus diferentes significados, já que essas coletâneas de informações estão inseridas nessas tradições que se caracteriza na memória coletiva de uma sociedade. Cabe ao historiador inserir-se nos modos de pensar desses povos, de tradição oral, antes de procurar fazer leituras interpretativas desses grupos.

Conforme Wande Abimbôla (1971), a população yorubana encontra-se basicamente entre os países do Togo, Nigéria e Benin. Ayoh'Omidire (2005, p. 27) faz uma análise bastante

significativa sobre os yorubanos, referindo-se a um ditado popular comum entre eles: “Ninguém precisa ter pressa quando vai à cidade de *Ọ̀yọ́*, pois o *Alàáfin* (Rei) não vai a lugar algum!” Que remete a afirmar que o *Alàáfin* não teria motivo algum para abdicar de seu reinado, de sua terra¹¹⁹.

Isso vale dizer que, a combinação da força dos orixás do povo *yorubano*, a fé na sua supremacia militar sobre os povos vizinhos e a confiança nas instituições sócio-políticas que caracterizavam esse povo descendente do grande *Odùduwà* representam a garantia máxima de que o reino subsistiria para sempre.

Conforme o autor, o povo yorubano não imaginaria que em poucos séculos estariam passando pela diáspora, espalhando-se pelo mundo. Um presságio que, conforme Ayoh’Omidire (2005, p. 27), foi feito por um dos seus soberanos, o *Alàáfin*¹²⁰ *Aólè Arógangan*, por não poder conter o grande *Àfònjá*, comandante do exército de *Ọ̀yọ́*. Essa maldição, perante seu próprio povo, rogando para que se tornassem escravizados(as), fez com que os(as) yorubanos(as) se espalhassem pelo mundo, através da diáspora.

Conforme Capone (2011, p. 181): “a rebelião de Kakanfó (o chefe do exército yoruba) está na origem da derrota do Alaafin de Oyo”, tendo como consequência a escravização do seu povo. A impreciação lançada por Awóle, após ser derrotado pelos haussa, tendo como consequência a independência dos *Egbá*, levando-o ao suicídio, fez com que todo esse grupo étnico passasse por essa tragédia coletiva. Como rei e sacerdote supremo, sua cólera poderia ser lançada sobre seu povo, que acabaram sendo amaldiçoados(as). São tradições orais transmitidas a cada geração, acontecimentos que são deixados para as gerações futuras e que acabam por formar a história de uma nação.

Dessa forma, estamos analisando estudos que procuram localizar os(as) yorubanos(as) nesse espaço temporalizado, trabalhando com autores(as) com perspectivas diferentes, alguns(as) observando criticamente e valorizando a oralidade desses povos como fonte histórica e outros(as) ainda com meias verdades, por suas visões etnocêntricas da historicidade dessa nação yorubana. Mais uma vez ressaltamos a importância da memória coletiva dos *Yorùbá* para estabelecer um diálogo sobre sua origem, etnicidade, identidade, cosmologia, atentando para o fato de alguns desses pesquisadores consolidarem uma visão eurocêntrica sobre a diversidade yorubana,

¹¹⁹ Grifo nosso.

¹²⁰ Rei.

concepção ocidental que estabeleceu um binarismo absoluto entre oralidade e escrita, configurando o que é ou não civilização.

Segundo Ayoh’Omidire (2005), há duas formas de compreender a formação dos *Yorùbá* enquanto grupo etnolinguístico; uma no campo dos relatos mitológicos e outra histórica. Os acontecimentos entendidos como mitológicos ocorrem por causa dos(as) historiadores(as) ocidentais que categorizam dessa forma os relatos orais sobre a origem de qualquer nação não-ocidental. Assim, não consideram como fonte histórica a oralidade desses grupos, não compreendendo que essa mesma população sabe bem diferenciar seus mitos de seus acontecimentos “[...] os sujeitos de tais histórias sempre saberão distinguir entre o que é história e o que é mitologia, quando aborda a questão de seu passado.” (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 33).

A historiografia que trabalha a origem dos *Yorùbá*, em sua vertente mitológica e histórica através da oralidade, atribui a sua origem a *Odùduwà*, que conduziu a criação do mundo conforme as determinações de *Olódùmarè*¹²¹. Conforme essa perspectiva, *Odùduwà* desceu à terra por uma corrente de ferro, tendo consigo a concha do caracol com um pouco de areia e uma galinha de cinco dedos. O mundo, antes de sua criação, era composto apenas por água na qual *Odùduwà* derramou essa terra e soltou a galinha para que ela espalhasse essa areia sobre essa massa de água para que pudesse, assim, começar a formar a Terra. Após esses atos, ele volta ao *Òrun*¹²² por meio dessa mesma cadeia de ferro. Após alguns dias, ele volta à Terra e percebe que já havia grandes extensões de terras firmes. Com sua expressão de júbilo, nasce *Ilé-Ifè*, a primeira cidade do mundo na concepção desses grupos yorubanos.

Outra vertente parte, ainda segundo Ayoh’OMIDIRE (2005), de uma versão conforme os *Odù-Ifá* no qual aparece *Ọbàtálá*¹²³, a quem *Olódùmarè* teria ordenado que cuidasse da criação do mundo, e que não conseguiu completar sua missão por causa de *Èṣù*. Assim, *Olódùmarè* acabou determinando a *Odùduwà* a responsabilidade de criar o mundo. Essa vertente difere um pouco da história oral da história desses povos, pois na há relatos sobre a descida de *Odùduwà* nessa corrente de ferro.

¹²¹ Na perspectiva de uma tradução livre: Deus supremo.

¹²² Também numa perspectiva de uma tradução livre: Céu que deve ser diferenciado da concepção tomada pelo cristianismo. Plano espiritual onde estão localizadas as diferentes formas espirituais e as divindades.

¹²³ Divindade responsável pela criação do mundo, dos seres humanos, conforme entendimento dos grupos de tradição afro-religiosa.

O mais importante nesse contexto é a expansão dos grupos yorubanos pelo mundo levando suas influências quanto a seu modo de vida, cosmologias e filosofias sobre as pessoas, o corpo, o espaço, o tempo e suas religiosidades. A expansão yorubana a partir de sua cidade origem se dá a partir de *Ilé-Ifè*, fato que ocorreu pela migração dos setes netos de *Odùduwà*, que acabaram, por ocasião de sua saída da cidade berço da civilização¹²⁴, espalhando-se para fundar novos reinos em diferentes lugares, sem perder esse laço simbólico, cultural e religioso que os unem, que dá sua identidade. Conforme Ayoh'Omidire (2005, p. 38), estes acontecimentos são

[...] bastante documentado[s] na historiografia oral do povo yorubano, quer através da memória viva dos historiadores das cortes de cada novo estado yorubano, quer pelos esforços dos historiadores modernos que resgataram esses documentos, oralmente transmitidos de geração em geração, reduzindo-os a textos escritos [...].

Mais ainda, Ayoh'Omidire, citando o historiador alemão Dierk Lange, que procurou analisar peças e vestígios arqueológicos, atesta que a fundação de *Ilé-Ifè* antecede ao aparecimento do Islamismo, por volta do século VI. Ao que tudo indica, conforme esses estudos históricos, os grupos yorubanos chegaram a sua localização atual oriundos do oriente. O que nos leva a questionar: Que oriente é esse? Alguns(as) historiadores(as) afirmam que é Meca ou Oriente Médio, próximo ao Egito – que já está bastante questionada, sem fundamentação concreta – outros(as) acham que a origem dos(as) yorubanos(as) é de um passado mais longínquo.

O que mais importa aqui, em nossa análise, como já afirmamos anteriormente, é a história oral, que nos indica que os(as) *Yorùbá* chegaram a sua localidade atual após gerações de migrantes. Seriam, dessa forma, tais estudos, os mais significativos quanto à origem dos(as) yorubanos(as) e, também, acabam por desestimular pesquisas que procuram ligar forçadamente a origem deles ao Egito antigo, pois acaba por parecer mais uma “extravagância pitoresca, e na pior das hipóteses, não passa de uma outra maneira de eclipsar a grandeza das outras civilizações africanas [...]” (AYOH'OMIDIRE, 2005, p. 41). A certeza é que esse grupo étnico-linguístico são os que mais deixaram suas marcas de sua cultura na construção histórica do novo mundo e, mais especificamente, no Brasil. O povo yorubano conseguiu espalhar não somente sua cosmovisão ou filosofia de vida, mas, principalmente no que se está inserido na prática do culto aos *òrìṣà*.

¹²⁴ Conforme pensamento desses grupos yorubanos que reconhecem essa cidade como o lugar de fundação da nação yorubana.

É nesse sentido que Capone (2011) busca pensar a etnicidade dos grupos yorubanos como um significante flutuante, devendo ser pensada como um repertório de signos dinâmicos. É dessa forma que compreendemos que as tradições afro-religiosas podem estar relacionadas com as negociações entre diferentes cultos tradicionais em África, uma articulação de convicções antagônicas que produzem a identidade híbrida e seus múltiplos significados.

Atualmente, a cultura yorubana não se confina mais em território africano. Pela diáspora, nesse Atlântico negro, ela foi alimentada e propagada pelos quatro cantos do mundo. Uma ironia do destino com o rei que espraguejou contra sua própria população. Seu povo foi escravizado e ainda assim mantiveram suas tradições, uma cultura definida por essa espacialidade plural.

Nesse contexto, a vida no território yorubano está baseada na história e é a história que diferencia esses grupos, que caracteriza a identidade *Yorùbá*. A tradição oral nos proporciona um ponto de vista privilegiado e está sendo utilizada continuamente procurando mostrar a origem desses grupos yorubanos, suas culturas e religiosidades. Fontes orais que são passíveis de fornecer, até mesmo sugerir, elementos historiográficos e etnográficos significantes para uma análise mais profunda desse universo religioso e cultural dos *Yorùbá*. Conforme Parés (2016, p. 39), mesmo que se referindo à religião dos Vodum, sua proposição também se aplica às tradições afro-religiosas dos yorubanos, “[...] a evidência histórica aponta para uma tradição religiosa multifacetada, fluida e eclética, em que práticas, valores e deuses atravessam fronteiras étnicas e linguísticas, gerando fluxos culturais que se estendem por áreas geográficas bastante extensas.”

Um dos *Oríkí* de *Ifá* oferece informações que indicam que *Òdudùwa* foi o fundador dos(as) yorubanos(as) e o primeiro *òní* (rei) de *Ifé*. Conforme Abimbôla (1975), *Òdudùwa* foi um mercador que conquistou riquezas através da exportação da noz de cola produzida no próprio local e, também, importava cavalos. A história oral dos(as) *Yorùbá* indica a sua origem, sempre levando a *Ifé* como sua raiz, no qual eles começaram a se diferenciar dos outros grupos étnico-linguísticos, uma dinastia distinta, de acordo com outras fontes históricas que implicam *Ilé-Ifé* como o mais antigo centro yorubano conhecido, espalhando-se pelo território africano e fundando reinos como *Ọ̀yó* entre outras cidades, assim como as dinastias reinantes no atual Benin entre os séculos XIV e XV. “A tradição oral registra que a fundação de Ife resulta da vitória sobre um grupo autóctone de invasores denominado ‘igbo’, possuidor da vantagem de ter armas de ferro” (ANDAH, 2010, p. 594). Assim, compreendemos que os *Yorùbá* tiveram significativo papel na fundação de importantes reinos.

São nessas narrativas que encontramos o passado. A oralidade aqui é compreendida como o meio de elaboração e fixação dos produtos do pensamento, com técnicas próprias. A fala, conforme já dito anteriormente, tem poder. Na tradição africana, a fala é o sopro divino do hálito de *Olódùmarè*, é sagrada. A oralidade desses grupos ao passar sua historicidade tem que ser considerada, bem analisada e estudada. Reflexões necessárias no desenvolvimento de pesquisas sobre o continente africano.

O culto a *Ògún* nesse singular aspecto de dançar com a serpente já existia, conforme a tradição oral dos grupos yorubanos, em *Ilé-Ifé*. Havia uma comunidade que realizava esse ritual e, para fugir um pouco da urbanidade da cidade, foram para *Èkìtì* onde até hoje essa ritualística é preservada. Observa-se assim, nessa conjuntura, a questão da expansão cultural dos(as) yorubanos(as), percebendo que essa divindade do ferro, da guerra e da agricultura sempre acompanha seu povo. Hoje é possível rastrear o culto a essa divindade até os limites do antigo império yorubano. Nesse contexto, a história yorubana está fundamentada na tradição oral.

Historiadores(as) que procuram estudar a África, que tem em sua cultura a tradição oral, devem considerar as fontes orais como valiosas, pois possibilitam a análise de sua historicidade. Nessas sociedades, as orações criativas capturam as mentalidades de sua existência revelando suas culturas, suas cosmologias e existência, fazendo refletir sobre a personalidade, atitudes e questões sociais em tempos passados, auxiliando na narrativa histórica desses grupos. Karin Barber (1981) nos informa que o interesse principal está nos fatos históricos, trabalhando com o uso da linguagem, pode-se revelar todo um *ethos*.

A oralidade pode oferecer interpretações qualitativas dos processos sociais e históricos de grupos étnico-linguísticos. Nessa perspectiva, faz-se necessário repensar como a oralidade se dá no cotidiano do saber histórico, social e cultural dos grupos em África e, também, nos saberes culturais afro-brasileiros. Compreender a tradição oral no universo tradicional africano passa a ter uma ligação direta com a cultura negra desenvolvida no Brasil: “A oralidade é elemento formador da identidade e modo de ser da pessoa”. (PAULA JUNIOR, 2014, p. 17).

Esse amálgama dos grupos e subgrupos étnicos possibilitou infinitos intercâmbios de ideias e materiais culturais. Essa edificação dos(as) yorubanos(as) não implica na transferência de sentimento de pertença e de fidelidade. Ser um(a) *Igbó*, *Yorùbá* ou *Ègbá*, diz respeito à identidade que não pode ser transferida. Na compreensão desses grupos, é impossível deixar de ser um(a) *Ègbá* ou *Igbó* pelo simples fato de alguém decidir. O processo não implica em uma

transferência, mas na ampliação do horizonte até o qual os grupos restringidos reconhecem a sua própria identidade, a ponto de englobar entidades mais vastas; são as fronteiras étnicas permeáveis e negociáveis.

4.2 ÒGÚN E A SERPENTE: O QUE DIZ A TRADIÇÃO ORAL E OS RELATOS DE VIAJANTES

Existe um cântico, Salami (1997, p. 65), dedicado à Ògún que enuncia e demonstra a importância atribuída a esse òrìṣà na vida cotidiana da população, revelando sua popularidade entre os(as) yorubanos(as): “òrìṣà bí Ògún onírè kò sí mọ́. Bí kò sí Ògún. A ko roko. A ko yèná. Ògún lo ni ọkọ́, Ògún làgbèdẹ́. Ògún làgbẹ́, oun naa ni jagun jagun, Bí o sí Ògún a kọ jẹun¹²⁵”. Oralidade que alicerça a realidade desses povos, afirmando e reafirmando sua identidade. Narrativa sagrada, muito bem usada na literatura por Jorge Amado, ligada “[...] à memória de sua ancestralidade e, conseqüentemente, aos fundamentos da identidade individual e grupal a que nos referimos anteriormente.” (SALAMI, 1997, p. 66).

Entre os(as) yorubanos(as) há um complexo de expressões da coletividade que estão ligadas às suas práticas naturais que articulam seu cotidiano. Tudo transmitido cuidadosamente através das narrativas e de seus rituais de iniciação, por meio dos cânticos como os *oríkì*, *àdúrà*, *orin*, *irémọ́jé*, *ìjálá*. Esse último, *ìjálá* pode ser entendido como um gênero poético, performance usada apenas por caçadores em momentos específicos que são feitos para homenagear Ògún.

Conforme Ayoh’Omidire (2005, p. 111-112):

Ìjálá se pratica como entretenimento durante qualquer festividade ou comemoração social, quando os protagonistas de tais festas pertencem à profissão de caçadores. Isso significa que, quando tem uma festa de casamento, rito de batizado, festa de investimento de um jovem caçador com as ferramentas de profissão, ou quando um dos membros da profissão é investido de um oyè,

¹²⁵ Não existirá mais de uma divindade como Ògún. Sem Ògún não se limpa o mato (para plantar). Sem Ògún não se abre caminho. A enxada pertence a Ògún. Ògún é o ferreiro. Ògún é agricultor e guerreiro. Sem Ògún não há comida.

isto é, quando ele é nomeado a um cargo de importância na comunidade profissional ou mesmo na sociedade em geral, o modo de festejo vai ser *ijálá*.

Ògún “*kapê dan meji, Dan meji pelu oniban*” (AYOH’OMIDIRE, 2005, p. 204). Verbo que desencadeia o processo mágico, chamar, convocar, evocar, invocar. Ou seja, *Ògún* chama as duas cobras, ou seja, fez o prodígio, a mágica de chamar a cobra¹²⁶. Pai Eudes que tinha seu terreiro no bairro do Pina, conhecido como o rei do Maracatu, também devoto dessa divindade e que mantinha esse peculiar rito, conforme testemunho da sacerdotisa Jaciara, em suas reminiscências, ao chamar pela cobra, ela o prontamente o atendia.

Ogun quando chegava assobiava e a cobra vinha, de onde estivesse, descia do telhado, das madeiras, vinha pelo chão e começava a subir pelo corpo de pai Eudes, se enrolava no pescoço dele, aí Ogun começava a dançar com ela no pescoço¹²⁷.

Conforme Katarina Real (2001):

No centro, avisei Eudes, sentado numa cadeira de balanço, de costas para mim, nu da cintura para cima, os ombros pretos reluzentes de suor. Na cabeça usava algum tipo de capacete com uma pena cor vermelha. Ele continuava murmurando baixinho as palavras rítmicas em ioruba. A reverência do povo ao meu redor foi uma coisa impressionante, pois era evidente que o orixá já tinha baixado e que ali no meio do salão Eudes estava manifestado de Ogun Guerreiro!

De repente, Eudes/Ogun deu um salto no ar, gritando ‘Ogun-yê!’ [...] Eudes deu mais um salto e começou a cantar uma melodiosa louvação para Ogun enquanto evoluía pelo salão em violenta possessão. Rodava, saltava e dançava, apresentando um verdadeiro balé de beleza e graça afro-brasileira.

Tanto aqui em Pernambuco como no lado de lá do Atlântico, essas pessoas demonstram um poder sobre as serpentes que são venenosas ou não. Em território *Yorùbá*, nessa tradição, seus devotos usam cobras extremamente venenosas, são os filhos de *Ògún*, seus devotos, apenas eles que podem manipulá-las.

“*Kapê Dan*” em *Yorùbá* vai ser configurado como poder de fazer o impossível, fazer o que sai da lógica, numa tradução livre pode ser considerado “chamar a cobra”. O que Jorge Amado (2010) fez em sua obra reflete o que aconteceu entre os *Yorùbá*, ou seja, *Ògún* chamou duas cobras e elas combateram os soldados, a divindade fez o prodígio de chamar duas cobras. Dá mesma forma, Peel (1989), relata pessoas que andam na rua com as serpentes enroladas no

¹²⁶ *Dan* significa cobra na língua *fon*, que para os *Yorùbá* é chamada de *ejò*.

¹²⁷ Palavras da sacerdotisa Jaciara durante uma conversa que tivemos durante encontro casual no XIV Kipupa Malunguinho nas matas do Catucá no Município de Abreu e Lima. Infelizmente não conseguimos mais entrar em contato com a mesma para dar continuidade à entrevista e aprofundar nossos conhecimentos.

pescoço oferecendo bênçãos e curas com as serpentes. É muito comum entre os(as) yorubanos(as) pessoas saírem com a cobra fazendo bênçãos e limpezas¹²⁸, são os(as) devotos(as) dessa divindade, principalmente no interior do Estado de *Ọ̀yọ́*. Podemos dizer que é uma perspectiva triangular: *Ọ̀gún*, serpente e magia; uma peculiaridade que atravessou o Atlântico. No contexto yorubano está intrinsecamente ligado à religiosidade. Como em Jorge Amado, o sortilégio, a palavra movimenta essa dinâmica, a palavra tem força que mobiliza a divindade para acabar expulsando os perseguidores.

Há, na perspectiva da tradição oral, tanto em território yorubano como do antigo Daomé, Uidá e Alada regiões que compreendem o atual Benin, versões sobre a origem do culto à cobra. Em nosso caso, analisamos, mais especificamente, no culto a *Ọ̀gún* em sua relação com a caça que nos leva a refletir sobre essa ligação com a serpente o qual trabalhamos mais adiante. Sabe-se que a palavra *Dan*, serpente, é de origem dos povos de língua *Fon* (jeje) e que esse culto é de extrema importância entre os povos das tradições religiosas do culto aos Vodum, talvez uma “estratégia de acumulação de poder religioso” (LARANJEIRA, 2010, p. 14), conforme relatos de viajantes, fosse a principal prática religiosa em Uidá.

Jorge Amado, quando escreve “Ogun kapê Dan”, está se referindo à força de *Ọ̀gún* chamar, invocar, o poder da cobra. A força da palavra que solicita a força mágica da serpente para combater os inimigos, expulsá-los do solo sagrado do terreiro e proteger, dessa forma, seus devotos.

Entre os *Yorùbá* há a história do caçador teimoso e sua relação com a cobra. *Ọ̀désunlé*, caçador valente, um grande caçador mestre na arte da mágica, na magia dos segredos que possibilitavam suas façanhas como caçador, assim poderia enfrentar todos os perigos inerentes às florestas atlânticas, com seus animais selvagens, seus espíritos protetores da flora e fauna ou mesmo aqueles que estavam ali para atrapalhar, perturbar qualquer um que cruzasse seu caminho das matas, os *iwin* e os *òrò igi*¹²⁹.

¹²⁸ Trabalharemos, mais detalhadamente, esse aspecto de usar as cobras para a cura dos males espirituais e do corpo, oferecer bênçãos e outros aspectos mais adiante, utilizando relatos de viajantes e pesquisas em território africano e no Brasil.

¹²⁹ Ver: Ayoh’OMIDIRE. Félix. *Pèrègún e outras fabulações da minha terra*, 2006. Numa riqueza sem precedentes, a cultura yorubana está imbuída de sua tradição oral, a transmissão do conhecimento passada de uma geração a outra, com seus ensinamentos através de fábulas, canções, contos e histórias que fazem refletir sobre a existência individual e coletiva no mundo. Conforme Ayoh’OMIDIRE, os *iwin* são espíritos perigosos com suas formas assustadoras e que procuram fazer o mal para as pessoas, os *òrò igi* são almas vivas que moram dentro das *igi* (árvores). São espíritos vivos que podem se materializar na forma humana e caminhar pelas florestas.

Há uma ascendência yorubana ligada à grande cobra sagrada *Olúmòmí*. Única linhagem que tem proibições, segredos (*Awo*) com a cobra. Eles(as) não podem comer, matar ou caçar as cobras, pois a história dessa família mostra que o ancestral dessa linhagem, sendo um caçador, costumava se encantar na forma de cobra para poder realizar boas caças. Ele tinha na parte de trás da casa dois potes (*ikòkò*), um deles, antes de ir caçar, o caçador utilizava para se transformar numa grande cobra, auxiliando-o a ter sucesso em sua empreitada. Quando voltava para casa, fazia uso do segundo pote, transformando-se novamente em humano.

Houve um acontecimento em que ocorreram intrigas entre ele e alguns vizinhos que acabaram por quebrar os potes. O que se diz nessa história foi que, por ele se transformar em cobra e sair para caçar sem permissão, mesmo em tempos que eram proibidas as caças, tempos determinados por *Ifá*, a população revoltou-se e quebrou esses recipientes. O caçador tinha já se transformado em cobra e saído para realizar suas buscas. Quando voltou e encontrou os potes quebrados não teve como retornar a sua forma humana. Seus familiares tentaram reverter a situação sem sucesso, pois desconheciam o segredo da transformação, ficando ele na forma de cobra. Só ele sabia o segredo da magia. Acabou voltando para a floresta na forma de serpente e ficando assim para sempre. Aí reside o motivo de essa linhagem ser proibida de caçar, matar ou comer a cobra. Essa fábula aparece nos poemas de *Ifá*, no qual Ayoh’Omidire (2006) a reproduz na forma de conto em seu livro que procuramos transcrever abaixo. São ensinamentos passados pela tradição oral.

O grande caçador *Qdésunlé*, muito teimoso, vai a caça mesmo sabendo de todas as proibições feitas por *Qşşòsì* e *Qrúnmilà*:

Qdẹ má pamí. Qdẹ má pamí o! (ó caçador, não me mate não!).

*Tére àlùmònjá*¹³⁰! (Tome juízo e não faça essa asneira).

Bóo ba pamí o p’ejò nlá! (Não me mate que eu sou a grande rainha das cobras).

O pa Olúmòmí arẹwà ejò! (Pois não se deve matar *Olúmòmí*, a bela cobra).
(AYOH’OMIDIRE, 2006, p. 37-41)

Ou seja, mesmo a cobra sagrada advertindo o caçador do perigo de caçá-la, matá-la ou comê-la, *Qdésunlé* se mostrava absoluto. Não havia argumento que fizesse ele mudar de ideia e de atitude.

E a história continua:

Qdẹ má sunmí. Qdẹ má sunmí o! (ó caçador, não me queime não!).

¹³⁰ Refrão que procura dar ensinamento.

Bóo ba sunmí o p'ejò nlá! (Não me queime que eu sou a grande rainha das cobras).

O sun Olúmòmí arẹwà ejò! (Pois não se deve queimar *Olúmòmí*, a bela cobra).

Ọdẹ má kunmí. Ọdẹ má kunmí o! (ó caçador, não me esquarteje não!).

Bóo ba kunmí o p'ejò nlá! (Não me esquarteje que eu sou a grande rainha das cobras).

O kun Olúmòmí arẹwà ejò! (Pois não se deve esquartejar *Olúmòmí*, a bela cobra).

Ọdẹ má yanmí. Ọdẹ má yanmí o! (ó caçador, não me asse não!).

Bóo ba yanmí o p'ejò nlá! (Não me asse que eu sou a grande rainha das cobras).

O yan Olúmòmí arẹwà ejò! (Pois não se deve assar *Olúmòmí*, a bela cobra).

Ọdẹ má jẹmí. Ọdẹ má jẹmí o! (ó caçador, não me coma não!).

Bóo ba jẹmí o p'ejò nlá! (Não me coma que eu sou a grande rainha das cobras).

O jẹ Olúmòmí arẹwà ejò! (Pois não se deve comer *Olúmòmí*, a bela cobra)¹³¹.

Mesmo com todos os avisos dados pela grande cobra sagrada *Olúmòmí*, o caçador, teimoso que só ele, caçou, matou, assou, esquartejou e comeu a serpente. Consequências graves ocorreram. *Olúmòmí* saiu do interior de *Ọdẹsunlé*, do seu intestino, do seu estômago, inteira, deixando-o sem barriga, impedindo-o de comer novamente animais de caça. Vendo-o naquele estado, sua esposa saiu aos gritos pedindo socorro, foi quando as formigas ouviram e atenderam seus pedidos e começaram a fazer com que todos os seus órgãos internos voltassem a seu lugar de origem e costuraram o caçador. Foi daquele momento em diante que as formigas se tornaram protegidas e sendo sua caça proibida.

Conforme o sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, *Ọgún* é a divindade maior da agricultura, *àsíwájú* (aquele que vai à frente, que desbrava caminhos), o *ọlọ̀bẹ* (o dono da faca), caçador¹³², patrono dos metais, ferreiro, guerreiro, o líder entre as divindades, o primogênito. Características intrínsecas a esse *Ọrìṣá* nesse mundo atlântico, evidenciando sua importância no complexo cultural em que está inserido. Notando que o *Ọrìṣá* com a serpente não é o seu principal atributo, mesmo em território africano, onde o que mais se ressalta ao longo da

¹³¹ Não transcrevemos literalmente toda a fabulação sobre a grande cobra. Optamos por transcrevê-la de forma mais compacta sem perder o sentido dessa tradição oral que é o ensinamento transferido às gerações mais novas.

¹³² O *Ọrìṣá Ọgún* é considerado, em terras africanas como o patrono dos caçadores, tendo uma comunidade específica de caçadores que o louvam. Para ver mais sobre *Ọgún* como patrono dos caçadores, ver: SALAMI, Sikiru. **Ogum**. Dor e Júbilo nos Rituais de Morte. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

história dessa divindade é sua ligação com o ferro. Peel (1989, p. 274) afirma que há relatos ao Sul da Nigéria em 1826 sobre sacerdotes e sacerdotisas dedicados(as) a essa divindade estar sempre com uma serpente. Descrições coletadas pela história oral e documentos de missionários relatam sobre adeptos dessa divindade com grandes serpentes chamadas *mona-mona* no século XIX, “For what more appropriate as a symbol of this great power drawn from the earth than *mona-mona*, the python¹³³?” (PEEL, 1989, p. 275). Notamos que essa característica de cultuar essa divindade não foi estudada adequadamente, nem nos relatos de viajantes ou em estudos sobre África ou mesmo em território brasileiro. Uma das referências que encontramos é relativa aos povos de Talbot do Sul da Nigéria, em 1926, sobre encantadores de cobras¹³⁴ que a têm como uma divindade principal, a Mana-mana¹³⁵. Não há como afirmar se nesse relato específico possui ligação com o culto à *Ógún*, uma vez que a cobra utilizada é a mona-mona (pítón), que mais se relaciona com as cobras descritas nos relatos de viagens, as grandes serpentes, de testemunhas oculares do século XIX. Mais ainda, também há informações que havia mulheres sacerdotisas de *Ógún* e que adoravam a cobra como símbolo dessa divindade.

É provável que esse culto, conforme descreve Peel (1989, p. 274-275), tenha desaparecido primeiramente entre os *Ègbá*, durando mais com os *Ọ̀yó*. Com relação a *Abeokuta*, há referências desde 1850 e nos arredores de *Ọ̀yó* dessa forma de representar e cultuar até 1880 aproximadamente. O reverendo T. Harding¹³⁶, fazendo relatos sobre a religião *Ègbá* em 1888, enfatiza a importância do *Òrìṣá* em relação às outras divindades cultuadas nessa região, como o *Òrìṣá Oko* e *Yemojá*. Observa também que a forma de adoração é estabelecida pela serpente chamada “Manunmanu”. Peel (1989) assevera que Harding¹³⁷ não conseguiu estabelecer, de forma explícita, a ligação com a “Manunmanu”, possivelmente por um mau entendimento nos relatos ou pela simples ignorância. Conforme nossa análise, Peel (1989) parece ter ficado limitado, em seus estudos, aos relatos de viajantes nos séculos que procurou estudar, assim não procurou desenvolver suas investigações indo além do seu recorte temporal e, dessa forma,

¹³³ O que pode ser mais apropriado como símbolo desse grande poder extraído da terra do que a mona-mona, a pítón?

¹³⁴ Henry Koster, em *Viagens ao Nordeste do Brasil*, v. 2, p. 328, relata sobre os “curadores de cobras”, que eram imunes a seus venenos. Descreve sobre um velho crioulo negro que morava nos arredores de Jaguaribe, em Itamaracá.

¹³⁵ Talbot 1926:88. Drewal (1989, p. 204) refere-se a uma pequena cobra negra e vermelha chamada *àgàádú* como símbolo de *Ógún*. Ressaltando que é diferente dos pítóns (Mona-mona).

¹³⁶ Ver Peel 1989.

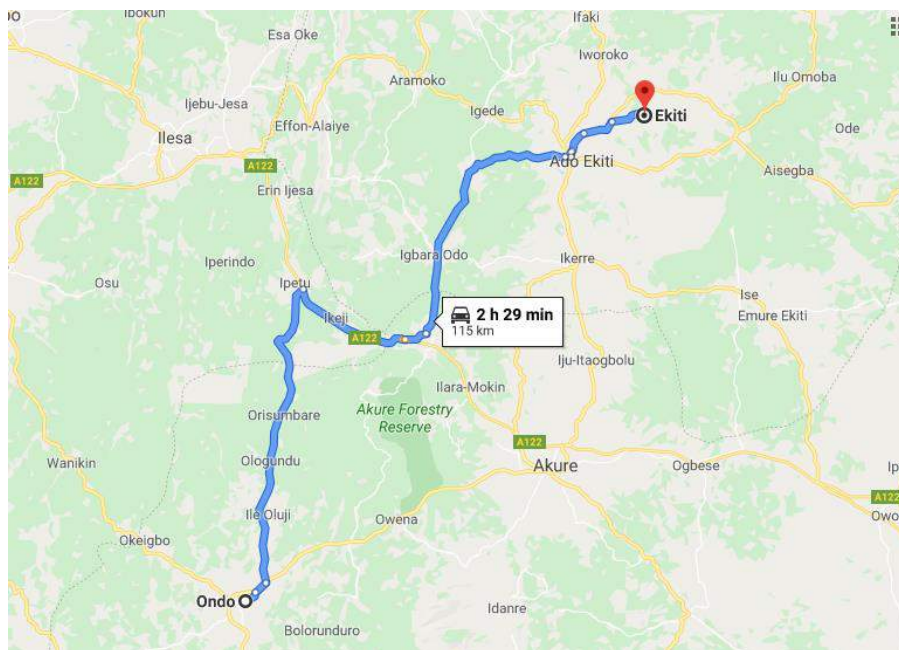
¹³⁷ Idem.

refletir sobre o culto a *Ògún* nos tempos de hoje. Essa forma de cultuar essa divindade não é muito rara no território yorubano atual.

Continuando com os relatos de viajantes, Peter Morton-Williams¹³⁸ encontrou outro *Òrìṣá*, conhecido como *Àjàlógún*, aparentando ser uma variante de *Ògún*, representado na forma humana – possivelmente, outra divindade e não *Ògún* – acompanhado de sua esposa e com a cobra ao redor do pescoço.

Ògún protegerá o seu caminho (*a maa dana fun ẹ*). *Gbàdúrà* que reflete bem o quanto essa divindade yorubana é importante para seus(suas) adeptos(as) tanto em território yorubano como no Brasil. *Ògún*, *bàbá irin* (pai do ferro) proporciona o maior festival em *Ondo*, o qual essa divindade está ligada intrinsecamente com a sua origem. Há várias versões sobre a gênese de *Ondo*, pois não há registros escritos desse período, dessa forma, liga-se aos relatos de sua tradição oral.

Figura 26. *Ondo e Èkìtì: Terras de Ògún.*



Fonte: *Google Maps*¹³⁹.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ <https://bit.ly/2sGczZW>

Há também outros pontos de vista sobre os *Ondo* que torna-se necessário sua explanação. Uma delas relata que sua origem está ligada aos gêmeos de *Ifè*. Também se explica que foi fundado por uma das esposas dos reis de *Ọ̀yọ́* que teve gêmeos e que recebeu ordens de se mudar para lá. Notamos, assim, que essas variante estabelecem os gêmeos como a provável origem dos *Ondo*, divergindo quando uma se refere a *Ifè* e a outra a *Ọ̀yọ́* que, conforme Opáre (2014, p. 07), até o século XX, *Ifè*, *Ondo*, *Èkìtì*, eram reinos independentes que não reconheciam a soberania de *Ọ̀yọ́*, sendo muito difícil para seu rei querer banir um gêmeo para uma área que não estava sob seu domínio. Nesse sentido, parece ser mais provável que *Ondo* tenha sua origem em *Ifè*. O mais importante é perceber que sempre há uma ligação direta com *Òdudùwà*.

De acordo com essa tradição a esposa *Òdudùwà* teve gêmeos. Conforme a cultura desses grupos, ter gêmeos não era bem condizente, um infortúnio para os pais e para toda a comunidade, assim *Òdudùwà* enviou essas crianças para fora da comunidade sob os cuidados de um grande caçador.

‘Uja and Ogun’ who cleared the road for them to a place called “Ijama. This place was known as Ekun Ija-mode, that is area known by Ija. From Ijama they moved to Epe, at Epe one of the twins died and he was buried there. The other twin female and “pupupu” by name came to found the present Ondo¹⁴⁰. (OPARE, 2014, p. 08)

Não nos prolongaremos mais sobre a fundação de *Ondo*. Apenas procuramos mostrar duas versões sobre a fundação desse reino yorubano, pois é lá também é considerada a terra de *Ògún* como *Ìré Èkìtì* a terra de *Ògún* por excelência. A oralidade nos revela que *Ìré* não é terra dessa divindade, ele foi lá para buscar vinho de palmeira e o povo acabou o elegendo como o rei da cidade. *Ògún* tem vários reinos, pois ele tem suma importância para a civilização yorubana que valoriza o ferro. Em *Ilé-Ifè* é considerado o patrono da cidade e sempre adorado na festa de *Olojò*, momento no qual o rei usa uma corão sagrada chamada de *Arè*. Há outras versões de suas origens e importância, como entre os *Fon* que o conhecem como *Gú*, mas o certo é que não pode ser descartada a sua origem a partir dos gêmeos – um menino e uma menina – nesta localidade de grande devoção à *Ògún*.

¹⁴⁰ Uja e Ogun, abriram caminho para um lugar chamado Ijama. Esse lugar era conhecido como Ekun Ija, uma área conhecida por Ija. De Ijama eles se mudaram para Epe, em Epe um dos gêmeos morreu e foi enterrado lá. A outra gêmea que chamava “Pupupu” foi quem fundou Ondo.

O culto a *Ògún* é um dos mais proeminentes entre as divindades yorubanas. Aquele que vai à frente, desbravando caminhos, o grande agricultor, o ferreiro, o maior de todos os guerreiros, caçador. Quando os *òrìṣà* vieram à terra foi *Ògún* quem abriu os caminhos, as estradas para que eles(as) pudessem passar, por isso recebeu o título de “Osinmale, meaning chief among the divinities because of his meritorious and bold services divinities on their way coming to the earth¹⁴¹” (OPARE, 2014, p. 25-26). Mais ainda, por causa de sua fama de ser extremamente enfurecido, vivia isolado no topo da colina em “OriOke” (OPARE, 2014, p. 25), só ao longo do tempo que ele conseguiu viver em comunidade, saindo do seu isolamento, foi quando começou a viver em *Ìré*¹⁴² que se tornou sua cidade, ou seja, *Ògún* se tornou rei de *Ìré – Ògún Onùré – Ògún* o senhor de *Ìré*.

Outro entendimento para essa divindade, pela tradição oral, diz que era um ser humano deificado, filho primogênito de *Òdudùwà*, sempre visto como caçador e guerreiro, aquele que toma banho com sangue quando tem água em casa, e que vestia a folha do *màriwò*¹⁴³ para ir à guerra. Para manter sua fama e continuar a ser conhecido como o maior e mais valente entre os guerreiros, após um episódio de ter sido enfeitiçado por seus inimigos, *Ògún* seguiu as determinações de *Ifá* e passou a peregrinar entre diversas cidades cantando *Ìjálá*¹⁴⁴ – canções sobre os caçadores – e assim restabelecer sua fama.

Uma das canções (*Ìjálá*) que caracteriza bem quem é essa divindade e o quanto há de devoção a ele, conforme Opere (2014, p. 25) é:

Atoto arere, Parakayi baba monganmo. Ni ojo ti Ogun nt'ori oke bo. Mo mo aso t'o fi borá. Mo si mo iru ewu t'o wo. Aso iná ni Ogun fi borá. Èwú eje l'ogun gbe wo. Ogun ni ngo sin ni t'emi. Emi o je sin Oba. 'Tori bi oba ba pani. Ogun o Si pa Oba san. Sugbon eni ti yio pa Ogun l'a o mo. T'ori Ogun l'o ni aja Ogun l'o l'agbo. Ogun onimOgun, Omo abuse. Ngo hu ile hu owo. Ngo hu Sogi. Omo adarin olumo ki'ni. Agbede ni tada-fiki l'ona t'ire. Bi o o pa oko, pa oko. Bi o o pa obe, pa obe. Igbati o p'oko ti o o pa

¹⁴¹ Osinmale que significa chefe entre as divindades por causa de seus serviços meritórios e ousados a outras divindades à caminho, vindo para a terra.

¹⁴² Cidade *yorùbá* a noroeste de *Ìkirun*.

¹⁴³ Folhas de palmeira.

¹⁴⁴ Os caçadores ainda realizam essas canções por diversos motivos. Podendo ser feita antes de saírem para caçar ou mesmo quando ofertarão algo para essa divindade. *Ìjálá* são cânticos de júbilo dedicados a *Ògún*.

*obe. Kini alagbede nje 'na titi se. Ire ki se ile Ogun. Emu l'Ogun ya mu ni Ire*¹⁴⁵.

Em *Ondo*, *Ògún* é considerado uma das divindades mais importantes, pois está diretamente envolvido em suas vidas e na origem da cidade, atribuindo sucesso em suas guerras a essa grande divindade.

This is the reason why the Ondos have regarded Ogun as a god who is directly involved in their lives and the origin of the town, hence they attributed their success in war to this great divinity in the past. Ogun followed the party till they got to Ondo. The first place Ogun stayed at Ondo was Enu-Owa (the present Oba's palace). This place is called "Eyinmogun" (where Ogun was first known). There is a special Ogun shrine here where the Oba usually worships Ogun every year. From Enu-Owa' Ogun went to "Ifore" where he spent seven days with 'Ekiri' the leader of the aborigine of Ondos who later became the husband of 'PUPUPU' the first Osemawe of Ondo. 'Ekiri' was a blacksmith and while Ogun was with him he made the following things in his workshop within seven days; hoe, sword, bell and hook. This is why the Ogun cult is associated with 'Ekiri' the leader of the aborigines. And the place popularly known as 'Idimagbede' is the headquarter of all the blacksmiths in the town, and the chief priest of Ogun here is 'Oloja Ifore' who must also be consulted before any Oba is crowned in Ondo. This was the place where Ogun was first worshipped in Ondo¹⁴⁶. (OPARE, 2014, p. 28)

A adoração a uma divindade, principalmente para essa população de *Ondo* se dá como fator imperativo. São um povo profundamente religioso e o culto está inserido em seus corpos, em sua vida, envolve todos os assuntos da vida deles(as), colocando *Ògún* em primeiro lugar em tudo, pedindo sempre benção, apoio nas empreitadas da vida e sucesso. Há padrões rigorosos no

¹⁴⁵ Ordem ou silêncio perfeito todos os meus camaradas. O dia em que Ogun estava descendo a montanha. Eu sei o pano em que ele estava vestido. E eu sei o pano que ele usava. Ogun estava vestido com pano de fogo. Era pano de sangue em que ele foi roubado. É Ogun que eu vou adorar. Quanto a mim, é Ogun que eu adorarei. Eu nunca vou adorar o rei, pois se o rei me matar, Ogun vai matar o rei em vingança. Mas quem matará Ogun, isso não sabemos. Porque Ogun tem o cachorro e o carneiro. Ogun por excelência filho da luta. Vou cavar chão, cavar dinheiro. Vou cavar chão, cavar contas. Filho de Adarin Olumo Kini. O proprietário da poderosa oficina de ferreiro. Se você fabrica enxadas e enxadas. Se você não conseguiu preparar facas sobre facas, quando você não tem enxada nem facas, qual é a necessidade do ferreiro? Gritando o tempo todo? Ire não é o lar original de Ogun, foi vinho de palma que ele foi beber em Ire.

¹⁴⁶ Esta é a razão pela qual os Ondos consideraram Ogun como um deus diretamente envolvido em suas vidas e a origem da cidade, por isso atribuíram seu sucesso na guerra a essa grande divindade no passado. Ogun acompanhou a festa até chegarem a Ondo. O primeiro lugar que Ogun ficou em Ondo, foi em Enu-Owa (o atual palácio de Oba). Este lugar é chamado "Eyinmogun" (onde Ogun era conhecido pela primeira vez). Há um santuário especial para Ogun, onde os Oba geralmente adoram Ogun todos os anos. De Enu-Owa Ogun foi para "Ifore", onde passou sete dias com 'Ekiri', o líder do aborígene dos Ondos, que mais tarde se tornou marido de "PUPUPU", o primeiro Osemawe de Ondo. 'Ekiri' era um ferreiro e enquanto Ogun estava com ele, ele fez as seguintes coisas em sua oficina dentro de sete dias; enxada, espada, sino e gancho. É por isso que o culto aos Oguns está associado a 'Ekiri', o líder dos aborígenes. E o local conhecido popularmente como "Idimagbede" é a sede de todos os ferreiros na cidade, e o sacerdote principal de Ogun aqui é 'Oloja Ifore', que também deve ser consultado antes que qualquer Oba seja coroado em Ondo. Ondo foi o lugar onde Ogun foi adorado pela primeira vez.

culto a essa divindade, como em outras divindades yorubanas. Seus sacerdotes devem estar limpos de corpo e espírito, reconhecendo-o como o responsável por seu destino, sempre apelando misericórdia para que tenham sucesso em seus pedidos.

Outra tradição oral, descrita por Verger (1981), informa-nos que *Ògún* tinha se tornado um *òrìṣà* quando massacrou toda a cidade de *Ìré* após sua longa ausência e, quando chegou, não foi reconhecido, havendo um silenciamento por parte de todos(as) os(as) habitantes. Era o dia de uma cerimônia em que ninguém podia falar. Foi assim que ele descarregou toda a sua ira sobre seus súditos, destruindo a cidade criada por ele mesmo, cortando a cabeça das pessoas. Foi quando seu filho apareceu e ofereceu seu alimento predileto, cachorro, caramujo e feijão tudo regado no azeite de dendê e vinho de palma (*emu*). Ao receber sua oferenda, todos(as) os(as) habitantes vivos de *Ìré* cantavam júbilos de louvor mencionando que “*Ògún jẹ aja*” (*Ògún* come cachorro), *Ògúnjájá*, que acabou lhe rendendo o nome *Ògúnjá*. Após receber sua oferenda, essa divindade pega sua espada, toca o chão e desaparece na terra.

Como terrível guerreiro destruiu, invadiu e controlou diversas cidades, como *Ará*. Ao dominar *Ìré*, teve o título de *Oníìré* (senhor de *Ìré*), também conhecido como *Alààkòró*, uma referência a um “diadema” (VERGER, 1981, p. 44) o *àkòró* que ele usa em sua cabeça. No Brasil essa divindade usa um capacete de metal.

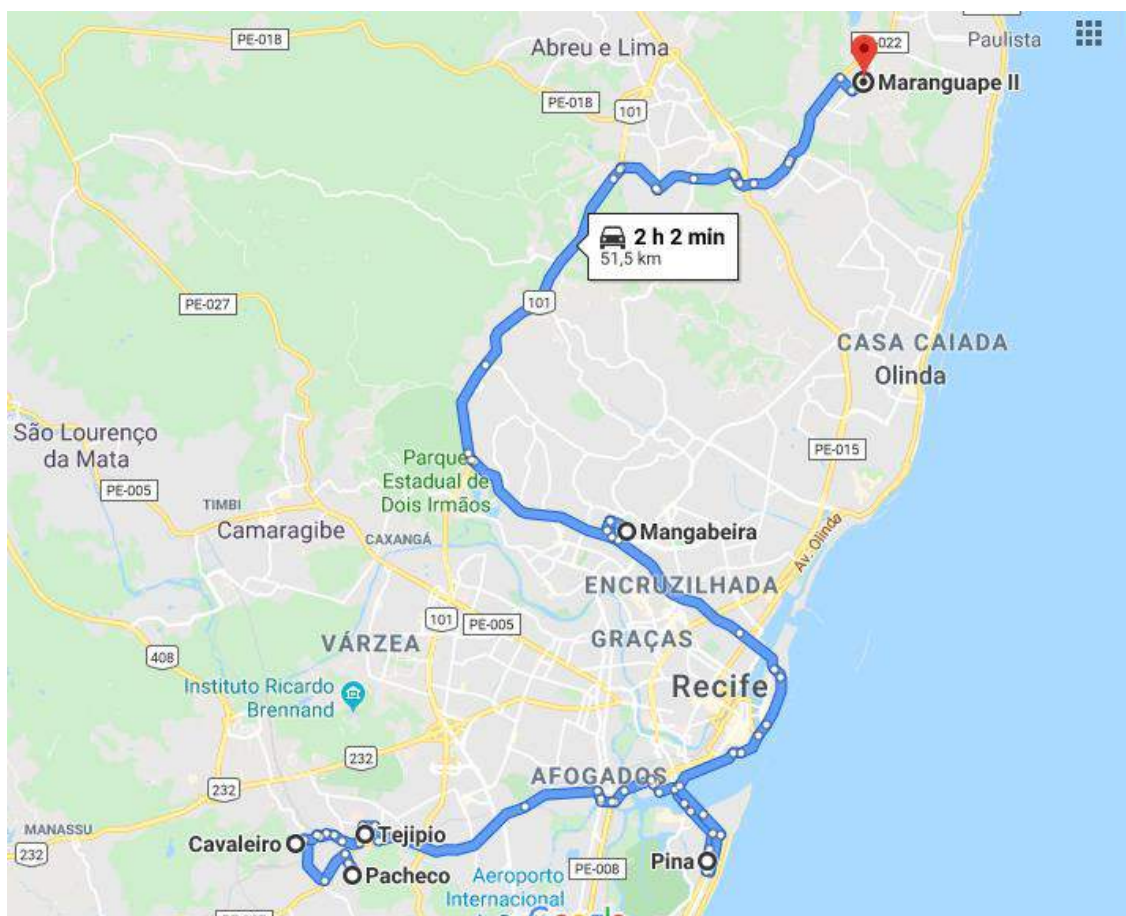
Há cerimônias muito importantes e celebradas com regularidade em diversos territórios, seja no lado nigeriano no Ahoi ou do antigo Daomé, em Holi. *Ògún* indo além, ultrapassando limites, influenciando toda uma conjuntura cultural. Dessa forma podemos ver a plenitude dessa divindade, agricultor, caçador, patrono dos metais e da tecnologia do metal, ferreiro, o primogênito yorubano, não apenas um guerreiro sanguinário.

Para compreender melhor quem é essa divindade, Salami (1997, p. 60), através de uma *àdúrà*, mostra como se reportam a *Ògún*, demonstrando suas características. *Ògún a maa dana fun ẹ. Àbùkún Eledummare yoo maa ba ẹ*¹⁴⁷. Divindade que está sempre protegendo, abençoando, acompanhando seus filhos. Dessa forma, através da transcrição do trecho acima, percebemos o peso e a força da oralidade na manifestação e transmissão do conhecimento.

¹⁴⁷ *Ògún* protegerá o seu caminho. *Olódùmàrè* estará sempre abençoando sua vida.

A natureza dos *òrìṣà*, que é divina para os grupos yorubanos, transfigura-se em elementos que são passíveis da ação do homem. É nessa hipótese que pretendemos analisar a relação de *Ògún* com a cobra, nos rituais dedicados a essa divindade em Pernambuco, nas casas que conseguimos localizar na região metropolitana do Recife, como no terreiro do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, de Antonio Cabritinha e Pai Eudes no Pina, Lídio em Mangabeira, Pai Duda no Pacheco, Leda em Cavaleiro, Olegário em Casa Amarela, comunidades *Nàgó* que tinham esse ritual singular. Anteriormente trabalhamos com a concepção a partir dos próprios povos yorubanos, ligados à família *Olúmómi*, do caçador teimoso *Odésunlé* e, dessa forma, analisamos a partir de Parés (2016) e Laranjeira (2010) o culto a *Dan* (a cobra sagrada e divinatória para os *Fon*).

Figura 27. Mapa da Região Metropolitana do Recife indicando os bairros que mantinham esse peculiar rito.



Fonte: *Google Maps*.

Em relação a Antonio Cabritinha, Dona Preta – Grináuria Trindade dos Santos – concedeu-nos uma entrevista bastante elucidativa:

Finado Antonio Cabritinha. Ele era alto como você, muito forte, negro, muito bonito, peixeiro. Ele trabalhava com peixe. Trabalhava no mercado do Pina negociando com peixe. Ele tinha um terreiro. Ele era filho de santo da finada Lídia. Quando ele botou o terreiro o pessoal foi todo para lá, eu era menina, ele mandava sempre buscar a finada Lídia. Quando ela ia, ela me levava, era a mãe de santo de minha avó. Ela sempre levava a gente, tudo era pequeno, aí ela não deixava a gente ficar só. A gente assistia as obrigações, via o yawo. Você sabe o que é yawo? É quando a pessoa vai fazer o santo e fica recolhido. Antes de tudo isso, tem o bori, passa aquele sete dias do bori e renova toda a obrigação para assentar o santo. Antes disso tem o assentamento do corisco, da pedra do santo, aí leva, manda jogar para ver se vai ter algum aproveitamento, aí compra a vasilha de louça, então ali ela faz a obrigação, faz o assentamento do corisco, pra

saber se ali, aquele corisco tem algum resultado dentro da religião. (SANTOS, Grináuria, 2019)

Memórias que revelam as etapas para a realização do ritual de passagem. Reminiscências da infância que são reveladas, os acontecimentos de sua vida, mesmo não sendo da religião, mas convivendo com sua avó que era sacerdotisa que procurou fazer com que Dona Preta estivesse sempre junto a ela, inserindo-se nessa contextura cultural e religiosa.

Eu nunca quis seguir a religião. Só foi aquela obrigação porque eu estava doente e grávida. Eu sabia muito das coisas porque andava com minha vó para todos os cantos. Aprendia com ela. Todos os axés dos carneiros, dos bodes e das cabras e das carneiras minha vó me ensinou o que ia para os pés do santo e o que era pra a gente comer. O que sobrou que não era necessário para o santo todo mundo almoçava.

Uma das formas de transmissão do conhecimento, ensinamento que se dá desde a mais tenra idade, o ensinamento das crianças de terreiros que não leva necessariamente à obrigação, contra a vontade da criança, de seguir a religião. Mais uma vez refletimos sobre o não dito, o sacrifício dos animais, sua carne, alimentação que serve para todos(as) do grupo, todos(as) se multiplicavam na partilha da alimentação, um dos aspectos mais importantes dessa afro-religiosidade, a participação da coletividade na alimentação obtida através da imolação dos animais dedicados a essas divindades. Muitos(as) de seus(suas) seguidores(as) estão em situação de hipossuficiência socioeconômica, e essa distribuição das proteínas de origem animal é de extrema importância para complementar a alimentação dessas pessoas que, muitas vezes, têm carência desses nutrientes, oriundas da dificuldade financeira.

Figura 28. Dona Preta.



Fonte: Arquivo pessoal¹⁴⁸.

Em relação à cobra, Dona Preta nos informa que “eles eram filhos de Ogun. A cobra pertencia a Ogun. Ele fazia limpeza nas pessoas com a cobra e você pedia, fazia pedidos”, em consonância com as descrições de Peel (1989)¹⁴⁹ acerca das ocorrências em territórios yorubanos, conforme abordado anteriormente.

A cobra, o finado Antonio Cabritinha criava essa cobra. Então ele era filho de Ogun. Ele criava aquela cobra – chego me arrepio – ele criava aquela cobra, quando ele estava manifestado com Ogun ele pendurava ela aqui, no pescoço. Ele passava ela em você e você fazia seus pedidos, aquela barriga fria, você fazia seus pedidos, fazia sua limpeza e tratava dela muito bem viu! Aquela jaulazinha ali bem cuidada, ninguém mexia com ela não. Ele botava ela lá, dava comida, limpava. Era bem cuidada.

Sublinha assim que os sacerdotes e sacerdotisas que tinham esse mesmo ritual aqui em Pernambuco procuravam cuidar muito bem da cobra dedicada a *Ògún*, um animal sagrado para os(as) adeptos(as) da tradição *Nàgô* no Estado. Complementa, assim, o não dito nas entrevistas

¹⁴⁸ Momento ímpar. Encontro casual com Dona Preta durante o XIV Kipupa Malunguinho, nas matas do Catucá em Abreu e Lima em 2019.

¹⁴⁹ In: Barnes, Sandra. *Africa's Ogun*, 1989.

que realizamos com os testemunhos do rito que Sr. Claudionor mantinha em seu terreiro em Tejipió. Mais ainda:

Tinha também o finado Lídio da Mangabeira. Era um xangozeiro também muito conhecido na Mangabeira. O pai da neta dele era minha comadre. O primeiro filho dela era meu afilhado. Ele dançava com ela. Era de Ogun também. Muito bonito. Pense como o Ogun dele era bonito, o homem se transformava, ficava bonito. Eu conhecia esses dois, o finado Lídio da Mangabeira e o finado Antonio Cabritinha.

“Xangozeiro” são os(as) adeptos(as) das tradições afro-religiosas em Pernambuco, como eram e ainda são comumente identificados(as). Anteriormente, nesse período de tanta perseguição, configurava-se como um termo pejorativo, numa tentativa de estigmatizar essa população que, no nosso entendimento, procurou fazer com que esse estigma se revertesse em sua identidade, o Xangô de Pernambuco, daquela população que cultua suas divindades de matriz africana.

Revela, dessa forma, Dona Preta – como ela gosta de ser chamada – essa peculiaridade de *Ògún* dançar com a cobra. A transformação ocorrida no seu discípulo ao estar incorporado com essa divindade, um singular rito que veio de terras africanas e foi mantido no Estado de Pernambuco. Dois sacerdotes de tradição *Nàgô*.

Antonio Cabritinha faleceu aproximadamente, conforme Dona Preta, na década de 1940, após uma briga com outro peixeiro no bairro do Pina, sendo esfaqueado. Ela toma referência em suas memórias ancorada em sua idade, “mais ou menos eu tinha 16 anos”, mais ainda, “eu ainda era solteira, eu me casei em 1966 no dia depois da festa de São Judas Tadeu aí em Cajueiro”. Acontecimentos importantes que marcam a vida da testemunha e se tornam referências para acontecimentos mais amplos durante a sua vida.

Conforme a testemunha, apenas eles dois eram conhecidos por ela. Ambos do culto *Nàgô* que tinham essa singularidade, uma divindade que dominava a serpente.

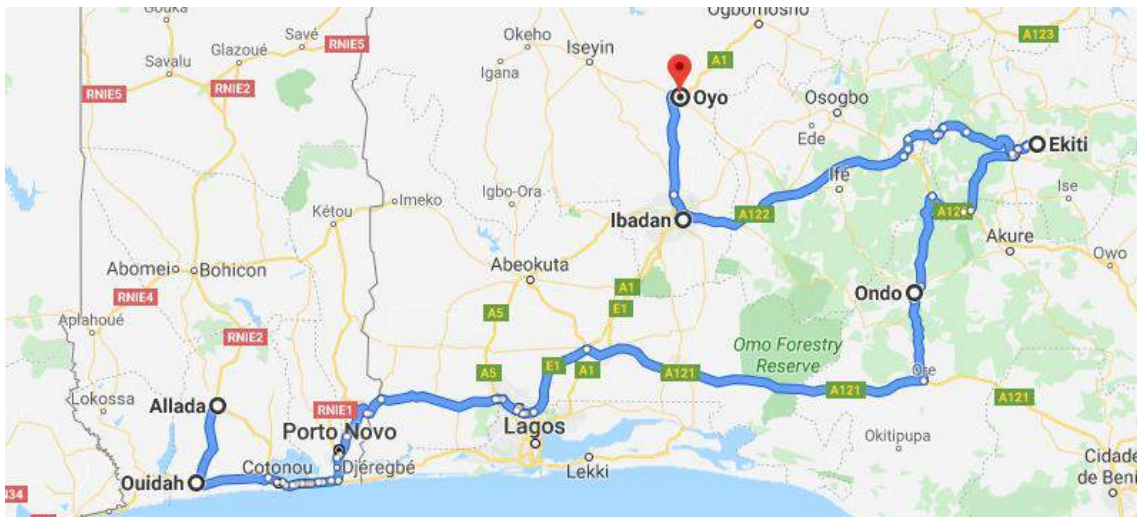
Só era eles dois que eu conhecia e nunca ouvi falar de outros não. Ele tinha a cobra, a cobra de Ogun. É São Jorge. São Jorge não é uma cobra, é um dragão que ele mata com a lança. Ogun é a cobra. A serpente que é de Ogun. Ogun não mata, ele cuida e domina.

Trecho da entrevista que nos relava uma importante relação construída na afro-religiosidade no Brasil. São Jorge, o grande comandante santo da religião Católica que se assemelha a maior divindade guerreira yorubana. A construção do imaginário social dessa população seguidora das religiões de matriz africana. Também podemos analisar como uma das

formas de resistência encontrada por esses grupos para, de alguma forma, superar todas as perseguições acontecidas contra sua religiosidade. E, assim, Dona Preta afirma que “A cobra não é de São Jorge, é o dragão, mas Ogun é a cobra”. Ou seja, o *òrìṣà Ògún* é a própria cobra, divindades que se unem em uma única.

Voltando a esse universo espiritual entre os *Fon*, após esse parêntese do testemunho de Dona Preta, de valor ímpar para a construção de nossa narrativa, podemos considerá-lo complexo, de uma diversidade expressiva e com sua dinamicidade fortemente marcada. São fronteiras permeáveis e flexíveis que mostram as relações entre as divindades vodun e os *òrìṣà* que, talvez, seja a outra versão para que haja, ainda hoje nos dois lados do Atlântico, o culto a *Ògún* em sua forma mais singular quando ele e seus(suas) devotos(as) dominam a cobra, dançando com ela ou oferecendo bênçãos. A imagem abaixo procura auxiliar na construção do entendimento dessas redes e suas tramas existentes no lado de lá do Atlântico Negro.

Figura 29. Redes e suas tramas concretizadas geograficamente.



Fonte: *Google Maps*.

E novamente a literatura acaba por fortalecer mais ainda a narrativa histórica. Ana Maria Gonçalves em seu livro *Um defeito de Cor* faz uma excelente narrativa literária sobre o reino do Daomé ou “Dan-home” (2019, p. 8), império significativamente antigo, do tempo em que “os homens ainda respeitavam as árvores” (2019, p. 8), tempo no imaginário literário que diz que

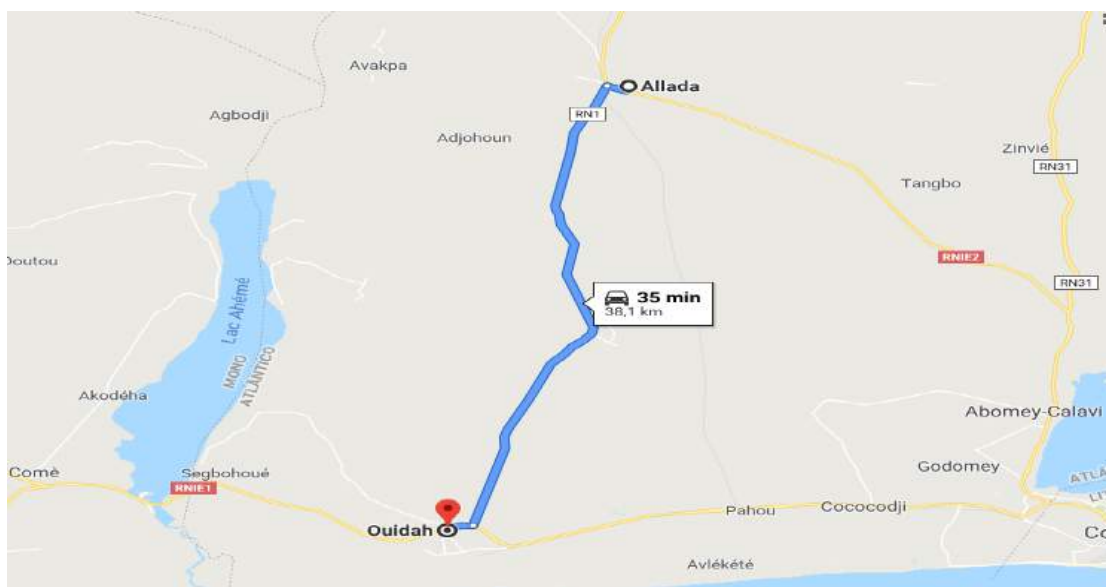
Abaka pediu ao seu vizinho Dan um pedaço de terra e que lhe foi negado de forma grosseira, levando Dan a matar Abaka e sobre suas entranhas construiu um grande palácio, dando início, assim, a um grande império novo, os *Yorùbá*. Uma criação imagética, pois o reino que resultou da briga de Abaka com um forasteiro foi Danmé.

Dan, conforme relatado pela autora é também a grande cobra sagrada, aquela que come a si mesma, engolindo sua própria cauda. Reino da rainha Agotimé, sacerdotisa do culto a *Dan*, e que foi vendida pelo rei Adandozan para traficantes de escravos(as). Serpente que sempre era chamada para salvar seus(suas) seguidores(as), o seu povo. *Òṣùmàrè*, (o arco-íris) que também representa a grande cobra sagrada, que controla o bom tempo e que leva água para o reinado de *Ṣàngó* no *òrun*, a cobra que não tem começo nem fim e representa a infinidade, o trabalho que nunca pode acabar. Vodun da família do rei Guezo, uma serpente que representa um dos principais voduns do reino do Daomé, que traz fartura e sorte no comércio, simbolizado pelas grandes pítons. A narrativa histórica e a literária complementam-se na escrita e criam um quadro imaginário que nos remete a tempos remotos como se estivéssemos vivendo no presente.

O culto a *Dan* pode ser classificado como extradoméstico que expressa e promove o poder político dos chefes das diversas províncias e do próprio rei. Os sacerdotes do culto à serpente eram os mais destacados sobre os outros cultos. As mulheres também desempenhavam importante papel no culto, tendo suas especificidades. O que vale ressaltar nesse contexto é que cargos religiosos próximos à monarquia levavam, necessariamente, a outros personagens da sociedade que poderiam assumir a responsabilidade e a liderança de cultos específicos.

Práticas de culto doméstico em Aladá, por exemplo, foram ressignificadas em Uidá, da mesma forma acontecia em relação a esse reino com Aladá. As divindades públicas como a cobra se tornaram responsabilidades das sacerdotisas, as *vodunsi* (esposas do *Vodun*). São cultos singulares que se relacionam com a própria história desses locais, uma das tradições religiosas mais importantes, estando em suas narrativas orais, formando até suas identidades.

Figura 30. Alada e Uidá.



Fonte: *Google Maps*¹⁵⁰.

A divindade principal de Uidá desde o século XVII era a serpente, com seu santuário em Savi. Conforme as tradições orais locais, foi inserido por Kpase. Segundo Bosman (1705)¹⁵¹, Des Marchais (1724)¹⁵² e Labat (1730)¹⁵³ a serpente é considerada a principal divindade desse reino. Há uma hipótese de que os hula introduziram essa forma de devoção em Uidá. Provavelmente o intenso comércio existente nessa região, inclusive o tráfico de escravizados(as), proporcionou intensas trocas culturais e religiosas. Assim, a serpente era cultuada em diversos lugares, inclusive Aladá. A identidade étnica formada nesses grupos, possivelmente, está relacionada com suas práticas religiosas podendo estar associada a esse cerimonial religioso dos hula em Uidá. O que está indicado nos relatos dos viajantes é que essa expressão religiosa está ligada ao poder de seus líderes políticos e religiosos.

Mais uma vez percebemos que o rito em devoção a *Dan* está ligado a tempos de seca ou de chuva e também ao gado. A serpente está diretamente associada à prosperidade da agricultura, da caça, proteção de seus(suas) devotos(as) contra inimigos(as) que desejavam invadir suas

¹⁵⁰ <https://bit.ly/2QN692V>.

¹⁵¹ Citado por Laranjeira, 2010.

¹⁵² Citado por Laranjeira, 2010.

¹⁵³ Citado por Laranjeira, 2010.

terras, vitórias na guerra e ao sucesso da própria população. Semelhanças visíveis quando se analisa a liturgia relacionada à *Ògún*.

Conforme os viajantes, a tradição local informa que a origem do culto se dá quando a serpente sai de Aladá para Uidá, durante a batalha entre os dois reinos. Relações que podem estar estabelecidas pelo deslocamento dos hulas ou por Aladá, nesse período, ser o grande rival de Uidá. Com a vitória de Uidá sobre seu rival, o qual foi atribuído à intervenção da grande serpente, ela passa a ser cultuada nesse reino, “a serpente saiu de outro reino na ocasião de um enfrentamento com Uidá e foi responsável pela vitória desse último” (LARANJEIRA, 2010, p. 88), divindade estrangeira que se descola para ser cultuada por outro povo. Sabe-se que Uidá estava sob domínio de Aladá, conforme Laranjeira (2010), e que houve conflitos que resultaram na guerra entre os dois reinos, conseguindo, pela interferência da serpente, Uidá se tornar independente do outro reino. Tornando-se, assim, o culto à serpente como a principal prática religiosa de Uidá, reforçando o poder desse reino. Configura-se, então, como a memória desse povo que forma sua identidade coletiva, cuja origem do culto está relacionada com a independência em relação à Aladá que os subjugava.

Conforme Parés (2016, p. 118):

Aladá foi de início tributária do reino edo do Benim e depois esteve sujeita ao poder do reino ioruba de Oyó. A influência ioruba se perpetuaria no reino de Uidá – cuja dinastia real, como informa o anônimo francês, era de origem ‘lucumi’ – e no reino de Daomé, tributário de Oyó durante todo o século XVIII. Portanto, para entender a configuração do sistema religioso da região é preciso levar em conta a interação cultural com a área ioruba.

Há uma grande diversidade, bastante complexa, nessas formas de expressão religiosa que atuam nas diversas regiões, influências mútuas que permanecem ainda nos tempos atuais. O culto à *Ògún* – em sua forma mais peculiar de dominar a serpente – conforme já vimos pela tradição oral dessas comunidades, sua origem segundo tradições dos grupos yorubanos e, da mesma forma, sua ligação com a influência dos grupos de língua *fɔn*. Liturgias que incluíam tradições dos vodum como dos *òrìṣà*, num complexo cultural-religioso que caracterizam e formatam todas as relações existentes nesse espaço temporalizado, com a influência cultural dos yorubanos no sistema religioso da área fongbe, assim como o alcance cultural e religioso desses últimos sobre os *Yorùbá*.

Contatos resultantes de relações comerciais, do tráfico de escravizados(as), de relações diplomáticas (PARÉS, 2016), todo um conjunto que, talvez, tenha facilitado essa relação

multilateral entre esses reinos. Essa conjuntura política, comercial e cultural levou as tradições religiosas de um lugar para outro, sendo assimiladas e abraçadas pelas diversas nações existentes nessas trocas. Contribuiu, assim, para esse dinamismo religioso, inclusive no lado de cá do Atlântico, um intenso fluxo de expressões religiosas, pessoas, ideias, cosmologias, filosofias de vida, “[...] uma prática antiga, que consiste na acumulação de várias divindades e devoções em determinado templo ou espaço sagrado. Essa dinâmica cumulativa [...]” (PARÉS, 2016, p. 135), agregação de vários cultos a divindades diferentes com influências significativas de toda essa transversalidade cultural e religiosa.

Lembremos que, de início, a devoção à Dangbé estava ligado à monarquia de Uidá que acabou se tornando o símbolo de toda a nação. Por volta dos finais do século XVII os rituais de devoção à serpente no reino de Uidá tinha a maior influência sobre as outras formas de devoção da região, inclusive às árvores e o mar. Dan já tinha se tornado a principal divindade do reino que acabou por influenciar na formação de uma identidade nacional.

Os viajantes e missionários, principalmente cristãos, procuraram logo associar a serpente Dangbé à cobra cristã, símbolo do pecado original, ao Diabo cristão. Relatos informam que sacerdotisas moravam nos templos construídos em louvação à serpente, bastante semelhante ao que Peel (1989) descreve sobre sacerdotisas de *Ògún* que viviam em santuários dedicados a essa divindade yorubana, em que elas também cuidavam das grandes cobras, muitas vezes levando-as enroladas em seus pescoços oferecendo bênçãos. Esse contexto histórico nos leva a questionar a influência do reino de Uidá sobre os grupos yorubanos e dos últimos sobre o primeiro, influências bilaterais talvez. A agregação da serpente à guerra pela independência do reino de Uidá não levou a essa associação com o *òriṣà Ògún*, o senhor da guerra, em dominar a serpente? São vertentes epistemológicas que podem dar caminhos a novas pesquisas. Sabemos, sim, que há uma grande influência multilateral nos aspectos religiosos, culturais, políticos, sociais, diplomáticos e comerciais, conforme abordamos anteriormente.

Figura 31. Sacerdotisa de *Ògún* numa fotografia antes de 1932.



Fonte: PEEL, J. D. Y. A Comparative analysis of Ogun in Precolonial Youbaland. 1989¹⁵⁴.

Segundo Parés (2016, p. 142-143) citando Labat, “as narrativas da sua origem são variáveis, mas parecem indicar que foi um culto importado, talvez do norte, embora a possibilidade de uma origem do oeste, na região do Mono”. Influência dos Uedas ou está relacionada com a independência de Uidá em relação à Aladá? Será que veio dos grupos yorubanos com sua cobra *Olúmòmí*? Há vários relatos de viajantes que informam a origem do culto à serpente nessa região, sempre através da tradição oral que fornece os elementos da memória coletiva de um povo que acaba por formar sua identidade cultural. Um culto que remota

¹⁵⁴ Ver: PEEL, J. D. Y. A Comparative analysis of Ogun in Precolonial Youbaland. In: BARNES, Sandra T. Africa's **Ogun**: Old World and New. 2nd, expanded ed. Indiana University Press, 1989.

ao fim da década de 1650 (PARÉS, 2016), conforme os relatos de Des Marchais, de uma influência dos huedas que tinham sua origem lucumí, vindas de terras yorubanas.

A historicidade do culto à serpente se faz a partir das relações estabelecidas entre seus monarcas com os comerciantes de escravizados(as) e mesmo através das redes políticas estabelecidas entre esse reino e os europeus, sejam ingleses, portugueses, franceses ou mesmo holandeses. O enriquecimento por conta do tráfico de pessoas, fez com que seus reis caíssem, no despotismo. Esse e outros acontecimentos fizeram com que o culto a Dan fosse sendo enfraquecido ao longo dos anos e que culminou com seu declínio quando os daomeanos conseguiram invadir e dominar Uidá. Esses mataram e comeram a serpente, representando a vitória sobre seu inimigo, subjugando, fazendo com que o culto a Dangbé perdesse sua centralidade política. Vale ressaltar que era costume dos daomeanos consentir e absorver as divindades daqueles que eles conquistavam.

Nesses relatos de viajantes não há como deixar de refletir sobre suas narrativas, muitas com teor estereotipado, preconceituoso e discriminatório. Alberto da Costa e Silva (2012, p. 262) retrata bem esse contexto, inclusive se referindo a grande serpente como monstro, conforme relatos de viajantes que pesquisou.

Em Ajudá alguns desses animais imundos [as serpentes] são tidos por deuses e objetos de culto público. A jibóia, que é a rainha da espécie, é tratada como uma grande senhora. Possui uma casa e vários negros a seu serviço, entre os quais um médico, encarregado especialmente de cuidar de sua penosa digestão.

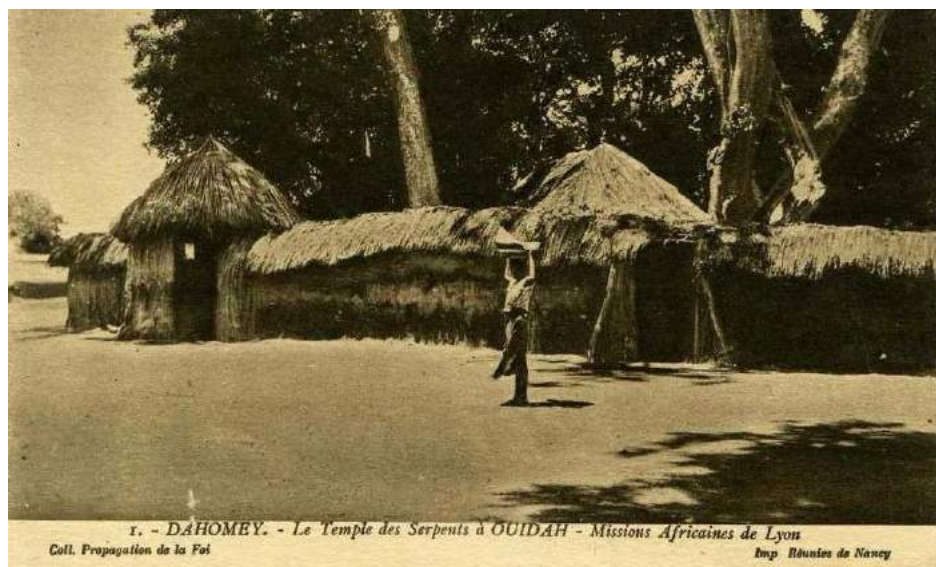
Narrações informam que era proibido a qualquer um, brancos ou negros, sair à rua no dia escolhido para sua exibição pelas ruas, o que ocorria uma vez por ano. Interdição que, caso descumprida, teria sentença de morte imediata, como ocorreu com um negro denunciado por ficar observando escondido.

Mais ainda, Costa e Silva (2012, p. 262) continua relatando como era observada esses rituais:

O monstro, levado por oito homens fortes, balança no seu leito aéreo. [...] Homens e mulheres vestidos de seda o precedem; uma música infernal segue atrás dele. Os sons roucos que a jiboia lança no ar, alternando com os cânticos da multidão, aumentam o caráter selvagem dessa exibição. Organizado dessa forma, o cortejo percorre as ruas, detém-se nas praças da cidade e, durante algumas horas, Ajudá se assemelha a uma vasta necrópole assombrada por espectros de formas estranhas, ainda mais pavorosos do que aqueles que uma imaginação delirante vê sair de túmulos entreabertos.

Vale ressaltar que o culto à serpente era tido como um dos principais rituais desse povo, o Vodun que, por um grande período de tempo, foi considerado a principal divindade desse povo. Serpentes que vagavam livremente durante o dia, inclusive entrando nas casas e, à noite, eram recolhidas aos templos por seus sacerdotes e sacerdotisas para serem acomodadas. As imagens, extraídas da dissertação de mestrado de Lia Dias Laranjeiras (2010), nas páginas 06 e 14, revelam sacerdote e sacerdotisa de Dan em Uidá e seu templo em Dahomey.

Figura 32. Sacerdote e sacerdotisa de Dan. Tempo de Dan em Uidá.



Fonte: LARANJEIRA, 2010.

Havia um respeito às expressões ritualísticas de outros grupos, uma tradição de tolerância religiosa, respeitando as divindades de reinos diversos. Esse complexo sistema de assimilação de deidades estrangeiras, de agregação de cultos importados de outros povos, através, talvez até

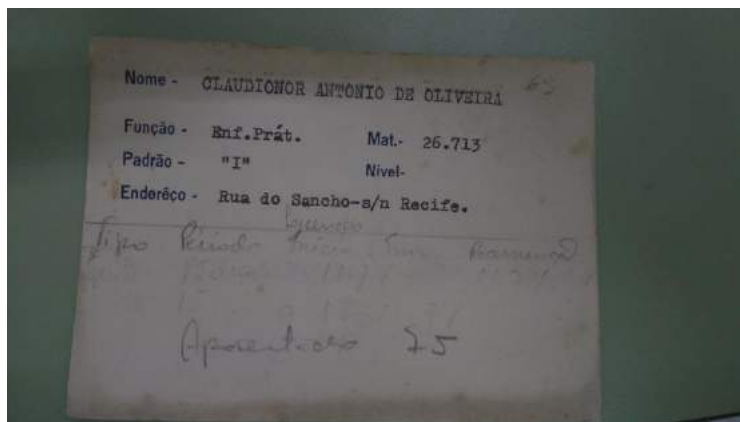
mesmo a forma de se estabelecer alianças com a criação de redes políticas, sociais, culturais e comerciais, contribuiu significativamente para esse pluralismo religioso.

4.3 CLAUDIONOR ANTONIO DE OLIVEIRA OU CLAUDIONOR DA COBRA

O ofício do historiador é uma verdadeira peregrinação. São diversas dificuldades encontradas como falta de documentação, registros importantes para a construção da narrativa, principalmente quando estamos trabalhando com a trajetória de vida de uma personalidade. No nosso caso, acerca do nosso personagem Claudionor Antonio de Oliveira, há inúmeras dificuldades. Primeiro não encontramos nenhum registro escrito, talvez já inexistente, de sua passagem pelo Instituto Samuel Hardman. Foram inúmeras viagens à Garanhuns, às gerências regionais de ensino, à Secretaria Estadual de Educação e à própria Secretaria Municipal de Educação do Município de Garanhuns. Informações nos levaram à Universidade Federal Rural de Pernambuco, orientação dada pela Gerência Regional de Ensino de Garanhuns. Conforme a atendente que conversamos, a responsabilidade pela conservação e manutenção dos documentos do Instituto Samuel Hardman ficaram a cargo da referida universidade. Infelizmente não avançamos nessa documentação, não encontrando registro algum na atual detentora do acervo.

Um segundo obstáculo foi referente à sua passagem pelo antigo Hospital do Sancho, atualmente, Hospital Otávio de Freitas, quando trabalhou, após sua saída do exército, como enfermeiro prático até sua aposentadoria. Encontramos apenas um único documento que informa a função dele no hospital, matrícula, padrão que se encontrava, o nível estava sem preenchimento e o endereço do hospital, como também o ano de sua aposentadoria em 1975, escrito a lápis. Conforme nos foi informado na época que estivemos lá, no mês de fevereiro de 2018, houve um vazamento de água nas instalações em que se encontrava todo o arquivo dos funcionários, que foi provocado por fortes chuvas, acarretando a destruição desses documentos. Chegamos a ir à Secretaria de Saúde do Estado, mas novamente não foram encontrados registros pertencentes ao Sr. Claudionor.

Figura 33. Documento encontrado no Hospital Otávio de Freitas.



Fonte: Hospital Otávio de Freitas.

Uma terceira dificuldade foi em relação ao Exército Brasileiro, no que percorremos uma verdadeira romaria. No dia 19 de fevereiro de 2018 estivemos no Comando da 7ª Região Militar, Região Matias de Albuquerque, localizado próximo à Universidade Federal de Pernambuco. Uma peregrinação de mais de três horas nas dependências desse quartel. Procuramos em diversos departamentos, sempre que conseguíamos um contato, a informação era que não era naquele local, e íamos a outro departamento, uma situação bastante difícil, sempre acompanhado por um recruta em todos os momentos, até que aproximadamente às 14h um general não fardado nos informou que fôssemos à ASMIR (Associação dos Militares da Reserva Remunerada, Reformados e Pensionistas das Forças Armadas), localizado na Rua Gervásio Pires.

Na ASMIR, após longa conversa com um atendente que não se identificou, foi-nos informado que não há documentação na associação. O que constava lá era apenas o número da matrícula e protocolo que se referia à condição de Claudionor Antonio de Oliveira como ex-combatente com a patente de 2º Tenente do Exército. Indicou-nos a procurar a documentação do nosso personagem na Subseção de Atendimento de Inativos e Pensionistas ao lado do Hospital Geral do Recife – hospital do Exército – localizado na Rua do Hospício, no Bairro da Boa Vista. Essa andança ocorreu entre os meses de março e abril do ano de 2018.

Nessa subseção, para sermos atendidos, era necessário fazer um agendamento prévio pelo site. Assim que conseguimos agendar para o dia 25 de maio do mesmo ano, e comparecemos para o atendimento, um sargento reformado – como ele nos informou, não se identificando e ainda se encontrava sem farda – informou-nos que fôssemos para o batalhão que Claudionor Antonio de

Oliveira serviu durante a Segunda Guerra Mundial, o 14º Batalhão de Infantaria Motorizado, localizado no bairro de Socorro, no município de Jaboatão dos Guararapes.

No dia 11 de junho de 2018 estivemos no referido batalhão do Exército. Fizemos o primeiro contato com o sargento responsável pelos recursos humanos. Ele conferiu que nosso personagem serviu naquele batalhão, mas não poderia nos fornecer informação alguma, pois não éramos filhos dele. Pediu que levássemos a viúva de Sr. Claudionor ou tentássemos através de um ofício feito pela Secretaria da Pós-Graduação do curso de História da Universidade Federal de Pernambuco. Fizemos o pedido na secretaria e tivemos nossa solicitação atendida de imediato. No dia 18 de junho do mesmo mês, voltamos ao quartel o qual, para nossa surpresa, não nos permitiu mais adentrar até a sala dos recursos humanos. Acabamos por entregar o pedido, mesmo tentando dialogar com o sargento responsável pela entrada do batalhão e que se mostrou totalmente absoluto em sua opinião. Entregamos a ele que assinou a cópia do ofício encaminhado e, mesmo assim, nunca obtivemos respostas do comandante responsável.

Tentamos, via email, com o Arquivo Geral do Exército localizado no Rio de Janeiro. Mais uma vez encontramos uma barreira intransponível na burocracia e, também, na não receptividade em colaborar com uma pesquisa no campo da História. Ao que parece, o Exército Brasileiro não procura contribuir para a construção da narrativa da História do Brasil.

Não desistimos, pois a História nunca encontra obstáculos que não possam ser superados. Partimos para o campo da História Oral através da principal entrevista, a viúva de Sr. Claudionor, Dona Lizete, com seus 92 anos de idade. São memórias significativas que nos revelam os caminhos percorridos pelo personagem durante sua vida. Narrativa que procura se aproximar da verossimilhança daquele passado vivido pelo sacerdote, antes mesmo de conhecer sua esposa e, também, durante todo o período que estiveram juntos, o período em que se conheceram, a amizade construída, namoro, noivado, casamento, filhos, trabalho. Toda uma vida nas reminiscências de sua esposa.

Não conseguimos desenvolver uma entrevista estruturada com a senhora Lisete, esposa de Claudionor Antonio de Oliveira. Sempre houve por parte dela uma negação em rememorar os momentos de sua vida partilhada com nosso personagem, conforme ela mesmo afirmou: “Foram muitos momentos bons e ruins. Passamos por muitas dificuldades financeiras e de relacionamento, Claudionor não se submetia a ninguém, apenas ele que se dominava, teimava até com *Ógún* e sempre adoecia por causa disso.”.

Também encontramos dificuldades em encontrar o livro de batismo desse sacerdote. Ele viveu sua infância no bairro da Torre, como já abordamos anteriormente, e foi batizado na Paróquia Nossa Senhora do Rosário e Santa Luzia, o qual foi devoto dessa Santa da Igreja Católica, pois teve problemas na visão e fez uma promessa para ser curado. Sua devoção foi até o final de sua vida, sempre indo à procissão na festa comemorativa a essa Santa que ocorre sempre no mês de dezembro. Infelizmente, a atendente não se mostrou muito receptiva em pesquisar mais no livro de batismo, apesar de o arquivo estar informatizado, ela apenas procurou no ano de nascimento dele, em 1924, mesmo tentando convencê-la de que ele poderia ter sido batizado algum tempo depois, propondo a ela procurar nos anos de 1925 e 1926, o que foi negado.

Encontramos, também, no jornal *Diário de Notícias* (RJ), na década de 1940, *Diário de Pernambuco* nas décadas de 1940 e 1960, e no *Diário Oficial do Estado de Pernambuco*. Referências a esse sacerdote que nos são válidas, mostrando um pouco de sua vida durante sua função de enfermeiro prático no Hospital Otávio de Freitas.

Figura 34. Chamada para exames periódicos.



Fonte: *Diário de Pernambuco*, 1942, p. 07.

Localizamos outra chamada no ano de 1960 para repetir os exames periódicos de saúde. Tais chamadas encaminhavam nosso personagem para o Hospital Ulisses Pernambucano – Hospital da Tamarineira – local em que se realizavam tais exames. Foi lá que, por afrontar sua sacerdotisa Mãe Chiquinha, duvidando da palavra dela e, conforme ele mesmo falou, por à prova a força do *òriṣà Ògún* e, também, de *Yemọjá*, ao chegar ao hospital, quando desceu do transporte coletivo, ouviu um chamado, um homem gritou pelo seu nome. Ao virar para ver quem o chamava, deu um apagão, segundo ele contou. Só acordou no final da tarde, o acontecimento ocorreu logo pela manhã bem cedo, e estava na camisa de força. De acordo com Sr. Claudionor, ele estava numa sala com várias pessoas com deficiência intelectual¹⁵⁵ que se encontravam internadas, muito deles também na camisa de força. Ele chamou os enfermeiros e enfermeiras várias vezes para que o soltassem, dizendo que não estava e nem era doido e não foi atendido. Foi quando viu sua esposa que o tinha acompanhado por uma pequena janela e gritou pelo nome dela. Ao escutá-lo, ela voltou para a recepção do hospital e pediu para falar com o médico, assinou um documento para a liberação dele e o levou para casa. Segundo o sacerdote, foi sua teimosia e o fato de duvidar das divindades que levou a *Ògún* a castigá-lo.

Infelizmente não obtivemos os documentos referentes ao seu internamento, mesmo que por um único dia, no referido hospital psiquiátrico. Estivemos procurando algum registro que nos informasse as condições em que seu Claudionor esteve internado, mas não tivemos sucesso com essa pesquisa. O responsável pelo arquivo, muito atencioso, revelou-nos que seria muito difícil algum tipo de prontuário dele por ficar apenas um dia e ter sido liberado pelo médico sob as condições da esposa ter assinado um termo de responsabilidade para a liberação do sacerdote.

Figura 35. Chamada para exames periódicos.

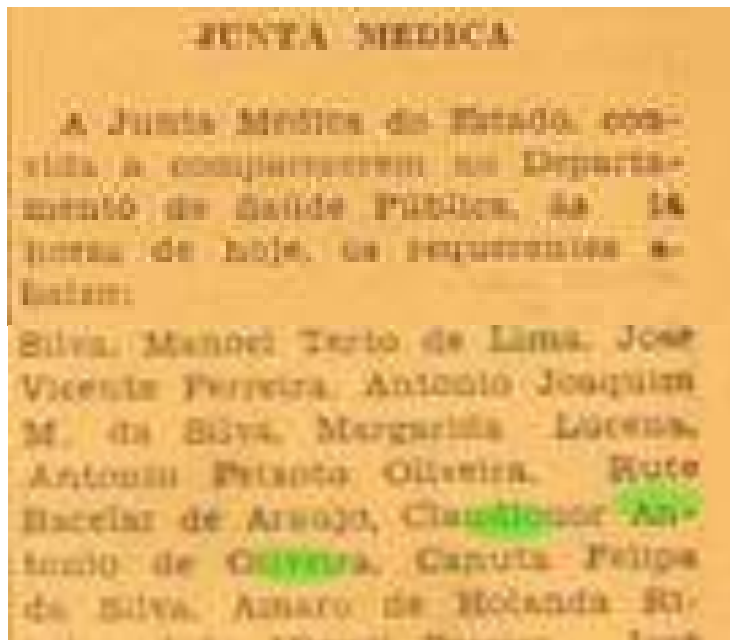
| Adalmar Costa Carvalho merece a admiração e o respeito de todos nós. | | |
|--|---|--|
| SERVIÇO PÚBLICO | Após essa hora: | Hilton Barreto de Melo — Josefa |
| JUNTA MÉDICA | Anália Maria da Anunciação da | Ramos da Silva — Josefa Augusta |
| A Junta Médica está convidando a comparecer ao Edifício do Departamento de Saúde Pública, segunda-feira, dia 8 do corrente, às 13 horas impreterivelmente os interessados abaixo relacionados, não sendo atendida nenhuma pessoa | Silva — Abigail Santiago Marques — Antonio Gadelha da Mota — Antonio Severino da Silva — Antonia Matoso dos Santos — Claudionor Antonio de Oliveira — Celia Freire d'Aquino Fonseca — Francisca Ursulina da Conceição — | de Vasconcelos — José Alvesogueira — José Jerônimo Ferreira — João Soares de Lima — José Gomes de Andrade — Leuce Maria Câmara Neto de Mendonça — Luzia Regis Rocha — Lucio Pereira dos Santos — Lydia Maria de Souza — Maria José Miranda Bel- |
| | | trino — Manoel Guilherme da Silva — Manoel Izaias Filho — Manoel José Soares — Mario Oberata Domingos da Silva — Maria Helena Lima — Maria Victoria Albuquerque Costa — Maria do Carmo de Araújo Lima — Ozinete Fausto Nunes — Sergio Vicente da Cunha Silva — Paulo de Barros Xavier. |

Fonte: *Diário de Pernambuco*, 1960, 05.

¹⁵⁵ A declaração de Montreal sobre Deficiência Intelectual, aprovada em 06 de outubro de 2004 pela Organização Mundial da Saúde (OMS, 2004) modificou os termos de deficiência mental por deficiência intelectual, trabalhando, dessa forma, na construção de uma sociedade inclusiva.

No dia 31 de outubro de 1947, no Jornal *Diário da Manhã*, a Junta Médica do governo do Estado faz uma chamada para a realização de exames de seus funcionários. Nessa data Claudionor Antonio de Oliveira é requisitado para realizar tais exames periódicos.

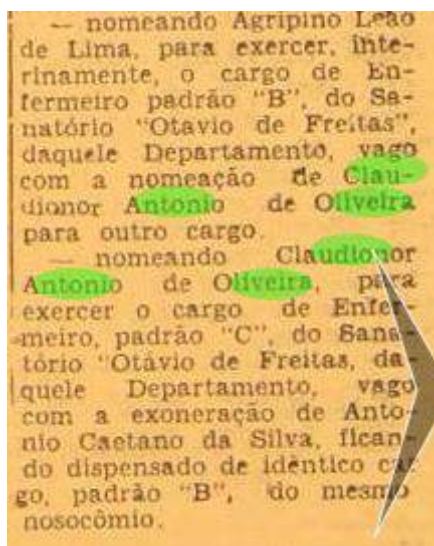
Figura 36. Chamada da Junta Médica.



Fonte: *Diário da Manhã*, 1947, 02.

No dia 22 de agosto de 1950, uma terça-feira, o governador do Estado nomeou Agripino Leão de Lima para o cargo de Enfermeiro Padrão B no lugar de Sr. Claudionor. Naquele momento, conforme o referido jornal, houve uma vaga para o cargo de Enfermeiro Padrão C causado pela exoneração de Antonio Caetano da Silva, tudo no antigo Sanatório Otávio de Freitas.

Figura 37. Nomeação de Claudionor Antonio de Oliveira para Enfermeiro Padrão C.



Fonte: *Diário da Manhã*.

Foram momentos ímpares que contribuíram, mesmo sem ter a intenção de fazer tais relatos, de conversas com esse sacerdote, que nos revelaram sua condição precária de vida durante sua infância e adolescência, vivendo com sua Tia Maria Rosa que ganhava a vida como lavadeira às margens do Rio Capibaribe no bairro da Torre. Foi assim que ela conseguiu criar Sr. Claudionor por um bom período, até o momento em que ele foi enviado para o Aprendizado Agrícola de Garanhuns que foi fundado pelo Sindicato Agrícola e Pastoril de Garanhuns em 15 de maio de 1911. Tornou-se durante o governo de Manoel Borba Aprendizado Agrícola Samuel Hardman, que era Secretário de Agricultura durante esse governo.

Sátiro Ivo, Argemiro Miranda, Júlio Brasileiro, seus idealizadores, foram assassinados no episódio conhecido como Hecatombe de Garanhuns. Esse acontecimento somado às dificuldades financeiras enfrentadas pelo aprendizado, fez com que fosse cedido ao Governo do Estado. De acordo com o Relatório do Governo do Estado, no ano de 1924, informa-se que a propriedade foi dividida em três sítios e cedida a duas famílias de imigrantes romenos e a uma família russa. Em 1928 o governo estadual construiu novos prédios e reformou os existentes para instalar a Colônia Correccional para Menores. Mais tarde foi transformado em Patronato Agrícola e, por fim, Instituto Bom Pastor. Hoje só encontramos ruínas conforme imagens abaixo.

Figura 38. Ruínas do Instituto Bom Pastor.



Fonte: Arquivo pessoal.

Foi proveitosa e inesquecível a entrevista que realizamos com o professor de História aposentado, o senhor Nelson da Silva¹⁵⁶. Revelações de memórias que recriam no imaginário, imagens, filmes que mostram acontecimentos de uma época. O professor Nelson, como gosta de ser chamado, atualmente produz suas artes em madeira utilizando madeira de demolição. São belas peças de escultura que embelezam sua casa. Revelou-nos que se sente entristecido com o que aconteceu com o Aprendizado Agrícola Samuel Hardman: “É uma lástima, uma pena que destruíram o Bom Pastor. Só tem a parede da frente né! Levaram as portas, os portais, o telhado” (NELSON DA SILVA).

¹⁵⁶ Entrevista com o professor Nelson da Silva, em sua casa à Avenida Gonçalves Maia, 114, Heliópolis, Garanhuns, 18 de julho de 2018.

Através de seu testemunho, ficamos sabendo que o prédio pertence ao Estado de Pernambuco.

Terras que pertenceram a família dos Tarjilo que são descendentes da senhora Gomes, uma das benfeitoras de Garanhuns, depois veio o juiz e desapropriou aquelas terras. Primeiro, conforme o professor Nelson, foi Instituto Agrícola, foi sindicato agrícola e pastoril, foi patronato e depois foi Bom Pastor.

Patronato foi por pouco tempo, o Bom Pastor foi mais tempo, foi muito tempo acolhimento de meninas órfãs, revelando o quanto ele conhece a história daquela cidade e daquele Instituto. Meninos órfãos até da capital, da casa de detenção vinha os meninos. Na época do Instituto e não do Patronato. Foi aí que deixou de ser essa denominação de Instituto e passou a ser Patronato. Mas durante muito tempo foi Bom Pastor. Acredito que os arquivos dessa escola devam estar no arquivo público estadual, que fica lá na rua do Imperador. (NELSON DA SILVA)

Infelizmente não conseguimos nenhum arquivo com referência aos estudantes que passaram pelo Aprendizado Agrícola. Ao ser questionado sobre ser uma escola regulamentada, o professor Nelson afirmou que:

No instituo eu não sei dizer não. Eu só conheci quando o bom pastor, há 60 anos quando conheci, quando cheguei aqui no Brejão. Faz mais de 30 anos que foi fechado. É, foi entregue a polícia, aí a polícia acabou, destruiu. Aí, Miguel Arraes pegou e botou a polícia no Grande Hotel, e hoje só tem as paredes. As pessoas que vão lá dizem que dá dó ver a situação do grande hotel, é a maior obra de arquitetura do interior de Pernambuco, é o Grande Hotel de Garanhuns. (NELSON DA SILVA)

Memórias que criam em nossas mentes um quadro em movimento de um tempo passado. Reminiscências que nos fazem questionar sobre o modo de vida daqueles internos, como Sr. Claudionor Antonio de Oliveira, que passavam seus dias afastados da família, do contato com a cidade grande, do movimento urbano típico daquele momento. Qual seria o sentimento vivenciado por nosso personagem e seus companheiros de internato durante aqueles momentos que marcaram suas vidas? Será que permaneceram amigáveis que acabaram se transformando em relações mais alicerçadas ou, ao sair daquela situação, cada um seguiu seu caminho sem olhar para trás? Talvez não possamos responder esses questionamentos, Sr. Claudionor, como já aludimos anteriormente, era muito arredo quando se falava de sua infância, considerada por ele como a época mais difícil de sua vida.

Corroborando com esses estudos, um documentário realizados pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal de Pernambuco (NEAB-UFPE), intitulado *Memórias do*

*Sagrado no Recife*¹⁵⁷, percebeu-se a peculiaridade do terreiro de seu Claudionor Antonio de Oliveira, o seu distintivo rito de *Ògún* dominar a serpente. Histórias singulares da memória de seus membros. Casa de religião de matriz africana *Nãgó* que sempre teve a cobra Miquilina. Terreiro que preserva um legado de práticas e conhecimentos afro-religiosos centenário.

Petrônio, *aşògún* da casa, filho carnal do sacerdote Claudionor, afirma que teve uma infância muito boa no sítio onde fica o terreiro. Lembra que faziam, ele, os irmãos e amigos, jangadas para descer acompanhando as águas do rio Tejipió até o quartel do Exército localizado no mesmo bairro. Descreve com orgulho que seu pai fazia parte do Exército brasileiro e que ele chegou a estudar na escola que havia no mesmo batalhão.

Em suas reminiscências, afirma, compreendendo atualmente, que seu pai o afastava das práticas religiosas feitas na casa, pois naquele tempo crianças não podiam participar das mesmas. Só começou a participar das obrigações¹⁵⁸ com seus quinze anos de idade, quando o *Bàbálòdrìşà* Claudionor começou a permitir sua presença durante os ritos. “Ficava com ele durante todas as obrigações. Fui aprendendo os axés, as plantas, falar com os orixás entendeu? E agente foi tendo uma relação de amizade muito grande. Fui o único filho que ficou com ele nessa trajetória.”

Mais ainda, corroborando com os testemunhos trabalhados anteriormente, afirmando que Sr. Claudionor não cobrava pelos trabalhos realizados durante os rituais para os *òrìşà*.

Ele fazia por amor, ele gostava do Candomblé, ele aprendeu a gostar. Me lembro de uma história dele que ele chegou para mim contando e disse para mim: - meu filho, é, eu não sabia nem o que era Candomblé, eu trabalhava no hospital do Sancho e de repente eu me manifestei. Fiquei em transe durante três dias.

Ressalta que o médico que trabalhava com ele realizava um plantão de 12 horas e folgava durante dois dias e que demorou para descobrir que ele estava em transe amarrado numa cela individual destinada a pessoas que tinham deficiência intelectual e que, nesse caso particular, apresentassem agressividade. “Ninguém sabia onde eu estava”. Apenas quando o médico voltou para o seu plantão foi que descobriu a situação em que ele se encontrava. “Quando ele chegou, que olhou, esse homem está manifestado”, foi quando mandou abrir a cela e soltar Sr. Claudionor.

¹⁵⁷ O projeto é resultado do financiamento do edital de preservação e acesso aos bens do patrimônio Afro-Brasileiro (UFPE/Minc, 2013) visando o registro de depoimentos orais de histórias em dois terreiros de candomblé da cidade do Recife procurando promover o reconhecimento desses espaços como patrimônio da cultura material e imaterial de Pernambuco. As entrevistas foram realizadas no ano de 2015.

¹⁵⁸ São os rituais realizados nos terreiros das religiões de matriz africana.

O testemunho de Petrônio afirma que teve consequências negativas na vida de Sr. Claudionor quando saiu do hospital após esse episódio. Ele, como a testemunha afirma, não queria alguém mandando nele e não procurou um terreiro para fazer suas obrigações religiosas. Chegou mesmo a questionar a mãe Chiquinha quem era *Ògún*, pois não acreditava em nada daquilo.

São relatos da trajetória de vida de um sacerdote que dedicou grande parte de sua existência à religião de matriz africana. Aprendizado longo e lento que o levou a ser reconhecido como um dos maiores sacerdotes do bairro de Tejipió e seus arrabaldes. Chegou mesmo a ser reconhecido em várias outras casas fora desse espaço histórico, indo sua fama até o município de Olinda, levando-o a ter filhos(as) de santo com casas abertas em que ele se tornaria responsável por essas comunidades afro-religiosas.

Lucia Maria¹⁵⁹, no supracitado registro audiovisual, afirma que Miquilina (a cobra) só era tirada de onde estava guardada nas festas realizadas para *Ògún*. “Ela só saía para o salão quando tinha grande coisa de importância, e que Ogun pegava Miquilina, soltava limpava e fazia o que tinha que fazer”. Afirma ela que Sr. Claudionor era muito severo, verdadeiro, “não aceitava filhos da casa namorando um com o outro, eu fui educada desse jeito e continuo nesse ritmo”.

Revelações que mostram o quanto esse sacerdote preservava os ensinamentos que teve. A moralidade, a honra de um sacerdote nos testemunhos que descortinam a memória individual e mesmo a memória coletiva dessa comunidade, de seus(suas) filhos(as) e, até mesmo, dos(as) conhecidos(as) que visitavam a casa com certa regularidade ou não, como o caso de Pai Amauri, que não tinha tanta relação de amizade, de aproximação com seu Claudionor.

Talvez um marco importante na sua vida, momento em que seu *òrìṣà* incorporou a primeira vez, durante seu plantão no Hospital Otávio de Freitas, que veio a dar um novo rumo na sua trajetória. Mais uma vez Lucia Maria afirma a severidade com que ele conduzia seu *egbé*, principalmente quando os(as) mais velhos(as) estavam conversando e os(as) mais novos(as) não tinham permissão para estar participando da conversa. Rigorosidade na hierarquia dos terreiros. Mais novos(as) que tinham que manter suas cabeças baixas na presença dos(as) mais velhos(as), que não podiam sentar no mesmo patamar deles, tendo que se sentar sempre a baixo, numa forma de expressar simbolicamente sua condição hierárquica, de subalternidade. “Para mim, meu pai não foi só um zelador de santo, hoje eu reconheço, dentro de mim ele é meu pai”. Suas emoções

¹⁵⁹ Lucia Maria, também conhecida como Veinha. Uma das filhas de santo mais antiga de seu Claudionor.

revelam o quanto Claudionor Antonio de Oliveira conquistava seus(suas) filhos(as) de santo, seus(suas) amigos(as), seus(suas) vizinhos(as).

Em relação ao nome da cobra, que sempre foi o mesmo – Miquilina – não conseguimos informações com as testemunhas dessa história de vida do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira. Um segredo (*Awo*) muito bem guardado e ficará sempre na possibilidade de não ser respondido. *Awo òrìṣà* é uma expressão que faz referência a uma das principais características dos grupos afro-religiosos, o segredo ritual. Dessa forma, pelo segredo, estabelecem-se hierarquias que determinam as relações de poder no interior dessas comunidades das religiões de matriz africana. Saber e domínio que se entrelaçam e estão diretamente relacionados com esse sistema de poder, elemento que diferencia as esferas que fazem parte dessa rede de relacionamento, domínio que é controlado pelas formas tradicionais de transmissão do conhecimento dentro dos terreiros. Sabe-se que a primeira cobra foi chamada de Miquilina, por ordem de *Ògún*, e assim continuou sendo até a atual serpente.

Um fato muito importante é a relação da cobra com a cura, que o *Bàbálóòrìṣà* realizava nas pessoas que o procuravam. Continuamos com os relatos orais dos(as) adeptos(as) da casa, amigos(as) e simpatizantes que o conheciam e vivenciaram essa história. Aproveitamos uma oportunidade ímpar, os momentos dos rituais e das festividades para realização de entrevistas curtas com diversas testemunhas, e que nos possibilitou compreender um pouco melhor essa relação da cobra com a cura dos males espirituais e do corpo.

4.4 A COBRA E SUAS CURAS: RELATOS DE VIAJANTES E DEPOIMENTOS

Há relatos, dos mais diversos, sobre o uso da cobra, de sua pele, couro e carne para cura de males espirituais, do corpo e até adivinhações. Mário Melo, no *Diário de Pernambuco* de 1934, edição de terça-feira, 27 de fevereiro, narra sobre Joaquim Gomes, cafuso – conforme ele mesmo caracteriza o personagem – que tinha “costumes originais” e “morava numa palhoça, com sua ‘costela’, da qual tinha 16 filhos”.

Têz brônzea, cabelo corrido muito preto, cabeça achatada. Tipo perfeito do cariri. Era compadre de toda a família do Engenho. Todos os anos ele lhe dava um afilhado, pela escala decrescente, de modo que também tive o meu. Os

meninos andavam completamente nus e as meninas não tinham, cada uma, mais do que uma tanga, aproveitadas de sacos velhos. Só se enfronhavam noutra indumentária quando lhes davam os padrinhos.

Sua narrativa deixa bem explícito como era a vida do senhor Joaquim Gomes. Um típico morador – talvez empregado – de senhores de engenho, que tem uma vida simples, com muitos filhos, com escassez de dinheiro, trabalhando de forma análoga à escravidão, em terras que não são suas, um latifúndio que não lhe pertence, “tinha vida primitiva”.

Como senhores de engenho da região ofereciam recompensas para quem capturasse cobras, pelos malefícios que faziam com o gado, Joaquim Gomes “os pegava a unha”, toda vez que encontrava serpentes durante suas caças ou pesca. Não tinha medo de morrer de uma picada da cobra.

Metendo a mão no bisaco, que fazia parte de sua indumentária, mostrou-me uma raiz. E explicou-me, na sua linguagem de caipira:

- O teju é inimigo da cobra. Quando se encontram, é uma luta bonita. A cobra arma o bote e o teju dá-lhe uma chicotada com a cauda e quase sempre sai vencedor. Si erra o alvo e a cobra o morde, o teju foge repentinamente em busca de uma herva, arranca-o, e como e raiz e volta para o campo da luta. Ai da cobra, si ele ainda a encontra! Não deixo de ter comigo sempre a raiz da erva de teju. Já tenho sido picado mais de uma vez, porém nada me aconteceu ainda, porque faço como o teju.

Caçadores sabem que há esse embate entre a cobra e o teju. É sabido também, pelo conhecimento popular transmitido por gerações que essa façanha do teju comer uma raiz para se livrar do veneno da cobra é antiga. A *Mikania opífera*, nome científico da erva do teju, também chamada em tempos passados de teiu-piog, acabou por dar o nome do bairro de Tejipió.

A narrativa literária nos proporciona, mais uma vez, refletir sobre os relatos de viajantes e sobre a própria vida.

Mas ela não conseguia descansar durante muito tempo, no meio do clamor dos filhos das irmãs. Embora já não odiasse Lea tão intensamente como no passado, Raquel não conseguia sorrir à irmã, vendo que o seu próprio corpo continuava a não dar fruto. Ausentava-se freqüentemente das tendas da família, procurando os conselhos de Inna, que tinha uma aparentemente infinita lista de concoções e estratégias para lhe abrir o ventre.

Raquel experimentou cada remédio, cada poção, cada rumor de cura. Só usava vermelho e amarelo - as cores do sangue da vida e o talismã para uma menstruação saudável. Dormia com a barriga encostada a árvores que se dizia serem consagradas a deusas locais. Onde quer que visse água a correr, deitava-se nela, esperando que a vida do rio inspirasse vida dentro dela. Engoliu uma tintura feita de pólen de abelhas até que a língua se lhe tingiu de amarelo e a urina jorrar cor de açafão. Comia cobra - o animal que, ano após ano, se dá à luz a si próprio. (DIAMANT, 1997, p. 44)

Vida que se renova constantemente. Assim é compreendida a cobra com a sua troca de pele. Talvez seja daí o entendimento de que a cobra pode e deve ser usada para curar doenças do corpo e espirituais. Em uma entrevista realizada com a Professora Doutora em Sociologia e Parteira Tradicional Danieli Siqueira Soares (via *WhatsApp*), a partir de sua pesquisa e experiência pessoal com as parteiras tradicionais de Guiné-Bissau, a cobra é comumente usada para auxiliar no parto e durante a gestação. “Então, a parteira, as parteiras com quem eu conversei a respeito referiram essa utilização, é [...] da cobra nesse sentido, em momentos de partos difíceis, que utilizava-se o couro da cobra ali, envolvendo a mulher” (SOARES, 2019). Explica também que quando se sonha com cobra, remete à interpretação de que alguma mulher seja da família ou próxima está ou ficará grávida. Nesse sentido a cobra alude ao “contexto da gestação” (SOARES, 2019).

Durante sua estadia em Guiné-Bissau ocorreu um fato bastante relevante que, podemos dizer assim, impactou e influenciou o seu modo de ver e perceber essa relação da cobra com a gestação.

Acabei respondendo anteriormente. E aí em relação, como eu faço a relação do meu sonho com as cobras, como foi a minha vivência durante o tempo que estive na Guiné Bissau, eu tive um sonho quando eu estava lá e esse sonho era exatamente uma situação de um parto difícil, onde eu pegava o couro de uma cobra e enrolava a barriga da gestante, para que aquela situação de parto difícil fosse dissolvida e resolvida, e era uma vivência física, porque ela era material, no sonho, mas era uma vivência bastante espiritual, e naquele dia que eu sonhei, nessa noite, no outro dia, de manhã, no fim da manhã, eu fui com uns amigos almoçar no restaurante e quando a gente estava saindo do restaurante, tinha um rapaz vendendo uma cobra, um couro de cobra, uma cobra morta, o couro da cobra, o couro inteiro da cobra e aquilo me impactou e foi quando, exatamente naquele momento, eu olhei para os meus colegas e falei para eles: - cara eu tive esse sonho, essa noite, da cobra e tal, e fiquei querendo acessar aquele saber, aquele conhecimento que me veio através do sonho e queria aprofundar naquela realidade daquele país, porque eu recebi essa informação de que havia de fato uma relação. Fiquei com bastante vontade de adquirir, mas tinha a questão do IBAMA, foi um conflito para mim. (SOARES, 2019)

Por causa dessa situação com o transporte do couro da cobra em vôos internacionais, que remetia a uma grande burocracia, ela preferiu não trazer e, para não deixar de ter esse símbolo junto a si, ligado à sua atividade de parteira tradicional, acabou por comprar “umas pulseiras feitas com couro de cobra”. Toda vez que ela atende algum parto com dificuldades, ela coloca no braço da gestante essa pulseira feita com couro de cobra, “como uma forma de proteção espiritual

[...] para mim é bem importante, me dá uma segurança espiritual, bastante forte, a presença dessas pulseiras” (SOARES, 2019).

Não só em relação à gestação e ao parto está relacionada a cobra. Conforme Danieli Siqueira, durante um festival que presenciou em comemoração à independência do país, houve uma dança em que “era feita com uma cobra, como se fosse uma roda [...] é como se fosse realmente uma cobra, envolvendo as pessoas que estavam fazendo a apresentação da dança” (SOARES, 2019). A serpente é um animal que tem sua simbologia de forma significativa entre os habitantes, “animal de poder presente na vivência de várias situações ritualísticas daquela sociedade”.

Sweet (2007, p. 157) também relata esse acontecimento entre africanos da Costa da Guiné e da Mina e, em Olinda, que utilizavam a serpente para realizar adivinhações, sendo considerada divindade, “Entre certos povos da Mina – como os Euas, os Fon e os Iorubas – as serpentes eram idolatradas como divindades”. Não era considerado fora do normal que esses curandeiros andassem com a serpente e realizassem suas adivinhações e curas, diferentemente do que Peel (1989) informa entre os grupos tradicionais *Yorùbá* que cultuavam *Ògún* em sua forma tradicional como *Òrìṣá* da guerra, da agricultura e o grande caçador. “Um pouco por toda a África Ocidental, acreditava-se que as serpentes tinham poder para trazer grandes riquezas, ou, pelo contrário, terríveis desgraças” (SWEET, 2007, p. 157).

Em 1725, um escravo chamado Francisco levava pelas ruas de Olinda (Pernambuco) uma cabaça com uma serpente no interior. Quando chamado a adivinhar, Francisco retirava a serpente da cabaça e enrolava-a à volta da cabeça. A serpente – falava – ao ouvido de Francisco, dizendo-lhe a informação que se procurava adivinhar. Quando a adivinhação terminava, Francisco punha de novo a serpente na cabeça e recolhia o dinheiro dos seus clientes. (SWEET, 2007, p. 157-158)

Vale ressaltar que as adivinhações realizadas pelos(as) negros(as) em África e os(as) escravizados(as), as cerimônias e rituais variavam muito entre os diversos grupos étnicos. Tudo ocorria de acordo com as características históricas e culturais de cada grupo. Os segredos, referentes aos significados de tais práticas, permaneciam ocultos, sendo apenas permitido para aqueles(as) que passavam por todo o processo de iniciação.

A entrada no Brasil, no início do século XVIII, de negros(as) escravizados(as) oriundos(as) da Mina trouxe consigo outras formas de cerimônias e adivinhações. Muitos(as) desses(as), originários(as) do Golfo de Benim tinham mais familiaridade com essas cerimônias,

como os(as) africanos(as) da Guiné e da Mina, que tinham a prática de realizar adivinhações através das serpentes, ritos que chegaram ao Brasil, um conjunto de práticas que vinham de diferentes grupos em África e que permaneceram no lado de cá do Atlântico.

Quando os africanos eram escravizados e lançados na diáspora, encontravam outros africanos que falavam línguas diferentes e provinham de tradições culturais e social diversas, no entanto, as suas crenças religiosas fundamentais eram muito semelhantes. A língua e outras estruturas sociais impediam por vezes a criação rápida de uma comunidade escrava coesa, mas a religião funcionava como o idioma comum de uma série de povos africanos, permitindo-lhes comunicar entre si através daquelas demarcações. (SWEET, 2007, p. 160)

Essas afinidades espirituais, a crença em suas divindades, os(as) levaram a se tornarem um ícone de resistência e luta. Suas religiosidades ainda permanecem vivas na diáspora, continuidades que encontramos nas tradições afro-religiosas aqui no Brasil e em outros diversos países. No nosso caso peculiar – *Ògún* e a serpente – concretizada no terreiro do sacerdote Claudionor Antonio de Oliveira, são alicerces profundos com muito poder de resistência das práticas religiosas que superaram a diáspora, a escravidão e se mantêm em solo que ainda os demonizam, segregam e as perseguem.

Henry Koster (2003), viajante que passou por terras brasileiras, também nos traz relatos, acontecimentos de que foi testemunha. São situações em que havia os dominadores de serpentes, os encantadores de serpentes, aqueles que sabiam manipular as cobras e realizar curas através delas. Em Jaguaribe, um “velho crioulo-negro” (KOSTER, 2003, p. 327) vivia nas matas próximas e procurava sempre conhecer toda essa região.

Havia um velho crioulo-negro, residindo nas vizinhanças do Jaguaribe, cuja disposição o levava a explorar todos os bosques da redondeza, em muitas milhas de extensão. Uma forma de vida em que procurava sua própria subsistência, excelente conhecedor dos segredos existentes nas matas, perfeito contador de histórias. Uma de suas passagens, contadas ao viajante, revelou o quanto ele sabia manejar as cobras, sem correr perigo algum, podendo, conforme o seu próprio depoimento e de outras testemunhas “fazer todos os répteis deixar suas locas e reunir-se-lhes ao redor, graças ao emprego de cantos e gritos próprios. Esses feiticeiros pretendem tornar inócuas as dentadas das cobras desde que as vítimas se submetam aos seus encantos e cerimônias” (KOSTER, 2003, p. 327).

Outro negro, Antonio Ganbeu, famoso por manusear facilmente as serpentes, vivendo cercado de cascavéis, surucucu, jararaca e outras cobras peçonhentas, como se fossem animais

domésticos. As criava para matar e tirar elementos, como a banha, para tratar de reumatismos e outras doenças que atingem pessoas idosas, mas não era curador, ou seja, não sabia tratar pessoas que eram picadas por cobras. São relatos do viajante inglês que nos revelam a importância desse animal na cultura e religiosidade entre os negros escravizados ou libertos e, da mesma forma, entre os indígenas e a população hipossuficiente local.

Um dos processos de cura descrito por Koster é fazer com que uma cobra envolva a cabeça e a face daquela pessoa que foi picada por alguma espécie de cobra. O curandeiro ou feiticeiro, como eram comumente chamadas essas pessoas que utilizavam a cobra para curas, repetia algumas palavras durante o procedimento, numa língua que não era conhecida por todos, apenas pelos iniciados nesses processos de cura.

Um dos meus amigos, que não era supersticioso nem incrédulo, e de cuja veracidade não posso duvidar, assegurou-me que uma de suas negras fora mordida por cobra; estava inchada; o sangue saía-lhe pelos olhos, a boca e as orelhas; ia perecer. Mandaram chamar um feiticeiro ou curador, morador na vizinhança; ele não pôde vir logo; mas, mandou... o seu chapéu. Colocaram-no sobre a moribunda que imediatamente ficou aliviada. De tudo isto meu amigo foi testemunha ocular. (TOLLENARE, 1905, p. 107)

Acredita-se que certos feitiços ou objetos encantados possam curar a picada de cobras venenosas. Assim, naturalmente, as vítimas irão se restabelecer, mesmo que parcialmente, com sequelas, conforme um negro que tinha alugado uma plantação em Jaguaribe, que ficou com uma perna mais grossa que a outra, causada por uma picada de uma cobra-de-chocalho, mesmo passando pelas mãos do curador ou mandingueiro. A lua, nesse caso, por estar cheia, influenciou negativamente no processo de cura.

Curandeiros, feiticeiros, mandingueiros, encantadores e *Bàbálóòrìṣà* como Claudionor Antonio de Oliveira, Antonio Cabritinha, Olegário, Eudes, Lídio da Mangabeira, Pai Duda e a *Ìyálórìṣà* Leda de Caveleiro que dominavam as cobras. Personagens que mantiveram em suas tradições afro-religiosas os ritos oriundos de terras africanas, cultos que permaneceram nessa travessia vilipendiosa do Atlântico negro perpetrada pelo tráfico de pessoas escravizadas. Papel importante dessas personalidades na historiografia das religiões afro-brasileiras, principalmente aqui em Pernambuco, local em que o culto permaneceu, espaço em que o *òrìṣà Ògún* foi protagonista no domínio do *ejò* (cobra), fazendo suas curas e limpezas nas pessoas que o procuravam.

Pessoas que se prestaram a realizar uma assistência à saúde e sacerdotal. Lideranças religiosas sim, mesmo aqueles que eram caracterizados de feiticeiros como os negros crioulos descritos por Koster (2003), associações religiosas ancestrais, transmitidas pela oralidade de geração em geração. Gente que tem o conhecimento de uma medicina ancestral e de rituais que estão inseridos profundamente em sua religiosidade, intermediando a comunicação entre os seres do *Àiyé* (Terra) e do *Òrun* (Céu), promovendo o bem-estar de quem os procura. Papeis importantes na defesa desse legado cultural e religioso, na assistência à saúde espiritual e física dessa população.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história é a ciência do constante fazer. Reflexão necessária na construção da narrativa histórica, principalmente quando trabalhamos com a história da África e com os grupos afro-religiosos. As análises aqui construídas procuraram discutir a trajetória de vida de um sacerdote do culto aos *òrìṣà* do *Nàgó* pernambucano em sua ritualística mais peculiar e nunca antes estudada, a relação de *Ògún* com *ejò* (a cobra) como processo de bênçãos e curas. A prosopografia de um grupo, de um personagem que nos revela uma conjuntura dos grupos yorubanos, sua formação, sua identidade e todo o processo da transmissão oral do conhecimento que se deu continuidade no lado de cá do Atlântico.

São construções históricas acerca da origem dos yorubanos, das divindades *Ògún* e Dan, da continuidade dessas práticas religiosas nos grupos de tradições afro-religiosas em Pernambuco, a relação da espacialidade de Tejipió com o terreiro do senhor Claudionor Antonio de Oliveira e de todo o processo de perseguição que os(as) adeptos(as) das religiões de matriz africana passaram e ainda passam na sociedade brasileira. Para tanto, além das entrevistas realizadas ao longo da pesquisa, consideramos toda diversidade de leituras realizadas, tanto de autores(as) brasileiros(as) como africanos(as). Assim podemos considerar o estudo como uma tentativa de descolonização do pensamento sobre os *Yorùbá*, superando a visão eurocêntrica colonizadora que sempre procurou falar meias verdades sobre seus processos históricos e rituais religiosos.

Nesse contexto, através da trajetória de vida desse sacerdote, buscamos apontar elementos que foram transladados entre as duas margens do Atlântico. Tradições religiosas que vieram de *Ondo*, *Èkìtì*, *Ìré* entre outras regiões com fundamentos religiosos e seus segredos que acabaram por estabelecer as continuidades percebidas nas formas de cultuar os *òrìṣà* no *Nàgó Ègbá* de Pernambuco. Singularidade ritual que teve relatos desde as décadas de 1930 com Dionísio Gentil da Soledade – Pai Duda – que tinha seu terreiro no bairro do Pacheco, bem próximo de Tejipió, onde localiza-se o terreiro de Claudionor Antonio de Oliveira. Bairro próximo a Cavaleiro, terreiro de Leda, filha de *aṣé* de Claudionor. Enfim, cidade do Recife que teve outros protagonistas desse mesmo ritual: Pai Eudes e Antonio Cabritinha no Pina, Olegário em Casa

Amarela, Lídio na Mangabeira e Kleiton em Maranguape Dois, o único que não está inserido nessa espacialidade da cidade do Recife.

Estudo que apontou para a complexidade dos grupos yorubanos e, no caso de Pernambuco, acabou apontando as estruturas que validam os discursos míticos dessa afro-religiosidade. O *Ilé aṣé Ògún Mǎátá* se torna referência nessa pesquisa por ser a única casa que ainda mantém esse ritual peculiar. Nesse complexo histórico entre as duas margens do Atlântico, os yorubanos nos revelaram o quanto a religião transpassa as instâncias sociais cotidianas de sua população que nos permite compreender melhor a dinâmica dessa construção em suas histórias no lado de lá e no lado de cá do Atlântico Negro.

Também procuramos interpretar o culto a *Dan*, suas narrativas históricas e míticas no reino de Uidá, principalmente quanto ao que concerne à sua independência em relação à Alada. Esse protagonismo do culto à serpente em relação às outras divindades em Uidá foi uma de nossas preocupações e, também, uma forma de entendimento de todo esse contexto do hibridismo cultural entre essas regiões – *Fon* e yorubanos – que pode ter ocasionado, uma hipótese levantada, o início do culto de *Ògún* em sua relação com a serpente ou, talvez, haja mais de uma vertente de entendimento sobre a origem desse ritual, conforme abordamos no terceiro capítulo ao falar do grande caçador *Qdésunlé* e a grande cobra *Olúmòmí*. São relações comerciais com suas trocas culturais que permearam a historicidade desses grupos nessa espacialidade que configura uma grande região de um intenso trânsito social, cultural, religioso, econômico.

Nesse caso, a religião nesses grupos é uma característica de importante influência nessas representações ritualísticas. Da mesma forma, nas margens de cá do Atlântico, esse ritual peculiar é marca da identidade dessa comunidade situada no bairro de Tejipió, tendo seu sacerdote como o principal personagem na continuidade e valorização desse aspecto religioso vindo de terras africanas.

Os(as) africanos(as) oriundos(as) do território yorubano deixaram suas marcas religiosas e seus falares marcados na história de Pernambuco. Suas práticas, principalmente aquelas identificados como nagôs, forjaram a história desse lado de cá do Atlântico; são parte das memórias pernambucanas, especialmente quando nos referimos aos terreiros de culto aos *òrìṣà*. Conexões transatlânticas que fortaleceram a identidade do Nàgó em Pernambuco através da visibilidade de seus rituais.

Trabalhar com a história oral desses grupos, partindo da trajetória de vida de um sacerdote, possibilita constituir um estrado documental de uma população que, geralmente, não deixa registros que, de certo modo, refletem os seus sentimentos, seus modos de pensar e agir e o seu fazer histórico. É pela memória, construída por seus fragmentos, que tivemos a oportunidade de conhecer acontecimentos que acabam por construir a história de Pernambuco.

Em epítome, a narrativa de Claudionor Antonio de Oliveira faz um conectivo com as tramas de redes sociais, religiosas, comerciais e culturais que formataram as bases de uma pequena África no bairro de Tejipió, mantendo rituais da religião dos yorubanos que se consolidaram a partir de Pai Duda na década de 1930 e que foi preservada até os dias atuais. Dessa forma, o presente estudo sugere novas possibilidades de pesquisa, novas leituras sobre essa afro-religiosidade que caracteriza os grupos de religiões de matriz africana em Pernambuco.

Não há como esgotar o presente estudo, pois a história nunca acaba. Há novas possibilidades de interpretações e análises sobre a trajetória de vida de sacerdotes e sacerdotisas, novas perspectivas de leitura a partir do relato de viajantes nos dois lados do Atlântico. Pode sim suscitar ou inspirar novas investigações, com novas abordagens, seja no campo da historiografia ou em uma concepção antropológica, são novas possibilidades de pesquisa sobre o Atlântico Negro yorubano.

REFERÊNCIAS

ABIMBÔLA, Wande. A concepção ioruba da personalidade humana. **Colóquio Internacional para a noção de pessoa na África negra**. Centre National de la Recherche Scientifique. Tradução de Luiz L. Marins. Paris: 1971. Disponível em: <https://bit.ly/2MWSHbR>. Acesso em: 25 jan. 2018.

_____. **Sixteen Great Poems of Ifá**. Niamey: UNESCO, 1975.

ACCIOLI, Nilma Teixeira. **Das casas de dar fortuna ao Omilokô**: Experiências religiosas de matrizes africanas no Rio de Janeiro. (1870-1940). Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História. Programa de Pós-Graduação em História Comparada. Rio de Janeiro: 2015.

_____. “Quem não tem peito não toma mandiga”. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs.). **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016.

ADEDIRAN, Biodun. Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. **África**, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, n. 7, p. 57-70, 1984.

AGIRI, Babatunde. **Early Oyo History Reconsidered**. History in Africa II: 1 – 16. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Sobre Nordeste, gênero, cultura e outras invenções (Entrevista). In: RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz (Ed. Chefe). **e-metropolis** – revista eletrônica. Rio de Janeiro, n. 11, ano 3, dez. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2Isb0op>. Acesso em: 20 dez. 2018.

ALMEIDA, Magdalena Maria de. **História Oral e formalidades metodológicas**

ALVES, Maria Neide. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. *Ilé Aṣé Ògún Mää́tá*, Rua do Sancho, 77, Tejipió, Recife-PE, 10 de julho de 2019.

AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

AMORIM, Kleiton de. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. *Ilé Aṣé Ògún Olódò Méje Írê*, Rua 98, Maranguape II, Paulista-PE, 10 de maio de 2018.

AMORIM, Maria Aparecida Blaz Vasques. História, memória, identidade e História Oral. **JUS HUMANUM** – Revista Eletrônica de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Cruzeiro do Sul. São Paulo, v. 1, n. 2, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2vao8Go>. Acesso em: 20 fev. 2018.

ANDAH, Bassey W. A zona guineana: os povos entre o Monte Camarões e a Costa do Marfim. **História Geral da África**, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: Implicações políticas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 79, dez. 2007 (95-111).

ASIWAJU, A. I. **Western yorubaland under European rule, 1889 – 1945**: A comparative analysis of French and British colonialism. London: Longman, XVI. Ibadan History Series, 1976.

ATLÂNTICO NEGRO – Na Rota dos Orixás. Brasília, 1997. Filme documentário 35mm., color. Duração: 53 min., 41 seg. Diretor: Renato Barbieri. Projeto e roteiro: Victor Leonardi e Renato Barbieri. Idealização e realização: Videografia; Instituto Itaú Cultural. Patrocínio: Ministério da Cultura; GDF-SCE; Polo de cinema e Vídeo do DF; Fundação Cultural do Distrito Federal.

AYOH'OMIDIRE, Félix. A edificação do “Yorùbá Atlantic Complex”: As várias representações da identidade yorubana na diáspora. In: LUZ, Marco Aurélio; LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio (Orgs.). **Pensamento insurgente**: direito à alteridade, comunicação e educação. Salvador: EDUFBA, 2018.p. 107-127.

_____. **OXENTE**, Viva o português brasileiro! Nova Edição Atualizada. Lagos: Fobeh Publishers, 2016.

_____. **Pèrègún e outras fabulações da minha terra (contos cantados ioruba-africanos)**. Salvador: CEAO; EDUFBA, 2006.

_____. **Yorubanidade mundializada**: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Salvador: 2005.

AWOFA, Obgebara. **Igbadu**: a cabaça da existência. Mitos nagôs revelados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BARBER, Karin., Documenting Social and Ideological Changes Through Yoruba Oríkì: A Stylistic Analysis. **Journal of the Historical Society of Nigeria**, n. 10(4), 1981.

BARBOSA, Josué Humberto. **Um êxodo esquecido**. O porto do Recife e o tráfico interprovincial de escravos no Brasil: 1840-1871. Dissertação (Mestrado) –Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba: 1995.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARNES, Sandra T. **Africas's Ogun**: Old World and New. 2. ed.. Indiana: Indiana University Press, 1989.

BARROS, José Flavio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé òrìsà**: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2 ed.. 2003.

_____. **O segredo das folhas**: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993.

BARROS, Maria Lúcia Ferreira de. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. Rua Amoteceu José Lins Alves Camelo, n. 96, Limoeiro, 10 de março de 2019.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BATESON, Gregory. Naven: a Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View, 2a ed., Stanford, California: Stanford University Press, 1958. In: GERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

BENISTE, José. **Orum-Aiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. 3. ed.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.); STRECK, Danilo R. **Pesquisa participante**: a partilha do saber. Aparecida, SP, Idéias & letras, 2006.

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

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BULÇÃO, Marly. O espaço como fundamento da Neo-Epistemologia de François Dagognet. **Reflexão**, Campinas, jan./jun. v. 34, n. 95, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/2Trsbs8>. Acesso em: 05 jan. 2019.

BURKE, Peter. História como memória social. In: _____. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000. p. 67-89.

CAMPOS, Zuleika Dantas Pereira. **O combate ao catimbó**: Práticas Repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. Tese (Doutorado) –Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História. Recife: 2001.

_____. A polícia no Estado Novo combatendo o catimbó. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 3, jan. 2009. Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas. Disponível em: <https://bit.ly/2VYBfdk>. Acesso em: 15 mar. 2018.

CAPELATO, Maria Helena. **Imprensa e História do Brasil**. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

CAPONE, Stefania. **Os Yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAVALCANTI, Carlos Bezerra. **O Recife e seus bairros**. Recife: Câmara Municipal do Recife, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, Lar e Botequim: o Cotidiano dos Trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CORDEIRO, Anna Gabriella de Souza; STAMATTO, Maria Inês Sucupira. O imaginário urbano e a fotografia: A modernidade e a ruína do bairro da Ribeira. **Revista Espacialidades**, Rio Grande do Norte, v. 10, n. 1: 148-168, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2KMCfvS>. Acesso em: 20 jan. 2019.

CORREIO DE SÃO PAULO. São Paulo: quinta-feira, 18 de outubro de 1934, n. 729, p. 08. Disponível em: <https://bit.ly/2IFsgGa>. Acesso em: 28 fev. 2019.

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

_____. O Recife nas rotas do Atlântico Negro: Tráfico, escravidão e identidade no oitocentos. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, 7, 1: 186-217, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2whDM31>. Acesso em: 20 abr. 2017.

COSTA E SILVA, Alberto da. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Ed. UFRJ, 2003.

DIÁRIO DA MANHÃ. Recife: sexta-feira, 31 de outubro de 1947, n. 4900, p. 02. Disponível em: <https://bit.ly/2QV4xEi>. Acesso em: 10 jan. 2019.

_____. Recife: terça-feira, 22 de agosto de 1950, n. 105, p. 05. Disponível em: <https://bit.ly/2rVpKFI>. Acesso em: 05 fev. 2019.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife: quinta-feira, 06 de agosto de 1931, n. 170, p. 03. Disponível em: <https://bit.ly/2v6WgTm>. Acesso em: 25 mar. 2018.

_____. Recife: quarta-feira, 02 de dezembro de 1931, n. 170, p. 02. Disponível em: <https://bit.ly/2v6WgTm>. Acesso em: 25 mar. 2018.

_____. Recife: quinta-feira, 18 de agosto de 1932, n. 183, p. 03. Disponível em: <https://bit.ly/2IrBgzp>. Acesso em: 05 fev. 2019.

_____. Recife: terça-feira, 11 de outubro de 1932, n. 225, p. 01. Disponível em: <https://bit.ly/2Zgnwg2>. Acesso em: 25 mar. 2018.

_____. Recife: domingo, 20 de novembro de 1932, n. 257, p. 04. Disponível em: <https://bit.ly/2Mb9tpu>. Acesso em: 10 jan. 2019.

_____. Recife: terça-feira, 01 de agosto de 1933, n. 172, p. 02. Disponível em: <https://bit.ly/2iIR7M9>. Acesso em: 10 jan. 2019

_____. Recife: terça-feira, 7 de novembro de 1933, n. 253, p. 25. Disponível em: <https://bit.ly/2UJu2NO>. Acesso em: 25 mar. 2018.

_____. Recife: terça-feira, 16 de janeiro de 1934, n. 11, p. 5. Disponível em: <https://bit.ly/2Gxwayn>. Acesso em: 30 ago. 2017.

_____. Recife: terça-feira, 27 de fevereiro de 1934, n. 46, p. 2. Disponível em: <https://bit.ly/2N0eQFY>. Acesso em: 20 dez. 2018.

_____. Recife: terça-feira, 20 de fevereiro de 1934, n. 40, p. 10. Disponível em: <https://bit.ly/2GsShH7>. Acesso em: 01 fev. 2018.

_____. Recife: terça-feira, 27 de fevereiro de 1934, n. 46. p. 2. Disponível em: <https://bit.ly/2IrBgzp>. Acesso em: 30 ago. 2017.

_____. Recife: quinta-feira, 05 de abril de 1934, n. 75, p. 4. Disponível em: <https://bit.ly/2IrBgzp>. Acesso em: 30 ago. 2017.

_____. Recife: sexta-feira, 08 de junho de 1934, p. 02. Disponível em: <https://bit.ly/2UqqQ4H>. Acesso em: 28 fev. 2019.

_____. Recife: sexta-feira, 02 de outubro de 1936, n. 234, p. 07. Disponível em: <https://bit.ly/2GsShH7>. Acesso em: 01 fev. 2018.

_____. Reuniram-se, hontem, os presidentes das seitas africanas desta capital. Recife: quinta-feira, 14 de outubro de 1937, n. 285. p.01. Disponível em: <https://bit.ly/2HWXbvA>. Acesso em: 30 jan. 2018.

_____. Recife: quinta-feira, 14 de outubro de 1937, n. 284, p. 12. Disponível em: <https://bit.ly/2SVRLbq>. Acesso em: 30 jan. 2018.

_____. Recife: domingo, 13 de fevereiro de 1938, n. 37A, p. 01. Disponível em: <https://bit.ly/2K2XJ5K>. Acesso em 30 jan. 2018.

_____. Recife: sábado, 27 de junho de 1942, n. 256, p. 01. Disponível em: <https://bit.ly/2sT6Dwr>. Acesso em 25 de janeiro de 2019.

_____. Recife: sexta-feira, 04 de novembro de 1949, n. 255, p. 04. Disponível em: <https://bit.ly/2KMF3Jq>. Acesso em: 30 mar. 2017.

_____. Recife: quinta-feira, 29 de dezembro de 1949, n. 300, p. 05. Disponível em: <https://bit.ly/2KMF3Jq>. Acesso em: 30 mar. 2017.

_____. Recife: Domingo, 09 de outubro de 1960, n. 228, p. 09. Disponível em: <https://bit.ly/37KfjnB>. Acesso em: 30 mar. 2019.

_____. Recife: quarta-feira, 27 de junho de 1962, n. 143, p.03. Disponível em: <https://bit.ly/2M4jrZH>. Acesso em: 21 fev. 2019.

_____. Recife: terça-feira, 03 de dezembro de 1963, n. 258, p.01. Disponível em: <https://bit.ly/2M4jrZH>. Acesso em: 21 fev. 2019.

_____. Recife: sexta-feira, 20 de junho de 1980, n. 165. p.A-5. Disponível em: <https://bit.ly/2woYBJP>. Acesso em: 16 fev. 2019.

DAGOGNET, François. **O corpo**. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

DIAMANT, Anita. **A tenda vermelha**. Tradução de Rui Gabriel Viana Pereira e Paulo Guimarães Pedro. 2. ed.. Alges: Difel – Difusão Editorial, 1997.

DIDI-HUBERMAN, Georges. A história da arte como disciplina anacrônica. In: _____. **Diante do tempo**: história da arte e anacronismo das imagens. Tradução de Vera Casa Nova; Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015. p. 15-68.

DOSSE, François. **História e ciências sociais**. Tradução de Fernanda Abreu. Bauru: EDUSC, 2004.

DREWAL, Henry John; PEMBERTON, John; ABIODUN, Rowland; WARDWELL, Allen. **Nine centuries of African art and thought**. New York: The Center for African Art. N. Abrams Inc., Publishers, 1989.

DURKHEIM, Émile. **Lês formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

ELLIS, A. B. **The Yoruba-Speaking peoples of the slave coast of west Africa**. Their religion, manners, customs, laws, language, etc. With an appendix containing a comparison of the Tshi, Gã, Ewe, and Yoruba languages. London: Chapman and hall, Ltda. 1894.

FARIAS, Rosilene Gomes. **Dom da cura**: rastros de “curandeirismos” no Recife republicano (Décadas de 1930 – 1940). Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História. Recife: 2015.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FORDE, Daryll. **The Yoruba-speaking Peoples of South-Western Nigeria**. London: International African Institute; Western Africa: Ethnographic Survey of Africa, 1951.

FREIRE, Luis Filipe. Tejipió, o rio dos excluídos. **Folha PE**, Recife, 08 jul. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2Uqq9lu>. Acesso em: 18 jan. 2018.

FREUND, Alexander. História Oral como processo gerador de dados. **Revista Tempos Históricos**, Paraná, v.17, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2QRspIT>. Acesso em: 27 de junho de 2019.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

_____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Tradução de António Narino. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____.; PONI, Carlos. **A micro-história e outros ensaios**. Tradução de António Narino. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In _____. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 177.

O GOVERNO AGAMENON Magalhães e a Secretaria de Segurança Pública, 1939. Exposição Nacional de PE – 1940 - Recife – Imprensa Oficial – 1939. p. 1. In: CAMPOS, Zuleika Dantas Pereira. **O combate ao catimbó**: Práticas Repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História. Recife: 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Lais Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil. 2003.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. In: DIETERLEN, Germaine (Ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Traduzido por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192.

HEMEROTECA DIGITAL. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jun. 2018.

INTÉRPRETES DO BRASIL – TV Cultura e Arte. Brasília, 2001. Documentário 35mm., color. Duração: 19 min., 53 seg. Idealização, roteiro e direção: Isa Grispun Ferraz. Produção Executiva: Zita Carvalhosa. Produção: Texto e Imagem Cinematográfica Superfilmes. Patrocínio: Ministério da Cultura – Secretaria de Audiovisual. Disponível em: <https://bit.ly/2tw8uYg>. Acesso em: 13 de ago. 2019.

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas**. Boston Public Library. C.M.S.. Lagos: Bookshops Lagos, 1921.

JORNAL FOLHA DE PERNAMBUCO. Recife: terça-feira, 15 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://bit.ly/30ECKMw>. Acesso em: 20 jan. 2019.

JORNAL PEQUENO. Recife: quarta-feira, 09 de julho de 1930, n. 153. p. 01. Disponível em: <https://bit.ly/37EjfWZ>. Acesso em: 20 jan. 2019.

_____. Recife: sábado, 09 de junho de 1934, n. 128, p. 01. Disponível em: <https://bit.ly/2VVSFU8>. Acesso em: 28 fev. 2019.

_____. Recife: quarta-feira, 26 de abril de 1950, n. 94, p. 02. Disponível em: <https://bit.ly/2GktK5V>. Acesso em: 01 fev. 2018.

JORNAL DO RECIFE. Recife: quinta-feira, 01 de setembro de 1932, n. 194, p. 03. Disponível em: <https://bit.ly/2IGIVdp>. Acesso em: 25 mar. 2018.

_____. Recife: quinta-feira, 02 de junho de 1932, n. 121, p. 03. Disponível em: <https://bit.ly/2Pjn0cv>. Acesso em: 25 mar. 2018.

_____. Recife: sexta-feira, 15 de junho de 1934, n. 132, p. 03. Disponível em: <https://bit.ly/2VSKKGS>. Acesso em: 28 fev. 2019.

_____. Recife: terça-feira, 27 de março de 1934, n. 69, p. 04. Disponível em: <https://bit.ly/2V5SRmf>. Acesso em: 25 mar. 2018.

_____. Recife: sexta-feira, 28 de setembro de 1934, n. 218, p. 02. Disponível em: <https://bit.ly/2V5SRmf>. Acesso em: 05 fev. 2019.

_____. Recife: terça-feira, 25 de janeiro de 1955, n. 20. p.02. Disponível em: <https://bit.ly/2VQT2hz>. Acesso em 21 fev. 2019.

KOSTER, Henry. **Viagens ao nordeste do Brasil**. v. 2.. 12. ed..Tradução, prefácio e notas de Luís da Câmara Cascudo. Rio -São Paulo – Fortaleza: ABC Ed., 2003.

LARANJEIRA, Lia Dias. **Representações sobre o culto da serpente no Reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia**. 2010, 145 fls. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: 2010.

LAW, Robin. C.C.. The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among the Yoruba. **Journal of African History** XIV, v. 2, p. 207-222, 1973.

LE GOFF, Jacques. Heróis e Maravilhas da Idade Média. Petrópolis: Vozes, 2013. In: CORDEIRO, Anna Gabriella de Souza; STAMATTO, Maria Inês Sucupira. O imaginário urbano e a fotografia: A modernidade e a ruína do bairro da Ribeira. **Revista Espacialidades**, Rio Grande do Norte, v. 10, n. 1: 148-168, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2KMCfvS>. Acesso em: 20 jan. 2019

LESSA, Calado Ribeiro de. **Viagem de África em o Reino de Dahome, escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires no ano de 1800**. Série 5ª, Brasiliana, v. 287. São Paulo: Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1957.

_____. **Senhoras do Cajado: um estudo sobre a irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos – Bahia (1900-1950)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, FFCH. Programa de Pós-Graduação em História. Salvador: 2005.

LEVI, Giovanni. “Sobre a micro-história” In: BURKE, Peter (Org). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

LIMA, José Cláudio Gonçalves de. **Os sitiados: A hecatombe de Garanhuns**. Ed. Do Autor. 2009.

LIMA, Maria Ferreira. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. Rua Francisco da Cunha, n. 900, Boa Viagem, Recife-PE, 05 de fevereiro de 2019.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In. PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008

OBAYEMI, A. The Yoruba and Edo-speaking Peoples and their Neighbours before 1600. In. AJAYI, J. F.; CROWDER, M. **History of West Africa**. London: Longman, 2 ed. V. 1, p. 209-240, 1976.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 11. ed.. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

MACIEL, Caio Augusto Amorim. Hermenêutica da paisagem sertaneja: possibilidades de interpretação do conhecimento geográfico local. In: ROSAS, Suzana Cavani; BRANDÃO, Tanya M. Pires. **Os sertões: espaços, tempos, movimentos**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

MAGGIE, Yvone. Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. p. 22. In: CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O combate ao Catimbó:**

Práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História. Recife: 2001.

MAMIGONIAN. Entrevista para **RFI Brasil** (Rádio França Internacional), 10 de abr. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2HzK1ps>. Acesso em: 20 de abr. 2019.

MEMÓRIAS DO SAGRADO NO RECIFE. Recife. Audiovisual. Duração 42min. Direção de Bruno R. Veras e Denizá B. Rodrigues. Coordenação: Dayse Cabral de Moura e José Bento Rosa da Silva. Idealização e realização: ANU Audiovisual. UFPE/MinC, 2013. Secretaria de Políticas Culturais. Apoio: Universidade Federal de Pernambuco, Pró-reitoria de Extensão, Núcleo de Estudos Afro-brasileiros.

MERCIER, Paul. **Cartes ethno-démographiques de l'Ouest africain**. Feuille n° 5, Dakar: Institut français d'Afrique noire. 1954.

MONTE, Edson Alves do. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. *Ilé Aşé Ògún* Määátá, Rua do Sancho, 77, Tejipió, Recife-PE, 10 de julho de 2019.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia, memória**. São Paulo: Contexto, 2010.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África: Gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde, Portugal: Edições Pedagogo Lda, 2013.

MÜLLER, Aline Maria. O jornal como fonte de pesquisa histórica e antropológica: entre o monologismo e a polifonia. In: **O valor das humanidades**. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra: Biblios, 2015.

MUSEU AFRO-DIGITAL. Repatriação Digital. Disponível em: <https://bit.ly/2ZU7TLT>. Acesso em: 30 nov. 2017.

NÓS TRANS-ATLÂNTICOS. Resistência e preservação cultural. Petrobras. Disponível em: <https://bit.ly/2SV7KXa>. Acesso em: 15 de julho de 2019.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. **Projeto História**. Revista do Programa de estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, 10, dez, 1993.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubas na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 27, n° 1/2/3, jan./dez. 2005, p. 141-179.

OLIVEIRA, Altair B. **Elégùn: Iniciação no Candomblé – Feitura de Ìyàwó, Ogán e Ekéji**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

OLIVEIRA, Amauri José de. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. *Ilé Aṣé Ọba Olúfun*, Rua Serra Geral, n. 09, Jardim Monte Verde, Jaboatão dos Guararapes-PE, 05 de novembro de 2018.

OLIVEIRA, Petrônio Santos de. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. Rua Boa Esperança, 515, Barra de Jangada, Jaboatão dos Guararapes, 16 de fevereiro de 2019.

OPARE, Andrew. **Functional analysis of the Ogun festival in Ondo, Nigeria**. Kajaani University of Applied Sciences. School of Tourism. Degree Programme in Tourism. Thesis. 2014.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de. **Educação e oralidade no oeste africano pela representação de Amadou Hampaté Bâ**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de Piracicaba, Faculdade de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Educação. Piracicaba: 2014.

PEREIRA, Jurandir Martins. [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. *Ilé Aṣé Ọgún* Màátá, Rua do Sancho, 77, Tejipió, Recife-PE, 07 de julho de 2018.

PIERRE FATUMBI VERGER – Mensageiro entre dois mundos. Brasília, Filmado em Super 16 mm. 1998. Filme documentário. Duração: 1h26 min. Diretor: Luiz Buarque de Holanda. Narração e Apresentação: Gilberto Gil. Idealização e realização: Conspiração Filmes. Gegê Produções; GNT/GLOBOSAT.

PORTAL G1. Preso casal suspeito de matar criança em Brejo da Madre de Deus, PE. **Notícias**, Recife, 13 jul. 2012. Disponível em: <https://glo.bo/2wgGV38>. Acesso em 07 abr. 2019.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RAFAEL, Ulisses Neves. O Xangô em Alagoas nas primeiras décadas do século XX. In. COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (Orgs.). **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. **Os nomes da história**. Campinas: Pontes, 1994.

REAL, Katarina. **Eudes**: o rei do maracatu. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2001.

RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DOS ESTADOS BRASILEIROS (PE) – 1890 a 1930. Disponível em: <https://bit.ly/2QNWzgr> Acesso em: 30 de março de 2018.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de Carvalho. **O alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista. **AFRO-ÁSIA**, n. 34, ago. 2006. Disponível em: <https://bit.ly/2MbcaaA>. Acesso em: 23 maio. 2018.

_____. **Escravidão e invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, CNPq, 1988.

_____.; SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito**; a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogo de Escalas**: a experiências da microanálise. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil. Os iorubas**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François et. al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007

RODRIGUES, Maria de Lourdes Neves Baptista. Tejipió/Tejipio-Recife. **Engenhos de Pernambuco**, Recife, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2UTsu3T>. Acesso em: 28 jan. 2019.

SANTANA, Jacimara Souza. **Médicas-sacerdotisas**: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (1827-1988). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

SANTOS, Grináuria Trindade dos (Dona Preta). [Entrevista cedida a] Ronnei Prado Lima. Rua Cratén, 79, Fundão, Recife-PE, 15 de setembro de 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.

SANTOS, Mário Márcio de A.. **Anatomia de uma tragédia**: A Hecatombe de Garanhuns. Recife: CEPE, 1992.

SANTOS, Mário Ribeiro dos. O sagrado perseguido: intolerância e demonização das práticas religiosas afrobrasileiras no bairro de Afogados - Recife (1930-1940). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, julho 2011. Disponível em: <https://bit.ly/2Qpr3ob>. Acesso em: 20 jan. 2019.

_____. **Trombones, tambores, repiques e ganzás: a festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930-1945).** Recife: SESC, 2010.

SALAMI, Sikiru (Prof. King). **Ogum.** Dor e jubilo nos rituais de morte. São Paulo: Editora Eduduwa, 1997.

SARTRE, Jean Paul. **A imaginação.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 8. ed.. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989,

SILVA, José Bento Rosa da. **Família Cazumbá: as peculiaridades dos descendentes africanos nos últimos anos da escravidão e no pós-abolição (Recôncavo da Bahia).** Itajaí, SC: Casa Aberta; Recife: Ed. UFPE, 2018.

_____. **Africanos no Recife nos séculos XIX e XX: os periódicos como fonte.** 2019 [no prelo].

_____. O paraíso do catimbó: Recife nas primeiras décadas do século XX. **Revista da ABPN**, n. 29, vol. 11. p. 174-197, set. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2FkhAKa>. Acesso em: 08 de set. 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** 13. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SHAW, Thustan. A zona guineana: situação geral. **História Geral da África, III.** África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

SMITH, Adbullahi. **Some Considerations Relating to the Formation of States in Hausaland.** Journal of the Historical Society of Nigeria, v. 3, p. 329-346, 1970

SOARES, Danieli Siqueira. **Conversa de Whatsapp.** Recife, 14 de outubro de 2019.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a formação social negro-brasileira.** Petrópolis-RJ. Editora Vozes. 1988.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral.** Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TOLLENARE, Louis-François de. Notas Dominicais, Recife, 1905. In: KOSTER, Henry. **Viagens ao nordeste do Brasil.** v. 2.. 12. ed.. Tradução, prefácio e notas de Luís da Câmara Cascudo. Rio -São Paulo – Fortaleza: ABC Ed., 2003.

VAINSENER, Semira Adler. Tejiipió (bairro, Recife). **Fundação Joaquim Nabuco,** Recife, jul. 2003. Disponível em: <https://bit.ly/1xc7fce>. Acesso em: 28 jan. 2019.

VILA NOVA, Amaro da Silva. **Amaro da Silva Vila Nova (depoimento, 2009).** Recife: LAHOI, 2009.

VERGER, Pierre. Orixás, **Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1981.