



**Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Humanas – IH
Departamento de Geografia – GEA
Programa de Pós-Graduação em Geografia - PPG**

ILKA LIMA HOSTENSKY

**PATRIMÔNIO-TERRITORIAL EM OLINDA- PE: Comunidade quilombola do Portão
do Gelo – Nação Xambá, valorização da cultura afro-latina-americana**

Brasília/DF
2018



**Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Humanas – IH
Departamento de Geografia – GEA
Programa de Pós-Graduação em Geografia - PPG**

ILKA LIMA HOSTENSKY

**PATRIMÔNIO-TERRITORIAL EM OLINDA- PE: Comunidade quilombola do Portão
do Gelo – Nação Xambá, valorização da cultura afro-latina-americana**

Brasília/DF
2018

ILKA LIMA HOSTENSKY

**PATRIMÔNIO-TERRITORIAL EM OLINDA- PE: Comunidade quilombola do Portão
do Gelo – Nação Xambá, valorização da cultura afro-latina-americana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Geografia. Área de concentração: Produção do Espaço Urbano, Rural e Regional, eixo temático: territorialidades tradicionais e patrimônio no Brasil e no mundo.

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Batista da Costa

Brasília/DF

2018

Ficha Catalográfica

HOSTENSKY, Ilka Lima

Patrimônio-territorial em Olinda – PE: Comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, valorização da cultura afro-latino-americana / Ilka Lima

Hostensky. – 2018.

250 f. : il ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade de Brasília.

Instituto de Ciências Humanas. Departamento de Geografia. Programa de Pós-Graduação em Geografia. 2018.

Orientação: Everaldo Batista da Costa.

Inclui Bibliografia.

1. Nação Xambá 2. Patrimônio-territorial 3. Quilombo 4. Resistência 5. Território

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. A autora reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito da autora

Ilka Lima Hostensky

ILKA LIMA HOSTENSKY

**PATRIMÔNIO-TERRITORIAL EM OLINDA- PE: Comunidade quilombola do Portão
do Gelo – Nação Xambá, valorização da cultura afro-latino-americana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Geografia. Área de concentração: Produção do Espaço Urbano, Rural e Regional, eixo temático: territorialidades tradicionais e patrimônio no Brasil e no mundo.

Defendida e aprovada em: 25 de Maio de 2018.

Banca examinadora formada pelos professores:

Prof. Dr. Everaldo Batista da Costa
Departamento de Geografia- GEA/ICH/UnB (Orientador)

Prof. Dr. Rodrigo Ramos H. F. Valverde
Departamento de Geografia – USP (Membro externo)

Prof^a. Dr^a. Glória Maria Vargas
Departamento de Geografia – GEA/ICH/UnB (Membro interno)

Prof^a. Dr^a. Ana Tereza Reis da Silva
Faculdade de Educação da Universidade de Brasília – FE/UnB. (Membro suplente)

Brasília/DF

2018

À ancestralidade Xambá, por permitirem este encontro.

A todos os membros da comunidade Xambá que me acolheram
e que lutam pela permanência, continuidade, preservação e difusão de suas tradições.

A Constância e Aymoré, meus pais, sempre amáveis, dedicados
e atentos às escolhas de seus filhos.

A Elka, minha irmã gêmea, grande incentivadora
e companheira desta e de outras vidas.

AGRADECIMENTOS

Agradecer sempre soou para mim como uma manifestação de gratidão e a finalização de algo. Hoje, vejo que agradecer é expressão gratidão sim, mas não necessariamente significa pontuar um fim. Quando iniciei a caminhada do mestrado, ouvi inúmeras vezes que seria uma tarefa solitária. Reclamações, reclusão, leituras, incompreensão, cansaço eram palavras que acompanhavam o discurso da solidão. Agora, chegado ao fim desta etapa na minha vida, percebo que passei em algum momento por essa fase tão temida, mas as pessoas que cruzaram a minha vida nesse período foram tão especiais que contribuíram de forma direta ou indireta para torná-lo mais leve e assim suavizaram essa fase. Este trabalho foi feito por muitas mãos, dada a quantidade de participantes, amigos, colaboradores e pessoas queridas que contaram suas histórias, abriram suas casas, seus corações, me alimentaram, disponibilizaram material e me ajudaram das mais diversas formas. Ajuda esta que veio de lugares esperados e inesperados, sinalizando, por meio da cooperação e solidariedade, a beleza da vida.

Uma leitura que me marcou muito durante o mestrado foi a do livro *Ensinando a Transgredir*, de Bell Hooks. Neste livro, mais precisamente no capítulo 04, a autora fala a respeito de um encontro que teve com Paulo Freire e do sentimento que a envolveu e a envolve quando da lembrança daquele momento, é o sentimento que fica. Sobre ele, Hooks (1994, p. 82) escreve:

Nosso encontro teve aquela qualidade de doçura que continua, que perdura por toda a vida; mesmo que você nunca mais fale com a pessoa, nunca mais lhe veja o rosto, sempre pode voltar, em seu coração, àquele momento em que vocês estiveram juntos e ser renovada – é uma solidariedade profunda.

É inspirada nas palavras de Bell Hooks que expresso a minha gratidão por todas as pessoas que participaram da elaboração deste trabalho. É no meu coração que as vou carregar, com o mais profundo sentimento de carinho, amizade e solidariedade. Nesta energia que se compõe de ternura e afeto, digo que todas e todos foram fundamentais para tornarem este sonho realidade.

Creio que os segredos espirituais vão além do que os nossos olhos podem enxergar. Assim, é pelo mundo espiritual que começo os meus agradecimentos. Agradeço a Deus, a espiritualidade maior, aos meus guias, à minha ancestralidade e à ancestralidade Xambá, por

me permitirem trilhar os caminhos deste trabalho e, neste percurso, poder encontrar pessoas que, como eu, acreditam em um mundo melhor.

A teoria aliada à prática nos proporciona um outro olhar a respeito do estudo desenvolvido. Nesta jornada, percebi a importância da teorização para um trabalho acadêmico. Aliar teoria e prática é tarefa de fundamental importância, mas foi a prática que me proporcionou um olhar mais sensível sobre o trabalho desenvolvido. Pois, o contato com a comunidade Xambá imprimiu um real sentido ao que eu me propus realizar. Fui recebida com carinho, atenção e respeito. Ouvi histórias de vida – tristes, alegres, fortes, determinadas, persistentes e sonhadoras. Fui alimentada, no sentido figurado da palavra, com os sonhos e os projetos do grupo, mas também no sentido real da palavra, com tantos lanches e almoços que me serviram, sempre preocupados e atentos comigo. Ouvi, falei, sorrimos e, por vezes, choramos. À acolhida, à ternura, ao respeito, ao carinho, às trocas e às parcerias, da comunidade Xambá para comigo, o meu muito obrigada! Todas e todos vocês foram fundamentais para a realização deste trabalho.

A Marileide Alves e a Guitinho da Xambá, meus contatos iniciais e mais constantes, obrigada pela acolhida, pela disponibilidade, pela parceria e por estarem sempre atentos às minhas solicitações. Agradeço aos que aceitaram participar desta pesquisa, dispondo de alguns minutos, às vezes horas, de suas vidas, para me contarem um pouco de suas trajetórias pessoais e a respeito da comunidade Xambá, são eles: Adeildo Paraíso da Silva, Pai Ivo; Ailton Paraíso da Silva, Ailton da Xambá; Cleiton José da Silva, Guitinho da Xambá; Fátima Maria Paraíso de Melo, Fafá ou Fatico; Gizelda Maria da Silva, Ziza da Xambá; Gleidhson José da Silva, Gleibson; Glória Maria Oliveira da Silva, tia Gogó; Hildo Leal da Rosa, Hildo; Luiz Paulo de Oliveira, tio Lula da Xambá; Maria do Carmo de Oliveira, Cacau; Maria de Lourdes da Silva Neta, Neta da Xambá ou Neta do Bongar; Maria José de Menezes, Zeza; Marileide Alves de Lima, Mari; Maurício César da Silva, tio Maurício da Xambá; Shirleno Gomes da Silva, Nino do Bongar ou Nino da Xambá; Tereza Cristina Batista do Nascimento, Cristina da Xambá.

Um agradecimento muito especial a Hildo Leal da Rosa, que me concedeu duas entrevistas, cada uma com mais de uma hora de conversa agradável e esclarecedora. Agradeço também a Lola de Orixalá, Luana e tia Tetão, que me alimentaram com seus pastéis e quitutes maravilhosos. Agradeço a Paulinho Filizola, o Paulinho de Oxum de Xambá, que muito carinhosamente atendeu ao meu pedido e me cedeu algumas belas fotos para serem utilizadas neste trabalho. A dona Carmelita de Yemanjá, que abrilhanta a capa deste trabalho. A Beto, Thúlio e Meme do grupo Bongar, que me acolheram com carinho e boas risadas.

O Centro Cultural Grupo Bongar conta com um espaço onde funciona uma sala de leitura e atividades voltadas para este fim, à frente deste espaço Gleidson, Palloma e outros colaboradores desenvolvem atividades voltadas para o mundo da leitura, da imaginação, da contação de histórias e da troca de experiências. Assim, agradeço-os pela receptividade e empolgação com que receberam os livros com a temática étnico-racial, afro e indígena, que foram arrecadados em uma campanha que fiz junto a amigos e familiares. Aproveito para agradecer aos amigos e amigas que participaram desta campanha, doando livros novos e seminovos para o Centro Cultural, são eles e elas: Elka Hostensky, Kamille Pinto, Fernanda Haddad, Rafael Valentim, Regina Mendonça, Naiêssa Bonfim, Constância Hostensky, Aymoré Hostensky, Patrícia Nogueira, Izete do Nascimento, Évellin Lima e Darc Braga. Obrigada por, de alguma forma, acreditarem na transformação por meio da educação!

Um simples encontro, marcado de última hora, pode ser o início de bons sonhos, de uma boa amizade e de uma futura orientação. Casa de amigos e partilhas no parque, foi assim que conheci o professor Everaldo Batista da Costa. Do parque para a sala de aula foi um pulo. A Everaldo, agradeço o incentivo, o apoio, o encorajamento, a força e por me fazer acreditar que outros voos e outros sonhos são possíveis. Obrigada pela acolhida, pelos ensinamentos, pelos diálogos, pelo engajamento e pela amizade!

A todas e todos os colegas do grupo de pesquisa Cidades e Patrimonialização – GECIPA, coordenado pelo professor Everaldo Batista da Costa, o meu mais sincero agradecimento. Agradeço, especialmente, a Vinicius Maluly, pela parceria, pelas risadas, pela troca de ideias, pela partilha de diversos momentos e pela amizade. Agradeço a Évellin Lima, pela amizade, pelas conversas e pela leveza no ser.

Gratidão imensa a todas e todos os colegas do grupo de pesquisa *Educação, saberes e decolonialidades*, da Faculdade de Educação, coordenado pela professora Ana Tereza Reis. Obrigada pelos debates, pela troca de ideias, pelo compartilhamento, pelo carinho, pelo relacionar-se tão humanizado e pelas noites agradáveis de discussões saudáveis e respeitadas, por momentos agregadores e voltados para a teoria e para a prática. À professora Ana Tereza Reis, meu agradecimento mais carinhoso, com sua suave firmeza, cuidado e dedicação, despertou o meu olhar para questões que sempre me inquietaram, mas para as quais, às vezes, não sabia como me expressar. Obrigada, Ana, pelo encontro e pela amizade que fica!

Agradeço à professora Nelba Azevedo Penna, do Departamento de Geografia, pelos ensinamentos transmitidos através da disciplina ministrada no curso, e ao professor Neio Lúcio de Oliveira Campos, do Departamento de Geografia, que, com o olhar atento, soube gentilmente apontar caminhos rumo ao refinamento deste trabalho.

A Agnelo J. Camelo da Silva e Jorge Luiz Pereira, da Secretaria do Programa de Pós-graduação em Geografia, por estarem sempre atentos aos meus pedidos, sanarem minhas dúvidas e me auxiliarem com os trâmites burocráticos, o meu muito obrigada!

Agradeço também ao meu órgão empregador, à Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal – SEEDF, por me conceder licença remunerada para estudos durante uma parte do mestrado, conforme processo de número 0460.000063/2016, sem a qual teria sido impossível a minha dedicação aos estudos, às viagens de campo e à participação em eventos. Essa licença mostra-se fundamental no processo de formação e qualificação do corpo docente da SEEDF, visto que possibilita, de certa forma, uma melhora na qualidade do Ensino Público do Distrito Federal.

Agradeço à servidora Socorro, do Departamento de Informações Municipais de Olinda - DIM, que além de me fornecer vários *shapes* para a elaboração dos mapas que compõem este trabalho, também me forneceu diversos materiais de apoio. Agradeço a Victor Ricardini e Leandro Braga, do Ciência em Mapas, pela elaboração dos mapas que compõem esta dissertação. Agradeço especialmente ao Victor, pela paciência, atenção, pelo excelente trabalho executado e por estar sempre atento às minhas solicitações.

Agradeço aos funcionários do Arquivo Público João Emerenciano – APEJE, que muito gentilmente me atenderam e ajudaram.

A tecnologia, que tanto nos une e nos separe, às vezes também nos proporciona surpresas nada agradáveis durante a realização de determinados trabalhos. Assim, agradeço a Itálo, pelas vezes que me socorreu quando o meu computador simplesmente decidia não funcionar, levando-me a um certo desespero.

A toda a minha família, de sangue e por afinidade, o meu muito obrigada. Agradeço especialmente aos meus pais, Aymoré Jaroslav M. Hostensky e Constância de S. L. Hostensky, pelo constante incentivo aos estudos, pelo carinho e pelo amor dedicado à família. Aos meus irmãos, Igor de L. Hostensky e Yuli de L. Hostensky, pela parceria. A Elka L. Hostensky, minha irmã desta e de outras vidas, o meu agradecimento mais que especial e carinhoso. Você me guia, me impulsiona, me incentiva, me direciona. Nem todas as palavras do mundo são capazes de expressar a minha admiração por você, mas com certeza você é uma das grandes responsáveis pela materialização deste trabalho. Agradeço às minhas tias Rosa, Nivalda e Socorro que sempre estiveram presentes na criação dos sobrinhos, com certeza uma parte deste trabalho é fruto da atenção e do incentivo de vocês. Momentos de descontração e em família também são fundamentais. Assim, agradeço a Ana Laura Lima, Kamille Pinto, Fernanda Haddad, Luzinete Teixeira e Daniel Elias, vocês foram fundamentais nesta jornada.

Patrícia Nogueira, além de me apresentar ao meu orientador, também me proporcionou, de certa forma, o encontro com Rosenilson e Miranice. Meus amigos historiadores, companheiros de disciplina, de café, de leituras e de partilhas, obrigada por tornarem esta etapa mais leve e agradável. À amiga Lélia Cristina Fernandes, um obrigada mais que especial, você foi fundamental, me ajudou com a degravação das entrevistas, fez um trabalho minucioso e dedicado, parte da materialização deste trabalho se deve à sua dedicação. Agradeço à Deliane Leite, pela amizade e pela tradução de alguns textos em inglês. Agradeço a Jório Cunha, Daniel Elias e Elka Hostensky pelo auxílio na tradução dos resumos. Agradeço a Gabriela Izidoro, pela hospedagem em Olinda e pela amizade. Agradeço a Onúbia de F. Gomes e Adriana Rabelo, pelo apoio que me deram na reta final deste trabalho e pela amizade. A todas as minhas amigas e a todos os meus amigos de caminhada, que não citarei o nome para não ser injusta, pois são muitos, agradeço por entenderem as minhas ausências, pelas palavras de incentivo e pensamentos de positividade, tão fundamentais para o meu processo de amadurecimento, cuidado pessoal e com a dissertação.

A vida não para. Encontros, desencontros, descobertas, perdas, amizades, choros, risos, histórias de emocionar, novos lugares, novas experiências, renovação, amadurecimento, construções coletivas, ausências, presenças, doçuras, solidariedade, carinhos, afetos, lutas, persistência e resistência, são algumas palavras das quais me lembrarei e remeterei sempre que me lembrar desta pesquisa e das pessoas que me ajudaram a torná-la realidade. Foram tantos momentos e tantas pessoas fundamentais neste processo que só tenho a dizer a Deus, à vida, aos encontros e partilhas, aos amigos e parceiros, a minha família e a toda comunidade Xambá, o meu mais sincero, obrigada! Axé!



*“Foi para diferenciar
Que Deus Criou a diferença
Que irá nos aproximar
Intuir o que ele pensa
Se cada ser é só um
E cada um com sua crença
Tudo é raro, nada é comum
Diversidade é a sentença.
[...]*

*Que seria de mim
Sem a compreensão
Que a vida é repleta
E o olhar do poeta
Percebe na tua presença
O toque de Deus
A vela no breu
A chama da diferença
A humanidade caminha
Atropelando os sinais
A história vai repelindo
Os erros que o homem traz
O mundo segue girando
Carente de amor e paz
[...]*
(Lenine)

“Patrimônio é tudo aquilo que é capaz de produzir história ao longo do tempo...”

(Gleudson José da Silva)

*Esculturas de Bêji. Criação do artista Clério Freitas. Centro Cultural Grupo Bongar – Nação Xambá
Foto de Ilka Lima Kostensky, abril de 2017. Arquivo pessoal.*

RESUMO

A cidade de Olinda foi uma das principais vilas do Império português e teve o seu traçado urbano configurado ainda no século XVI. A manutenção do traçado e a preservação arquitetônica das edificações, construídas em diferentes períodos, propiciaram o tombamento do conjunto arquitetônico e urbanístico da cidade, em 1968, pelo Iphan. Em 1982, a cidade foi declarada Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade pela Unesco. Porém, além do centro histórico, do carnaval, do frevo e do maracatu, a cidade conta com riquezas que se estendem para além da área tombada. Este estudo traz um olhar da Geografia para compreender o patrimônio afastado dos sítios históricos instituídos, com fito de identificar e visibilizar o patrimônio – material e imaterial – situado nos ditos *territórios de exceção* e que representam os símbolos territoriais resistentes à colonialidade do poder, o chamado *patrimônio-territorial* (COSTA, 2016, 2017). O objetivo deste estudo foi o de analisar como se dá a ativação do patrimônio-territorial e como se caracterizam as práticas de resistência da comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, localizada na cidade de Olinda (PE), no bairro de São Benedito. A CF/1988 apresentou avanços ao reconhecer a existência das `comunidades remanescentes de quilombo`, legitimando estes grupos como sujeitos de direito. No estudo, adotamos o conceito ressemantizado de quilombo por nos permitir uma análise ampliada e o entendimento de que os atores sociais, organizados nesses territórios étnicos, compartilham da mesma história, valores, cultura e identidade. A pesquisa de campo aconteceu na comunidade quilombola mencionada, em quatro etapas distintas, ao longo de 2017. Realizou-se: observação participante, com registro em diário de campo, análise documental, registros fotográficos e 17 entrevistas semiestruturadas. Empregou-se a análise de conteúdo de Bardin (2011) para a análise do *corpus* obtido com a totalidade de entrevistas transcritas. No total, identificamos sete categorias: Quilombo; Histórico de lutas; Terreiro; A festa do coco e a musicalidade; Memória e oralidade; Centro Cultural; Patrimônio-territorial da comunidade; e 78 códigos relacionados a tais categorias, com os quais construímos redes de conexões. O estudo empírico permitiu a construção de um mapa conceitual que ilustra, de maneira sintética, quais são as estratégias empreendidas por esta comunidade para ativar seu patrimônio-territorial. Os resultados indicam que o patrimônio-territorial, definido pela comunidade e localizado no perímetro do quilombo, compreende seus atores sociais (os sujeitos-patrimônio) e o patrimônio material e imaterial. Para ativar o seu patrimônio-territorial, o grupo empreende uma série de ações: as estratégias de construção identitária e as estratégias de preservação, valorização e difusão da cultura Afro e Xambá. Ambos tipos de estratégias abarcam elementos materiais, práticas de resistência, estratégias de mobilização, ações educativas, práticas culturais e celebrações. A investigação confirma a hipótese de que a comunidade Xambá de Olinda (PE) figura como exemplo nacional de ativação do patrimônio-territorial por meio de efetiva mobilização social. Nesse sentido, o estudo apresenta profícua contribuição empírica ao conceito de patrimônio-territorial proposto por Costa (2016, 2017) e possibilita concluir que a Comunidade Xambá é a protagonista da ativação de seu patrimônio-territorial. A atuação organizada do grupo, por meio das ações de persistência, resistência e visibilização, contribui para a manutenção de suas referências culturais.

Palavras-chave: Nação Xambá. Patrimônio-territorial. Quilombo. Resistência. Território.

RESUMEN

La ciudad Olinda fue una de las principales villas del Imperio portugués y tuvo su delineación urbano hecho en el siglo XVI. La manutención del dibujo original y la preservación arquitectónicas de las edificaciones construidas en distintos periodos propiciaron el tumbamento del conjunto arquitectónico y urbanístico de la ciudad en el año de 1968 por el Iphan. En 1982, la ciudad fue declarada Patrimonio Histórico y Cultural de la Humanidad por la Unesco, sin embargo, además del centro histórico, del carnaval, del frevo y del maracatu, la ciudad cuenta con riquezas que están ubicadas más allá de la zona tumbada. Este estudio trae una mirada de la Geografía para comprender el patrimonio ubicado fuera de los sitios históricos instituidos, intenta identificar y visibilizar el patrimonio – material e inmaterial – ubicados en los dichos *territorios de excepción* y que representan los símbolos territoriales resistentes a la colonialidad del poder, el dicho *patrimonio-territorial* (COSTA, 2016, 2017). El objetivo del estudio fue analizar como se da la activación del *patrimonio-territorial* y como se caracterizan las practicas de resistencia de la comunidad quilombola Portão do Gelo-Nação Xambá, ubicada en la ciudad de Olinda (PE), en el barrio de São Benedito. La CF/1988 demostró avances al reconocer la existencia de las `comunidades remanescientes de quilombo`, legitimando tales grupos como sujetos de derecho. En la investigación adoptamos el concepto *ressemantizado* de quilombo por permitir una análisis amplia y la comprensión de que los actores sociales, organizados en estos territorios étnicos, comparten de la misma historia, valores, cultura e identidad. La pesquisa de campo ocurrió en la dicha comunidad quilombola en cuatro fases a lo largo del año 2017. Realizamos: observación participante con registro en diario de campo, análisis documental, registro fotográfico y 17 entrevistas semiestructuradas. Hicimos uso del análisis de contenido de Bardin (2011) para el análisis del *corpus* obtenido con la totalidad de las entrevistas transcritas. Identificamos siete categorías: Quilombo; Histórico de luchas; Terrero; La fiesta del coco e a musicalidade; Memoria e oralidad; Centro Cultural; Patrimonio-territorial da comunidade; y 78 códigos relacionados a tales categorías, con las que construimos redes de conexión. El estudio empírico permitió la construcción de un mapa conceptual que ilustra, de modo sintético, cuales son las estrategias utilizadas por la comunidad para activar su patrimonio-territorial. Los resultados indican que el patrimonio-territorial, definido por la comunidad y ubicado en el perímetro del quilombo, comprende sus actores sociales, el patrimonio material e inmaterial. Para activar su patrimonio-territorial, el grupo emprende una serie de acciones: las estrategias de construcción de identidad y las estrategias de preservación, valoración y difusión de la cultura Afro y Xambá. Ambos los tipos de estrategias incluyen elementos materiales, practicas de resistencia, estrategias de movilización, acciones educativas, practicas culturales y celebraciones. La investigación confirma la hipótesis de que la comunidad Xambá de Olinda (PE) es ejemplo nacional de activación del patrimonio-territorial a través de efectiva movilización social. Por lo tanto, el estudio presenta provechosa contribución empírica al concepto de patrimonio-territorial tal como propone Costa (2016, 2017) y posibilita concluir que la Comunidad Xambá es protagonista de la activación de su patrimonio-territorial. La actuación organizada del grupo, con sus acciones de persistencia, resistencia y visibilización contribuyen para la manutención de sus referencias culturales.

Palabras clave: Nação Xambá. Patrimonio-territorial. Quilombo. Resistencia. Territorio.

ABSTRACT

The city of Olinda was one of the main villages of the Portuguese empire, its urban layout having been laid out as early as the 16th century. The conservation of the layout and the architectural preservation of buildings raised in different periods has made possible for Iphan to declare the city a cultural heritage site in 1968. In 1982 the city was included in the UNESCO World Heritage List. However, besides its historic center, *carnaval*, *frevo* and *maracatu*, the city can boast of riches going beyond the heritage-listed ones. This study brings the viewpoint of Geography as a discipline in order to understand the heritage left outside the official historical sites, aims to identify and confer visibility to the material and immaterial heritage located in the excluded sites or so-called “*territories with exception*”, representing territorial symbols which have resisted colonial power, identified as *territorial-heritage* (COSTA, 2016, 2017). The objective of this study has been the analysis of how the territorial-heritage is activated and how the resistance practices of the *quilombola* community Portão do Gelo – Xambá Nation, located at the city of Olinda/PE, São Benedito neighborhood – are characterized. The 1988 Brazilian Constitution showed advances by recognizing the existence of “communities remaining from *quilombos*”, which gave legitimacy to these groups and their legal rights. We have adopted, in this study, the reinterpreted concept of *quilombo*, as it allows us to make more extensive analysis and the understanding that the social actors, organized in these ethnic territories, who share the same history, values, culture and identity. The field research has taken place at the above mentioned *quilombola* community, in four separate stages during 2017. An observant participation recorded in a field diary has been carried out, as well as: documental analysis; photographic recordings; and 17 semi-structured interviews. We have employed Bardin’s (2011) content analysis to go over the *corpus* obtained from all the transcribed interviews. In which seven categories have been identified: *Quilombo*; History of struggles; *Terreiro*; Coco festivities and musicality; Memory and oral history; Cultural Center; Territorial-heritage of the community; and 78 codes related to those categories, with which we have built networks of connections. The empirical study has allowed for the building of a conceptual map which illustrates summarily which strategies are used by that community to activate their territorial-heritage. Results indicate that the territorial-heritage, defined by the community and located within the perimetre of the *quilombo*, encompass its social actors (the subject-heritage), the material and immaterial heritage. In order to activate its territorial-heritage the group goes through a series of actions: the identity-building strategies and the preservation strategies, appreciation and diffusion of Afro and Xambá cultures. Both kinds of strategies encompass material elements, resistance practices, mobilization strategies, educational actions, cultural practices and celebrations. The investigation confirms the hypothesis that the Xambá de Olinda (PE) community is a national example of activation of the territorial-heritage through effective social mobilization. In this sense, the study presents a prolific empirical contribution to the concept of territorial-heritage proposed by Costa (2016, 2017) and makes it possible to conclude that the Xambá community is the main protagonist in the activation of its own territorial-heritage. The group’s organized movement, through actions of persistence, resistance and visibility contribute to the maintenance of its cultural references.

Keywords: Xambá Nation. Territorial-heritage. Quilombo. Resistance. Territorie.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<i>Figura 1 - Foto da Ladeira da Misericórdia. Vista de Recife ao fundo</i>	94
<i>Figura 2 - Foto da Ladeira da Misericórdia. Foco nas casas</i>	94
<i>Figura 3 – Foto dos Quatro Cantos em Olinda.</i>	95
<i>Figura 4 – Foto de lance de casas. Rua Prudente de Moraes</i>	95
<i>Figura 5 - Retrato de Arthur Rosendo</i>	102
<i>Figura 6 - Foto de Maria das Dores</i>	102
<i>Figura 7 - Foto de Mãe Biu</i>	103
<i>Figura 8 - Gráfico e quadro de comunidades remanescentes de quilombos com certificação expedida pela FCP – Região nordeste</i>	115
<i>Figura 9 - Certidões expedidas pela FCP para comunidades remanescentes de quilombos</i>	119
<i>Figura 10 - Foto de alguns membros do Terreiro Santa Bárbara, Ilê Axé Oyá Meguê, Nação Xambá, em 1950</i>	155
<i>Figura 11 - Rede de conexões de códigos da categoria Quilombo, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus realizada com o uso do Atlas.ti</i>	161
<i>Figura 12 - Foto de alguns membros do Terreiro Xambá, em frente ao Ilê Axé Oyá Meguê. Foto tirada no final de 2017</i>	163
<i>Figura 13 - Rede de conexões de códigos da categoria Histórico de lutas, obtida com base na análise de conteúdo do corpus com o uso do Atlas.ti</i>	169
<i>Figura 14 – Foto da rua Severina Paraíso da Silva, sentido oeste-leste</i>	176
<i>Figura 15 - Foto da rua Severina Paraíso da Silva, sentido leste-oeste</i>	176
<i>Figura 16 - Rede de conexões de códigos da categoria Instâncias de ativação do patrimônio-territorial da comunidade do Portão do Gelo - Nação Xambá, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus realizada com o uso do Atlas.ti</i>	181
<i>Figura 17 - Rede de conexões de códigos para a categoria Patrimônio-territorial da comunidade do Portão do Gelo, Nação Xambá, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus realizada com o uso do Atlas.ti</i>	183
<i>Figura 18 - Rede de conexões de códigos para a categoria Estratégias de construção identitária, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus realizada com o uso do Atlas.ti</i>	185
<i>Figura 19 - Rede de conexões de códigos para a categoria Estratégias de preservação, valorização e divulgação da cultura Xambá, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus, realizada com o uso do Atlas.ti</i>	186
<i>Figura 20 - Rede de conexões de códigos para a categoria Terreiro, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus realizada com o uso do Atlas.ti</i>	190
<i>Figura 21 – Mãe Biu com filhas de santo no toque de Yemanjá</i>	198
<i>Figura 22 – Almoço de Bêji</i>	198
<i>Figura 23 - Rede de conexões de códigos para a categoria A festa do coco e a musicalidade da Xambá, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus realizada com o uso do Atlas.ti</i>	203
<i>Figura 24 - Aniversário de Mãe Biu</i>	204
<i>Figura 25 - Aniversário de Mãe Biu</i>	204
<i>Figura 26 - Foto de uma roda de coco durante a 52ª edição do Coco de Mãe Biu (Coco da Xambá), em junho de 2017. Tia Gogó no centro da roda</i>	207
<i>Figura 27 - Foto de Gabriel da Xambá tocando alfaia durante a 52ª edição do Coco de Mãe Biu (Coco da Xambá), junho de 2017</i>	207
<i>Figura 28 - Cortejo da 52ª Festa do Coco da Xambá (Coco de Mãe Biu), em 29 de junho de 2017. Mãe Lourdes e Pai Ivo à frente do cortejo</i>	210
<i>Figura 29 - Calunga de Mãe Biu no cortejo durante a 52ª festa do Coco da Xambá (Coco de Mãe Biu)</i>	212
<i>Figura 30 - Foto de show do Grupo Bongar, no projeto Prosa Sonora 2017, na cidade de Goiânia - GO</i>	213
<i>Figura 31 - Foto de integrantes do Grupo Bongar, Meme e Nino, em show realizado pelo grupo na cidade de Alto Paraíso – GO, 2016</i>	213
<i>Figura 32 - Rede de conexões de códigos para a categoria Memória e Oralidade, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus realizada com o uso do Atlas.ti</i>	215
<i>Figura 33 - Foto da entrada do Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu</i>	216

<i>Figura 34 - Foto de Hildo Leal no Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu.....</i>	<i>218</i>
<i>Figura 35 - Fotos dos primeiros Engomes da Nação Xambá: Melê, Melê Anco e Ian.....</i>	<i>218</i>
<i>Figura 36 - Foto do cenário montado dentro do memorial. Coroação de Oyá (13 de dezembro) com trono, coroa, capa e espada, usados por Mãe Biu.....</i>	<i>219</i>
<i>Figura 37 - Foto da parte interna do Memorial Severina Paraíso da Silva.....</i>	<i>219</i>
<i>Figura 38 - Foto do Boi Quebra Coco da Xambá.....</i>	<i>221</i>
<i>Figura 39 - Foto das crianças da Xambá chegando ao Centro Cultural Grupo Bongar para participarem da atividade do Boi Quebra Coco.....</i>	<i>221</i>
<i>Figura 40 - Foto das crianças da comunidade Xambá, durante a atividade do Boi Quebra, saudando mãe Biu e o Terreiro.....</i>	<i>224</i>
<i>Figura 41 - Foto da atividade do Boi Quebra Coco na casa de Ailton P. da Silva, com Hildo Leal cantando um aboio em homenagem a Ailton e Carmelita.....</i>	<i>224</i>
<i>Figura 42 - Rede de conexões de códigos para a categoria Centro Cultural Grupo Bongar, obtida a partir da análise de conteúdo do corpus realizada com o uso do Atlas.ti.....</i>	<i>226</i>
<i>Figura 43 - Foto da Edição de Dezembro de 2017 do Projeto um Quilombo Cultural, projeto aprovado pelo Funcultural, 2016.....</i>	<i>227</i>
<i>Figura 44 - Foto da parte interna do Centro Cultural Grupo Bongar - Nação Xambá.....</i>	<i>227</i>
<i>Figura 45 - Ensaio da Orquestra de tambores da Xambá.....</i>	<i>228</i>
<i>Figura 46 - Espaço de leitura e Biblioteca do Centro Cultural grupo Bongar, na foto Palloma, Ilka e Gleidson.....</i>	<i>228</i>
<i>Figura 48 - Boi Marinho no aniversário de dois anos do Centro Cultural Grupo Bongar.....</i>	<i>230</i>
<i>Figura 47 - Crianças e Jovens da Xambá que integram a Orquestra de Tambores da Xambá.....</i>	<i>230</i>
<i>Figura 49 - Mapa conceitual, Patrimônio-territorial de Olinda: Comunidade Quilombola do Portão do Gelo, Nação Xambá. O Patrimônio-territorial da comunidade e as estratégias empreendidas para a ativação deste patrimônio.....</i>	<i>233</i>

LISTA DE MAPAS

Mapa 01	Traçado de Olinda – PE, 2018	p. 92
Mapa 02	Localização do Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá em Olinda – PE -----	p. 99
Mapa 03	Quilombos certificados e titulado nos estados no nordeste -----	p. 120
Mapa 04	Histórico de localização do Terreiro Xambá (1930-2018) -----	p. 157
Mapa 05	Perímetro do quilombo do Portão do Gelo, Nação Xambá e os espaços de resistência da comunidade -----	p.188
Mapa Conceitual	– Patrimônio-territorial de Olinda: Comunidade Quilombola do Portão do Gelo, Nação Xambá. O Patrimônio-territorial da comunidade e as estratégias empreendidas para a ativação deste patrimônio.	p. 233

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 -	Orixás cultuados no Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá, em Olinda (PE), Brasil -----	p. 194
Tabela 02 -	Agenda de toques e demais comemorações de 2018 do Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá -----	p. 196

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
APEJE	Arquivo Público Estadual João Emerenciano
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CF/88	Constituição da República Federativa do Brasil/1988
Conaq	Comissão Nacional de Articulação dos Quilombos
CPIS-SP	Comissão Pró-Índio de São Paulo
CRQs	Comunidades Remanescentes de Quilombos
DIM	Departamento de Informações Municipais de Olinda
DOU	Diário Oficial da União
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNDAJ	Fundação Joaquim Nabuco
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais.
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MinC	Ministério da Cultura
MNU	Movimento Negro Unificado
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
PNPI	Programa Nacional de Patrimônio Imaterial
R.A.	Região Administrativa
RIVIR	Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil
SEEDF	Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal
SEPAC	Secretaria de Patrimônio e Cultura de Olinda
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

Introdução	21
Chegando à Xambá e a cadência da pesquisa	28
Capítulo 01: O patrimônio por um outro ângulo	37
1.2. Africanos na América Latina: escravidão, mercadoria e o mito da passividade	51
1.3. Africanos no Brasil: alicerce social, mestiçagem e resistência	58
1.3.1. Alguns apontamentos sobre as diversas formas de resistência negra no Brasil	67
1.4. Patrimônio cultural e patrimônio-territorial, “visibilização” dos “invisibilizados”	75
1.4.1. Ativação do patrimônio-territorial: propósitos e instâncias	86
1.4.2. Apontamentos sobre Olinda-PE: Vila Quinhentista, Patrimônio da Humanidade.....	89
1.4.2.1. Patrimônio-territorial de Olinda, um olhar para além do sítio histórico	96
Capítulo 02: Quilombos de ontem e de hoje	106
2.1. Cumbes, palenques e quilombos	107
2.2. Conformação quilombola no Brasil: a ampliação do conceito de quilombo	116
2.2.1. Quilombola: Criação identitária	125
2.3. Quilombos em áreas rurais e urbanas: Diversidade quilombola e patrimonial	129
2.4. O Ilê e o Quilombo: formação do quilombo do portão do gelo-Nação Xambá, em Olinda-PE	144
Capítulo 03: Os muitos “cantos” de Olinda, para além do sítio histórico	165
3.1. A Nação Xambá do Portão do Gelo: histórico de lutas e estratégias de resistência	167
3.2. Mecanismos de preservação, ativação e difusão do patrimônio-territorial da comunidade xambá, as múltiplas formas de representação cultural	180
3.2.1. Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá: Origem, religiosidade e algumas práticas	189
3.2.2. A festa do Coco e a musicalidade da Xambá: O coco de Mãe Biu (O coco da Xambá) e o grupo Bongar	201
3.2.3. Memória e oralidade: O Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu) e O Boi Quebra Coco da Xambá	214
3.2.4. O Centro Cultural Grupo Bongar: valorização e difusão da cultura afro-latina-americana	225
3.3. Ativação do patrimônio-territorial da Nação Xambá, Universidade e comunidade de “mãos dadas”, uma pequena contribuição	230
Algumas considerações	235
Referências	242
Anexos	250
Anexo 01	250
Anexo 02	251
Anexo 03	252
Anexo 04	253
Anexo 05	254
Anexo 06	255

Introdução



‘Eu vou abrir meu Cangoê
 Eu abrir meu Cangoá
 Primeiro eu peço a licença,
 a rainha lá do mar.
 Para salvar a povaria.
 Eu vou abrir meu Cangoê’’
 (Jongo de Tamandaré)

Legado, fortuna, riqueza, passado, posse, monumento são palavras que remetem ao que se convencionou chamar de patrimônio. Em sua trajetória nas Ciências Sociais e Humanas, esse conceito ganha visibilidade e sofre modificações. É a uma dessas variações que este trabalho se dedica. Em suas análises, o geógrafo Everaldo Batista da Costa (2016, 2017) reconhece que o centro histórico de uma cidade se configura como um espaço repleto de significados. O autor atenta para a existência e a importância de referências culturais que vão para além do sítio histórico declarado e propõe o conceito *patrimônio-territorial*. Ao longo deste trabalho, o foco do olhar voltou-se, então, para o patrimônio-territorial, especificamente ao relacionado às referências culturais e às práticas de resistência negra na América Latina, que se materializam nos chamados *territórios de exceção* (COSTA, 2017). Delimitar e enquadrar o patrimônio cultural brasileiro, seja material ou imaterial, é tarefa válida e dificultosa. Isso porque, além de possuir dimensões continentais, o país também possui uma imensa variedade de representações que refletem à identidade de determinados grupos. Assim, falar em patrimônio-territorial parte da necessidade de visibilizar as ações e as representações de determinados grupos (indígenas, afrodescendentes, negros, mulheres e outros) trazendo para o centro da discussão a questão afro-latino-americana.

A noção de patrimônio-territorial nos leva a pensar no patrimônio que está presente no cotidiano e que imprime um sentido à vida do cidadão. Também nos leva a pensar nos patrimônios que, muitas vezes, localizam-se longe dos centros históricos tombados, no caso das cidades com áreas protegidas por esse instrumento (COSTA, 2016), e que representam espaços repletos de simbolismos e significados para quem os vivencia. A cidade de Olinda-PE

foi a escolhida para contextualizar o tema desta pesquisa e a compreensão do processo que Costa (2017) trata por *ativação do patrimônio-territorial*. Para tanto, a comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, atora principal deste estudo, ilumina a temática deste trabalho com suas referências culturais, suas tradições, a memória de seus membros e suas práticas educativas.

A temática patrimonial sempre esteve presente na minha vida. Nasci em Brasília - DF, cidade planejada, projetada e construída no final da década de 1950. Em 1987, Brasília, a minha cidade, foi reconhecida pela Unesco como Patrimônio Mundial. O sítio eletrônico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan traz a informação de que o conjunto urbanístico-arquitetônico de Brasília – projeto de Lucio Costa – foi inscrito no Livro do Tombo no ano de 1990¹. Tesourinhas, curvas, ipês, pilotis, espaços amplos e divisão por setores (habitacional, hoteleiro, autarquias e outros) marcam o “perfil” da capital do Brasil, e eu sempre me senti “próxima” dessas características. Próxima sim, mas só até o momento em que fui trabalhar como professora nas escolas públicas da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal – SEEDF, na Região Administrativa – R.A. IX / Cidade Satélite – Ceilândia, no ano de 1999. Com o tempo, constatei que muitos dos meus alunos de Ceilândia nunca haviam estado na Esplanada dos Ministérios, no Teatro Nacional ou na Catedral de Brasília. A minha cidade não era a mesma que a deles e muitos nem sabiam ao certo o que a palavra patrimônio significava. Passei a me questionar, o que significava Brasília para eles? O que era importante para eles em Ceilândia? Quais lugares valorizavam? Onde iam em Ceilândia? O que era patrimônio para eles? Mas tais questões ficaram adormecidas por anos. Hoje, vejo que naquele momento já flertava com um conceito de patrimônio-territorial, mas só me deparei com ele quase 20 anos depois.

A minha aproximação com o professor Dr. Everaldo Batista da Costa e o meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de Brasília – POSGEA-UnB me propiciaram o “encontro” com o conceito de patrimônio-territorial. Inicialmente, eu queria estudar a respeito da questão patrimonial em Brasília ou em alguma cidade histórica do Goiás, contudo o professor Everaldo propôs ampliarmos o estudo para além do Centro-Oeste. Proposta aceita e ajustada, voltamos o nosso olhar para Olinda-PE. Vila costeira importante no início do século XVI, famosa pelo seu agitado carnaval e possuidora de um centro histórico tombado em 1968 pelo Iphan. Estes foram alguns dos fatores que, inicialmente, nos impulsionaram a eleger Olinda para este estudo. Outro aspecto importante para a decisão

¹ Informação disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/31>>. Acesso em: 24 de janeiro de 2018.

esteve vinculado a uma visita à cidade, momento em que veio a pergunta: o que existe em Olinda além do carnaval e do sítio histórico? Esta pergunta ficou a me inquietar. A associação entre esta pergunta e um encontro com lideranças da comunidade do Portão do Gelo - Nação Xambá, localizado no bairro de São Benedito, foram decisivos para a delimitação do projeto de pesquisa. Costa (2016, 2017) defende que o patrimônio-territorial representa a expressão da arte, da cultura e da religiosidade de grupos subalternizados no processo colonizador e estão localizados nos territórios de exceção latinoamericanos. Nesse bairro estudado, buscamos elementos patrimoniais – materializados ou não no espaço, ativados ou a serem ativados – que constituem o patrimônio da comunidade quilombola investigada. O recorte empírico da análise é expressão material singular da própria formação social latino-americana.

Um dos vieses de formação do quilombo do Portão do Gelo foi o religioso, pois, como veremos ao longo do estudo, o quilombo se desenvolveu em torno do Terreiro Santa Bárbara, da Nação Xambá. Durante a pesquisa, percebi que a questão religiosa exerceu influência na minha decisão em relação a este estudo. Desde criança, tive contato com as religiões de matriz africana. Minha mãe é natural de Codó, no Maranhão. Cidade onde morei por 3 anos no início da adolescência e para a qual voltava durante as férias escolares. Os moradores da cidade afirmam que em Codó há mais terreiros de macumba do que igrejas. Meu avô mesmo era dono de uma quitanda que vendia arroz, feijão, potes de barro, alguidá², ervas para defumação, fios de conta³, velas e banhos utilizados em rituais religiosos. Até hoje, a loja pertence à família. As idas ao benzedeiro eram comuns, caso necessário. Na fase adulta, me aproximei da Umbanda, do Candomblé e da Jurema, gostava de ler a respeito e frequentar os terreiros. Assim, as religiões de matriz africana nunca me foram estranhas. Codó é uma cidade conhecida pela prática do Terecô. Religião afro-brasileira originária das práticas religiosas dos escravos que trabalhavam nas fazendas de algodão dessa cidade, com elementos do jeje e nagô. Bitá de Barão, com quase 90 anos, é um dos terecozeiros mais conhecido da cidade. Ao longo do trabalho, também descobri que Maranhão é o estado brasileiro com o maior número de quilombos certificados. Dados da Fundação Cultural Palmares – FCP informam que esse estado possui 743 comunidades remanescentes de quilombos reconhecidas. Destes, 15 se localizam em Codó. Ao chegar à Xambá, muitos fatos da minha vida vieram à tona, a

² O alguidá é uma vasilha circular feita de barro e utilizada em alguns rituais religiosos de matriz africana.

³ Os fios de conta, conhecidos também como “cordão de santo” ou “guias”, são colares ritualisticamente preparados e utilizados pelos filhos ou filhas de santo para proteção ou durante o ritual religioso.

religiosidade, a união das pessoas, as brincadeiras de rua, os fazeres quilombolas. E foi assim que percebi que a minha trajetividade, de certa forma, se entrelaçava com a deles.

Determinar o que será estudado, delimitar o início e o fim em uma pesquisa são tarefas laboriosas e essenciais em uma investigação. Milton Santos (2014b) nos ensina que a essência do espaço é social, ou seja, o espaço não é formado exclusivamente pelas coisas e objetos geográficos. Além destes elementos, o espaço conta com a sociedade e suas formas de interação que se refletem no território. Santos (2014b) atenta que as análises exigem uma cuidadosa periodização. Assim, o recorte espaço-temporal de uma pesquisa é primordial para a compreensão da temática e para auxiliar o pesquisador a manter o foco em seu objeto. “A noção de espaço é assim inseparável da ideia de sistemas de tempo. A cada momento da história local, regional, nacional ou mundial, a ação das diversas variáveis depende das condições do correspondente sistema temporal” (SANTOS, 2014b, p. 36), sendo possível perceber a influência no presente de acontecimentos passados, ou seja, em alguns casos é fundamental levar em conta os acontecimentos históricos.

Mesmo que a presente pesquisa busque visibilizar as ações atuais da comunidade, não há como tratar deste grupo sem abordar fatos passados e sua repercussão no presente. Ademais, é fundamental discorrer sobre as ações de certas personalidades, em sua maioria mulheres, primordiais para a continuidade das práticas, em especial religiosas, do grupo. A história da comunidade Xambá, foco desta pesquisa, inicia-se no estado de Pernambuco, na década de 1930, quando Maria das Dores da Silva, a Maria Oyá, funda o Terreiro Santa Bárbara Nação Xambá, em sua própria casa, no bairro de Campo Grande, em Recife-PE. Contudo, vários acontecimentos culminaram na mudança do Terreiro Xambá de Recife para Olinda, no início da década de 1950.

O geógrafo Rogério Haesbaert (2016, p. 339) entende que “[...] não há indivíduo ou grupo social sem território, quer dizer, sem relação de dominação e/ou apropriação do espaço, seja ela de caráter predominantemente material ou simbólico [...]”. Haesbaert (2016) afirma que o mito da desterritorialização preconiza que o homem pode viver sem território, mas, segundo o mesmo autor, as pessoas e os grupos sociais reconstruem-se em novas bases, e territorializar-se torna-se um recurso básico e fundamental na dinâmica humana. Nesse sentido, a comunidade Xambá, ao se deslocar de um bairro para outro, de certa forma, se desterritorializa e reterritorializa-se. Pois, conforme nos explica Haesbaert (2016, p. 131), “[...] toda desterritorialização é acompanhada de uma reterritorialização.” Assim, ao longo do presente estudo, veremos que o grupo analisado se apropriou de outros espaços a fim de manter o caráter material e simbólico de suas práticas culturais e/ou religiosas.

O histórico de união, atividades e lutas da comunidade Xambá, figurando como verdadeira resistência à ordem cultural hegemônica instituída, levou o grupo a se autodeclarar remanescentes de quilombo. Tal fato culminou no reconhecimento e na certificação da comunidade como quilombola por parte da Fundação Cultural Palmares – FCP, no ano de 2006. Posteriormente, em 2007, tiveram o perímetro do Quilombo do Portão do Gelo delimitado pela prefeitura de Olinda.

É importante notar que os fenômenos e os processos se reverterem de temporalidades não uniformes, mas que exercem influências nos sujeitos. A geógrafa Lourdes Carril (2006a, p. 25) atenta que “as categorias geográficas espaço-tempo definidas na escala atual (da globalização) encontram-se ligadas aos elementos que funcionam em uma escala bem mais localizada.” Ou seja, para essa autora, a compreensão de determinados fenômenos pode vir a depender do alcance sobre as perspectivas particulares e da forma como encontram-se inseridos nas relações sociais, sendo capaz de nos mostrar dimensões importantes da realidade. A década de 1930 sinaliza o início da análise temporal deste estudo, no tocante à parte em que abordamos especificamente a comunidade Xambá, porque marca o momento da fundação do Terreiro Santa Bárbara em Pernambuco. Um enfoque mais preciso será dado a partir da década de 1950, período em que a comunidade instala-se em Olinda. Este estudo busca analisar os fatos, os acontecimentos e as práticas que levaram os xambazeiros a se deslocarem e a se fixarem na localidade do Portão do Gelo, preservando, difundindo e acionando, assim, o seu patrimônio-territorial.

Mesmo com quase 90 anos de presença só em Pernambuco, é mister pontuar que a luta do grupo Xambá possui um caráter diário, constante, permanente e com vistas ao futuro. Uma das tarefas do geógrafo é indagar sobre a importância da atividade de determinados grupos, o valor, o alcance e a significação das práticas desenvolvidas por eles. O geógrafo Paulo César da C. Gomes (2014, p. 311) afirma que “[...] ainda que se parta de um ponto antropocêntrico, a ação humana não pode jamais estar separada de seu contexto, seja ele social ou físico”. Ainda, segundo Gomes (2014, p. 312), “a tarefa do geógrafo é, portanto, interpretar todo o jogo complexo de analogias, de valores, de representações e de identidades que figuram neste espaço.”. Por isso, o presente estudo, além de basear-se no contexto histórico em que a comunidade se insere, também se apoia nas narrativas, nas referências culturais, nas representações e nas atividades educativas e religiosas, para tentar responder ao problema de pesquisa.

Compreender e refletir a respeito da temática do patrimônio requer percorrer caminhos que ultrapassam a dimensão arquitetônica e nos possibilita chegar às questões educativas,

culturais, sociais, individuais e de grupos. O presente estudo insere-se no campo da Geografia Humanística e tem como foco as questões do patrimônio e do sujeito. Para se apreender o objeto de estudo, um diálogo entre a Geografia e outros campos do saber foi necessário. A geógrafa Vera L. S. Pessôa (2012) defende que a interdisciplinaridade, além de integrar áreas afins, possibilita o surgimento de olhares “novos” na ciência. Para ela, “Essa integração entre diferentes conhecimentos possibilita criar saberes diferenciados e importantes para a construção do conhecimento” (PESSÔA, 2012, p. 15).

Diante do exposto, indicamos que os principais **elementos motivadores** para o desenvolvimento deste estudo foram: a pertinência do tema, a importância de se visibilizar as ações e o patrimônio de grupos por vezes situados nas áreas periféricas e distantes dos centros históricos instituídos, e a certeza de que os estudos geográficos, em confluência com outras disciplinas, oferecem significativa contribuição às questões voltadas às temáticas patrimonial, urbana e étnico-racial.

De acordo com Gomes (2014), a Geografia retoma algumas características fundamentais do humanismo, a saber: a visão antropocêntrica do saber e epistemológica holística que considera o homem produtor de cultura. Nesse sentido, a presente investigação se **justifica** pela necessidade de se visibilizar as práticas de resistência desenvolvidas pelos sujeitos historicamente preteridos (mulheres, povos originários, afro-latino-americanos e outros), como sugere Costa (2016, 2017) com o conceito de patrimônio-territorial. Pensar o objeto de estudo com base na visão do sujeito que vive o patrimônio – o sujeito-patrimônio (COSTA, 2011, 2017), é iluminar a experiência cotidiana e a luta desse sujeito para manter o que acredita e sonha, o que retroalimenta sua utopia. Acredita-se que só dessa forma a questão patrimonial realmente fará sentido para a sociedade que vive e transforma o lugar.

A essência do estudo refere-se à memória, práticas educativas, aspectos ritualísticos e referências culturais do grupo escolhido. Assim, as categorias patrimônio e território são de grande relevância para se tentar compreender de que forma um grupo se articula para exigir o seu direito ao território, preservar e difundir as suas “crenças”.

Tendo em vista o exposto, **o problema de pesquisa** que se coloca é: de que forma a comunidade quilombola do Portão do Gelo - Nação Xambá se mobiliza e desenvolve práticas de resistência espacial-cultural? Em que medida tais práticas de resistência remetem à ativação do patrimônio-territorial para o desenvolvimento pleno da cidadania?

A hipótese de estudo é a de que a comunidade é exemplo nacional de ativação do patrimônio-territorial, por meio de efetiva e profícua mobilização social (com ações

educativas, práticas culturais e celebrações), buscando a valorização da cultura afro-latino-americana e a minimização de estigmas sociais.

A fim de encontrar respostas para o problema de investigação apresentado, são elencados diferentes **objetivos**.

A intenção maior desta pesquisa, ou seja, o seu **objetivo geral** é analisar a comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, nos contextos de *ativação do patrimônio-territorial* e da resistência negra na América Latina.

Para melhor orientar o trabalho, optou-se pelo estabelecimento de três **objetivos específicos** e um **objetivo complementar**, a saber:

- I. Entender as circunstâncias do surgimento e da permanência do quilombo do Portão do Gelo - Nação Xambá no contexto da urbanização de Olinda-PE;
- II. Identificar em que medida o patrimônio-territorial se apresenta como símbolo da resistência espacializada pela comunidade quilombola do Portão do Gelo - Nação Xambá;
- III. Identificar as principais referências culturais e ações educativas desenvolvidas pela comunidade que se configuram como resistência cultural.

Desde o início deste trabalho, e em conversas com o orientador, houve o empenho de se construir uma dissertação propositiva, a qual trouxesse um material ou uma ação efetiva para a comunidade como parte da devolutiva e do compromisso firmado entre pesquisadora e grupo investigado. Tal cuidado nos levou a elaborar um objetivo complementar, como sugerido por José Carlos Sebe B. Meihy e Fabíola Holanda (2015), os quais argumentam que esse tipo de objetivo se refere à devolução pública do trabalho realizado. Em um projeto geográfico, que se pretende voltado para o social, é oportuna a elaboração do objetivo complementar. Portanto, apresentamos o objetivo complementar a seguir:

- IV. Elaborar material educativo, um folder-cartilha, baseado no histórico de lutas da comunidade, em suas práticas de resistência e persistência e em suas referências culturais, tendo a comunidade como protagonista nessa construção.

Esse objetivo está consubstanciado em uma cartilha educativa produzida com base nas referências culturais da comunidade, a ser disponibilizada para os membros da comunidade,

no Centro Cultural e nas escolas localizadas dentro e fora do perímetro do quilombo (caso seja interesse do grupo).

No próximo tópico, discorreremos sobre o caminho percorrido para se chegar à comunidade estudada e às fases da pesquisa.

CHEGANDO À XAMBÁ E A CADÊNCIA DA PESQUISA

Meu contato direto com a comunidade Xambá se deu em diferentes momentos. Nas próximas linhas, relato como ocorreu o meu encontro com a comunidade e o estabelecimento do vínculo entre pesquisadora e grupo. Ademais, apresento a cadência da investigação, os procedimentos teóricos-metodológicos utilizados nesta trajetória. Nomeei este tópico como *cadência da pesquisa* por concordar com Nei Lopes e Luiz Antônio Simas (2017, p. 52), quando estes afirmam que a cadência é um “ritmo que flui com suavidades, agradável de ouvir e sentir” e foi exatamente assim que me senti ao longo do estudo empírico.

Estive no perímetro do Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, localizado na cidade de Olinda-PE, no bairro de São Benedito, em quatro ocasiões distintas para realizar a pesquisa de campo. Devido à distância geográfica entre pesquisadora e grupo investigado, foi necessário dividir a pesquisa de campo em diferentes etapas, a serem descritas adiante. Todas as entradas em campo foram previamente acordadas com as lideranças locais da comunidade.

(1) Etapa 1: Campo de aproximação

O campo de aproximação ocorreu entre o final de agosto e início de setembro de 2016 e, nesta primeira visita a Olinda (PE), minha intenção foi a de tentar identificar os patrimônios - territoriais da região, distantes dos centros e dos sítios históricos já instituídos. Minha primeira visita foi ao Escritório Técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan, na superintendência de Olinda-PE. Devido à minha experiência profissional como docente de Geografia, eu estava em busca de algo relacionado à educação. Foi então que Alexandra, servidora do Iphan, a qual me atendeu no local, comentou sobre o Grupo Bongar e o Centro Cultural. De início, não me interessei muito, mas mesmo assim anotei o contato que ela me passou. Era uma segunda-feira. Passei a semana inteira pesquisando, olhando, observando e “vasculhando” Olinda, mas nada me tocava. Iria embora no sábado e já estava tomada por um sentimento de tristeza, quando, na sexta-feira pela manhã, resolvi entrar em contato com a pessoa que Alexandra havia me dado o número de telefone. Era Marileide. Liguei e me apresentei. Marileide foi muito atenciosa e prontamente me convidou para

conhecer o Centro Cultural naquele mesmo dia. Lá fui eu. Adentrávamos setembro. Chovia uma chuvinha fina. Cheguei no horário marcado e não havia ninguém no Centro Cultural. Liguei para Marileide, que rapidamente apareceu. Logo, ela me explicou que estava na casa de Gogó, ajudando na distribuição dos doces de Cosme e Damião.

Pensei: estamos no início do mês de setembro e já estão distribuindo Cosme e Damião. Só pensei. Marileide me recebeu no Centro Cultural, expliquei a ela que estava realizando uma aproximação de campo, apresentei o tema da pesquisa e falei das minhas pretensões. Logo, iniciamos um diálogo muito agradável e ela me explicou sobre o funcionamento do Centro Cultural, a origem do Grupo Bongar e sobre algumas práticas religiosas do Terreiro Xambá. Fui ouvindo e me encantando. Como professora, logo percebi a importância das atividades e das práticas educativas desenvolvidas naquele local pela comunidade. Depois de quase duas horas de conversa, Mari, pois neste ponto ela já havia me pedido para tratá-la como Mari, me convidou para irmos à casa de Gogó. Chegando lá, fui recebida com doces de Cosme e Damião.

Muito veio à minha memória. Minha mãe, por muitos anos, por ter filhas gêmeas (eu e minha irmã), distribuiu doces de Cosme e Damião. Eu mesma corri muito nas ruas do Guará - Região Administrativa do Distrito Federal, onde moro -, em busca desses doces que passavam um tempo guardados como verdadeiro tesouro. Por muitos anos, também distribuí doces nessa época do ano. Era gratificante. Chegando à casa de Gogó, todos esses momentos vieram à minha mente. Me senti em casa. Esse sentimento surgiu por conta do Cosme e Damião, mas também por conta da rememoração de infância.

Ao regressar a Brasília, iniciei a fase de contato com a comunidade com vistas à pesquisa, elaboração da Carta de Anuência (Anexo 01), elaboração do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (Anexo 02), a elaboração dos instrumentos de coleta de dados, principalmente o roteiro de entrevista semiestruturada (Anexo 03) e preparação para coleta sistemática de dados. Minha pretensão foi averiguar as atividades desenvolvidas em 2 (dois) lugares de grande importância para a comunidade: o Terreiro Santa Bárbara – Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá e o Centro Cultural Grupo Bongar – Nação Xambá, que estão inseridos no perímetro do quilombo.

Características da pesquisa

A presente pesquisa tem um caráter descritivo e exploratório, de natureza qualitativa, pois buscou conhecer a opinião dos participantes, ou seja, dos membros da comunidade Xambá que foram entrevistados, a respeito das práticas por eles empregadas para ativação de

seu patrimônio e os significados de determinadas situações que caracterizam a dinâmica de funcionamento deste quilombo. John W. Creswell (2010, p. 208), por exemplo, destaca que “os pesquisadores qualitativos tendem a coletar dados no campo e no local que os participantes vivenciam a questão ou problema que está sendo estudado”, sendo o pesquisador o responsável direto por suas ações.

Para uma pesquisa que se pretende voltada para a Geografia Social, acredita-se que o pesquisador, em certa medida, envolve-se com as questões e com as ações da comunidade atora do estudo. O antropólogo Roberto C. Oliveira (2000) defende que um diálogo pode ser estabelecido entre pesquisador e participantes, e quanto a isto partilhamos da posição deste autor quando o mesmo afirma “[...] acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da objetividade absoluta é apenas viver uma doce ilusão” (OLIVEIRA, 2000, p. 24). Assim, quando se pretende trabalhar de maneira próxima aos atores sociais, o distanciamento absoluto, em um trabalho que se pretende propositivo e devolutivo, é quase impossível.

Neste ponto é relevante mencionar a **dimensão ética** do estudo. No que tange à ética do trabalho investigativo, Creswell (2010) destaca que é inevitável por parte do pesquisador respeitar as necessidades, os direitos, as dificuldades e os valores dos participantes. Já Meihy e Holanda (2015) enfatizam a importância da negociação entre as partes, tudo deve ser negociado. Quanto à atuação do pesquisador, os mesmos defendem que “o autor deve ser sempre quem colheu a entrevista, dirigiu o projeto e assumiu publicamente a responsabilidade sobre o que está dito, gravado e usado” (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 61), ou seja, o pesquisador deve respeitar a vontade dos participantes, comunicá-los dos objetivos, etapas e fins da pesquisa e assumir um papel ativo na entrevista, não terceirizando essa ação.

Quanto à questão orçamentária, convém ressaltar aqui que a presente pesquisa não teve apoio financeiro, de nenhuma espécie, das agências de fomento nacional e/ou internacional, tendo sido financiada pela pesquisadora/mestranda responsável, que contou com o apoio institucional da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal – SEEDF, sua instituição empregadora.

A Geografia passou por uma série de renovações, sendo necessária uma mudança teórico-metodológica neste campo para que as realidades sociais e políticas fossem desvendadas segundo cada momento histórico, assim como pontua Pêsoa (2012). Esta autora explica que, na atualidade, diversos geógrafos alicerçam suas pesquisas com base em técnicas conhecidas como o trabalho de campo e a observação sistemática, e têm como subsídio “a entrevista, a história oral, a pesquisa-participante, a pesquisação, o estudo de caso, a análise

do discurso, o diário de campo” (PESSÔA, 2012, p. 14). No tópico que se segue, aclaro detalhes da investigação evidenciando quais decisões metodológicas guiaram a conduta em campo.

Em razão do objeto de estudo, utilizei a pesquisa de campo como técnica de coleta de informações, e os instrumentos empregados foram: observação participante com registro em diário de campo, a análise documental, registros fotográficos e roteiro de entrevista semiestruturada. A seguir detalho cada instrumento.

(a) Observação participante com registro em diário de campo: apoiado nos estudos antropológicos, Oliveira (2000) aponta que a interação entre pesquisador e participante pode ocorrer por meio da chamada “observação participante”. Isto “significa dizer que o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo que não impeça a necessária interação” (OLIVEIRA, 2000, p. 24). O autor ainda observa a complementaridade do olhar, do ouvir e do escrever. O olhar, o ouvir e o escrever são etapas fundamentais no percurso do pesquisador que deseja uma melhor apreensão dos fenômenos sociais (OLIVEIRA, 2000) e podem ocorrer em *locus* diferentes, mas ao longo da pesquisa não se separam. “[...] tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação” (OLIVEIRA, 2000, p. 21). Conforme Oliveira (2000), a textualização é um ato de gabinete e o pesquisador pode utilizar a caderneta ou diário de campo como modos de registro, de escrita e de reavivamento do que viu e ouviu. Essas etapas, mesmo que questionáveis, são complementares e auxiliam a caminhada do pesquisador na busca e na produção do conhecimento. Realizei observação participante com registro em diário de campo em todas as etapas da pesquisa de campo, com o intuito de registrar minhas percepções, reflexões e sentimentos provocados nessa troca entre pesquisadora e comunidade. As anotações de diário de campo foram de suma relevância para reavivar a memória no processo de redação da dissertação.

(b) Análise documental: uma outra fonte de dado escolhida é a análise documental feita por meio de documentos pré-existentes e outros registros. Para subsidiar e enriquecer o estudo, foram identificados, recolhidos e analisados documentos, fotos e mapas relativos à comunidade, ao quilombo, ao perímetro, aos atores sociais do estudo, ao longo de todo o ano de 2017, sobretudo durante as visitas da pesquisadora a Olinda. Os documentos foram coletados nos seguintes locais: Memorial Severina Paraíso da Silva – Mãe Biu; Departamento de Informações Municipais de Olinda – DIM e Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE; A análise documental possibilitou a elaboração de cinco (5) mapas que serão

apresentados ao longo dos capítulos da dissertação. Os mapas foram idealizados pela pesquisadora responsável pelo estudo e a cartografia foi realizada pela empresa Ciência em Mapas, sob a responsabilidade de Victor Ricardini e Leandro Braga.

(c) Registro fotográfico: os registros fotográficos foram autorizados pelas lideranças comunitária responsáveis pelo Centro Cultural Grupo Bongar (Guitinho da Xambá) e pelo Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê (Pai Ivo) e realizados pela pesquisadora responsável pelo estudo. Utilizei máquina fotográfica da marca Sony, modelo Cybershot DSC – TX 20. O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE (Anexo 02) contemplou um espaço para que os participantes autorizassem a realização e o uso de suas imagens individuais, bem como a gravação em áudio das entrevistas e a publicação de seus nomes no trabalho. Realizei um total de 1.063 registros fotográficos, relativos ao perímetro quilombola, suas atividades, suas festividades, prática religiosa e participantes (todos os participantes autorizaram o uso de suas imagens para fins da pesquisa).

(d) Entrevista semiestruturada: após o campo de aproximação, desenvolvemos um roteiro de entrevista semiestruturado (Anexo 03), a fim de explorar e desvendar as principais estratégias de atuação da comunidade estudada. O objetivo da entrevista foi compreender o processo de ativação do patrimônio-territorial em Olinda, no contexto da resistência negra na América Latina, enfocando as referências culturais, as práticas educativas e as memórias da comunidade Nação Xambá.

Quanto ao perfil e ao quantitativo de participantes de uma pesquisa, Creswell (2010) observa que a seleção desses indivíduos deve ser intencional, pois ajuda o pesquisador a entender melhor seu objeto de estudo. Assim, visando responder ao objetivo geral da pesquisa, optou-se por trabalhar com os líderes comunitários e com as pessoas da comunidade que estavam envolvidas, de alguma forma, em projetos desenvolvidos nos dois locais escolhidos para a coleta de dados, o Terreiro e o Centro Cultural.

Meihy e Holanda (2015) defendem o uso de recursos digitais, por facilitarem o arquivamento das entrevistas e o manejo quando associados a programas de computador. Acredita-se que o uso do gravador é uma forma eficaz de captação na íntegra da fala do convidado. Assim, as entrevistas deste trabalho foram gravadas (com prévio consentimento dos entrevistados) e, posteriormente, deglavadas pela pesquisadora. Já no que concerne ao local de gravação das entrevistas, os mesmos autores recomendam, sempre que possível, deixar o colaborador decidir o local de gravação da entrevista, podendo esta ser realizada até mesmo na casa do participante se este for o espaço escolhido por ele. O intuito é proporcionar um certo conforto para o participante. No presente trabalho, o espaço do Centro Cultural

Grupo Bongar foi eleito como ponto de apoio para a realização das entrevistas, mas a escolha do local foi livre opção para cada participante. No caso deste trabalho, a maioria dos participantes optou por conceder a entrevista em sua própria residência.

Um total de 17 participantes foram entrevistados ao longo das etapas da pesquisa de campo, perfazendo 23 horas de gravação (registro em áudio). As entrevistas tiveram a duração média de uma hora (1h) cada uma e somente duas entrevistas ultrapassaram esta média.

Observou-se, no campo de aproximação, que a comunidade realizava diversas atividades – culturais, religiosas e sociais – ao longo do ano, ocorrendo, por vezes, mais de uma por mês. A partir desta informação, elegemos três momentos chave para estar na comunidade, privilegiando diferentes atividades e levando em conta a distância geográfica entre pesquisadora e comunidade.

O campo de aproximação já foi mencionado acima, por esta razão passo à descrição das etapas 2, 3 e 4 que compõem a pesquisa de campo.

(2) Etapa 2: Realização das entrevistas

A segunda etapa ocorreu entre os dias 04 e 13 de abril de 2017, no perímetro urbano quilombola, e me centrei na realização das entrevistas como principal objetivo desta visita.

Nessa etapa, procedemos (pesquisadora e lideranças das duas instituições Centro Cultural e Terreiro) à assinatura da Carta de Anuência (Anexo 01); realizei um total de 12 entrevistas; procedi a vários registros fotográficos; recolhi documentos diversos, sobretudo fotos do acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu, para posterior análise; visitei os órgãos de governo Olinda, O Departamento de Informações Municipais de Olinda – DIM e a Secretaria de Patrimônio e Cultura de Olinda - SEPAC; participei das atividades do Centro Cultural, como o Boi Quebra Coco da Xambá.

O propósito da assinatura da Carta de Anuência foi o de obter o aceite das instituições para a realização da pesquisa no perímetro do quilombo e o esclarecimento dos objetivos e da metodologia que seria utilizada. Ou seja, a prévia anuência das instituições envolvidas. Cabe observar que esse aceite da comunidade já havia sido acordado desde o primeiro encontro em 2016, mas devido à distância geográfica entre pesquisadora e instituições, procedeu-se à assinatura formal nesta ocasião em abril de 2017.

Com a ajuda das lideranças do Centro Cultural, estabelecemos um quantitativo entre 12 e 18 participantes a serem entrevistados. A intenção era abarcar um público diversificado quanto ao gênero, porém todos adultos. 17 pessoas se voluntariaram para participar das entrevistas e forneceram seus relatos individuais que implicaram em rememorar fatos

históricos ligados à comunidade, luta e permanência no território; definição do que significa patrimônio para cada um deles; menção às suas referências culturais, práticas educativas e memórias; relatos sobre as práticas de resistências voltadas para a valorização e difusão da cultura de matriz africana, entre outros. Detalhes do que foi questionado estão no Roteiro de entrevista semiestruturada aplicada à comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, em Anexo 03.

Os participantes foram informados e esclarecidos sobre os objetivos da investigação, tomaram ciência do caráter voluntário de sua participação (podendo desistir a qualquer tempo), foram convidados a assinarem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (Anexo 02) e questionados sobre sua autorização para registro em áudio e uso de imagem. Cabe registrar que todos os participantes autorizaram a gravação do áudio da entrevista, o uso de sua imagem e a publicação de seu nome no trabalho.

(3) Etapa 3: Registro da festa do Coco de Mãe Biu

A terceira etapa ocorreu entre os dias 23 e 30 de junho de 2017, e meu objetivo principal, com essa visita, foi registrar a festa do Coco de Mãe Biu, que acontece todos os anos no dia 29 de junho.

Nesta ocasião, também entrevistei mais três (3) participantes; procedi a novos registros fotográficos, sobretudo durante a festa do coco; participei de diferentes eventos no Centro Cultural; visitei a Fundação Joaquim Nabuco – Fundaj; visitei o Arquivo Público Estadual João Emerenciano – APEJE e analisei, *in locu*, registros e documentos relativos à história da comunidade e ao maracatu de Maria Oyá (o qual será explicado mais adiante)

(4) Etapa 4: Registro da Louvação de 13 de dezembro

A quarta etapa se deu entre os dias 11 e 18 de dezembro de 2017, a fim de que a pesquisadora pudesse vivenciar e registrar a Louvação de 13 de dezembro, festa que também ocorre sempre na mesma data todos os anos.

Nessa oportunidade, realizei mais duas (2) entrevistas; participei de reunião com as lideranças do Centro Cultural e voluntários do Centro; participei das atividades relativas ao evento “Um Quilombo cultural”, nos dias 12 e 15 de dezembro realizadas no Centro Cultural; participei da Louvação de 13 de dezembro no Ilê Axê Oyá Meguê, procedi registros fotográficos; participei do toque de Yansã, ocorrido no dia 17 de dezembro; também me reuni com membros da comunidade para definirmos o material e o conteúdo utilizado na produção do folder-cartilha, parte integrante deste trabalho e devolutiva à comunidade.

Regressando a Brasília com essa riqueza de material, me deparei com um novo desafio: como sistematizar o conjunto de informações coletadas ao longo de todo o ano de 2017?

Desvelando as entrevistas

Trato, neste tópico, sobre a organização e sistematização do *corpus* obtido com o total das entrevistas transcritas. As 23 horas de entrevistas foram degravadas e a totalidade desse material recebe o nome de *corpus*. Para desvelar a essência das falas dos participantes, procedemos à análise de conteúdo conforme orienta Lawrence Bardin (2011), e empreguei como ferramenta o *software* Atlas.ti (atlasti.com) de análise de dados textuais.

De acordo com Creswell (2010), alguns pesquisadores procedem à codificação da transcrição ou das informações qualitativas à mão, o que requer tempo. Outros pesquisadores utilizam programas / *software*, o que facilita a comparação de diferentes códigos. Creswell (2010) observa que o uso do *software* não isenta o pesquisador de olhar a transcrição com atenção e atribuir-lhe códigos.

Para a identificação dos entrevistados e organização das entrevistas em suas especificidades, elaboramos uma ficha de identificação na qual atribuímos um código para cada gravação, nome, apelido, idade ou data de nascimento, filiação, orixá do participante, data e local da entrevista. Esta ficha foi útil por possibilitar melhor organização dos dados e facilitar a atribuição de códigos às falas dos participantes. Observou-se também que quase todos os participantes possuem algum grau de parentesco, eram irmãos, primos, sobrinhos, tios.

O conteúdo das entrevistas (*corpus*) foi analisado de acordo com a metodologia proposta por Bardin (2011), que é de análise de conteúdo. Na análise de conteúdo, procede-se à atribuição de códigos às falas (ou trechos de fala) dos participantes, agrupando-os em categorias. No total, encontramos sete categorias, que foram: (1) Quilombo, (2) Histórico de Lutas, (3) Terreiro, (4) A festa do coco e a musicalidade, (5) Memória e oralidade, (6) Centro Cultural, (7) Patrimônio-territorial da Comunidade; e um total de 78 códigos. Atribuí cores aos códigos, como estratégia para facilitar o agrupamento nas categorias. Após a categorização e codificação, realizei as redes de conexões entre esses elementos.

A análise dos dados textuais possibilitou a criação de um mapa conceitual, o qual será apresentado no capítulo 03. Este mapa conceitual ilustra os resultados da pesquisa empírica, ou seja, a sistematização dos dados.

Este trabalho está estruturado em três capítulos e mais a última seção de considerações finais. No capítulo 01, me proponho a discutir o patrimônio visto por um outro ângulo. E que ângulo é este? Trato, aqui, da ótica dos atores sociais (os grupos subalternizados) situados para além dos sítios históricos comumente conhecidos. Para tanto, abordo a participação dos povos africanos e seus descendentes para a formação territorial da América Latina, sustentando o debate nos autores que tratam da colonialidade e da decolonialidade; discorro sobre os africanos no Brasil, influências no alicerce social, miscigenação e resistência; e trato a respeito da relevância de se `visibilizar` os `invisibilizados`, a partir dos conceitos de patrimônio cultural e patrimônio-territorial. Ao final deste capítulo, apresentamos a proposta de Costa (2017) a respeito da identificação e instâncias de ativação do patrimônio-territorial.

No capítulo 02, me dedico a relacionar os temas patrimônio e quilombos. Para se compreender a comunidade quilombola do Portão do Gelo Nação Xambá foi necessário transitar por uma retrospectiva histórica sobre os quilombos de ontem e de hoje e apresentar a ressemantização do conceito de quilombo. Esta ampliação conceitual abriu a possibilidade de múltiplas análises a respeito dessa forma organizativa. Além disso, no capítulo, abordo a criação da identidade quilombola, o reconhecimento dos quilombolas como sujeitos de direito, o território como espaço de mobilização, organização e referência simbólica, a territorialidade como práxis de transformação do território` (SAQUET, 2015, p. 103). Após esse percurso, chegamos à formação do quilombo em questão.

O capítulo 03 é dedicado ao estudo empírico, à pesquisa de campo na comunidade em foco. Nesta seção, apresento o histórico de lutas dos xambazeiros para permanecerem no local em que se encontram hoje e as estratégias de resistência utilizadas por eles; apresento os bens considerados pela comunidade como seu patrimônio, quais são os mecanismos de preservação, ativação e difusão do patrimônio-territorial da comunidade e finalizo com algumas considerações a respeito da interação entre pesquisadora e comunidade e sobre o estudo desenvolvido.

Capítulo 01: O PATRIMÔNIO POR UM OUTRO ÂNGULO



“Não troco meu “oxente” pelo “ok” de ninguém”
(Ariano Suassuna)

Este capítulo dedica-se a uma aproximação com o debate patrimonial com ênfase no chamado *patrimônio-territorial* (COSTA, 2016, 2017). Para tanto, encontra-se dividido em quatro partes.

A primeira, traz o debate da colonialidade como subsídio para se entender o processo de racialização que foi implementado na América Latina. Mescla questões históricas a fatos importantes ocorridos durante a formação territorial latinoamericana, além de sinalizar que tanto os povos originários, quanto os povos africanos trazidos para cá sofreram com o processo de ocultamento de suas práticas culturais.

A segunda parte aborda a realidade dos povos africanos, sua escravização e subalternização na América Latina, bem como as práticas de resistência às atrocidades a eles impostas.

A terceira, discute a importância dos povos africanos para a constituição social e territorial brasileira e traz apontamentos a respeito das múltiplas formas de resistência negra adotadas por esses povos por aqui. Essas duas partes tratam do papel do africano na formação territorial e social da América Latina e ilustram que estes povos imprimiram muito de sua cultura.

A quarta parte do capítulo está dedicada ao tópico “Patrimônio”, tomando como base o debate sobre patrimônio cultural para, a posteriori, chegar à temática do “Patrimônio-territorial”. Apresenta o conceito, as instâncias e as formas de ativação do patrimônio-territorial.

A cidade de Olinda-PE é a base empírica de contextualização deste estudo, que tem como foco as referências culturais e simbólicas da comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, bem como seu histórico de lutas para preservar e manter seu patrimônio. Assim, o presente capítulo procura mostrar que, na Geografia, há um potencial epistemológico viável à valorização do “outro” subalternizado, favorecendo um olhar não eurocêntrico e a valorização da diversidade cultural.

1.1. COLONIALIDADE E O APAGAMENTO DAS DIFERENÇAS

A temática desta dissertação gira em torno do chamado patrimônio-territorial, conceito apresentado pelo geógrafo brasileiro Everaldo B. da Costa (2016, 2017), que busca resgatar a importância social e as referências culturais e simbólicas de determinados grupos – indígenas, afrodescendentes, negros, mulheres e outros – os quais, segundo o autor, seguem negligenciados na história e em práticas diversas na América Latina. Compreendido aqui como um processo, o silenciamento desses grupos foi construído ao longo de séculos e tem a sua constituição perpassada por relações históricas e recentes de poder. Claude Raffestin (1993) argumenta que o poder é intrínseco a todo processo relacional. Para Raffestin (1993), o termo, além de remeter a atos e decisões, é ambíguo.

O referido autor diferencia a palavra escrita em maiúscula da minúscula. Para ele, “Poder” “[...] se manifesta por intermédio dos aparelhos complexos que encerram o território, controlam a população e dominam os recursos.” (RAFFESTIN, 1993, p. 52), é visível e identificável. Já “poder” está presente em todas as relações e nem sempre é visível. “É um processo de troca ou de comunicação quando, na relação que se estabelece, os dois pólos fazem face um ao outro ou se confrontam. As forças de que dispõem os dois parceiros (caso mais simples) criam um campo: o campo do poder.” (RAFFESTIN, 1993, p. 53). No tocante à questão patrimonial, Françoise Choay (2006) afirma que o “patrimônio histórico”, além de remeter a uma instituição e uma mentalidade, é uma palavra importante no meio midiático, e que, devido ao culto que se atribui a este termo, o mesmo requer questionamentos. Isso porque, em vários países, as políticas de valorização do patrimônio enalteciam determinados bens em detrimento de outros, numa clara relação de poder.

Ao falar de subalternidade, Walter D. Mignolo (2003) enfatiza que as relações étnoraciais “foram cruciais para o estabelecimento de relações de classe estruturadas em função do trabalho, da exploração dos ameríndios e do crescente tráfico de escravos originários da África subsaariana.” (MIGNOLO, 2003, p. 46). Para o autor, os grupos subalternizados – indígenas, africanos, afrodescendentes, mulheres e outros – são os grupos historicamente dominados e inferiorizados na história latino-americana. Assim, voltar o olhar para os bens culturais de grupos por séculos subalternizados implica admitir a influência desses grupos na configuração territorial de determinados lugares

Costa (2015, 2016, 2017) propõe uma reflexão da cidade histórica para além dos limites tombados. Para esse pensador, reconhecer a existência do chamado patrimônio é mostrar que existe muita riqueza para além dos chamados sítios históricos, pois a essência do

patrimônio-territorial é afirmar a diversidade patrimonial da América e sua importância para o sujeito situado, conforme a sua análise.

Para auxiliar a nossa compreensão e avançar no debate, é mister discorrer sobre uma categoria cara à Geografia: o espaço. Segundo Milton Santos (2014b), o espaço não é formado apenas por coisas. Ele é uma instância da sociedade, assim como a instância econômica e a instância cultural-ideológica, ou seja, uma está contida na outra e se inter-relacionam. Para esse autor “[...] a essência do espaço é social.” (SANTOS, 2014b, p. 12). Pois, são os “processos sociais representativos de uma sociedade em um dado momento” (Idem) que dão vida aos conjuntos dos objetos geográficos que estão distribuídos sobre um território. “Esses *processos*, resolvidos em *funções*, realizam-se através de *formas*. Estas podem não ser originariamente geográficas, mas terminam por adquirir uma expressão territorial.” (SANTOS, 2014b, p. 12). Assim, o espaço, por ser a categoria mais geral, acaba abarcando ou incluindo diversas outras, como o território e o lugar, a título de exemplo.

É imperioso observar que espaço e tempo se relacionam de maneira una. Em seus estudos, Milton Santos afirma que o contexto atual é influenciado por questões históricas. Assim, “O espaço, considerado como um mosaico de elementos de diferentes eras, sintetiza, de um lado, a evolução da sociedade e explica, de outro lado, situações que se apresentam na atualidade.” (SANTOS, 2014b, p. 36). Isso nos ajuda a compreender porque, mesmo diante das mudanças, a sociedade ainda apresenta configurações, elementos e ações que remetem ao passado, mas que se perpetuam e encontram reflexo no presente.

Ainda, sobre o espaço, Santos (2014a) pondera que ele é composto por dois componentes que interagem constantemente: a configuração territorial e a dinâmica social / conjunto de relações. Sobre esse aspecto, o autor ressalta que:

A configuração territorial ou configuração espacial é dada, [...], pelo arranjo, sobre o território, dos elementos naturais e artificiais de uso social: plantações, canais, caminhos, portos e aeroporto, redes de comunicação, prédios residenciais, comerciais e industriais etc. A cada momento histórico, varia o arranjo desses objetos sobre o território. O conjunto dos objetos criados forma o meio técnico, sobre o qual se baseia a produção, que evolui em função desta. (SANTOS, 2014a, p. 120).

O autor ainda afirma que “A dinâmica social é dada pelo conjunto de variáveis econômicas, culturais, políticas etc. que a cada momento histórico dão uma significação e um valor específicos ao meio técnico criado pelo homem, isto é, à configuração territorial [...]” (SANTOS, 2014a, p. 120). O geógrafo Rogério Haesbaert (2016) atenta para as múltiplas dimensões do conceito de território. Cabe observar que o conceito de território se insere na

noção de espaço. Haesbaert (2016) diz que tanto o conceito de território quanto o de territorialidade referem-se à espacialidade humana e, apesar de tradicionais na geografia, aparecem em posição de destaque em outras áreas, variando quanto ao enfoque de análise. Haesbaert (2016) argumenta que cada área busca enfatizar o território segundo uma certa perspectiva: os geógrafos enfatizam a materialidade do território e suas múltiplas dimensões; os cientistas políticos enfatizam as relações de poder; os antropólogos a dimensão simbólica; os sociólogos olham a partir da sua intervenção nas relações sociais e os psicólogos incorporam a construção da subjetividade e/ou da identidade pessoal. Pessoa (2012) observa que a ciência é dinâmica e defende a produção de conhecimento a partir da interdisciplinaridade ou da multidisciplinaridade. Para esta autora, “Essa integração entre diferentes conhecimentos possibilita criar saberes diferenciados e importantes para a produção do conhecimento.” (PESSÔA, 2012, p. 15). Dessa forma, o presente estudo buscará trabalhar o conceito de território a partir de uma visão integradora e interdisciplinar, valendo-se de suas múltiplas perspectivas.

Há que se observar que, no caso da América Latina, muitas manifestações – sociais, culturais, políticas, econômicas – dos grupos historicamente subalternizados (indígenas e afrodescendentes, por exemplo) sofreram com a repressão imposta pelo grupo dominante (europeus), desde o início do século XVI. O próprio termo América foi uma construção que, segundo Arturo Ardão (1980), ocorreu em três etapas. O autor explica que inicialmente não existia nem o nome e nem a ideia, depois, num segundo momento, surge o nome e, por fim, em um terceiro momento surge o nome para expressar a ideia. O nome surge no ano de 1507. O autor argumenta que os termos América e América Latina surgem a partir de processos de formação identitária. De forma que o termo América Latina surge para expressar o oposto de América Anglo-Saxônica. A respeito do nome América Latina, Rafael L. Farret e Simone R. Pinto (2011, p. 31) afirmam que “a construção do nome deixou na penumbra e no esquecimento qualquer tentativa de valorizar os povos autóctones, indígenas e negros. Sempre da perspectiva europeia, a América Latina foi se estabelecendo no mundo ocidental moderno como periferia, inferiorizada e explorada.” Percebe-se assim que o processo de dominação foi construído ao longo do tempo e se materializou no território, nas relações sociais, nos discursos e, no campo do patrimônio, nas decisões institucionais, no momento de se definir se um bem ou um conjunto arquitetônico e paisagístico seria declarado patrimônio ou não. Choay (2006) destaca que a própria noção de patrimônio histórico é uma invenção europeia.

Para José Reginaldo Santos Gonçalves (1996, p. 11), as narrativas a respeito da questão patrimonial, no caso brasileiro, são convertidas em “[...] modalidades discursivas cujo

propósito fundamental é a construção de uma ‘memória’ e de uma ‘identidade’ nacionais.” De acordo com Gonçalves (1996), o mesmo processo discursivo que propaga a preservação para que não ocorram perdas, paradoxalmente, as produz, visto que as diferenças culturais tendem a ser eliminadas, gerando um uniformismo. Assim, é imprescindível, para iniciarmos o diálogo a respeito do *patrimônio-territorial*, uma breve discussão de como essa dominação foi construída. Para tanto, a abordagem social da Geografia, em diálogo com outras disciplinas, será acionada a fim de permitir um olhar crítico sobre o tema.

Sobre o processo de dominação ocorrido na América, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, p. 107) destaca que “A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade.” De acordo com esse autor, o padrão de poder desenvolvido à época fundamentou-se na articulação de dois eixos: a codificação das diferenças entre os sujeitos, por meio da ideia de raça, e a articulação das formas de controle do trabalho em torno do capital e do mercado mundial. Assim, o mundo que se formou com a constituição da América tinha em comum três elementos: o capitalismo, o eurocentrismo e a colonialidade do poder, sendo a modernidade/colonialidade expressa por um padrão de poder hegemônico que foi construído ao longo do tempo. O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2008) observa que, quando a análise da expansão colonial europeia é feita do ponto de vista eurocêntrico, a origem do chamado sistema-mundo capitalista se dá por meio da concorrência entre os diversos impérios europeus. Neste sentido, o sistema-mundo capitalista “[...] seria essencialmente um sistema econômico que determina o comportamento dos principais atores sociais através da lógica econômica de obtenção de lucro, manifestando-se na extração de excedentes e na incessante acumulação de capital à escala mundial.” (GROSFOGUEL, 2008, p. 49). O autor pontua que, apesar de atualmente usarmos a palavra capitalista, quando nos referimos ao atual sistema-mundo, ainda o fazemos vinculado às questões econômicas, uma vez que as relações econômicas são mais privilegiadas que as relações sociais. O “capitalismo”, para Grosfoguel, é uma das partes da complexa matriz de poder colonial do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu”, que possui vínculo com outras relações de poder. Ou seja, o “capitalismo” é parte integrante de um histórico de ações que se manifestam e se materializam no espaço, através de formas construídas para durar, e isso se dá por meio de inúmeras estratégias.

A dominação inicial da América teve forte cunho mercantil e foi coberta de intencionalidades. Segundo o geógrafo brasileiro Antônio Carlos Robert Moraes (2009), toda expansão espacial é motivada e estratégica. Para Moraes (2009), a dimensão espacial da vida

social ganhou centralidade, já no período da formação colonial, possibilitando explicar o movimento e o funcionamento da sociedade em formação. Para o autor “a colonização é – em essência – um processo de expansão territorial, constituindo uma modalidade particular de relação sociedade-espço, marcada pela conquista, domínio e exploração econômica de novas terras.” (MORAES, 2009, p. 59). No entanto, dada a dimensão territorial do continente, não é possível considerar que exista um processo homogêneo, quando se trata de caracterizar essa expansão territorial. Walter D. Mignolo (2005) considera que o surgimento, no século XVI, do circuito comercial do Atlântico foi fundamental para a história do capitalismo e da modernidade/colonialidade. Esse autor discute o impacto que essa emergência comercial teve sobre a formação do mundo moderno/colonial e suas consequências na atualidade. Mignolo (2005) defende que a “colonialidade” é o outro lado da modernidade, e que elas “caminham” juntas. Sobre essa questão, pontua que:

O que ora afirmo é que a metáfora de sistema-mundo moderno não traz à tona a colonialidade do poder (Quijano, 1997) e a diferença colonial (Mignolo, 1999; 2000). Consequentemente, só concebe o sistema mundo moderno do ponto de vista de seu próprio imaginário, mas não do ponto de vista do imaginário conflitivo que surge com e da diferença colonial. (MIGNOLO, 2005, p. 34).

Uma das estratégias utilizadas pelos povos dominantes, quando da chegada à América foi a diferenciação dos povos dominados por meio da racialização. Este foi um processo construído para inferiorizar e justificar o sistema escravista que estava sendo imposto. Quijano (2005) explica que a ideia de raça é uma invenção aplicada inicialmente aos “índios”, sendo, só mais tarde, associada ao negro e à cor da pele, gerando, assim, a ideia de raça no sentido moderno da palavra. Conforme Quijano (2005, p. 107), “Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista.” Tanto é verdade que, de acordo com Reginaldo Prandi (2000, p. 53), “A África já praticava o cativeiro muito antes da descoberta da América e a Europa já importava escravos africanos antes da descoberta do Novo Mundo [...]” Segundo Quijano (2005, p. 107), “Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categorial racial. [...]”. Quijano (2005), neste contexto, ainda se refere ao negro como sendo a raça colonizada mais importante, visto que a economia dependia da exploração do seu trabalho. É possível afirmar que a codificação da ideia de raça, articulada com outras formas de controle, foi construída e difundida pelos europeus na América. Além disso, essa construção favoreceu a reprodução das disparidades sociais, ainda presentes na atualidade. Como bem aponta Carlos Hasenbalg (1982), ao afirmar que o

processo de racialização foi uma construção social que teve como desdobramento a distribuição de pessoas na hierarquia social, e situou os negros na parte mais inferior dessa hierarquia.

O antropólogo Kabengele Munanga (2012a) salienta que a sociedade global, que se formou no período colonial, era dicotômica e composta por dois tipos de grupos: a sociedade colonial e a sociedade colonizada, que se relacionavam de forma violenta. Ele destaca que:

[...] além da força como meio para manter esse violento equilíbrio, recorreu-se oportunamente aos estereótipos e preconceitos através de uma produção discursiva. Aí, toda e qualquer diferença entre colonizador e colonizado foi interpretada em termos de superioridade e inferioridade. Tratava-se de um discurso monopolista, da razão, da virtude, da verdade, do ser, etc. (MUNANGA, 2012a, p. 27).

Na esteira da produção discursiva deste espaço-tempo, surgiram as nomenclaturas: europeus, americanos, índios, negros, brancos, mestiços e outras. Quijano (2005) sublinha que o contexto da colonização americana possibilitou a criação de novas identidades sociais (indígenas, negros, mestiços, brancos e amarelos) e novas identidades geoculturais (europeus, americanos, africanos, asiáticos), possibilitando uma classificação social que ganhou proporções mundiais, e que se faz presente ainda hoje. “Um traço característico deste tipo de classificação social consiste em que a relação entre sujeitos não é horizontal e sim vertical. Isto é, algumas identidades denotam superioridade sobre outras.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132, tradução nossa)⁴. Ainda, sobre as novas identidades e a formas de relações sociais, Quijano (2005, p. 107) afirma que:

Na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas as hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumento de classificação social básica da população.

Cabe frisar que autores como Quijano (2005, 2007), Mignolo (2005), Grosfoguel (2008) e Maldonado-Torres (2007) abordam que colonialismo e colonialidade, apesar de possuírem conexões, não significam a mesma coisa. Sobre essa questão, Nelson Maldonado-Torres (2007, p. 131, tradução nossa⁵) destaca que:

⁴ “Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste em que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridade sobre otras.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132).

⁵ “Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberania de un Pueblo reside en el poder de otro Pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un império. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el

Colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui a tal nação num império. Diferente desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, antes se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça.

Apreende-se das análises desses autores que o colonialismo representa uma estrutura de dominação e exploração sem relação direta com a identidade de determinados grupos e/ou sujeitos, já a colonialidade retrata um padrão de poder que intersecciona relações étnico-raciais e trabalhistas, proporcionando assimetrias sociais e territoriais perceptíveis ainda hoje nas sociedades. Por esse viés, a ideia de raça e a de identidade racial associam-se diretamente a uma característica física e passam a influenciar as relações sociais – culturais, políticas e econômicas. De acordo com Raffestin (1993, p. 58), “O poder visa o controle e a dominação sobre os homens e sobre as coisas.” Assim, o conceito de colonialidade do poder traz a questão étnico-racial como estruturante das relações hierárquicas de poder. “A racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo” (QUIJANO, 2007, p. 119, tradução nossa⁶).

Em seus estudos, Grosfoguel (2008) procura ampliar o debate a respeito da compreensão e dos efeitos da colonialidade do poder proposta por Quijano. Grosfoguel (2008) reconhece a importância das discussões propostas por esse autor, em especial quando se refere à existência de uma “matriz de poder colonial”, matriz esta que afeta inúmeras dimensões da vida social do sujeito (a sexualidade, a autoridade, a subjetividade e o trabalho). Grosfoguel (2008) vai além nessa discussão, busca abrigo no conceito de interseccionalidade que foi desenvolvido por feministas americanas e propõe que o conceito de colonialidade do poder seja usado como uma interseccionalidade.

[...] de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (“heterarquias”) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial, em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder. (GROSGOQUEL, 2008, p. 51-52).

trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

⁶ La racialización de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. (QUIJANO, 2007, p. 119).

Referindo-se aos povos negros, Munanga (2012a, p. 33) reitera:

Com essas teorias sobre as características físicas e morais do negro patenteia-se a legitimação e a justificativa de duas instituições: a escravidão e a colonização. Numa época em que a ciência se tornava um verdadeiro objeto de culto, a teorização da inferioridade racial ajudou a esconder os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial.

De acordo com Grosfoguel (2008, p. 50), “Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo, [...]”. Sendo assim, não foi apenas um sistema econômico de capital e trabalho que chegou por aqui, mas sim uma estrutura de poder mais ampla. Estrutura esta que, por meio da ideia de raça, vai organizar a população mundial em inferiores e superiores. (GROSFOGUEL, 2008; MUNANGA, 2008). Essa hierarquização dos povos, de acordo com Grosfoguel (2008), torna-se o princípio que irá organizar a divisão internacional do trabalho e o sistema patriarcal global.

A respeito dessas hierarquias globais coexistentes na América, Grosfoguel (2008) busca nos estudos de Wallerstein (1974), Quijano (1993, 2000), Spivak (1988), Mignolo (1995, 2000) e em seus próprios estudos, a sustentação para apresentar uma enumeração sobre as várias hierarquias globais coexistentes na América. Seriam elas: uma formação de classes de âmbito global, com a coexistência de diversas formas de trabalho – escravatura, trabalho assalariado e outras, com vistas ao lucro; uma divisão internacional de trabalho em centro e periferia (WALLERSTEIN, 1974); um sistema interestatal de organizações político-militares controlado por homens europeus e institucionalizados em administrações coloniais; uma hierarquia étnico-racial global que privilegia os povos europeus (QUIJANO, 1993, 2000); uma hierarquia global que privilegia os homens em relação às mulheres e à outras formas de relação entre os sexos (SPIVAK, 1988); uma hierarquia sexual que privilegia os heterossexuais; uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos em relação às espiritualidades não-cristãs; uma hierarquia epistêmica que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais em relação ao conhecimento e às cosmologias não-ocidentais (MIGNOLO, 1995, 2000); e uma hierarquia linguística, que privilegia a comunicação, a produção do conhecimento e as teorias europeias em detrimento à produção dos grupos subalternizados (MIGNOLO, 2000).

Além de enumerar as hierarquias globais, propor que o conceito de colonialidade do poder seja ampliado e usado de forma interseccionalizada entre múltiplas e heterogêneas hierarquias globais, Grosfoguel (2008) também propõe o deslocamento do lugar, a partir do

qual alguns paradigmas são pensados. Para tanto, sugere que as vozes que por séculos foram silenciadas, como a dos indígenas, das mulheres, dos afrodescendentes e de outros grupos, sejam ouvidas. Quijano (2005, 2007), por sua vez, reitera que a colonialidade não configura-se como resquício do colonialismo, ela surge quando do descobrimento da América e perpetua-se, mesmo após o fim da dominação colonial, neste continente. A este respeito, o geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves (2008) observa que a independência não significou, necessariamente, o fim da servidão e da escravização para os povos originários, afroamericanos e mestiços, pois estes continuaram e continuam sofrendo os efeitos da colonialidade. Além do caráter de continuidade, a colonialidade desdobrou-se em várias vertentes. Tanto é que alguns autores, Quijano (2005, 2007), Maldonado-Torres (2007) e Grosfoguel (2008), por exemplo, se referem à colonialidade do poder, à colonialidade do saber e à colonialidade do ser. E nos explicam que essas colonialidades contribuíram, e ainda contribuem, para o processo de invisibilização de determinados grupos.

Frente ao exposto, é válido recorrer a Haesbaert (2004, 2016), quando este nos lembra que os sujeitos e/ou os grupos sociais exercem domínio sobre o espaço para realizar determinadas funções e para produzirem significados, buscam, assim, estabelecer uma identidade territorial. Nesse sentido, o autor observa que, além de se aproveitarem dos recursos, os grupos e/ou sujeitos vinculam suas identidades a determinados territórios, desenvolvendo relações políticas, econômicas e culturais, ou seja, suas territorialidades.

Todavia, deve-se levantar a questão da multiplicidade de territorialidade e temporalidade, e de reconhecer que novos lugares de enunciação são possíveis. Porto-Gonçalves (2008) critica a ideia de um conhecimento eurocentrado universal. Para esse autor, os europeus impuseram um caráter unidirecional ao conhecimento, porém, é essencial reconhecermos que existem diferentes matrizes de racionalidade e que as mesmas são constituídas a partir de diferentes lugares. E segue afirmando que “[...] é preciso trazer o espaço para dentro da história e deixá-lo falar. A visão unilateral do tempo silencia outras temporalidades que conformam o mundo simultaneamente. Sucessão e simultaneidade, sucessões simultâneas, eis o espaço-tempo. O mundo não tem um relógio único.” (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 38). Na trilha desse pensamento, é possível constatar que o apagamento das diferenças é um desdobramento da(s) colonidade(s). Apagamento – social, político, cultural e até religioso – de determinados grupos. Colonialidade(s) esta(s) que, como bem enfatizam Quijano (2005) e Porto-Gonçalves (2008), exclui/excluem os negros, os indígenas, os mestiços e as mulheres de parcela da riqueza econômica e os inserem nas relações de dominação e produção.

Como integrantes de grupos historicamente inferiorizados, os negros, as mulheres, os mestiços e os indígenas se deparam com a secundarização ou apagamento de seus saberes-fazer, seus conhecimentos, suas práticas. Tais grupos, por sua vez, não estão calados, eles resistem e persistem, posto que, como bem pontua Porto-Gonçalves (2008), esses grupos sabem exatamente “o lugar que ocupam na geografia do poder”, o lugar que suas referências culturais e suas lutas se encaixam. Não se calam, se reinventam, se ressignificam e perpetuam seus bens, ou seja, seus patrimônios.

A colonialidade, em todas as suas “versões”, produz apagamentos. O sociólogo Boaventura de Sousa-Santos (2007, p. 28) afirma que as ausências são criadas e produzidas, cheias de intencionalidades, construídas de muitas maneiras e desperdiçadoras de experiências. O autor reitera que “[...] muito do que não existe em nossa realidade é produzido ativamente como não-existente, e por isso a armadilha maior para nós é reduzir a realidade ao que existe.”. Esse pensador é enfático, para ele “[...] o que não existe é produzido como não-existente, como uma alternativa não-crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo.” (SOUSA-SANTOS, 2007, p. 28-29). Ou seja, o apagamento produz ausências, e a produção dessas não-existências contribui e possibilita que determinados grupos, suas práticas e referências culturais se tornem invisíveis à realidade hegemônica do mundo. A não-existência e o apagamento das diferenças foi cuidadosamente construído ao longo da formação territorial da América.

Outro ponto que chama a atenção dentro desse processo intencional de apagamento de diferenças é a questão patrimonial. Percebe-se um apagamento histórico das referências culturais de determinados grupos, mas isso está mudando. No tocante aos bens culturais afro-brasileiro, a historiadora Alessandra R. Lima (2014) observa que a valorização dos bens que representam os grupos não hegemônicos iniciou-se, no Brasil, por meio do registro de bens culturais de natureza imaterial. Já Cíntia Nigro (2010), por sua vez, observa que os conceitos de território e patrimônio possuem natureza material e ideal, e podem se constituir como referências geradoras de controle ideológico e político. A autora vai além e explica que o patrimônio e o território inserem o “tecido social dentro da continuidade histórica”, ambos se concebendo como fenômenos culturais. Cabe observar que a análise de Nigro (2010) se volta para o patrimônio já instituído. Ao referir-se às características comuns entre patrimônio e território, afirma:

[...] os dois só podem existir através de uma apropriação coletiva (que lhes atribui significações e que é expressa numa base espacial). Assim, tanto no caso do patrimônio, como do território, existe um processo de adoção em jogo, através do

qual um grupo se apropria de um território ou de um patrimônio, não somente para lhe imprimir significações, mais ainda para se identificar através dele. (NIGRO, 2010, p. 73).

Percebe-se que a ocultação, o apagamento e a inferiorização próprias da colonialidade se realizam através do uso de estratégias diversas que encobrem e até eliminam diferenças possíveis entre os povos. Dentre as estratégias utilizadas pelos dominadores, encontramos: ocultação da localidade de origem dos povos africanos, mudança forçada de nome, mistura de grupos étnicos, separação de grupos familiares, repressão às práticas religiosas, dentre outras. Enfim, desenvolveram formas de eliminar as referências que pudessem sinalizar a identidade de determinados grupos. No campo ao patrimônio, esse reflexo é percebido na não valorização dos bens culturais – materiais e imateriais - de determinados grupos, em especial os que passaram por um longo processo de subalternização.

Cabe frisar que esse cenário está mudando e que o conceito de patrimônio está se ampliando. Nestor G. Canclini (1999, p. 16, tradução nossa⁷) observa que “Repensar o patrimônio exige desfazer a rede de conceitos que nele se acha envolto. Os termos com que se acostuma associá-lo – identidade, tradição, história, monumentos – delimitam um perfil, um território, no qual ‘tem sentido’ seu uso.” E afirma que alguns autores começam a vincular o patrimônio com outras redes conceituais, tais como: o desenvolvimento urbano, a mercantilização e o turismo, para exemplificar. Dentro dessa redefinição do debate sobre patrimônio, Canclini (1999) observa que o discurso está mudando e que já há uma preocupação em se reconhecer e admitir que os grupos subalternizados também portam uma riqueza cultural que pode ser inserida no patrimônio de uma nação. No caso, o autor usa como exemplo a música indígena, os sistemas de autoconstrução e os escritos camponeses dos mexicanos. Deve-se pontuar que, na contemporaneidade, há uma ampliação do debate a respeito do patrimônio. Canclini (1999) propõe que a atenção se volte para o artesanato, as festas e a música das classes populares. Já Costa (2015, 2016, 2017) sugere que a análise patrimonial se estenda para o patrimônio não instituído, localizado além do perímetro tombado, no caso das cidades históricas.

Ainda é lenta a valorização e o reconhecimento, por parte do Estado e até mesmo da sociedade, das referências culturais dos grupos indígenas e afroamericanos. Acredita-se que isso é reflexo das estratégias utilizadas pelos grupos dominantes para inferiorizar esses povos, e tudo que os acompanham. Quanto aos povos africanos, Érico Vital Brazil e Schuma

⁷ “Repensar el patrimonio exige deshacer la red de conceptos em que se halla envuelto. Los términos com que se acostumbra a asociarlo – identidad, tradición, historia, monumentos – delimitan um perfil, un territorio, em el cual “tiene sentido” su uso.” (CANCLINI, 1999, p. 16).

Schumber (2007, p. 16) frisam que “[...] cada um possuía sua própria história. Trouxeram consigo lembranças e referências familiares, étnicas, religiosas e culturais, que juntas se fortaleceram e fundamentalmente influíram na vida de todos deste outro lado do Atlântico.”. É essencial entendermos a relevância da contribuição desses povos na formação territorial e cultural da América e atentar que, apesar da ampliação do conceito de patrimônio, ainda existem muitos bens culturais a serem valorados e valorizados.

O que se observa é que muitos estigmas sociais foram criados e perpetuados, não sendo fácil se desvencilhar de todo um processo de opressão criado ao longo de séculos. Apesar disto, Mignolo (2007) defende que a possibilidade de um novo olhar é possível a partir de uma perspectiva descolonial, por nos oportunizar um novo olhar. Quanto a isso, Mignolo (2007, p. 32) entende “[...] que a possibilidade do pensamento decolonial foi silenciada pelas interpretações oficiais” e abre as portas para o conhecimento do outro, a partir das experiências e das memórias desse outro. Na contemporaneidade, os grupos historicamente silenciados se unem e reivindicam a ocupação de diversos espaços, o reconhecimento e a valoração de suas práticas e de seus bens culturais. No que tange aos povos afro-americano, enfatizamos a articulação dos movimentos sociais.

Nos dias atuais, variados coletivos discutem a necessidade da representatividade negra nos espaços e setores da sociedade. Contudo, muito há a avançar. Experimente ir a uma loja de brinquedos comprar uma boneca negra, possivelmente você terá dificuldades para encontrar uma e, quando encontra, são bonecas com traços refinados, ou melhor, “embranquecidas”. Isso ocorre mesmo diante das articulações dos grupos negros frente a uma luta que já dura anos. Hasenbalg (1982) atenta para a situação de invisibilidade imposta aos negros no Brasil, situação que lhes é forçada e reforçada pelos meios de comunicação, que possuem relação direta com o processo de construção identitária desses grupos.

Nesse sentido, Maldonado-Torres (2007) reforça o que afirma Quijano (2005) a respeito da colonialidade:

A mesma se mantém viva em manuais de aprendizagem, no critério para um bom trabalho acadêmico, na cultura, o sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. De uma forma, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131, tradução nossa⁸).

⁸ La misma se mantiene viva en manuales de aprendizajes, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

A “ocultação” e a inferiorização dos povos originários, afro-latino-americano, mulheres e outros se deu em vários espaços, bem como o sufocamento de suas potencialidades. Mas, esses grupos se unem a cada dia, mostram suas potencialidades e reivindicam espaços de representatividade. Cabe lembrar, que grupos ligados às questões de gênero e sexualidade – LGBTI – se inserem, atualmente, nesse debate, mas não é a nossa intenção aqui adentrar nessa discussão, até mesmo por limitações da pesquisa. Assim, percebe-se que as marcas deixadas pela colonialidade são profundas, no entanto, uma mudança de olhar está em curso e penetra diversas pautas.

Referindo-se ao processo de desvalorização do negro colonizado, porém com uma fala atual, Munanga observa que:

Além da teoria existe a prática, pois o colonialista é um homem de ação, que tira partido da experiência. Vive-se o preconceito cotidianamente. Conjunto de condutas, de reflexos adquiridos desde a primeira infância e valorizado pela educação, o racismo colonial incorporou-se tão naturalmente aos gestos, às palavras, mesmo as mais banais, que parece constituir uma das mais sólidas estruturas da personalidade colonialista. (MUNANGA, 2012, p. 33).

O processo empreendido na América deixou marcas profundas no território. A segregação socioespacial, com viés econômico e racial, é muito presente nas cidades e nas relações de trabalho, as políticas patrimoniais tendem a valorizar determinadas áreas e setores das cidades. Para Grosfoguel (2008), o pensamento de fronteira configura-se como uma perspectiva epistêmica, que vem como resposta aos fundamentalismos (hegemônicos ou marginais). Para o autor, “O que todos os fundamentalismos têm em comum (incluindo o eurocêntrico) é a premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a Verdade e a Universalidade.” (GROSFOGUEL, 2008, p. 44).

José de S. Martins (1993) atenta para a importância da inclusão da ideia de singularidade nos estudos realizados fora da Europa. Isso porque “[...] muitas interpretações desenvolvidas a partir da realidade de outros países não podem ser transplantadas sem mais nem menos para outras sociedades.” (MARTINS, 1993, p. 28). Ele explica que o posseiro, o índio, o negro e o ex-escravo fazem parte dessa singularidade e devem ser reconhecidos como sujeitos de conhecimento que atuam em território demarcado e situado. Assim, as festividades, a religiosidade, os hábitos e práticas de determinados grupos já não devem ser tratados como sinônimos de inferiores e atrasados, uma vez que esses sujeitos, há muito, lutam pelos seus direitos e pela manutenção de suas tradições. É na esteira deste debate sobre modernidade/colonialidade que Costa (2016, 2017) apresenta o conceito de *patrimônio-territorial*.

Mesmo diante dos esforços de grupos que se denominam superiores para produzir a não-existência dos povos originários e dos afro-americanos, estes se mostram ricos em referências culturais. Assim, um dos objetivos da proposta de Costa (2016, 2017) para a *ativação do patrimônio-territorial* é visibilizar ou dar notoriedade endógena às referências culturais e simbólicas desses grupos. Este autor atenta que: “O patrimônio-territorial resgata, situa e ressignifica, espacialmente, o que resiste na América Latina: do índio sacrificado, do negro escravizado, da mulher oprimida, da cultura popular desprestigiada, dos recursos territoriais expropriados, ou seja, aquela “face oculta” da modernidade.” (COSTA, 2016, p. 07). Desse modo, o presente estudo traz para o centro da discussão o patrimônio-territorial como categoria que abarca tanto as referências culturais quanto simbólicas afro-latino-americanas.

1.2. AFRICANOS NA AMÉRICA LATINA: ESCRAVIDÃO, MERCADORIA E O MITO DA PASSIVIDADE

Falar a respeito dos povos africanos trazidos para a América e sobre a riqueza cultural destes povos requer prudência, uma vez que eles provinham de diversos pontos do continente africano e representavam uma ampla pluralidade cultural. Por esse motivo, não se pretende abarcar toda a história dos povos africanos neste estudo, haja vista que tal tarefa fugiria ao escopo da pesquisa. O que se pretende é apresentar alguns acontecimentos como: a vinda forçada dos referidos povos para a América, sua relação com o sistema escravista e com o comércio, os usos dados a esses povos, e os mitos a respeito do comportamento dos africanos, dentre outros. Esses acontecimentos estavam muitas vezes interconectados, contribuindo para o ocultamento da diversidade e da riqueza cultural dos povos africanos. Mas, mesmo diante das inúmeras tentativas de invisibilização das manifestações culturais desses grupos, elas ainda se fazem presentes no dia a dia e nos hábitos dos latino-americanos.

Estima-se que, entre os séculos XVI e XIX, cerca de 12,5 milhões de africanos embarcaram forçadamente rumo às Américas. Calcula-se que, em 1792, dos 102 mil cativos desembarcados na América, cerca de 31 mil desembarcaram no Brasil. O auge dessa empreitada ocorreu no ano de 1829. Neste ano, o número girou por volta de 106 mil cativos desembarcados na América, sendo 73 mil só no Brasil⁹. Estes números mostram a potência do comércio alicerçado no trabalho escravo. Segundo Helena T. Lopes, José J. Siqueira e Maria

⁹ Dados disponíveis em: <www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 30 de outubro de 2017. (números aproximados).

Beatriz Nascimento (1987, p. 16) “O tráfico negreiro – verdadeira diáspora¹⁰ negro-africana – responsabilizou-se pelo abastecimento regular de mão-de-obra e se constituiu de copiosa fonte de renda mercantil que envolvia interesses na Europa, América e África.”. Já Herbert S. Klein e Ben Vinson III (2015) atribuem aos espanhóis o uso inicial da mão de obra escrava na América, mas deixam claro que foram os portugueses que estabeleceram “o modelo das sociedades escravistas” para todas as colônias europeias. Klein e Vinson III (2015) salientam que o sistema escravista espanhol procurava conciliar os africanos com a herança indígena já existente nos locais, dinâmica que não foi percebida no modelo caribenho e brasileiro. Ou seja, “O desenvolvimento inicial da escravidão colonial no México, Peru, América Central e América do Sul define um sistema escravista na América Espanhola continental, distinto dos modelos caribenho e brasileiro.” (KLEIN e III VINSON, 2015, p. 74). Mesmo diferentes em alguns aspectos, é possível dizer que o ponto em comum entre o sistema escravista espanhol e português era a geração de renda. De acordo com Mignolo (2005, p. 34):

[...] a economia capitalista mudou de rumo e acelerou seu processo com a emergência do circuito comercial do Atlântico, a transformação da concepção aristotélica da escravidão exigida tanto pelas novas condições históricas quanto pelo tipo humano (por ex.: negro, africano) que identificou a partir desse momento com a escravidão e estabeleceu novas relações entre raça e trabalho. A partir deste momento, do momento da emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade [...].

Apesar das diferenças temporais quanto à forma de exploração dos cativos na América, percebe-se, de um modo geral, que os mesmos foram utilizados em trabalhos semelhantes neste continente. A labuta se dava na agricultura, na mineração, nos trabalhos domésticos e em várias outras frentes. Um olhar panorâmico sobre a situação do cativo na América possibilita a identificação de pontos em comuns. Klein e Vinson III (2015), em seus estudos sobre a escravidão africana na América Latina e Caribe, abordam a situação desses povos em várias regiões e localidades da América Latina e Caribe. Segundo esses autores, os cativos foram utilizados em diversos tipos de trabalho. No Peru, os cativos trabalharam em jazidas de ouro, na produção da coca, do trigo, do açúcar, do vinho, do mel; nas áreas urbanas, seus corpos eram alugados. No México, os escravos foram fundamentais para a mineração da prata, especialmente na segunda metade do século XVI; também foram utilizados nas oficinas têxteis e como criados domésticos. No Panamá, ainda segundo Klein e Vinson III (2015), os

¹⁰ “Diáspora: Originalmente, a palavra foi usada para designar o estabelecimento dos judeus fora de sua pátria, à qual se acham vinculados por fortes laços históricos, culturais e religiosos. Por extensão, o conceito também é utilizado para designar os negros de origem africana deportados para outros continentes e seus descendentes (os filhos dos escravos na América, etc).” (MUNANGA, 2012a, p. 84-85).

escravos trabalhavam nas pedreiras, nos trabalhos domésticos, na agricultura e com artesanato. Nas ilhas do Caribe, os cativos trabalharam nas plantações de tabaco, café, açúcar.

Com o tempo, ter um escravo já não era privilégio. Lilia M. Schwarcz e Heloisa M. Starling (2015) atentam que a escravidão como instituição foi tão disseminada, que padres, funcionários públicos, comerciantes e pequenos lavradores passaram a ter escravos. Para essas autoras, “a escravidão foi mais que um sistema econômico: ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez de raça e cor marcadores de diferenças fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência, e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia estrita.” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 96). Arthur Ramos, em sua obra a respeito do negro brasileiro, salienta que:

Como para a América do Norte, como para as Antilhas, o negro foi introduzido no Brasil para mão de obra, nas plantações de açúcar e algodão, cacau e café, nas zonas agrícolas de Pernambuco, Bahia e Rio, a princípio, depois Maranhão e estados limítrofes, e por fim nas zonas centrais de mineração. (RAMOS, 2001, p. 24).

Para Lopes, Siqueira e Nascimento (1987), o tráfico negreiro, no Brasil, era estimulado por proprietários de engenhos, fazendas, estâncias e minas. Tais autores afirmam que os escravos eram amplamente utilizados nas cidades, em atividades domésticas e econômicas, configurando fonte de renda para o senhor, uma vez que o trabalho do escravo “[...] pagava não somente sua manutenção como criava a renda para o escravista, além de, ao longo de alguns anos, recuperar o capital inicial investido em sua compra.” (LOPES, SIQUEIRA e NASCIMENTO, 1987, p. 14). O Brasil esteve subordinado ao sistema mercantilista metropolitano durante a fase colonial do escravismo, porém, os elementos estruturais do escravismo colonial permaneceram mesmo após a independência política, sendo que, “[...] já em pleno século XIX, a subordinação ao mercantilismo foi substituída pela subordinação ao sistema plenamente capitalista, em sua fase industrial.” (LOPES, SIQUEIRA e NASCIMENTO, 1987, p. 15). Ainda, segundo estes autores, muitos estudos a respeito da história do escravismo colonial no Brasil sofreram influência de uma perspectiva unilateral que privilegiava a história contada pelo dominador, encobrindo, dessa forma, a história dos grupos subalternizados.

As estratégias de dominação empreendidas pelos europeus foram as mais diversas, com contornos na atualidade por meio das colonialidades do poder, do saber e do ser. Segundo Lopes, Siqueira e Nascimento (1987), o fato da escravidão no Brasil ter sido realizada com negros, propiciou a criação de um estereótipo racial que se apresenta profundamente enraizado na formação cultural do brasileiro. Esse estereótipo reverberou nas

políticas de proteção ao patrimônio no Brasil, uma vez que as mesmas, por um longo tempo, não consideravam em suas ações as expressões culturais ou as referências de determinados grupos, em especial os afrodescendentes.

A historiadora Alessandra R. Lima (2014) observa que a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, no ano de 1937, institucionalizou os debates relacionados à cultura e identidades nacionais. De acordo com Lima (2014, p. 8), naquela época, “A intelectualidade brasileira, em geral vinculada às elites políticas, buscavam elementos que pudessem sintetizar a “brasilidade”, identificando, principalmente na tradição europeia, os aspectos culturais que deveriam compor a narrativa nacional.” Lima (2014) ainda afirma que, até o início da década de 1970, a perspectiva preservacionista brasileira privilegiava as edificações que remetiam à presença portuguesa colonizadora. Ou seja, não havia interesse por parte do Estado na preservação dos bens culturais de determinados grupos, diga-se indígenas e afrobrasileiros, uma vez que os mesmos refletiam um estereótipo que o próprio Estado buscava ocultar. Porém, com a ampliação do conceito de patrimônio e a luta constante de diversos grupos étnicos para preservarem suas referências culturais, aos poucos, as referências culturais dos grupos subalternizados ganham espaço na agenda governamental.

Falar dos bens culturais das populações negras é falar de riqueza e de diversidade, pois muitos foram os grupos étnicos trazidos para cá. Para Prandi (2000, p. 53-54):

Os povos da África Negra são classificados, *grosso modo*, em dois grandes grupos linguísticos: sudaneses e bantos. Os sudaneses constituem os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia. Ao norte representam a subdivisão do grupo sudanês oriental (que compreende os núbios, nilóticos e báris) e abaixo o grupo sudanês central, formado por inúmeros grupos linguísticos e culturais que compuseram diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, sobretudo os localizados na região do Golfo da Guiné e que, no Brasil, conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubas (mas que compreendem vários povos de língua e cultura ioruba, entre os quais os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô, etc.), os fon-jejes (que agregam os fon-jejes-daomeanos e os mahis, entre outros), os haussás, famosos, mesmo na Bahia, por sua civilização islamizada, mais outros grupos que tiveram importância menor na formação de nossa cultura, como os grúncis, tapas, mandingos, fântis, achântis e outros não significativos para nossa história. Frequentemente tais grupos foram chamados simplesmente de minas.

No Brasil, esses grupos se mesclaram forçadamente, pois uma das estratégias utilizadas pelos lusitanos era misturar os diversos grupos africanos que chegavam ao Brasil. Essa mistura visava conter e evitar rebeliões, insurgências e fugas. Segundo Prandi (2000), o Brasil foi abastecido por escravos de diversos grupos étnicos, que falavam inúmeras línguas e possuíam uma grande diversidade cultural. Uma outra tática adotada pelos portugueses era

identificar os africanos tendo como referência o porto de embarque, o que dificultava a identificação da localidade de origem. Ou seja:

Uma vez em terras brasileiras, a própria política oficial da Coroa, em certos períodos, propiciava o apagamento das origens culturais, não estimulando, com receio de sublevação, o agrupamento de escravos de mesmas origens, embora em outras épocas buscasse agregá-los para melhor os controlar. (PRANDI, 2000, p. 56).

Essa prática, além de proporcionar uma mistura entre os diversos grupos étnicos trazidos para o Brasil, fortaleceu a racialização dos povos africanos e o apagamento de suas raízes. Nesse sentido, percebe-se que:

[...] fora do campo religioso, nenhuma das instituições culturais africana logrou sobreviver. Ao contrário, cada contribuição é o resultado de um longo e lento processo de diluição e apagamento étnico a tal ponto que, diante de um determinado traço cultural, embora podendo reconhecer uma origem africana genérica, ainda assim é difícil, quando não impossível, identificar o povo ou nação de que provém. Tudo é simplesmente África, perdidas as diferenças e especificidades. (PRANDI, 2000, p. 59).

Por um outro lado, para Prandi (2000, p. 58), “A cultura africana que assim vai se diluindo na formação da cultura nacional corresponde a um vastíssimo elenco de itens que abrangem a língua, a culinária, a música e artes diversas, além de valores sociais, representações míticas e concepções religiosas”. Essa diluição abriu espaço para o “surgimento” de uma grande e rica variedade de elementos que remetem à cultura africana.

Há que se observar, também, que os cativos tinham seus corpos comprados, alugados e tratados, única e exclusivamente, como mercadorias. Prática que demonstra as táticas do dominador para destituir esses povos de sua dignidade, coisificando-os e objetificando-os. Dentro desse processo de ocultamento das práticas culturais dos povos africanos, empreendido pelos lusitanos, a racialização dos corpos é um fator significativo, pois se relaciona diretamente com os estereótipos que são perpetuados. David Harvey (2015, p. 165) nos explica que o “corpo é uma construção social” e defende que “[...] não existe corpo fora de suas relações com outros corpos, e o exercício de poderes e contrapoderes entre corpos é um aspecto constitutivo central da vida social.” Assim, uma das estratégias utilizadas pelo colonizador foi justamente a exacerbação das características fenotípicas: cor da pele, cabelo, tamanho do nariz e outros.

De acordo com Quijano (2005), a criação da ideia de raça legitimou as relações de dominação que foram impostas pela conquista, pois:

[...] significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, [...] os povos conquistados de dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. (QUIJANO, 2005, p. 107-108).

Desse modo, os europeus “facilitaram” a identificação dos grupos e/ou sujeitos que seriam subalternizados, proporcionando assim a ocultação das diferenças e a inferiorização de tudo que estava relacionado com este corpo. Essa racialização dos corpos associou diversos grupos étnicos a uma unidade. No caso dos africanos, Munanga (2012a, p. 35) afirma que “Todas as qualidades humanas serão retiradas do negro, uma por uma. Jamais se caracteriza um deles individualmente, isto é, de maneira diferencial. Eles são isso, todos os mesmos”. Essa racialização e unificação que objetivava apagar as diferenças, inferiorizar e coisificar os grupos africanos diz respeito a um projeto de dominação, que buscava e busca manter no poder uma elite. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987, p. 13) observam que “[...] no Brasil – assim como nos demais países da América onde se consolidou este tipo de sociedade colonial – a escravidão imediatamente ganhou uma conotação racial, devido às peculiaridades étnicas do povo negro e às condições a que se tentava submetê-lo.” A afirmação desses autores, nos permite destacar que o povo negro é submetido às condições de precariedade, no passado e nos dias de hoje. O que, por outro lado, também nos possibilita perceber que existe nas cidades contemporâneas uma intensa segregação socioespacial, fruto de processo histórico, que “empurra” para as periferias e subúrbios, principalmente, os negros e os pardos.

Além de misturarem os grupos étnicos, racializarem os corpos negros e apagarem as especificidades dos povos africanos, os europeus impunham outros meios de dominação. Uma das estratégias era a alteração do nome do cativo por nomes cristãos. No caso do Brasil, a grande maioria dos cativos eram do sexo masculino, havendo, devido ao trabalho desenvolvido, preferência por este gênero. Schumacher e Vital Brazil (2007) afirmam que as mulheres correspondiam a um contingente 20% inferior ao número de homens transportados, sendo seu apresamento condicionado à oferta e à demanda por cativos do sexo masculino. Apesar de desembarcarem em menor número, as mulheres tiveram um papel fundamental em relação à manutenção, à resignificação e às práticas de resistência empreendidas pelos povos negros. Schumacher e Vital Brazil (2007, p. 22) afirmam que, “Ao chegarem como cativas ao Brasil, as africanas recebiam nomes cristãos e, da noite para o dia, deveriam virar Marias, Evas e, ironicamente, Felicidades.” Enfatizam que essas mulheres, apesar da troca forçada de seus nomes, resistiram, ao afirmarem que “[...] a grande maioria de africanas resistiu e

preservou seu nome de origem, assim expressando, entre os seus, uma parte significativa de sua identidade étnica ou religiosa. Os nomes católicos eram utilizados apenas nas relações com os colonizadores.” (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 22). Essa prática configurava-se como uma forma de resistência.

De acordo com Edir A. D. Pereira (2014), as formas cotidianas de resistência caracterizam a resistência não-violenta como r-existência. Percebe-se que as mulheres, mesmo chegando em número menor com relação aos homens, de um modo geral, participaram ativamente da vida doméstica e, mais tarde, da vida comercial em várias regiões do Brasil. Há que se atentar que as relações territoriais envolvem relações de poder e reações a este poder. A passividade e a aceitação cegas nem sempre estão presentes nas relações de mando. “Onde há relações de poder, em cada território substantivado, há condições para a resistência, para a insurreição e movimentação.” (SAQUET, 2015, p. 135). Cabe destaca que, segundo Ramos (2001), os europeus, ditos brancos, tentaram apagar a história dos negros de várias formas, favorecendo a história contada pela perspectiva do dominador. Uma das formas utilizadas foi “A destruição dos documentos históricos, determinada pelo Ministério da Fazenda, em circular nº 29 de 13 de maio de 1891, [...]” (RAMOS, 2001, p. 25). Para Ramos (2001), a destruição dos documentos inutilizou as tentativas de se contar, em números estatísticos, a real história da escravidão no Brasil.

Para Quijano (2005), a ideia de raça produz novas identidades históricas, além disso, a raça e a divisão do trabalho foram estruturalmente associados e reforçam-se mutuamente, o que gerou uma sistemática divisão do trabalho, na qual o negro foi reduzido à escravidão. O autor afirma que inferioridade racial culmina na ideia de que o negro não era digno de ter um pagamento, sendo tratado unicamente como mercadoria e como um bem sempre à disposição de seu amo. Os membros integrantes da chamada raça dominante, composta pelos espanhóis e portugueses, podiam receber salário, ser comerciantes e agricultores independentes. “A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial.” (QUIJANO, 2005, p. 108).

Inúmeras foram as tentativas de coisificação dos negros africanos, isso porque eles eram tratado como mercadoria. “Na América a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo.” (QUIJANO, 2005, p. 115). Quijano diferencia colonialismo de colonialidade; já Grosfoguel (2008), utiliza a palavra “colonialismo” para referir-se às “situações coloniais” adotadas pela administração colonial, e o termo “colonialidade” para referir-se às “situações coloniais da atualidade”. Este autor

esclarece que “Por “situações coloniais” entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais.” (GROSGOUEL, 2008, p. 56). Percebe-se que, mesmo diante dessas estratégias, os negros resistiram à opressão que lhes foi imposta. A análise de Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) mostra que esses povos desenvolveram estratégias que enfatizavam a predominância do humano diante da coisificação de sua existência social e econômica. Tendo o Brasil como exemplo, os referidos pensadores afirmam:

No Brasil, os negros demonstraram com evidência o fato, por jamais se entregarem absolutamente ao sistema opressor: a resistência visceral ao trabalho, a morte, o assassinato de senhores e feitores, as fugas, os quilombos, a resistência étnica e as rebeliões foram as formas mais frequentemente usadas para demonstrar que a contradição coisa e pessoa somente existia na cabeça dos filósofos e juristas. (LOPES, SIQUEIRA e NASCIMENTO, 1987, p. 13).

As estratégias de dominação encontraram respostas, por meio de insurreições, da constituição dos quilombos, dos assassinatos dos senhores, dos abortos e outras práticas. É possível dizer que tais respostas eram a verdadeira materialização da não passividade desses povos. Mesmo com o fim da escravidão, não houve uma grande mudança estrutural na condição do negro. Para Lopes, Siqueira e Nascimento (1987), o fim da escravidão abriu espaço, no Brasil, para a constituição de uma ideologia discriminatória, a qual idealizava um tipo nacional. A partir desse momento, “O progresso passa a ser visto pelas classes dominantes como consequência do branqueamento da população. Numa sociedade de maioria negra, mulata, curiboca e de mamelucos, o ideal escolhido como superior foi o branco.” (LOPES, SIQUEIRA e NASCIMENTO, 1987, p. 21). Esse ideal refletiu-se, mais a frente, quando da implantação de políticas patrimoniais no Brasil, na seleção dos bens que seriam considerados patrimônios. Nesse sentido, Lima (2014, p. 8) observa que “Pelo menos até a década de 1970, a política de preservação no Brasil esteve restrita à proteção física dos bens culturais e à valorização dos padrões artísticos e estéticos europeus.” Ou seja, a valorização desse tipo de bem favoreceu o esquecimento de outros bens, em especial os vinculados às culturas afro-brasileira e indígena.

1.3. AFRICANOS NO BRASIL: ALICERCE SOCIAL, MESTIÇAGEM E RESISTÊNCIA

Os brasileiros de hoje já se autodeclararam, em sua maioria, pretos ou pardos. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE mostram que em 2014, 53,6% dos

brasileiros se reconheciam da cor preta ou parda. Em 2004, esse quantitativo era de 48,2%. Ao se observar a distribuição regional da população, com base no aspecto cor ou raça, 72,5% dos nordestinos se autodeclararam de cor preta ou parda. Por ser este um critério de livre declaração, estudiosos como Rafael Sanzio A. dos Anjos (2006a, 2015) acreditam que esse número possa ser bem maior, dado o quantitativo de negros africanos migrados para o Brasil. Anjos (2006a, 2015) critica a forma como a aferição do IBGE é feita, agrupando os indivíduos (brancos, pretos, pardos, amarelos, índios).

Para o mesmo autor, os métodos oficiais subestimam o quantitativo real de cidadãos de matriz afro-brasileira. Outro ponto levantado por Anjos (2006a, 2015) diz respeito aos pardos, pois “[...] a “pardo”, associa-se indefinição de sua identidade, de seu lugar na sociedade e sua referência ancestral¹¹, em suma, de sua territorialidade.” (ANJOS, 2015, p. 386). Essa ausência de definição identitária ajuda a fortalecer as mais diversas formas de práticas racistas e discriminatórias associadas aos povos negros, ou seja, estimula as chamadas “situações coloniais da atualidade” (GROSFOGUEL, 2008, p.56) . Nesse sentido, Anjos (2015) afirma que a herança colonialista ainda está presente no Brasil, sendo que o pensamento preconceituoso, relacionado as matrizes africanas no território e no povo brasileiro, ainda vigoram.

Pode-se inferir que os dados atuais são reflexos do passado. O número de africanos desembarcados em solo brasileiro foi de aproximadamente cinco milhões de indivíduos¹². Reginaldo Prandi (2000) acredita que esse quantitativo possa ultrapassar, um pouco, a marcar de 5 milhões. Esses números levam autores como Lopes, Siqueira e Nascimento (1987), Anjos (2006) e Schwarcz e Starling (2015) a afirmarem que fora da África, o Brasil é o país que mais possui população negra. Conforme é possível identificar na afirmação de Lopes, Siqueira e Nascimento (1987, p. 12), “Isto explica ter sido o negro maioria demográfica no período colonial; igualmente explica ter o Brasil, hoje, o maior contingente populacional de negros do mundo, logo depois da Nigéria.” Seguindo o mesmo entendimento, Schwarcz e Starling (2015, p. 15) afirmam que “[...] o Brasil pode ser considerado o segundo mais populoso país africano, depois da Nigéria”. Depreende-se desses dados que esses povos

¹¹ “Ancestral: Na concepção negra africana, o clã, a linhagem, a família, a etnia são uniões dos vivos e dos mortos. Entre os mortos há defuntos comuns e ancestrais. Estes últimos são os mortos que durante a vida tiveram uma posição social destacada, um rei, um chefe de etnia, um fundador de clã, etc. Origem de vida e prosperidade, ponto fixo de referência, o ancestral está sempre presente na memória de seus descendentes através do culto que deles recebe. São representados materialmente por estátuas, pedras e outros monumentos, de acordo com a diversidade cultural africana.” (MUNANGA, 2012a, p. 83).

¹² Dados disponíveis em: <www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 30 de outubro de 2017.

exerceram grande influência na formação territorial e cultural do Brasil, mas ainda sofrem com o racismo e com os efeitos da colonialidade.

Os povos africanos da diáspora eram provenientes de diferentes etnias. Os estudos de Anjos (2006a), a respeito da configuração territorial etnológica africana no Brasil, mostram que, no século XVI, a primeira leva de povos africanos pertenciam aos grupos étnicos bantus e jeje-mina, instalados primordialmente no nordeste brasileiro – Maranhão, Pernambuco e Bahia. No século XVII, ocorreu a intensificação do tráfico negreiro e a utilização da mão-de-obra escrava e negra, expandindo-se para o sudeste e para o centro do país, com predominância, ainda, dos povos bantus e jeje-mina. No século XVIII, quase todo o território já contava com a presença dos povos africanos, iorubas-nagô e haussé já se faziam presentes. Por fim, Anjos (2006) observa que, apesar da abolição no século XIX, o tráfico continuou de forma clandestina e os grupos africanos já se encontravam em quase todo o território brasileiro. Segundo Ramos (2001, p. 27):

Os “bantos” foram introduzidos em Pernambuco (estendendo-se a Alagoas), Rio de Janeiro (estendendo-se a Minas e São Paulo) e Maranhão (estendendo-se ao litoral paraense), focos primitivos de onde se irradiaram posteriormente para vários pontos do território brasileiro. “Bantos” foram os “angolas”, os “congos” ou “cabindas”, os “benguelas”, os negros de Moçambique (incluindo os “macuas” e “angicos” a que se referiram Spix e Martius). As demais denominações que tanta confusão originaram nada mais são do que províncias ou regiões do vasto território afro-austral, “habitat” dos povos bantos.

A multiplicidade de etnias africanas que desembarcou no país resultou em um amálgama de hábitos alimentares, costumes, tradições, religiosidade. Nesse sentido, Prandi (2000) atenta que os africanos trazidos para cá não constituíam um grupo homogêneo, e observa:

Não se tratava de um povo, mas de uma multiplicidade de etnias, nações, línguas, culturas. No Brasil foram sendo introduzidos nas diferentes capitanias e províncias, num fluxo que corresponde ponto por ponto à própria história da economia brasileira. A prosperidade econômica estava relacionada a uma intensificação da demanda de mão-de-obra escrava: não havia a possibilidade do progresso material sem que mais negros fossem importados, pois o trabalho era essencialmente africano e afro-descendente. (PRANDI, 2000, p. 52).

Conforme Moraes (2009), os portugueses quando chegaram em terras brasileiras não encontraram uma estrutura interiorizada e nem rede urbana. Tal fato fez com que o território colonial brasileiro fosse ocupado de forma diferenciada do restante, à época, chamado Novo Mundo. Os lusitanos, com o tempo, fizeram amplo uso do negro africano como escravo. A população africana instalada no país, em todas as épocas, exerceu um papel primordial na

construção territorial deste país. Os anteriormente denominados ciclos econômicos se beneficiaram, profundamente, do sistema de trabalho escravista. “A lavoura canavieira e a produção de açúcar constituíram as atividades econômicas que sustentaram o processo colonizador, mantendo-se em crescimento durante todo o período colonial.” (MORAES, 2009, p. 109). Entre os séculos XVI e XVIII, os engenhos de açúcar, os campos de café, cacau, fumo e algodão, e mais tarde a mineração, exploraram a mão de obra escravizada. Cabe lembrar que os negros também exerciam muitos dos serviços urbanos e domésticos. Ou seja, sem o trabalho negro a economia brasileira não funcionaria.

A descoberta de ouro, na atual região de Minas Gerais, na segunda metade do século XVII, deslocou o foco e a leva de escravos para essa região. “O ouro e depois os diamantes seriam a base desse fenômeno setecentista, e o Brasil mais uma vez inauguraria um modo de produção que logo seria reproduzido na América Espanhola.” (KLEIN e III VINSON, 2015, p. 110). Segundo Klein e Vinson III (2015), a mineração foi toda baseada no trabalho escravo, não só no Brasil como em outros pontos da América. Ao se referirem a Minas Gerais, em relação à importância dos negros na constituição cultural brasileira, Klein e Vinson III (2015, p. 13) afirmam que:

Em localidades como Vila Rica do Ouro Preto, que nos anos 1740 tinha 20.000 habitantes, bem como em outros centros urbanos da região, floresceu uma cultura barroca surpreendentemente refinada que se expressou em suntuosas exposições de artes plásticas e músicas, saídas, em grande medida, das mãos de artesãos, artistas e músicos negros.

Outro ponto a ser observado é a importância dos povos africanos no desempenho das tarefas sociais desde o início da formação territorial brasileira, o que é percebido até os dias de hoje. Schumacher e Vital Brazil (2007) e Schwarcz e Starling (2015) destacam que esses povos e seus descendentes desempenharam funções indispensáveis para o funcionamento da sociedade. Trabalharam em diversas áreas, tais como: nas charqueadas e ervais do sul; nos engenhos e pecuária no nordeste; nas atividades extrativas do norte, nas extensas plantações e extração mineral do sudeste. Eles trouxeram de suas terras o saber das técnicas metalúrgicas e da mineração. Além de trabalharem nas lavouras, havia os escravos domésticos que auxiliavam os senhores no dia a dia, eram: cozinheiras, babás, pajens. As mulheres, além de terem sua mão de obra explorada, tinham seus corpos abusados sexualmente e seus seios disponibilizados, pois serviam como amas de leite. Elas também trabalharam como lavadeiras, na lavagem de diamantes, na colheita e pilagem do café, na fabricação de farinha e de chapéu, como benzedadeiras e parteiras e como quitandeiras. O certo é que sem a mão de

obra africana escravizada, em fases diferentes, o Brasil não teria prosperado. De acordo com Lopes, Siqueira e Nascimento (1987, p. 17-18):

No Brasil o interesse pelo tráfico provinha dos proprietários de engenhos, fazendas, estâncias e minas. Também nas cidades era regra geral o uso de escravos nas mais diversas atividades econômicas e domésticas – alastrando-se as formas de aluguel e de escravos de ganho. A tal ponto eram importantes as relações escravistas nas cidades que muitas famílias brancas tinham na renda extraída do aluguel de seus escravos a única fonte de sobrevivência.

Deve-se atentar que a exploração imposta aos povos africanos e seus descendentes vai assumindo novas feições ao longo do tempo. O crescimento das cidades leva ao que Prandi (2000) denomina de “urbanização da escravidão e dos serviços”. Para o autor:

À medida que cresciam as cidades, sobretudo as litorâneas, já na virada para o século XIX, desenvolveu-se um mercado de serviços urbano desempenhado pelos africanos escravos e baseado numa nova forma de espoliação, em que os escravos ofereciam suas habilidades profissionais a quem delas precisava, recebendo pagamento em dinheiro, destinado ao senhor do escravo, no todo ou em grande parte. (PRANDI, 2000, p. 55).

Com a urbanização da escravidão, os negros continuaram a desempenhar tarefas fundamentais para o desenrolar do cotidiano. Segundo Schwarcz e Starling (2015), eles desempenhavam as funções de: barbeiros, domésticas, ferreiros, pintores, carpinteiros, cozinheiras, prostitutas e costureiras, dentre outras. Esse quadro não mudou muito. Ainda hoje, em sua maioria, os cargos de porteiro e empregada doméstica, por exemplo, são ocupados por pessoas negras, o que mostra a importância dessas pessoas para o bom funcionamento da sociedade. Eles representam, há muito tempo, o verdadeiro alicerce social.

Para Schumacher e Vital Brazil (2007), diversos setores da sociedade brasileira foram influenciados pela diversidade e pela tradição cultural dos povos africanos trazidos para cá. Assim, muitos elementos da cultura brasileira na contemporaneidade possuem raízes no período colonial, sendo que alguns foram criados ou ressignificados por aqui. Os povos africanos “Influenciaram determinantemente a fé, o falar, o andar, o vestir, o comer, o festejar, assim como trouxeram sons, cores e sabores que moldaram a maneira de ser do Brasil.” (SCHUMACHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 16). O cotidiano brasileiro é repleto de exemplos dessa influência. É o caso da feijoada e do samba em suas múltiplas formas de expressão. Os referidos autores, quando tratam a respeito da alimentação oferecida aos cativos, afirmam: “Carnes, quando servidas, eram geralmente sobras ou de qualidade duvidosa. Ironicamente o hábito que tinham de cozinhar o feijão com as partes deixadas pelos escravistas criaria um dos pratos mais populares do Brasil: a feijoada.” (SCHUMACHER e

VITAL BRAZIL, 2007, p. 39). Prato este tão presente nos dias de hoje, nos momentos de lazer dos brasileiros, geralmente acompanhado de um bom samba.

Além de influenciarem na fé, nos sons, na dança, no festejar e nos sabores, eles também influenciaram na forma de negociar produtos. Sabe-se que as feiras são espaços de negociação de mercadorias. Sobre esses espaços, Schumacher e Vital Brazil (2007) evidenciam que as primeiras feirantes no Brasil foram as mulheres *mbundu*, provenientes da África centro-ocidental. Essas mulheres, por meio de sua forma peculiar de fazer negócio, dominaram por anos o comércio ambulante em Luanda, Angola e no Brasil. Elas foram as quitadeiras, que além de exporem seus produtos em tabuleiros num ponto fixo de alguma esquina, saíam caminhando para vendê-los, movimentando assim o comércio. “De origem quimbundo, o termo *kitanda* significa mercado, lugar de mercado ou feira e é, também, amplamente utilizado por outros povos de tradição banta.” (SCHUMACHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 61). O comércio nas feiras, nos mercados, nas quitandas e nas esquinas sempre teve forte participação feminina no Brasil, elas saíam às ruas a vender seus produtos. O termo quitanda ainda é fortemente utilizado, especialmente no nordeste brasileiro, além de ser comum as pessoas venderem seus produtos de porta em porta, nas esquinas ou nas feiras. A respeito do comércio nas ruas e esquinas, Schumacher e Vital Brazil (2007) observam que essa forma de negociação guarda características da africanidade, e citam como exemplo o ofício de vender acarajé¹³, que além de ser um comércio desenvolvido na rua, é fortemente marcado pela participação feminina e pela religiosidade.

No tocante à questão patrimonial, Costa (2016, p. 2) diz que o patrimônio-territorial representa “[...] a história registrada em símbolos territoriais resistentes à colonialidade do poder [...]”. Estes símbolos são representados pela arte, religião, saberes e modos de vida de grupos subalternizados, as pesquisas voltadas para o patrimônio-territorial podem contribuir identificando, catalogando e mapeando esses bens (COSTA, 2016,2017). É o caso das feiras, Brasil afora. O Brasil possui diversas feiras famosas, sendo que duas foram inscritas pelo Iphan no livro de registro de lugar como bens culturais, são elas: A feira de Caruaru – PE, inscrita em 2006, e a feira de Campina Grande – PB, inscrita em 2017. Porém, Costa (2016, 2017) acredita que ainda existem muitas feiras de grande importância histórica para o local, mas não valoradas.

¹³ O ofício das Baianas de Acarajé foi registrado, em 2005, como patrimônio cultural imaterial brasileiro, constando no registro do livro de saberes. Informação disponível em: <portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_Bens_Registrados_por_estado_2017.pdf>. Acesso em: 01 de nov. de 2017.

Além de culturalmente diversificado, o Brasil atual é mestiço e plurirracial. Portanto, a mestiçagem é outro tópico a ser destacado. Neste ponto, Anjos (2006, p. 15) defende que a identidade deste país encontra-se “[...] em processo de reconstrução, revela uma estrutura cujo desafio é assumir decisivamente a nação mestiça que formamos. Nesse sentido, a matriz africana é a principal referência étnica e cultural brasileira, mas ainda merece investigação e conhecimento que levem a ações.” Munanga (2006) elucida que a mestiçagem pode ser analisada do ponto de vista populacionista ou raciologista. O autor explica que, do ponto de vista populacionista, a mestiçagem se dá como uma troca de genes de intensidade e duração variáveis entre populações, já do ponto de vista raciologista, o interesse volta-se para a mestiçagem entre as “grandes raças”, o que torna tal abordagem mais ideológica. No caso do Brasil, Munanga (2006, p. 97) afirma que:

A mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados do século XX, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade uniracial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma nova civilização, ou melhor, uma verdadeira raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultantes da mescla e da síntesedas contribuições dos stocks raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural.

A elite brasileira, de acordo com Munanga (2006), preocupou-se com a construção de uma identidade nacional que objetivava o branqueamento do povo brasileiro, uma vez que se viam ameaçados pela pluralidade étnico-racial. Esse projeto de branqueamento encontrou resistências, visto que a autoidentidade, segundo Munanga (2006), é um processo e não um produto acabado. Nessa perspectiva, diversas ações são realizadas, em especial aquelas ligadas aos movimentos negros contemporâneos, que:

[...] tentam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros de grupos estigmatizados, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membros de grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e a cultura inferiorizada. Essa identidade passa por sua cor, ou seja, pela recuperação de sua negritude, física e culturalmente. (MUNANGA, 2006, p. 15).

Para Anjos (2015), é impreterível reconhecer que o povo brasileiro possui diferentes graus de ascendência africana e indígena, sendo evidente na população brasileira a predominância da referência ancestral africana. Percebe-se que as ações empreendidas ao

longo da formação territorial brasileira deixaram marcas e ganham relevo nos dias atuais. A colonialidade do poder imprime marcas profundas no continente. Assim, ao se observar os estudos da Cepal (2016), é possível detectar que o componente étnico-racial é significativo quando se trata de analisar os índices de pobreza e de indigência, sendo estes bem maiores entre os povos indígenas e afrodescendentes. Agregando a este componente a questão de gênero e associando-os ao mercado de trabalho, observa-se que:

O desemprego é dos principais indicadores de exclusão do mercado de trabalho e afeta em maior medida as mulheres e os jovens. Ao incorporar a dimensão étnico-racial, se constata que este fenômeno alcança proporções mais altas entre as pessoas afrodescendentes, em especial as mulheres e os jovens destes grupos. (CEPAL, 2016, p. 37, tradução nossa¹⁴).

Para Alex Ratts (2003, p. 14), “No espaço urbano sobretudo das grandes cidades configuram-se territórios étnicos antigos e novos, permanentes e transitórios”. Dessa forma, sem desconsiderar as inúmeras problemáticas do campo, observa-se que é nas cidades que a segregação socioespacial apresenta-se de maneira mais marcante e com consequências danosas para a sociedade. Compartilhamos do entendimento de Haesbaert (2016), a respeito de uma análise do território dentro do entendimento de que o mesmo deve se compreendido dentro de uma perspectiva mais integradora do espaço geográfico. O autor defende que deve-se entender o território em sentido amplo, onde deve-se levar em conta os vários níveis de controle e apropriação do espaço, ou o que ele chama de “necessidade territorial”. Essa necessidade vai do nível físico ou biológico ao nível imaterial ou simbólico (incluindo-se, neste nível, as distinções de classe socioeconômica, gênero, grupo etário, étnica, religião e outros).

Assim, não há como falar da formação histórica, territorial e patrimonial da América Latina, sem situar a participação dos povos africanos e seus descendentes nesse processo, pois manifestações culturais com fortes traços, influências e simbolismo africanos se fazem presentes na cultura latino-americana. A nível nacional, no caso do Brasil, autores como Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) lembram-nos a respeito da influência e da herança dos africanos – na arquitetura, na música, na religiosidade, na iconografia, na linguística, na agricultura e em outros setores – na construção da economia e da sociedade. Influências estas,

¹⁴ “El desempleo es uno de los principales indicadores de exclusión del mercado laboral y afecta em mayor medida a las mujeres y a los jóvenes. Al incorporar la dimensión étnico-racial, se constata que este fenómeno alcanza proporciones más altas entre las personas afrodescendentes, en especial entre las mujeres y los jóvenes de estos grupos.” (CEPAL, 2016, p. 37).

muitas vezes, não contadas, mas percebidas e presentes ainda nos dias de hoje. Lélia Gonzalez (1982, p. 18) destaca que:

Os diferentes valores culturais trazidos pelos povos africanos que para cá vieram (iorubas ou nagôs, daomeanos, malês ou muçulmanos, angolanos, congoleses, ganenses, moçambicanos, etc.), apesar da redução à “igualdade”, imposta pela escravidão, já nos levam a pensar em diversidade. Além disso, os quilombos, enquanto formações sociais alternativas, o movimento revolucionário dos malês, as irmandades (tipo N.S. do Rosário e S. Benedito dos Homens Pretos), as sociedades de ajuda (como a Sociedade dos Desvalidos de Salvador), o candomblé, a participação em movimentos populares etc., constituíram-se em diferentes tipos de respostas dados ao regime escravista. Por outro lado, que se pense nos “ciclos” da economia e seus deslocamento (não só da população escrava, mas dos centros de decisão política), assim como nas diferenças regionais que daí resultaram.

Diante de inúmeras estratégias de ocultamento desses povos, eles se uniram, se reinventaram ou criaram particularidades. O que nos possibilita falar da pluralidade das resistências que se manifestaram e manifestam com diferentes contornos. Para Pereira (2014, p. 18), “Nem sempre a resistência necessita fazer alarde, barulho, ganhar relevo, tornar-se explícita, criar grandes agitações e abalos sísmicos.” Assim, mesmo diante de tentativas de silenciamento, ocultação e até embranquecimento de certas manifestações culturais, os povos africanos resistiram de inúmeras formas. Eles trouxeram seus costumes, práticas religiosas, culinária, língua, tradição agrícola de subsistência, transmissão oral do conhecimento, dança e outros elementos os quais constituem a herança deste povo e se “materializam” de inúmeras maneiras. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) observam que a musicalidade, a dança, os cantos e os instrumentos musicais dos negros estão presentes em folguedos com o Reisado, a Congada e o Maracatu, o que mostra a influência desses povos em algumas expressões culturais do Brasil. Raffestin (1993) afirma que o poder, por manifestar-se por ocasião de uma relação, associa-se à resistência. Portanto, alguns grupos desenvolvem estratégias de reação à imposição do poder. Na acepção de James C. Scott (2000), a manutenção e a reinvenção de algumas manifestações culturais constituem a resistência pacífica. O autor refere-se, também, à chamada resistência ativa, essa se dá por meio da luta, das fugas, das ações violentas, da desobediência. Como exemplo de resistência ativa, podemos exemplificar com a formação dos quilombos, as fugas, os abortos e outras formas que serão abordadas a seguir.

1.3.1. Alguns apontamentos sobre as diversas formas de resistência negra no Brasil

Lutar, sobreviver, conservar e enfrentar são verbos que remetem ao ato ou processo de resistir. Para Pereira (2014), resistir, na atualidade, faz parte da ordem do dia e suas formas se baseiam na construção de estratégias e táticas territoriais. “Resistir tornou-se, há muito tempo, uma prática cotidiana de agentes em posição desprivilegiada nos vários campos das relações de poder, [...]” (PEREIRA, 2014, p. 17). Resistir é um ato relacional, posto que envolve mais de um agente, ou seja, algo e/ou alguém que, diante de determinada situação, reivindica, se reinventa e persiste. Foram múltiplas as formas de reação dos povos negros contra as atrocidades a que foram submetidos. Neste tópico, faremos breves apontamentos a respeito das diversas formas de resistência negra no Brasil.

De acordo com Pereira (2014, p. 20), “A resistência como “resistir a algo ou alguém” – como uma “luta contra” – é sempre uma luta situada, resistência a dada situação.” Nesse sentido, o professor e Babalorixá brasileiro Ruy do Carmo Póvoas (2012) observa que a resistência do negro no Brasil assumiu configurações múltiplas e pode ser tratada de acordo com o viés que se deseja enfatizar. Póvoas (2012) ainda nos lembra que a variedade de etnias, a trajetória de conscientização política e a resistência linguística, artística e religiosa constituem algumas das inúmeras formas de resistência adotada por estes povos.

Os quilombos, as insurgências, as fugas, o sincretismo, as estratégias de ocultamento religioso representam algumas táticas utilizadas no passado. Porém, algumas práticas assumidas pelos negros, como as festas, a música, a dança e a religiosidade, práticas estas que, de certa forma, compunham as atitudes de resistência empreendidas por determinados grupos, se ressignificaram, fundiram-se a outras referências culturais e se reinventaram, integrando-se às práticas de resistência contemporânea. Ao abordar a respeito de algumas práticas de resistência, James C. Scott (2000, p. 45, tradução nossa) busca mostrar que “[...] nem as formas cotidianas de resistência, nem a insurreição ocasional se podem entender sem ter em conta os espaços sociais fechados nos quais essa resistência se alimenta e adquire sentido.”¹⁵

Assim, além de situar e contextualizar as práticas de resistência, é indispensável citar a atuação das mulheres nesse contexto, pois elas exerceram e exercem um papel fundamental nesse campo. Atuaram e atuam em várias frentes – no lar, na educação, no comércio, nos terreiros de candomblé e em vários outros setores. Permaneceram, persistiram, reinventaram e

¹⁵ “[...] ni las formas cotidianas de resistencia, ni la insurrección ocasional se pueden entender sin tener en cuenta los espacios sociales cerrados en los cuales esa resistencia se alimenta y adquiere sentido.” (SCOTT, 2000, p. 45).

resistiram a toda forma de opressão, e o fazem ainda hoje. No caso desta pesquisa, observaremos que a comunidade Xambá de Olinda-PE, foco deste estudo, iniciou a sua resistência via religiosidade por mãos femininas. Com o tempo, novas questões relacionadas ao cotidiano se apresentaram, levando o grupo a estabelecer novas estratégias que visaram à preservação do patrimônio da comunidade e a permanência do grupo no território por eles ocupado. A resistência negra se materializou e se materializa de muitas maneiras no território. Segundo Haesbaert (2016), embora o território possua variadas dimensões de análise e seja variável em suas manifestações, ele deve ser definido, tomando como referência as relações sociais e o contexto histórico no qual está inserido.

A história da resistência dos negros no Brasil vem de longa data. Tendo como foco o estudo dos territórios quilombolas, a geógrafa Simone Rezende da Silva (2012b, p. 6) sinaliza que “A história do negro no Brasil não se constitui somente de submissão, houve [...] diversas formas de resistência negra à escravidão como revoltas, fugas, assassinato de senhores, abortos, mas a que nos interessa, pois trata-se da materialização da resistência negra, são os territórios de quilombos.” Segundo Schwarcz e Starling (2015), a escravidão fez-se presente em todo o território brasileiro, desde o princípio os africanos fugiram e se rebelaram. As autoras observam que os quilombos perduraram enquanto durou o escravismo. Nesse contexto, o cotidiano do período escravista era marcado pela violência, pelas fugas, pelo assassinato de feitores e senhores e pelas insurreições organizadas. Afirma-se que:

A resistência escrava eu origem a mocambos ou quilombos guerreiros, surgidos na América portuguesa a partir do século XVI. [...] O uso de “quilombo” para designar agrupamentos de cativos fugidos se generalizou depois de Palmares [...] o maior e mais persistente agrupamento de quilombos que existiu no país -, e a palavra foi mais empregada no século XVIII. De tão temerosas, as autoridades portuguesas logo proibiram a aglomeração de mais de seis escravos fora do trabalho. (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 98).

Os primeiros quilombos que se tem notícia, no Brasil, localizavam-se no nordeste. Esses territórios representavam a “liberdade”, o desvencilhar da violenta sociedade escravocrata, ou seja, a ruptura com as “situações coloniais” (GROSGOUEL, 2008), impostas a este grupo. Além de representarem a resistência negra contra a opressão sofrida, os quilombos também eram espaços de convivência e negociação. Schwarcz e Starling (2015) atentam que os quilombos geralmente surgiam em locais de difícil acesso e representavam uma resposta de resistência ao sistema escravocrata implantado na América, porém, paradoxalmente, alguns quilombos estabeleceram relações de trocas e produtos com as localidades próximas.

Os escravizados não se resignaram, eles recriaram seus costumes, adotaram os costumes do dominador, negociaram com seus senhores, reivindicaram o direito de cantar, dançar e ter folga, queriam cultuar seus deuses, cuidar de suas crianças. “Para fugir da condição de ‘peça’, os escravizados procuraram nas brechas do sistema espaços para recriar suas culturas, inventar desejos, sonhar com a liberdade e com a reação.” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 97).

Percebe-se que o passado e sua herança ainda se fazem ativos, culturalmente, no presente. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) lembram-nos que diversas manifestações culturais brasileiras possuem raízes e se constituem como uma herança dos povos africanos no Brasil, mesmo que ressignificados. Tanto a música, quanto a dança foram maneiras utilizadas por estes povos para terem “voz”. Para José de Souza Martins (1993), os negros e os indígenas foram sistematicamente emudecidos, porém os que resistiram aos conquistadores “falaram” por meio da música e da dança. Por um bom tempo, no Brasil, as manifestações culturais provenientes desses grupos foram tidas como culturas inferiores ou folclorizadas. Grosfoguel (2008) e Munanga (2012b) reiteram que a organização da população em raça cria uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores. Essa hierarquia encontra reflexo nas manifestações culturais dos povos subalternizados. Os povos originários da América e os povos africanos trazidos para cá forçadamente desenvolveram estratégias para continuar com suas práticas. Muniz Sodré (1998) afirma que, na contemporaneidade, alguns aspectos da cultura negra representam a resistência cultural do “*continuum* africano”, e hoje são utilizados, inclusive, como afirmação da identidade negra, é o caso do samba e dos terreiros religiosos, para exemplificar.

Algumas manifestações da cultura negra variam de nomenclatura, a depender da região onde ocorrem, porém, apesar da variação, apresentam características comuns. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) citam algumas dessas manifestações, são elas: os Reisados (em Pernambuco e Alagoas), a Congada (em Minas Gerais) e o Maracatu (Pernambuco), que se apresentam como formas de teatralização negra tradicional. Os batuques, dança usada pelos povos vindos de Angola, influenciaram fortemente e tomaram novas feições através do samba (Bahia e Rio de Janeiro), coco (quase todo o nordeste), tambor de crioula (Maranhão), tambor (Piauí), jongo (São Paulo e Rio de Janeiro). Esses autores afirmam que essas danças são acompanhadas por um importante elemento africano, os tambores. Por vezes denominados de atabaques, os tambores, segundo Lopes, Siqueira e Nascimento (1987), são denominados de rum ou ilu (o maior), rupim (o médio) e lê (o menor).

Sodré (1998) afirma que no Quilombo dos Palmares já era evidente, por meio da dança, a integração dos corpos negros com a música. “Nos quilombos, nos engenhos, nas plantações, nas cidades, havia samba onde estava o negro, como uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano.” (SODRÉ, 1998, p. 12). O mesmo autor diz que os negros tinham o hábito de dançar em círculo, onde batiam palmas, cantavam e em determinado momento efetuavam um aceno mútuo ou se encontravam, sinalizando que poderiam ser substituídos na roda de dança. Sodré (1998) e Lopes e Simas (2017) evidenciam que esse ‘encontrão’, geralmente era dado com o umbigo, cujo significado em dialeto angolano é *semba*. Esse ritmo de dança e batuque, mais tarde, receberá o nome genérico de samba (SODRÉ, 1998). Ao referir-se ao samba, Sodré (1998) afirma que a mestiçagem dos costumes levou os negros a desenvolverem novas estratégias de preservação e continuidade de suas manifestações culturais. Surgem, assim, variações dessa expressão musical. O autor explica que os batuques se incorporaram às festas de origem branca ou se adaptaram à vida urbana, e que, após a abolição da escravatura, os negros buscaram novas formas de comunicação ante a um quadro de urbanização hostil. Sodré (1998) afirma, ainda, que o negro sempre foi perseguido no Brasil, suas reuniões, seus batuques, sua religião eram alvo de investidas policiais, porém, os negros resistiram e se reinventaram.

Resistência e poder são relacionais, um não opera sem o outro. De acordo com Raffestin (1993, p. 53), “Toda relação é o ponto de surgimento do poder, e isso fundamenta a sua multidimensionalidade. A intencionalidade revela a importância das finalidades, e a resistência exprime o caráter dissimétrico que quase sempre caracteriza as relações.” Logo, a resistência não deve ser entendida como um simples ato de desacordo, ela deve ser entendida como uma afirmação política e de valores. No tocante à resistência cultural negra, Sodré (1998) propõe falarmos de *resistências*. Estas representam “[...] os intocáveis lugares que rompem as opacidades sociais e individuais instituídas pelo poder.” (SODRÉ, 1998, p. 56). Nesse sentido, encontramos o samba como expressão cultural de resistência, porém Sodré (1998) é contundente ao sustentar que o samba não representa uma simples prática de contrariedade do poder, ele é, no Brasil, uma tática de resistência cultural e, como resistência musical, passará de simples expressão musical, para um movimento que representa a continuidade, um instrumento de luta e de afirmação dos valores da cultura negra. O autor referendado direciona seus estudos para o samba desenvolvido no Rio de Janeiro, mas é possível encontrar uma grande variedade de danças do tipo samba Brasil afora. Neio Lopes e

Luiz Antonio Simas (2017) citam algumas dessas variações, são elas: samba de roda¹⁶, samba de batucada, samba chulado, samba de breque, samba de embolada, samba de gafieira, samba partido-alto¹⁷, samba de terreiro, samba enredo, samba de raiz, samba-canção, samba-choro, samba de coco, e muitas outras danças que se associam ao samba. Entre as danças que ainda conservam a umbigada, identificamos: o cateretê, presente no Goiás; o caxambu, variante do jongo, presente em Minas Gerais; o coco de umbigada, no nordeste; e o jongo¹⁸, no sudeste. Todas essas variedades, guardadas suas particularidades, reafirmam o processo de continuidade, de afirmação dos valores da cultura negra e, por isso, representam a luta e a continuidade desse povo.

No campo do patrimônio, percebe-se que a valorização de algumas dessas manifestações culturais negras associam-se à revisão do conceito de patrimônio ocorrida, no Brasil, na década de 1970. Nesse sentido, Alessandra R. Lima (2014, p. 7) afirma que “É nesse momento que as experiências de preservação passam a representar uma forma diferenciada de pensar o patrimônio, entendendo o bem cultural sempre em relação aos grupos sociais aos quais se refere e inserido em um processo dinâmico de produção e reprodução cultural.” Cabe destacar a importância do reconhecimento oficial de certos bens culturais, por parte dos órgãos governamentais competentes. Porém, ainda existem muitos bens localizados nas periferias urbanas e rurais que não estão mapeados. Neste sentido, Costa (2017, p. 55) propõe que:

[...] os estudos do patrimônio-territorial devem enaltecer o que resiste – do ponto de vista cultural e popular – à degenerante colonialidade do poder. A denúncia à colonialidade ainda viva se fará pela identificação do patrimônio material e imaterial situado nas periferias latinas, primeiramente pelo esfacelamento de estigmas relativos a indígenas e afrodescendentes, em segundo lugar, pela economia local.

Na esteira do pensamento de Costa (2017), observa-se que, mesmo se reinventando na arte, a exclusão do negro se processou em diferentes frentes, dando continuidade ao projeto de

¹⁶ Em 05 de novembro de 2004, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano recebeu do Iphan o título de Patrimônio Cultural do Brasil. O registro do bem foi efetuado no Livro de Registro das Formas de Expressão. Informação disponível em: <portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_Bens_Registrados_por_estado_2017.pdf>. Acesso em: 01 de novembro de 2017.

¹⁷ Em 20 de novembro de 2007, as Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: partido alto, samba de terreiro e samba enredo receberam do Iphan o título de Patrimônio Cultural do Brasil. O registro do bem cultural foi efetuado no Livro de Registro das Formas de Expressão. Informação disponível em: <portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_Bens_Registrados_por_estado_2017.pdf>. Acesso em: 01 de novembro de 2017.

¹⁸ Em 15 de dezembro de 2005, o Jongo no Sudeste recebeu do Iphan o título de Patrimônio Cultural do Brasil. O registro do bem foi efetuado no Livro de Registro das Formas de Expressão. Informação disponível em: <portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_Bens_Registrados_por_estado_2017.pdf>. Acesso em: 01 de novembro de 2017.

hierarquização das raças em superiores e inferiores, como pontuado por Grosfoguel (2008). Nesse sentido, Sodré (1998, p. 13-14) faz a seguinte afirmação:

A marginalização sócio-econômica do negro já se tornava evidente no final do século XIX através da sistemática exclusão do elemento de cor pelas instituições (escola, fábrica, etc) que possibilitariam a sua qualificação como força de trabalho compatível com as exigências do mercado urbano. Essa “desqualificação” não era puramente tecnológica (isto é, não se limitava ao simples saber técnico), mas também *cultural*: os costumes, os modelos de comportamento, a religião, e a própria cor da pele foram significativos como *handicaps*¹⁹ negativos para os negros pelo processo socializante do capital industrial.

Para Grosfoguel (2008, p. 55) “A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial.” Mas, mesmo diante da potência dos efeitos da colonialidade, algumas manifestações negras ainda se fazem presentes no Brasil. A dança e a música aparecem em muitos aspectos da cultura negra e, no campo religioso, essa união é muito visível.

As religiões de matriz africana no Brasil representam outro elemento do “*continuum* africano” e da resistência cultural negra. Para Sodré (1998, p. 19), “No interior de formas religiosas, o ritmo musical era um importante ponto de contato entre essa África “em miniatura”, crioula, e as civilizações da África Ocidental, Equatorial e Oriental, de onde vieram os principais grupos étnicos ou “nações” africanas.” De acordo com Sodré (1998), o som, nas religiões africanas é o condutor do axé.

Os terreiros de candomblé (Bahia), xangô (Pernambuco), macumba (Rio de Janeiro), tambor de mina (Maranhão), etc, sempre se constituíram em pólos dinamizadores, não apenas das danças dramáticas brasileiras (maracatus, chegança, reisado, congada, bumba-meu-boi, etc) mas também de outras danças e cantos profanos (SODRÉ, 1998, p. 26).

Algumas das chamadas “danças dramáticas brasileiras” (SODRÉ, 1998) apresentavam forte associação com as religiões de matriz africana. É o caso dos maracatus em Recife. Segundo Guerra-Peixe (1980), a preferência religiosa do brincante se faz presente, em muitos casos, nas letras dos maracatus. O referido autor, em seus estudos, identifica as palavras jurema, caboclo, aldeia e outras, nas letras do Maracatu-de-orquestra. No caso de Pernambuco, o maracatu também foi utilizado pelos povos de terreiro, como estratégia de disfarce para a manutenção de suas práticas religiosas, especialmente no início do século XX, como veremos mais adiante.

¹⁹ Handicaps: incapacidade, desvantagem, prejuízo, deficiência.

Além da formação dos quilombos, das revoltas, das fugas, dos abortos, da manutenção e reinvenção de danças e músicas, a resistência negra no Brasil também aconteceu pelo viés religioso. Roger Bastide (1974, p. 26) afirma que “Os navios negreiros transportavam a bordo não somente homens, mulheres e crianças, mas ainda seus deuses, suas crenças e seu folclore. Contra a opressão dos brancos que queriam arrancá-los a suas culturas nativas para impor-lhes sua própria cultura, eles resistiram.” A religiosidade africana foi um dos elementos da cultura desse povo que, por aqui, se reinventou e deu continuidade. O antropólogo Raul Lody (1987) estuda o candomblé²⁰ como um modelo religioso que representa uma congregação de sobrevivências étnicas da África no Brasil. Para o autor, neste país, esse modelo religioso encontrou um campo fértil, onde se reinterpretou e se disseminou. Lody (1987) pensa o candomblé como espaço da memória africana. Para ele:

O candomblé assume, então, a função de manutenção de uma memória reveladora de matrizes africanas ou já elaboradas como afro-brasileiras, criadoras de modelos adaptativos [...] A identidade do candomblé segue soluções étnicas chamadas de nações de candomblé. Não são, em momento algum, transculturações puras ou simples: são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturativos intra e interétnicos, tanto nas regiões de origem quanto na acelerada dinâmica de formação da chamada cultura afro-brasileira. (LODY, 1987, p. 10-11).

Bastide (1974) afirma que diversos historiadores defendem que a resistência africana foi tenaz e contínua. Destaca que o candomblé é um movimento de resistência “cultural” e uma forma de protesto contra a cristianização imposta e contra a assimilação aos valores brancos. De acordo com Munanga (2012b), os terreiros carregam a memória, a identidade e a história negras. Para o autor, a palavra candomblé também associa-se ao espaço físico do terreiro, sendo este território étnico e simbólico, que contribui para a preservação da memória coletiva plural do Brasil. Para preservar suas práticas religiosas, os adeptos tiveram que manter segredo a respeito das suas atividades e fazer uso de disfarces, como o sincretismo religioso. Segundo Bastide (1974) e Lody (1987), os deuses africanos foram associados aos santos católicos, sendo comum o uso, entre os adeptos da religião do candomblé, de expressões como festa do santo, filho de santo, tenho santo, dentre outras. Também é comum que alguns adeptos do candomblé frequentem a igreja e assistam à missa. Lody (1987, p. 12) acredita que “[...] o segredo foi a melhor arma do candomblé para conseguir manter tantos traços africanos, como palavras, músicas e, principalmente, rituais religiosos, formas revitalizantes da continuidade e manutenção do *axé*,[...]”. A respeito do sincretismo, Bastide

²⁰ Para Lody (1987, p. 8) “[...] *candomblé*, denominação originária do termo *kandombile*, que significa culto e oração.”

(1974) observa que as adaptações forçadas impostas às religiões de matriz afro e as sujeições levaram às primeiras formas de sincretismo.

O autor fala do sincretismo espacial e do sincretismo Deuses-Santos. De acordo com Bastide (1974), o sincretismo espacial, também chamado de sincretismo em mosaico, não é fusão, ele situa-se na ordem dos objetos discordantes e é encontrado “[...] tanto em espaços relativamente vastos, como os *candomblés* que justapõem *pegis*²¹ africanos a capelas católicas, como em espaços restritos, como o do *pé voduesco* ou dos altares de *macumbas*²², com pedras, garrafas de aguardente, cruzeiros, estátuas de santos, moringas [...]” (BASTIDE, 1974, p. 143). O sincretismo Deuses-Santos, segundo Bastide (1974), é o mais estudado:

Pode ser explicado historicamente, pela necessidade que tinham os escravos, na época colonial, de dissimular aos olhos dos brancos suas cerimônias pagãs; dançavam então diante de um altar católico, o que fazia com que seus senhores, mesmo achando as coisas esquisitas, não imaginassem que as danças dos negros se dirigiam, muito além das litografias ou das estátuas dos santos, às divindades africanas. (BASTIDE, 1974, p. 144).

A resistência se dá por muitas vias, e a religião é uma delas. O fato é que os grupos negros sempre se articularam e resistiram ao que lhes era imposto pela elite branca. Muitas são as pautas, as reivindicações, as estratégias, as formas de luta empreendidas pelos povos negros, sempre deixando claro que não aceitaram e não aceitam a repressão que sempre lhes foi imposta. Para Raffestin (1993) e Marcos A. Saquet (2015), poder e resistência relacionam-se. “As resistências inscrevem-se nas relações de poder, no entanto, precisam para serem efetivadas, significar contrapontos, diferencialidades, oposição, inflamando indivíduos, grupos e classes sociais em uma unidade-identidade dialógica.” (SAQUET, 2015, p. 135). Cabe observar que a atuação dos movimentos negros foi e é fundamental em diferentes frentes. No que concerne ao reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro, a atuação dos movimentos negros foi primordial. Gonzalez, (1982), Schumacher e Vital Brazil (2007) e Lima (2014) pontuam uma série de ações empreendidas por esses coletivos ou que de tiveram influência dos mesmos, tais como: o estabelecimento do dia 20 de novembro como dia Nacional da Consciência Negra; o tombamento de espaços religiosos afro-brasileiros; a ampliação do conceito de patrimônio expresso na Constituição Federal, por meio do art. 216;

²¹ “Peji é o termo usual para designar o santuário ou conjunto de santuários. É um espaço tabu reservado para a manipulação dos objetos nele existentes. Aqueles que zelam e cuidam dos implementos sagrados são pessoas iniciadas e conhecedoras das ações que empreendem, lidando com as matrizes que dão ao candomblé a sua própria vida religiosa.” (LODY, 1987, p. 18).

²² “Macumba: palavra comum para incluir todas as expressões sócio-religiosas afro-brasileiras. [...] Também o termo macumba é referente às obrigações rituais, congregando objetos os mais diferenciados.” (LODY, 1987, p. 80).

a criação da Fundação Cultural Palmares – FCP; o reconhecimento constitucional da existência de terras quilombolas e uma série de outras ações que refletem a luta dos povos negros para preservar e difundir referências e manifestações culturais.

1.4. PATRIMÔNIO CULTURAL E PATRIMÔNIO-TERRITORIAL, “VISIBILIZAÇÃO” DOS “INVISIBILIZADOS”

São múltiplas as análises a respeito do que vem a ser patrimônio. Patrimônio de quem? Patrimônio para quem? Patrimônio onde e de onde? Estas são algumas indagações que devem permear o “universo” de quem se dispõe a abordar a temática em questão. A ampliação do debate em torno desse conceito fez com que o olhar de diversos profissionais se voltassem para o tema, destacando-se no meio acadêmico. Porém, fora deste meio percebe-se que o sujeito local - aquele que vive o cotidiano da cidade, aquele que fará uso do patrimônio – ainda associa o termo ao passado, a algo privado ou até mesmo a algo patriarcal, à herança de dada classe. Como é possível observar na fala do senhor Luiz Paulo de Oliveira (2017), o Lula da Xambá, um dos participantes desta pesquisa, quando indagado a respeito do que seria o patrimônio para ele, o mesmo responde:

“[...] patrimônio é uma coisa importante e necessária, entendeu? Olha no caso de patrimônio, esse terreno aqui onde nós estamos, foi minha mãe que comprou. [...] Sim, então o que acontece, a questão de patrimônio. Eu fiz esse patrimônio aqui. Eu fiz. Eu mesmo cavei, eu mesmo fiz o alicerce. Chamava meus colegas e fiz, é o que acho que era necessário você ter um patrimônio. Ter uma casa. Não casou? [pausa] Ter independência [...]”²³

A fala do senhor Lula da Xambá é reforçada pela afirmação do antropólogo José Reginaldo S. Gonçalves (2005, p. 18): “A noção de patrimônio confunde-se com a de propriedade, mais precisamente com a propriedade que é herdada, em oposição àquela que é adquirida.” Gonçalves (2005) destaca os usos sociais e simbólicos dessa categoria. Para ele, essa categoria analítica pode transitar entre diversos mundos sociais e culturais, além de assumir várias formas. Autores como Wagner C. Ribeiro (2005) e Gonçalves (2005) reconhecem que as discussões que tratam do patrimônio perpassam diversas esferas e ainda fazem alusão ao passado, mas atentam que os debates vêm evoluindo e se modificando. Ribeiro (2005, p. 111) argumenta que “É preciso reconhecer novos usos e perspectivas de

²³ Entrevista com o Sr. Luiz Paulo de Oliveira, Lula da Xambá, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 05 de abril de 2017.

interação com a sociedade que o define a partir de elementos que compõem sua identidade cultural²⁴.” Ou seja, é essencial que as análises em torno do que pode ou não ser considerado patrimônio, para uma sociedade ou uma localidade, se favoreçam dos múltiplos olhares haja vista a multiplicidade de atores e agentes envolvidos neste processo.

Ao refletir a respeito da importância do chamado patrimônio cultural, percebe-se que esse conceito vincula-se a vários eixos. Segundo Nestor Canclini (1999, p.17, tradução nossa²⁵), “O patrimônio cultural expressa a solidariedade que une a quem compartilha um conjunto de bens e práticas que os identifica, mas costuma ser também um lugar de cumplicidade social”. Este autor observa que, muitas vezes, o patrimônio cultural serve para reproduzir uma diferença entre os grupos sociais. Isso porque a escolha de um bem como patrimônio é dotada de intencionalidade, o que pode implicar no “esquecimento” de muitos outros bens e referências culturais.

Os estudos de Gonçalves (1996, 2005), Canclini (1999), Choay (2006), Castriota (2009) e Lima (2014) mostram que houve uma evolução, mesmo que lenta, do conceito de patrimônio. Esse avanço possibilitou a associação desse conceito a vários outros, tais como: identidade, monumento, tradição e território, por exemplo. Essa ampliação, segundo Canclini (1999), permitiu que várias ciências passassem a se dedicar à análise desse objeto de estudo, o que ocorreu no campo da Geografia. Em suas pesquisas, Choay (2006) demonstra que a noção de patrimônio inicia-se com a ideia de monumento e evoluiu, lentamente, para a ideia de conjunto urbano. De acordo com Choay (2006), a noção de patrimônio parece possuir poderes mágicos, que transcendem as barreiras do tempo e do gosto, que beneficiam determinados grupos, ou seja, essa noção se encobre de intencionalidades que vão atender à demanda e a interesses específicos. Choay (2006) explica que, após a Segunda Guerra Mundial, ocorreu a chamada “inflação patrimonial”, ou seja, houve um aumento significativo do que seria considerado patrimônio e passível de aplicação de algum instrumento patrimonial por parte do poder público. Assim, “A indústria patrimonial desenvolveu os recursos de embalagem que também permitem oferecer os centros e os bairros antigos como produtos para o consumo cultural.” (CHOAY, 2006, p. 224). Em sua análise, a autora observa que diferentes instâncias do poder público recorrem à titulação patrimonial, a fim de obterem algum tipo de recurso

²⁴ “Identidade cultural: Conceito que se usa muito hoje sem saber no fundo o que é. A identidade objetiva, apresentada através das características culturais e linguísticas analisadas pelo cientista social, muitas vezes confunde-se com a subjetiva, que seria a maneira pela qual o próprio grupo define-se por outros. Os fatores históricos, linguísticos e psicológicos fazem parte dos componentes essenciais de uma identidade ou de uma personalidade coletiva.” (MUNANGA, 2012a, p. 86).

²⁵ “El patrimonio cultural expresa la solidaridad que une a quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que los identifica, pero suele ser también un lugar de complicidad social”. (CANCLINI, 1999, p. 17).

com essa prática. Para Choay (2006), muitos estados, regiões e municípios sobrevivem financeiramente da renda proveniente da exploração do seu chamado patrimônio histórico. Mas essa dinâmica também gera efeitos perversos.

A “embalagem” que se dá ao patrimônio histórico urbano tendo em vista seu consumo cultural, assim como o fato de ser algo de investimentos do mercado imobiliário de prestígio, tende a excluir dele as populações locais e não privilegiadas e, com elas, suas atividades tradicionais e modestamente cotidianas. Criou-se um mercado internacional dos centros e bairros antigos. (CHOAY, 2006, p. 226).

Dessa forma, Henri-Pierre Jeudy (2005) trata a patrimonialização como um processo que, via de regra, busca atender aos interesses do mercado e se associa à chamada espetacularização das cidades. Percebe-se que os bens que recebem o “carimbo” patrimonial encontram-se, em sua grande maioria, em áreas urbanas. A respeito do processo de patrimonialização dos lugares e da mercantilização patrimonial, Costa (2014) apresenta a seguinte definição do conceito de *patrimonialização global*:

[...] *patrimonialização global*, que definimos como sendo o brusco movimento universal de espetacularização e banalização pela cenarização progressiva dos lugares promovido pela dialética Estado-mercado, sobre a base das técnicas, da ciência e da informação; em síntese, é um processo de ressignificação dos lugares em escala planetária. Há uma verdadeira corrida mundial das governanças urbanas e dos Estados para a inserção dos bens culturais e naturais ou cidades antigas e modernas espalhadas pelo planeta, na rede internacional do turismo. (COSTA, 2014, p. 244).

Em certa medida, Costa (2014) está de acordo com Choay (2006), quanto ao tratamento mercadológico dado ao patrimônio cultural dos lugares. Para Costa (2014, p. 244):

O processo enunciado como patrimonialização global que rebate, indubitavelmente, sobre os lugares de memória e da natureza, deve ser considerado produto e produtor de uma era onde os territórios da vida coletiva se fragmentam e se articulam para atender a necessidades e a, sobretudo, desejos particulares muitas vezes forâneos.

Ainda, a respeito do processo de *patrimonialização global*, Costa (2014) afirma que este processo proporciona uma reconfiguração das paisagens e do território, visto que é pautado na lógica do dinheiro, da informação, do comércio e do consumo. O autor toma como exemplo, para tratar de patrimonialização global, as cidades de Diamantina e Ouro Preto. As duas cidades figuram na Lista do Patrimônio Mundial. “[...] as ações mercantis sobre o patrimônio possibilita uma estetização e promoção de eventos culturais divulgados e privatizados, junto à midialização, além de favorecer uma tendência à terceirização do centro

– no contexto da *patrimonialização global* e da mercantilização da cultura.” (COSTA, 2015, p. 282). O autor observa que a tendência, nessas cidades, é de que os atrativos turísticos estejam situados nas áreas de maior prestígio simbólico. Cita a Igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Assis e o Museu do diamante, na cidade de Diamantina, os dois localizados na área tombada da cidade. Cita também as vesperatas, em Diamantina, e a Semana Santa, nas cidades mineiras, como exemplo de festas populares que foram transformadas em produtos turísticos.

A especulação e a estetização, para Costa (2015), favorecem o surgimento de novos comércios e a busca por novas áreas residenciais. Isso porque a especulação em torno da área tombada promove a saída das pessoas de menor poder aquisitivo, do centro histórico e, no caso de Ouro Preto, a implantação de repúblicas de estudantes nessa área. Este processo ressignifica os lugares, promovendo fragmentações e rupturas, de acordo com a lógica do mercado, “[...] calcada nos aparatos do Estado (organismos nacionais e internacionais de preservação e conservação patrimonial) e pelo mercado (agências multilaterais do Governo Global [...]).” (COSTA, 2014, p. 246). Por agências multilaterais do Governo Global, o autor refere-se: ao Banco Mundial, ao Fundo Monetário Internacional, ao Banco Interamericano de Desenvolvimento e a outras agências financeiras.

Percebe-se que a seleção e a definição do bem que será considerado patrimônio, ainda necessita da chancela de determinados órgãos governamentais, o que pode favorecer o processo de *patrimonialização* (JEUDY, 2005) de determinados bens. Para Canclini (1999, p. 18, tradução nossa²⁶), “as diferenças regionais e setoriais, originadas pela heterogeneidade de experiências e a divisão técnica e social do trabalho, são utilizadas pelas classes hegemônicas para obter uma apropriação privilegiada do patrimônio comum”. Dessa forma:

O patrimônio cultural serve, assim, como recurso para reproduzir as diferenças entre os grupos sociais e a hegemonia de quem consegue um acesso preferencial à produção e distribuição dos bens. Os setores dominantes não só definem quais bens são superiores e merecem ser conservados; também dispõem de meios econômicos e intelectuais, tempo de trabalho e de ócio, para imprimir a esses bens maior qualidade e refinamento. (CANCLINI, 1999, p. 18, tradução nossa²⁷).

²⁶ “las diferencias regionales o sectoriales, originadas por la heterogeneidad de experiencias y la división técnica y social del trabajo, son utilizadas por las clases hegemónicas para obtener una apropiación privilegiada del patrimonio común.” (CANCLINI, 1999, p. 18).

²⁷ “El patrimonio cultural sirve, así, como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonia de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes. Los sectores dominantes no sólo definen cuáles bienes son superiores y merecen ser conservados; también disponen de medios económicos e intelectuales, tiempo de trabajo y de ocio, para imprimir a esos bienes mayor calidad y refinamiento.” (CANCLINI, 1999, p. 18).

A respeito dos centros históricos urbanos, Maria Tereza D. Paes (2010) atenta que a refuncionalização dessas áreas agregam valor econômico ao patrimônio cultural edificado, acentuam o interesse turístico e, muitas vezes, enobrecem as áreas centrais históricas ou as esvaziam. Essa mesma autora considera que existe um processo de seletividade relacionado à questão patrimonial. Tal processo gera inclusão e exclusão, simultaneamente, visto que os grupos sociais não dispõem do mesmo poder de compra. Segundo Paes (2010, p. 21): “[...] enquanto os Centros Históricos recebem os aportes financeiros para a recuperação e implantação de infra-estrutura e serviços de modo a melhor receber os visitantes e os turistas, grande parte da população local original passa a residir em bairro afastados, [...]” Isso, de acordo com a autora, favorece o surgimento de novas territorialidade do consumo que impõe uma seletividade social, além de uma valorização do estético e do mercado. Uma das consequências é que, em algumas cidades, a população local é “expulsa” dos centros históricos e acaba se dirigindo para bairros situados nas periferias, que não recebem a atenção necessária por parte da municipalidade. Nesse sentido, Costa (2015) observa que a periferização em cidades inscritas na Lista do Patrimônio Mundial, relaciona-se, de certa forma, com o processo de patrimonialização global.

A patrimonialização como processo “[...] é um recurso recorrente para a conservação de símbolos e signos culturais, sejam eles monumentos ou objetos aparentemente banais, cidades, sítios históricos, paisagens naturais, festas, ritmos, crenças, modos de fazer [...]” (PAES, 2009, p. 01). Mas, em que medida, essa prática ajuda, efetivamente, na preservação de um bem? Estabelecer que um certo bem receberá o título de patrimônio, ainda está ligado às relações de poder e à diferenciação social. Nessa perspectiva, Paes (2009, p. 4-5) afirma que:

Tendo em vista que os bens patrimoniais pertencem à cultura, e que o uso do solo, o zoneamento, a disputa pela apropriação se dá pelo planejamento territorial e pelas estratégias espaciais do mercado, é de fundamental importância compreender o poder simbólico destes bens, e os diferentes interesses que envolvem estas relações. [...] a atual valorização do patrimônio histórico e arquitetônico legitima a mercantilização da cultura como um bem distintivo de classe, e toma como referência a valorização contemporânea de inúmeras áreas centrais, com sítios históricos urbanos preservados – cenários de identidades culturais variadas. Estes sítios, que constituem patrimônios representativos da história urbana, acumularam, na vitalidade do tempo, formas e funções imprescindíveis à formação das cidades.

Cabe observar que diversos países possuem órgãos responsáveis por responder pela preservação de seus bens culturais. No caso brasileiro, o governo criou, na década de 1930, o

Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-SPHAN²⁸, órgão responsável por reconhecer o patrimônio histórico e artístico nacional e promover o tombamento e a conservação de certos bens, naquela época. Mais tarde, o SPHAN passa a se chamar Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Hoje, este órgão é uma autarquia federal vinculada ao Ministério da Cultura – MinC, sendo o encarregado por responder pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. Para garantir a preservação patrimonial, o IPHAN faz uso de instrumentos de proteção e salvaguarda dos bens – materiais e imateriais. Tombamento, registro e inventário são alguns desses instrumentos. Cidades como Diamantina-MG, Ouro Preto-MG, Olinda-PE e São Luís-MA são exemplos de cidades que possuem um conjunto urbano tombado pelo IPHAN, são as chamadas cidades históricas.

O debate a respeito do patrimônio vem se expandindo. Ele deixou de focar somente nas edificações e nos conjuntos arquitetônicos e paisagísticos e passou a destacar a dimensão menos palpável materialmente, o chamado patrimônio imaterial. A respeito da materialidade do patrimônio, Gonçalves (2005) observa que a necessidade de se criar uma categoria “imaterial” do patrimônio se deve a fato de que algumas modalidades patrimoniais escapariam à definição convencional atribuída aos prédios e aos monumentos. Gonçalves (2005) critica a atribuição de “intangível” a bens que, para ele, são claramente tangíveis e materiais, como as festas, os lugares, os espetáculos e os alimentos. Gonçalves (2005) atribui essa atual noção de patrimônio à moderna concepção antropológica de cultura, onde a ênfase é dada às relações sociais ou às relações simbólicas, sem exaltação dos objetos materiais e das técnicas.

Para Leonardo Castriota (2009), o discurso patrimonial se redefine e a concepção passa a se referir ao conjunto dos “bens culturais” relacionados às diversas identidades coletivas. Essa redefinição do conceito de patrimônio segue uma tendência internacional iniciada na década de 1970, quando, na Convenção do Patrimônio Mundial de 1972, o patrimônio cultural imaterial é definido. A própria Constituição Federal Brasileira, de 1988, como dispositivo legal, absorve essa expansão e traz, em seu art. 216, o patrimônio cultural brasileiro como sendo formado por bens materiais e imateriais. A este respeito, Castriota (2009, p. 12) pontua que “[...] não apenas os monumentos já consagrados, mas diversas paisagens, tradições, expressões de arte, saberes populares e documentos passaram a ser reconhecidos como patrimônio nacional, acompanhando a tendência mundial de expansão do conceito.” Outro dispositivo legal marcante é o Decreto nº 3.551, de 2000, que instituiu o

²⁸ Lei nº 378 de 13 de janeiro de 1937.

Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial-PNPI. De acordo com o IPHAN, “o Registro é um instrumento legal de preservação, reconhecimento e valorização do patrimônio imaterial do Brasil.” O IPHAN também desenvolveu uma metodologia de pesquisa, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Nesse sentido, Castriota (2009) afirma que já não se pode centrar o debate em como conservar, é necessário voltar os estudos para o que conservar e porque conservar, visto que a atenção agora dirige-se à questão dos valores.

Assim, objetivando contemplar a diversidade cultural brasileira, os consultores do IPHAN, quando do uso do inventário, passaram a adotar a noção de referência. O uso desta noção relaciona-se aos impasses metodológicos gerados pelo termo patrimônio imaterial e busca contemplar a diversidade da produção material e simbólica. Por esse viés, o patrimônio cultural de determinado grupo será formado por suas referências culturais. Por referência cultural a opção aqui adotada será a estabelecida pelo IPHAN. Segundo este órgão:

Referências são edificações e são paisagens naturais. São também as artes, os ofícios, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado; são as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São os fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade, são o que popularmente se chama de raiz de uma cultura. (IPHAN, 2000, p. 29).

Essa mudança possibilitou que novos bens entrassem na lista patrimonial. O Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial é realizado em um dos seguintes Livros: dos saberes, das celebrações, das formas de expressão e dos lugares, conforme o Decreto nº 3.551/2000. Os bens constantes destes livros recebem o título de Patrimônio Cultural do Brasil. A listagem dos bens culturais registrados no IPHAN como patrimônio imaterial é composta por 41 bens, com abrangência variada: local, estadual, regional ou nacional. O ano de 2002, com 2 registros, marca o início dos esforços do IPHAN em proceder o registro desse tipo de bem. O ano de 2014 é o auge, com o registro de 6 bens. No caso de Pernambuco, os bens registrados como patrimônio imaterial e que se configuram como patrimônio cultural do Brasil são: Feira de Caruaru (lugar); Frevo, Roda de Capoeira, Maracatu Nação, Maracatu Baque Solto, Cavalinho-Marinheiro; Caboclinho pernambucano e Teatro de Bonecos Populares do Nordeste – Mamulengo, Babau, João Redondo e Cassimiro Coco (Formas de Expressão); Ofício dos

Mestres de Capoeira (Saberes)²⁹. Lima (2014) acredita que a trajetória da política de preservação do patrimônio, no Brasil, relaciona-se de perto com os bens representativos da elite, mas essa mesma autora enfatiza a importância do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, pois este registro é um elemento importante na salvaguarda do patrimônio cultural afro-brasileiro.

A ampliação do conceito de patrimônio e os esforços dos órgãos governamentais – em suas diferentes esferas – para resguardar os bens, nos permitem constatar a importância deste debate. Nessa esteira, concordamos com Gonçalves (2015, p. 2018), quando afirma que:

Os patrimônios podem simultaneamente servir aos propósitos da indústria turística em escala planetária, às estratégias de construção de “identidades”, à formação de subjetividades individuais e coletivas, às reivindicações de natureza política e econômica por parte de grupos sociais, ou ainda a políticas de Estado. Mas em todos esses usos do patrimônio é possível perceber determinados modos de imaginar e gerir as relações entre passado, presente e futuro.

Apesar da expansão do conceito trazer a valorização da “dimensão viva da cultura” (CASTRIOTA, 2009) e provocar um deslocamento e multiplicação das análises a respeito da questão patrimonial, ainda faz-se necessário olhar para as referências culturais e simbólicas de grupos como os indígenas e afrodescendentes. Para Grosfoguel (2008, p. 69-70), “A pretensa superioridade do saber europeu nas mais diversas áreas da vida foi um importante aspecto da colonialidade do poder no sistema-mundo colonial/moderno. Os saberes subalternizados foram excluídos, omitidos, silenciados e/ou ignorados.” Tal aspecto favoreceu a valorização dos bens culturais de determinados grupos – como os bens associados à elite, e à ocultação ou silenciamento dos bens associados aos povos originários e aos provenientes do continente africano. Gonçalves (2015) destaca que muitos intelectuais que se dedicaram e dedicam aos estudos do patrimônio situam-se dentro do aparelho do Estado. Mas este autor segue afirmando que a ampliação deste conceito retirou, de certa forma, a exclusividade do Estado na elaboração e implementação de políticas públicas de patrimônio, visto que muitos movimentos sociais, grupos e indivíduos reivindicam, tomam iniciativas, estabelecem e contestam os patrimônios culturais.

Assim, apesar do empenho dos órgãos governamentais responsáveis pela proteção e promoção dos bens culturais do país, ainda se faz necessário o fortalecimento de estudos que foquem o olhar nos bens culturais dos grupos subalternizados, e que muitas vezes encontram-

²⁹ Informações do site:

<portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_Bens_Registrados_por_estado_2017>. Acesso: 01 de nov. de 2017.

se distantes das áreas tombadas e “longe” da mira do mercado. Percebe-se, ainda, que vários estudos destacam o uso e a normatização do patrimônio, preterindo a questão social e o patrimônio situado fora do “circuito” dos centros históricos. Um autor que chama a atenção para a importância do artesanato, da música, da literatura e das festas das classes populares é Canclini (1999). Tomando como exemplo os grupos indígenas no México, Canclini (1999, p.18, tradução nossa³⁰) afirma que “Os produtos gerados pelas classes populares costumam ser mais representativos da história local e mais adequados às necessidades presentes do grupo que os fabrica. Constituem, nesse sentido, seu próprio patrimônio.” O autor também observa que, apesar das mudanças empreendidas nas políticas patrimoniais de diversos países – como a salvaguarda do patrimônio imaterial –, ainda é baixa a possibilidade dos bens das classes populares serem reconhecidos como patrimônio cultural e atenderem aos requisitos necessários para receberem o “selo” patrimonial. Paes (2010) aponta que o patrimônio cultural não se fecha em si mesmo. Para Paes (2010, p. 22):

O patrimônio, como fato social, é a mediação entre o sujeito e o objeto, o material e o imaterial, o afetivo e a ferramenta normatizadora, a esfera política e econômica e a esfera cotidiana. A memória, ou o tempo, consubstanciado em diferentes escalas e dimensões espaciais – os lugares de memória, as paisagens ou regiões culturais, os territórios do patrimônio – participa de nossos esquemas e formas de estruturar a interpretação simbólica do mundo e da vida cotidiana.

É na esteira dessa discussão, do reconhecimento de bens patrimoniais para além do sítio histórico, que Costa (2016, 2017) defende a ideia do patrimônio-territorial, sendo este constituído por um patrimônio que é negligenciado, negado e, via de regra, não institucionalizado. Para o referido autor, as obras, os fatos e os sujeitos históricos, que resistem nos lugares ou no que ele denomina *territórios de exceção* fazem parte da constituição protagônica dos lugares tomados pela própria elite latino-americana. O autor ainda afirma que:

O patrimônio-territorial resiste ao desenvolvimento geográfico desigual produto e produtor de diferenças e de mudanças de escalas (Smith 2007 e Harvey 2004) e à contradição entre o deslindar econômico e as objetividades sociais [como o direito e a arte]. [...] a existência do patrimônio-territorial independe dos avanços ou da crise da sociedade global; ele é perpétua resistência, pois é parte de sujeitos em situação permanente com o espaço; é cultura, matéria, ideia e memória viva individual e coletiva, patrimônio periférico já existente a ser ou não ativado. (COSTA, 2016, p.11-12).

³⁰ “Los productos generados por las clases populares suelen ser más representativos de la historia local y más adecuados a las necesidades presentes del grupo que los fabrica. Constituyen, em este sentido, su patrimonio próprio.” (CANCLINI, 1999, p. 18).

Os territórios de exceção são constituídos pelos sujeitos, aglomerados, objetos e saberes, referem-se às espacialidades que registram a força da resistência negra, indígenas e de suas gerações contra a colonialidade do poder (COSTA, 2017). Na tentativa de que seja implantada uma nova *práxis* patrimonial, Costa (2015, 2016, 2017) sugere que as discussões a respeito do patrimônio estendam-se para além dos centros históricos tombados ou instituídos pelo poder hegemônico capitalista ou pelo Estado. Ao propor e conceituar o chamado *patrimônio-territorial*, ele entende que este é um patrimônio que representa “[...] a história registrada em símbolos territoriais resistentes à colonialidade do poder: arte, religião, saberes, fazeres, modos de vida, assentamentos de grupos subalternos urbanos e rurais [...]” (COSTA, 2016, p. 02). Assim, voltar o olhar para o patrimônio-territorial é visibilizar os indígenas, os negros, as mulheres, os pobres urbanos. É, como bem enfatiza Costa (2016, 2017), legitimar a diversidade das memórias nacionais. Portanto, o autor propõe que a análise patrimonial e o seu reconhecimento tenham como epicentro o sujeito da preservação, os indivíduos situados, e sua história em permanente situação espacial.

Deve-se atentar que a análise proposta por Costa (2016, 2017) traz, em sua essência, o protagonismo dos grupos subalternizados e as questões relacionadas à resistência. Além disso, o autor propõe que os conceitos de patrimônio e território sejam tratados de forma acoplada. Pois entende-se que as questões étnico-raciais, identitárias, históricas, patrimoniais, de gênero, econômicas, culturais, sociais e outras se interseccionam – como bem pontua Grosfoguel (2008), apoiado nos estudos feministas – e rebatem no espaço. Ao destacar que o território é parte integrante do espaço, Marcos Aurélio Saquet pondera que:

O território é natureza e sociedade: não há separação, é economia, política e cultura; edificações e relações sociais; des-continuidades; conexão e redes; domínio e subordinação; degradação e proteção ambiental, etc. Em outras palavras, o território significa heterogeneidade e *traços comuns*; apropriação e dominação historicamente condicionadas; é produto e condição histórica e trans-escalar; com múltiplas variáveis, determinações, relações e unidade. É espaço de moradia, de produção, de serviços, de mobilidade, de des-organização, de arte, de sonhos, enfim, de vida (*objetiva e subjetivamente*). O território é processual e relacional, (i) material, com diversidade e unidade, concomitantemente. (SAQUET, 2006, p. 83).

É dentro dessa concepção de Costa (2016, 2017), que propõe a conexão entre patrimônio e território de forma indissociável, que a presente pesquisa foca o olhar na periferia da cidade de Olinda – PE, mais especificamente na comunidade quilombola do Portão do Gelo - Nação Xambá. Olinda enquadra-se no rol das chamadas cidades históricas e figura na Lista do Patrimônio Mundial. Mas, o que se pretende aqui é voltar o olhar para além deste sítio histórico e mostrar que o potencial patrimonial dessa cidade estende-se para além

do centro histórico instituído. Assim, entendemos que existe uma multiplicidade de bens que dispõem de um forte significado para os sujeitos localizados. Bens estes a serem valorados e valorizados através de sua ativação. Cabe lembrar que uma grande quantidade de bens, hoje considerados patrimônio cultural do Brasil, são heranças – ressignificadas ou não – dos povos negros africanos. Logo, Costa (2016, 2017) apresenta uma proposta metodológica de ativação comunitária do patrimônio-territorial, que se opera a partir de instâncias de ativação. Porém, deve-se observar as demandas, as redes construídas e as propostas feitas pela e para o grupo ou comunidade envolvidos no processo de ativação do patrimônio-territorial.

Portanto, percebe-se que existem diferenças entre o que chamamos de patrimônio cultural e patrimônio-territorial. A temática do patrimônio no Brasil surge dentro do aparato do Estado e envolta pela “necessidade” de se criar uma identidade nacional, momento em que ocorreu uma valorização dos bens que remetiam à elite branca. A ampliação do conceito patrimônio e o alinhamento deste conceito com os ditames internacionais e as reivindicações por parte dos movimentos sociais e de diversos grupos abriram espaço para que novos bens culturais fossem reconhecidos e registrados. Porém, o patrimônio cultural em sua dimensão institucionalizada ainda é regido pelas regras do mercado, com potencial caráter segregacionista, não havendo, muitas vezes, uma real valorização do sujeito que se relaciona com esse patrimônio. Este, em alguns casos, muitas vezes chega até mesmo a ser excluído das políticas patrimoniais. Mas, é importante frisar que a perspectiva está mudando, pois os órgãos governamentais responsáveis pela preservação dos bens patrimoniais buscam trabalhar, a cada dia, com a dimensão social do patrimônio. Fato que pode ser percebido por meio das atividades voltadas para a educação patrimonial e através da valorização do chamado patrimônio imaterial, onde, cada vez mais, ocorre o reconhecimento e a valorização de bens relacionados aos grupos indígenas e afro-brasileiro, e onde também a sociedade civil é chamada a participar. Porém, ainda existem muitos bens espalhados Brasil a fora que não recebem a devida atenção do poder público, mas são repletos de significados para os sujeitos que com eles se relacionam diretamente. É o chamado patrimônio-territorial, aquele que, segundo Costa (2016, 2017), não é institucionalizado, resiste à colonialidade do poder, localiza-se nos territórios de exceção e é a verdadeira expressão da arte, da cultura, da religiosidade, dos modos de vida e dos saberes-fazeres de povos que, por séculos, tiveram suas referências culturais invisibilizadas e que pode ser ativado se assim o sujeito situado desejar. Para tanto, Costa (2017) propõe uma metodologia para a ativação do patrimônio-territorial, que deve sempre respeitar os desejos e anseios da comunidade envolvida.

1.4.1. Ativação do patrimônio-territorial: propósitos e instâncias

Muitas são as formas, expressões e manifestações patrimoniais – materiais e imateriais – existentes na América Latina. Múltiplas, também, são as estratégias acionadas pelos atores sociais com o intuito de preservar e difundir o seu patrimônio, mesmo que este não esteja institucionalizado. Ciente da diversidade patrimonial latina, Costa (2016, 2017) propôs o conceito de patrimônio-territorial. Para o autor, o patrimônio-territorial materializa-se nas festas, nos mercados, nas feiras, nos saberes-fazer, na religiosidade e em outras formas de experiências que tendem a ser silenciadas, ao longo de séculos na história deste continente. Ainda, segundo Costa (2016,2017), há que se ativar e dar visibilidade a essas formas e expressões patrimoniais, pois constituem, elas, as verdadeiras expressões locais dos sujeitos. Sendo assim, um dos propósitos da ativação do patrimônio-territorial é visibilizar as referências culturais de determinados grupos para o próprio grupo, a fim de fortalecer os laços comunitários, e também para as universidades e diversas outras instituições se assim a comunidade o desejar. Para tanto, o autor nos apresenta uma metodologia para essa ativação.

Em seus apontamentos metodológicos, Costa (2017) considera que a “*ativação popular do patrimônio-territorial*” pode ocorrer em três níveis – comunidade, universidade e instituições. O autor sugere que essa ativação pode servir de base para a “*elaboração de roteiros patrimoniais utópicos*”, quando a comunidade assim o desejar, solicitar ou planejar. Apesar de reconhecer a existência de diferentes escalas envolvidas no processo de ativação desse tipo de patrimônio, Costa (2017, p. 69) defende que é preciso “[...] reconhecer o sujeito e o grupo localizados em permanente situação espacial, transformadores e transformados pelo mundo; são centro da ativação, da preservação e os detentores reais do patrimônio-territorial a ser encontrado dentro e fora dos sujeitos comunitários.” Diante desta proposição, este autor observa que a escala original dessa ativação é a local e foi exatamente o que encontramos nesta pesquisa.

Assim, a primeira e mais importante instância de ativação do patrimônio-territorial é a comunitária. Eunice R. Durham (2004) relaciona a noção de comunidade a: espaço, interesses comuns, sentimento de pertencimento, vinculação afetiva e participação em uma mesma cultura. A autora diferencia comunidade de sociedade e esclarece que a comunidade, por apresentar-se fechada e homogênea, está menos sujeita aos escalonamentos sociais e às relações de dominação tal como na sociedade. Portanto, existe uma relação de parceria entre os membros da comunidade. Durham (2004) afirma que “Falar em comunidade significa focalizar a atenção nos interesses comuns, reais ou fictícios, ignorando os conflitos,

contradições e oposições próprias de uma estrutura de domínio, refugiando-se na afirmação de uma concordância, homogeneidade e igualdade fictícias mas desejadas.” (DURHAM, 2004, p. 224). Não que não existam conflitos de interesses e divergências dentro de uma comunidade, mas Durham (2004) observa que estes, quando existem, se desenvolvem em um “universo comum”. No caso das práticas relacionadas à ativação do patrimônio-territorial, deve-se entender que são os “sujeitos situados” (COSTA, 2014, 2016, 2017), os responsáveis por informar às outras instâncias, ou melhor, apresentar suas demandas quando da interação com essas outras instâncias.

Sendo assim, a comunidade pode e deve desenvolver estratégias que busquem preservar e difundir seus bens e referências culturais. Costa (2017) propõe uma série de ações que podem ser acionadas pelos grupos, a fim de ativarem seu patrimônio-territorial. Entre as propostas de Costa (2017), pode-se destacar: a catalogação oficial do atrativo situado; a identificação dos empreendedores situados; a realização de oficinas de artesanato, pintura, música e outros; um estudo de oralidade; bem como o desenvolvimento de atividades relacionadas à difusão dos saberes-fazeres localizados e à educação patrimonial. Dessa forma, um dos propósitos da ativação é dar visibilidade aos bens e referências culturais do grupo, em benefício precípua do grupo.

A outra instância de ativação, não menos importante que a comunitária, dá-se em nível universitário. A esta instituição cabe a tarefa de identificar e reconhecer os patrimônios materiais e imateriais situados nas áreas periféricas urbanas e/ou rurais, em diálogo franco com os locais. Além disso, a proposta metodológica de Costa (2017) sugere a união entre teoria e práxis, ou seja, elas devem “andar” juntas. Logo, quando a iniciativa da ativação se dá pela universidade, cabe à mesma ouvir a comunidade e atuar de acordo com a demanda do grupo envolvido no estudo ou na pesquisa. As recomendações de Costa (2017) envolvem: a composição de uma equipe multidisciplinar de trabalho; o levantamento das resistências culturais das periferias; a pesquisa-extensão com um compromisso social por parte dos pesquisadores; a elaboração de planos de trabalho conjuntamente com o grupo envolvido; dentre outras estratégias. Cabe frisar a real necessidade de integração entre Universidades e comunidade, para que haja uma devolutiva para o grupo da atividade desenvolvida pela universidade.

A fala do Sr. Shirleno Gomes da Silva (2017), o Nino da Xambá ou Nino do Bongar, participante desta pesquisa, mostra, a partir da visão de um membro da comunidade, que é preciso que a Universidade tenha zelo e cuidado ao divulgar as informações referentes a determinados grupos e que também ofereça uma devolutiva para os grupos estudados. Quando

perguntado a respeito da importância da universidade na divulgação das atividades desenvolvidas dentro da comunidade, Nino observa:

“[...] Eu acho sim. Porque é uma forma de justamente de saber que aquela comunidade, que está tendo algo ali naquela comunidade. E quando na Universidade, a turma dizia, os livros diziam que a Xambá era extinta, entendeu? A gente teve, graças a Deus, alguns filhos de santo da casa que entraram na Universidade e disseram: não é extinta não. A gente é vivo. Vamos provar isso aqui, entendeu? Não é à toa que o Bongar surgiu por causa disso. Como vocês [referindo-se à Universidade] falam uma coisa que nem lá vão e não procuram saber. Entendeu? E chegando mais informações na Universidade, [...] é, de dizer, não! Estão lá fazendo o trabalho deles. Vão lá, vão conhecer para ver qual o trabalho deles e pode ser acrescentado também dentro da Universidade, também tem isso. [...] Vou dizer assim: como você, que tá fazendo, é de fora, está vindo vivenciar isso, esse processo e as que as pessoas também tenham essa vontade de querer conhecer, de vim conhecer, participar, vivenciar. Porque eu acho que a vivência é a melhor coisa. Do que você está só sempre ouvindo outro falar. Está no imaginário ali. É isso mesmo? Ou não é?. Eu acho que é vivenciando para saber. Eu acho que essa informação vai chegar, mas tem o retorno de voltar pra conhecer. Nesse sentido eu penso dessa forma assim [...]”³¹

Em seu relato, Nino do Bongar enfatiza que é necessário que a Universidade participe ativamente da vivência da comunidade, para só então produzir algo a respeito de determinado grupo. Nesse sentido, em sua proposta, Costa (2017) observa que os integrantes da instância universitária devem ter uma formação crítica e, principalmente, propositiva. Com a consolidação ou estabelecimento de projetos que levem benefícios à comunidade envolvida. Já o Sr. Hildo Leal (2017), nos relata a respeito da importância da Universidade proceder a devolutiva de trabalho feitos junto à comunidade. Para ele:

“[...] Como a gente já se tornou [...] conhecido no meio acadêmico, tem algumas faculdades ou até universidades mesmo que mandam grupos para fazer trabalhos aqui. Sempre de Pernambuco [essas faculdades e universidades], embora a gente tem ao longo desses anos todos, vários trabalhos, monografias e trabalhos de dissertação feitos por gente de fora [...] Infelizmente nem todas essas pessoas nos trazem o resultado da pesquisa, embora a gente sempre diga isso, qualquer coisa que você produza: um documentário, um artigo. Nos traga um exemplar. Algumas pessoas fazem, dão essa resposta, mas muitos a gente nem tem mais ideia onde essas pessoas estão e se ainda existem. [...] muitas vezes não nos respondem como a gente deveria ou como a gente desejaria. Mas a gente já conta com aqueles que nos dão essa resposta, ou seja, um trabalho pronto em várias áreas. Notadamente Antropologia, Música, Museologia, História [...]”³²

³¹ Entrevista com o Sr. Shirleno Gomes da Silva, o Nino da Xambá ou Nino do Bongar, concedida a Ilka Lima Hostensky, no Centro Cultural Grupo Bongar - Nação Xambá, no Quilombo Portão do Gelo - Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 06 de abril de 2017.

³² Entrevista com o Sr. Hildo Leal da Rosa, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 08 de abril de 2017.

Infere-se da fala de Hildo, a importância da devolutiva para a comunidade. O ideal, segundo Costa (2017), é que haja um equilíbrio de atuação entre as três instâncias de ativação, sempre observando que a comunidade representa o ponto principal. Assim, o terceiro nível de iniciativa de ativação do patrimônio-territorial, de acordo com a proposta por Costa (2017), dá-se das e nas instituições, estas podem: fornecer apoio institucional por meio de disponibilização de equipamentos; promover a preservação e divulgação cultural dos bens do grupo; estabelecer parcerias técnicas e outros. Por esse viés, acredita-se que, uma verdadeira conexão entre as três instâncias é possível.

É na esteira dessas ideias, sumariamente aqui apontadas, que se deve pensar o patrimônio-territorial. Refletir que novas possibilidades, novas conexões e novos “lugares”, que possuam um vínculo direto com a comunidade local, são possíveis. A conexão entre as instâncias pode e deve acontecer, mas nem sempre isso é possível. Entretanto, isso não invalida que ocorra a ativação do patrimônio-territorial. O desafio posto é o de ampliar o entendimento do que vem a ser patrimônio para além das formas institucionalizadas. Sendo assim, analisaremos brevemente, em seguida, a cidade de Olinda, para então nos voltarmos para a comunidade quilombola do Portão do Gelo, Nação Xambá. Cabe pontuar que a trajetória deste grupo e as estratégias empreendidas para a ativação patrimonial serão melhores abordados nos capítulos 02 e 03.

1.4.2. Apontamentos sobre Olinda-PE: Vila Quinhentista, Patrimônio da Humanidade

Carnaval, bonecos gigantes, frevo, maracatu do baque solto e do baque virado, coco e afoxé são exemplos de expressões culturais presentes na cidade de Olinda-PE. Dados da prefeitura revelam que, no ano de 2017, a cidade recebeu, aproximadamente, 2,3 milhões de foliões³³ durante os cinco dias de carnaval. Mas não é só a alegria do período carnavalesco que atrai turistas para esta cidade. A cidade conservou suas edificações do passado e o seu conjunto arquitetônico e paisagístico característico do período em que os lusitanos estiveram presentes, também é um dos responsáveis por atrair diversos turistas às ladeiras de Olinda, ao longo do ano.

Ao que tudo indica estar situado entre colinas e possuir uma visão estratégica para a defesa do território foram alguns dos fatores levados em conta pelo fidalgo português Duarte

³³ Fonte: BANHOLZER, M. Carnaval 2017 em Olinda reúne mais de dois milhões de foliões e gera mais de 60 mil empregos. Disponível em: <http://www.olinda.pe.gov.br/carnaval-de-olinda/carnaval-2017-em-olinda-reune-mais-de-dois-milhoes-de-folioes-e-gera-mais-de-60-mil-empregos#.WWWQD_NxhmM8>. Acesso em: 10 de jul. de 2017.

Coelho, ao escolher o local no qual fundaria, no início do século XVI, um povoado que batizou com o nome de Olinda. Para Juliana C. Loureiro (2012), a formação do espaço urbano de Olinda foi intencional e racional, pois uma série de critérios foram levados em conta para a escolha do sítio onde a vila se situaria, como a segurança do local. De acordo com Loureiro (2012, p. 234), “A fundação da vila se dá através do documento que transfere a posse do território à câmara da vila e ao povo, a *Carta Foral*. A doação feita pelo donatário data de 12 de março de 1537, quando se comemora o nascimento da Vila.” Ao analisar a *Carta Foral* de Olinda, Loureiro (2012) identifica a preocupação com o tipo de ocupação do solo da Vila, ao estabelecer lugares para determinados equipamentos.

A autora observa que a *Carta* estabelece uma espécie de zoneamento ou planejamento prévio, especifica as terras doadas e sua situação, registra as determinações urbanísticas da vila. “As definições de Duarte Coelho visam promover o melhor desenvolvimento da Vila e seu uso por parte dos moradores, distinguindo zonas de interesse comum e particular, como por exemplo, o local para cultivo de roças, o fornecimento de água, madeira e lenha.” (LOUREIRO, 2012, p. 235). Ainda, segundo Loureiro (2012, p. 236) “A vila se desenha a partir de princípios racionais de apropriação do solo. Questões relativas à defesa, subsistência, moradia, crença estão dentro de uma codificação própria da experiência urbana lusitana, presente desde o primeiro momento”. Ainda, no século XVI, diversas ordens religiosas já haviam se instalado na vila, fortificações foram construídas e o traçado urbano configurado. Rapidamente, a cidade se transformou em um importante centro comercial, uma das principais vilas do Império português.

A respeito da formação inicial do território brasileiro, Moraes (2009) atenta que o “achamento” da América tornou este local promissor para o comércio. A ausência imediata dos chamados metais preciosos não despertou de pronto o interesse dos portugueses, mas estes não abandonaram essas terras. Foram as ameaças de ocupação, por parte de outros países, que despertaram nos portugueses a necessidade de ocupação. Para Moraes (2009, p. 41), “[...] o móvel da instalação era especificamente geopolítico, a exploração econômica aparecendo como um instrumento e uma necessidade deste.” O autor ressalta o caráter mercantil da atuação dos lusitanos e enfatiza que “[...] a proposta do sistema de capitânicas hereditárias emerge como uma saída viável e barata de apressar a instalação nas terras do Brasil” (MORAES, 2009, p.42). Conforme Moraes (2009), a ocupação inicial brasileira foi puramente costeira, cidades como Porto Seguro, Espírito Santo, Igarassu, Olinda, Salvador e São Paulo, já figuravam entre as vilas quinhentistas nessa primeira fase da ocupação

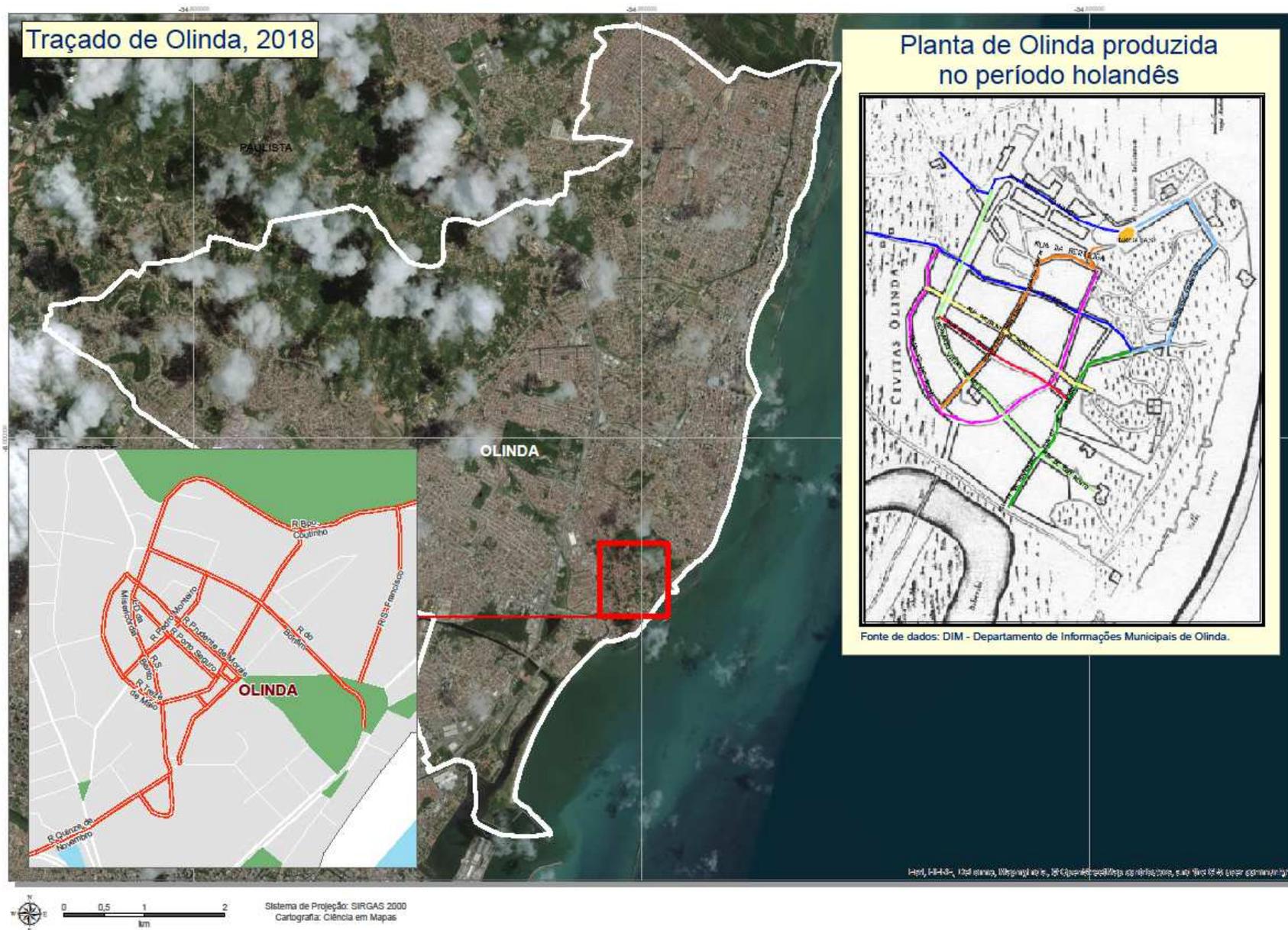
brasileira. Ainda, segundo Moraes (2009), as bases do domínio lusitano na América do Sul se estabeleceram a partir do século XVI. Quanto a isto, ele afirma:

Os centros de irradiação já estavam definidos, e uma formidável rede de povoados costeiros distribuía-se numa vasta porção da fachada ocidental do Atlântico. Rede que, deve-se repetir, reproduzia fielmente o padrão de instalação português nos diferentes quadrantes do globo, e cuja dilatada extensão surpreende quando se observa o contingente populacional envolvido nesse empreendimento. (MORAES, 2009, p. 52).

De acordo com Moraes (2009), ao final do século XVI, a América portuguesa já contava com 18 vilas, dentre elas Olinda. O autor afirma que a lavoura canavieira e a produção de açúcar sustentavam o processo colonizador.

A proliferação dos engenhos de açúcar, exponencial nas primeiras décadas dos Seiscentos, estimulou um conjunto de atividades conexas e espacialmente diversas que impulsionaram a ocupação de novas áreas, inicialmente nas zonas limítrofes às regiões canavieiras, como a pecuária, a extração de madeira e o apresamento dos índios. Algumas mercadorias como o fumo e a aguardente foram produzidas para pagar os escravos trazidos da África para as plantações de cana-de-açúcar, contribuindo com sua produção para alargar as zonas de colonização portuguesa. (MORAES, 2009, p. 109).

No caso de Olinda, Loureiro (2012) afirma que a escolha do sítio para a construção da vila já parecia antever situações, dado uma série de critérios estabelecidos que visavam a defesa da vila, a comunicação com a metrópole e a ligação com o interior do território devido aos engenhos. “A Companhia das Índias Ocidentais, que invadiu Pernambuco em 1630 e aí permaneceu até 1654, foi responsável por importante levantamento do território, que superou a produção portuguesa pela quantidade de qualidade das obras.” (LOUREIRO, 2012, p. 237). No mapa 01 (p. 92), observamos a demarcação do antigo traçado de Olinda, que se mantém até os dias de hoje. O relevo exerceu forte influência na ocupação urbana de Olinda. Loureiro (2012) fala que, desde o início de sua formação, houve uma “hierarquização do valor do lote”, sendo mais valorizados os lotes situados nas partes mais altas das colinas, ou seja, “Quanto mais alto a moradia se localizasse, mais bem instalado o morador estaria na escala social. O relevo deixa de ser apenas característica topográfica, para representar a distribuição social [...]” (LOUREIRO, 2012, p. 243). Os Holandeses incendiaram a vila no ano de 1631, porém suas edificações foram reconstruídas ao longo dos anos.



A manutenção do traçado de Olinda, a preservação arquitetônica das edificações construídas em diferentes períodos e a grande quantidade de manifestações culturais presentes na cidade conferiram vários títulos à mesma. A cidade teve seu conjunto urbanístico e arquitetônico tombado, em 1968, pelo Iphan. Em 1980, obteve o título de Monumento Nacional, por meio da lei federal nº 6863. Em 1982, recebeu o título de Patrimônio da Humanidade, pela Unesco. Ainda, em 1982, recebeu o título de Cidade Ecológica. E em 2005, o título de 1º Capital Brasileira da Cultura. Loureiro (2012) nos lembra que o sítio histórico da cidade é área protegida e de interesse público. O site eletrônico da prefeitura da cidade nos informa que:

Dos seus 43,55 km² de extensão territorial, 9,73 km² fazem parte da ZEPEC (Zonas Especiais de Proteção Cultural e Urbanística), com 1,89 Km² da ZEPEC 1 (Sítio Histórico) e 7,84 Km² do Entorno do Sítio Histórico. Olinda possui uma área urbanizada de 36,73 km², correspondente a 98% do município, e 6,82 Km² de área rural, o que faz dela uma cidade eminentemente urbana.³⁴

Em seu estudo sobre os quintais de Olinda, Loureiro (2012) identifica que, apesar da grande área de preservação, nem sempre a população associa determinadas localidades na área de proteção aos “espaços patrimoniais”. Sobre a paisagem de Olinda, Loureiro (2012, p. 233) afirma que:

Sua paisagem é caracterizada pelo grande número de edifícios históricos que pontuam o espaço público, emoldurados pela significativa massa vegetal. Esta, em sua grande maioria, oriunda dos quintais e cercas conventuais que ainda compreendem boa parte do território da cidade, como é possível constatar pela experiência urbana. Apesar de fazerem parte do polígono de tombamento, muitas vezes não são compreendidos pela população como espaços patrimoniais, suportes da memória coletiva.

Para Costa (2015), a cidade histórica refere-se a um dado momento ou marca específica da nação, que, desde a sua concepção, possui função memorial. Percebe-se que o processo de formação do território brasileiro passou por distintas fases, porém concentrou-se no litoral. Scarlato e Costa (2017), ao tratarem das singularidades da formação brasileira, observam que “Quase todas as capitais da zona litorânea do Brasil têm os marcos de seu núcleo fundador colonial, que permitem referenciar a memória histórica destas cidades.” (SCARLATO e COSTA, 2017, p. 17). De acordo com Costa (2015, p. 109), “O que se convencionou denominar cidade histórica, no Brasil, remete-nos ao valor de rememoração pela paisagem urbana, ou seja, está fortemente ligada ao passado colonial, é atributo da

³⁴ Informação disponível em: < <https://www.olinda.pe.gov.br/a-cidade/olinda-em-dados/>>. Acesso em: 16 de abril de 2018.

memória nacional.” (COSTA, 2015, p. 109). Isso é o reflexo de um período de valorização dos padrões estéticos europeus. O site eletrônico do Iphan informa que:

O centro histórico de Olinda abrange uma área de 1,2 quilômetros quadrados e cerca de 1.500 imóveis, os quais testemunham diferentes estilos arquitetônicos: edifícios coloniais do século XVI harmonizam-se às fachadas de azulejos dos séculos XVIII e XIX e às obras neoclássicas e ecléticas do início do século XX. O traçado urbano é característico dos povoados portugueses [...] ³⁵

De acordo com Costa (2015, p. 111), “[...] a cidade histórica é uma criação do início do século XX, produto da necessidade moderna de afirmação de identidade pelo território, na forja do Estado-nacional. O tombamento surge como instrumento político-estatal localizado no espaço-tempo.” Nas figuras 1 e 2 (p. 94) podemos observar um conjunto de casas localizadas no polígono de preservação de Olinda, na Ladeira da Misericórdia.

Figura 1 - Foto da Ladeira da Misericórdia. Vista de Recife ao fundo



Fonte: Hostensky, abril de 2017. Arquivo pessoal.

Figura 2 - Foto da Ladeira da Misericórdia. Foco nas casas



Fonte: Hostensky, abril de 2017. Arquivo pessoal.

³⁵ Informação disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/351> > Acesso em: 16 de abril de 2018.

As fotos das figuras 3 e 4 (p. 95) mostram pontos importantes da cidade, como o encontro de ruas conhecido por quatro cantos, importante ponto de encontro dos foliões durante o carnaval, e um lance de casas na rua Prudente de Moraes.

Figura 3 – Foto dos Quatro Cantos em Olinda.



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

Figura 4 – Foto de lance de casas. Rua Prudente de Moraes



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

Como já abordado aqui, Olinda teve seu conjunto arquitetônico e paisagístico tombado, em 1968, pelo Iphan. Surgiu no início da colonização portuguesa e, em 1982, passou a fazer parte da Lista do Patrimônio Cultural da Humanidade, da Unesco. O conjunto arquitetônico e paisagístico da cidade de Olinda é protegido por uma série de leis, tanto federais quanto municipais, sendo a lei nº 4.849/92, considerada, pelo poder público, a mais importante, pois é ela que estabelece a manutenção das características físicas e culturais do Sítio Histórico de Olinda³⁶. Ao tratar da patrimonialização global, Costa (2015, p. 35) pontua que este “é um processo de ressignificação dos lugares da cultura e da natureza em escala planetária.”. O autor atenta que existe uma corrida das governanças urbanas e dos estados para inserir os bens culturais e as cidades na rede de turismo e serviços.

No caso de Olinda, além da valorização do sítio histórico por parte do poder público, o período carnavalesco é enfocado. No carnaval dessa cidade, encontramos maracatu, coco, samba, afoxé e frevo³⁷. O Clube de Alegorias e Crítica o Homem da Meia-Noite é uma das

³⁶ Informação retirada do site do Centro de Estudos Avançados da Conservação Integrada (Ceci) – www.cecibr.org. – em 19 de novembro de 2017.

³⁷ Em 2007, o Frevo recebeu o título de Patrimônio Cultural do Brasil, foi inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão. Informação disponível em: portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_Bens_Registrados_por_estado_2017.pdf. Acesso em: 01 de novembro de 2017.

agregações mais antigas e famosas da cidade, o calunga do Homem da Meia-Noite arrasta multidões. Mas, muitos moradores ainda se referem à Olinda como “algo” distante. Observou-se que, neste estudo, alguns participantes associaram Olinda ao centro histórico, usando frases como: “Vou a Olinda”, “lá em Olinda” ou “Se eu pudesse, moraria em Olinda”. Um dos participantes pontuou que “Associaram carnaval a Olinda. Saiu do carnaval, Olinda é um marasmo.” Para Choay (2006) tanto no passado como nos dias de hoje, o conceito de patrimônio possui forte conotação econômica.

Os monumentos e o patrimônio históricos adquirem dupla função – obras que propiciam saber e prazer, postas à disposição de todos; mas também produtos culturais, fabricados, empacotados e distribuídos para serem consumidos. A metamorfose de seu valor de uso em valor econômico ocorre graças à “engenharia cultural”, vasto empreendimento público e privado, a serviço do qual trabalham grande número de animadores culturais, profissionais de comunicação, agentes de desenvolvimento, engenheiros, mediadores culturais. As tarefas consistem em explorar os monumentos por todos os meios, a fim de multiplicar indefinidamente o número de visitantes. (CHOAY, 2006, p. 211).

Valorizar as áreas tombadas é fundamental, porém Costa (2015) atenta que as cidades históricas possuem dimensões múltiplas e que um dos desafios dos órgãos gestores é entrelaçar políticas de preservação com os problemas comuns. Além disso, Costa (2015, 2016, 2017) propõe que o patrimônio material e imaterial, situado nos chamados territórios de exceção, sejam identificados, valorados e ativados. Ou seja, que seja feito um levantamento do chamado patrimônio-territorial localizado nas periferias das cidades ou nas áreas rurais.

1.4.2.1. Patrimônio-territorial de Olinda, um olhar para além do sítio histórico

Resistir a algo, alguém ou alguma coisa envolve persistência, união, trocas, sociabilidade, religiosidade e até mesmo mudanças. Envolve a criação, por parte de determinados grupos e/ou comunidades, de estratégias que visem preservar, perpetuar e recriar suas referências espaciais. Nos toca ressaltar, aqui, que a noção de comunidade utilizada neste trabalho será a apresentada por Eunice R. Durham (2004). Esta autora apresenta algumas diferenças entre os conceitos de sociedade e comunidade, para ela esses conceitos são opostos. Conforme Durham (2004), enquanto o conceito de sociedade presume o aflorar de interesses particulares provenientes de uma pluralidade de pessoas que agem de forma isolada e dominadora, a noção de comunidade pressupõe uma coletividade, uma comunhão de interesses comuns e a autoridade. Ao caracterizar esses dois conceitos, a autora afirma: “[...] associam-se à comunidade as características de proximidade espacial, homogeneidade, afetividade, consenso e participação numa totalidade. Em oposição, às

sociedade são atribuídas as propriedades de heterogeneidade, interdependência, racionalidade, [...] luta e confronto.” (DURHAM, 2004, p. 222). Claro que surgem divergências no interior das comunidades, essas discordâncias podem estar associadas à percepção individual de cada indivíduo, porém, acredita-se que o interesse comum é o objetivo maior no interior das comunidades.

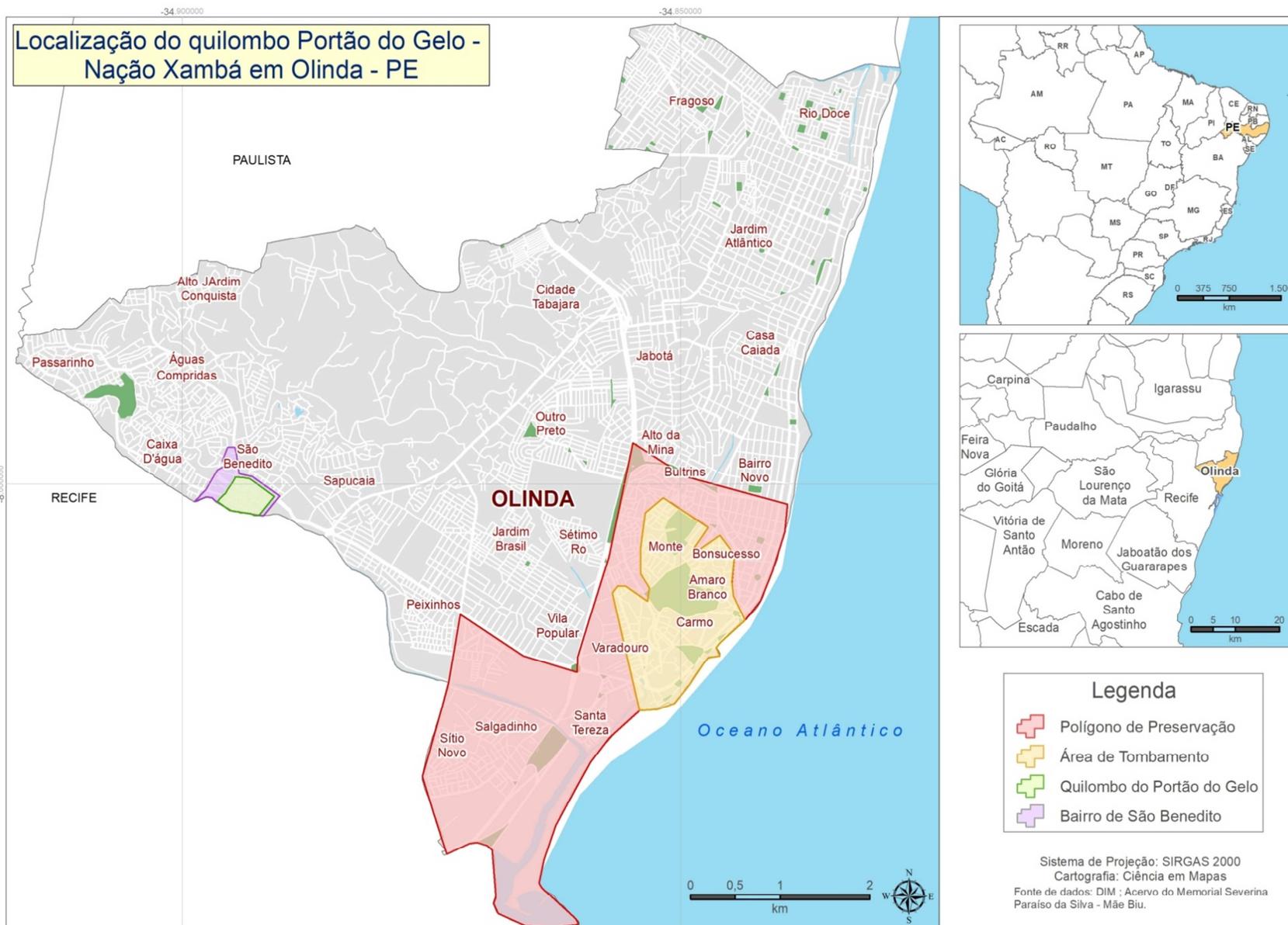
Brasil afora, diversos grupos e comunidades grafam no território suas referências mais significativas. Eles se unem, compartilham e ressignificam o que, para eles, é o seu verdadeiro patrimônio, aquele que está presente no cotidiano, que imprime um sentido às suas vidas, ou seja, acionam, por meio de múltiplas ações, o seu patrimônio-territorial. Logo, patrimônio-territorial é resistência (COSTA, 2016, 2017). Quanto à condição de existência do patrimônio-territorial, Costa (2017, p. 59) enfatiza que:

[...] a existência do patrimônio-territorial independe da condição de avanços ou de crise da sociedade global; ele é perpétua resistência local, pois é parte integrante de sujeitos em situação permanente com o espaço; é cultura, matéria, ideia e memória viva individual e coletiva, patrimônio periférico já existente a ser ou não ativado.

Reconhecer a existência do patrimônio-territorial é admitir a diversidade dos bens patrimoniais, é partilhar da ideia de que o patrimônio se materializa para muito além dos limites da institucionalização. Assim, um dos propósitos do patrimônio-territorial, de acordo com Costa (2016, 2017), é a identificação de patrimônios – materiais e imateriais – presentes nos chamados territórios de exceção.

O conceito patrimônio-territorial favorece lançar o olhar ao nordeste brasileiro, mais especificamente sobre a cidade de Olinda – PE. Observar e analisar o movimento desta cidade de perto é compreender que, por ela ser uma miríade cultural, sua riqueza se estende para além do sítio histórico tombado e da área de preservação estabelecidos pelo poder público. Uma multiplicidade de edificações, lugares, celebrações, saberes-fazeres, objetos, formas de expressão, terreiros, religiosidade e sujeitos integram essa cidade. Ainda, há muita riqueza a ser valorizada. Para Costa (2015), cada cidade possui uma história peculiar, sendo necessário analisar o seu conjunto para decifrar seu movimento. Costa (2015, p. 446) afirma que “[...] não podemos acreditar que a preservação vá solucionar, sozinha, problemas urbanos históricos, mas que a solução das problemáticas socioterritoriais da cidade histórica, para além dos limites do tombamento, pode levar a uma democrática patrimonialização.” Reconhecer isso nos leva a um redirecionamento do olhar para as questões patrimoniais e a identificar novas possibilidades de análises relativas a essa temática.

Foi na busca por estreitarmos a nossa análise para a escala local, é que o recorte espacial compreenderá o bairro de São Benedito, em Olinda-PE. Este bairro localiza-se a aproximadamente oito quilômetros da área tombada desta cidade, na região metropolitana de Recife-PE. Nesta localidade, e próximo às margens do rio Beberibe, encontramos a comunidade quilombola do Portão do Gelo, Nação Xambá. No mapa 02 (p. 99), é possível notar a localização do quilombo, a área de tombamento e o polígono de preservação de Olinda.



Por acreditar na valoração das referências culturais de grupos situados além do sítio histórico, é que o presente trabalho se interessa por essa comunidade. Desse modo, analisaremos, com destaque no capítulo 03, o histórico de lutas dessa comunidade e as diversas estratégias utilizadas pelo grupo para acionar, preservar e difundir o seu patrimônio territorial, tornando-se um exemplo nacional de ativação patrimonial e valorização da cultura afro-latino-americana.

Rebecca L. Igreja (2014) observa que o conceito de *afrodescendente* adquiriu *status* nos últimos anos devido a uma série de reformas legislativas e institucionais realizadas pelos países da América Latina e Caribe.

A adoção do termo *afrodescendente*, usado de forma generalizada pela maioria dos organismos internacionais, começando pela Organização das Nações Unidas (ONU), e por boa parte do movimento político negro, não esgota, contudo, o debate e o uso de outras formas de nomear as populações negras. Entre muitos setores, a utilização do termo *negro* e a afirmação combinada da origem africana com a do país ou região específica de implantação (*afro-equatoriano*, *afro-caribe*, etc.) continuam sendo reivindicadas como legítimas. (IGREJA, 2014, p. 17).

Igreja (2014) explica que existem categorias de representação e de autorrepresentação para designar o conjunto de descendentes africanos. Essas categorias levam em conta condições históricas e políticas específicas que nos possibilitam a descrição de diferentes contextos. Assim, a autora afirma que termos como populações de origem africana, afro-latino-americano, afrodescendentes, afro-brasileiro e outros, são usados para nomear as populações negras. Desta forma, utilizaremos vários desses termos ao longo do trabalho. Por ora, faremos uma breve apresentação da comunidade.

Estudar a diversidade patrimonial brasileira, em especial a que trata das questões negras, é falar da importância da participação feminina e das inúmeras estratégias utilizadas por elas, visando a preservação e a perpetuação de suas expressões culturais. As mulheres, no Brasil, contribuíram e contribuem, segundo Schumacher e Vital Brazil (2007), nas áreas de educação, saúde, sociabilidade e propagação de valores, dentre outras formas. No caso das práticas religiosas de matriz africana, tais autores afirmam que as mulheres ocuparam e ocupam as mais importantes posições, exercendo forte liderança. Ainda, segundo esses autores:

As práticas religiosas agregaram e mantiveram incontáveis agrupamentos afrodescendentes em torno dessas mulheres. A despeito da imposição hegemônica da religião católica romana e do extenso período de trevas do regime escravocrata, essa peculiar centralidade significou, entre outros aspectos, a perpetuação de algumas manifestações culturais coletivas que viriam se tornar marcas

inconfundíveis de brasilidade. Apesar de enfrentarem perseguições extremas durante séculos, as comunidades negras organizadas ao redor destas sacerdotisas, as chamadas famílias de santo, foram capazes de resistir e preservar vivas suas cosmogonias, seus ritos e símbolos de imensurável valor. (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 107-108).

Não se sabe ao certo como o culto Xambá chegou ao Brasil. Por muito tempo, os membros da comunidade do Portão do Gelo acreditaram que Arthur Rosendo havia sido o introdutor desse culto por aqui. Mas, em sua pesquisa, Marileide Alves (2007) afirma que Rosendo não foi o introdutor do culto no Brasil e sim o responsável por levá-lo para Pernambuco, após fugir da chamada Quebra dos Terreiros. Evento que aconteceu no início do século XX em Maceió, marcado pela forte repressão aos terreiros. Mesmo não tendo sido o introdutor do culto Xambá no Brasil, Hildo Leal aponta a importância de Arthur Rosendo na difusão desse culto religioso. Hildo relata que:

“[...] A tradição Xambá, não é pernambucana. Por exemplo, aqui em Pernambuco, como acontece em outros lugares do Brasil, onde tinha muitas quantidades de negros, vão surgir cultos religiosos ou tradições ou como a gente chama, “nações”. A de Pernambuco a nação predominante é a nação nagô [...] A tradição Xambá, segundo se sabe, ela surge ou ela se constrói em Alagoas.[...] Em 1912, ocorre a Quebra os terreiros de Alagoas, quase que desaparece a religião [referindo-se às religiões afro] lá. Ou seja, ninguém tocava, ninguém abria terreiro e o que acontecia com relação a culto religioso, a culto africano, era feito quase que em silêncio, baixinho para não chamar a atenção de ninguém. E os pais e mães de santo vão migrar para vários lugares e para aqui pro Recife migra Arthur Rosendo que é a quem se atribui a vinda da tradição Xambá pra cá. Alias é bom que se diga, todas as pessoas aqui em Pernambuco, que se disserem ligados a tradição Xambá, têm obrigatoriamente que se remeter a essa figura. Porque é ele realmente que vai trazer esse culto pra cá. São vários e várias filhos e filhas de santo dele que vão abrir casas na tradição xambá [...] na década de 30 [...]”³⁸

Dentre os inúmeros filhos e filhas de santo feitos por Arthur Rosendo Pereira, em Pernambuco, encontram-se Maria das Dores da Silva – Maria Oyá, iniciada em 1928; Donatila Paraíso da Silva – Mãe Tila, iniciada em 1932 e; Severina Paraíso da Silva – Mãe Biu, iniciada em 1934. As figuras 5 e 6 (p. 102) mostram respectivamente Arthur Rosendo e Maria Oyá.

³⁸ Sr. Hildo Leal da Rosa. Entrevista citada.

Figura 5 - Retrato de Arthur Rosendo



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

Figura 6 - Foto de Maria das Dores da Silva, Maria Oyá



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

Segundo Alves (2007, p. 49), “Já iniciada Maria Oyá passou a cultuar os 14 orixás da nação na sua própria casa, na rua do limão, em Campo Grande, bairro do Recife, e fundou o Terreiro Santa Bárbara Nação Xambá.” Ou seja, Maria Oyá foi a primeira Yalorixá do terreiro Xambá, foco da atenção deste estudo. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987, p. 46) atentam que os cultos de Xangô, a depender da região, recebem outros nomes, porém, em todos os casos, são dirigidos por pessoas que representam a figura de um chefe ou orientador. Esse indivíduo recebe a denominação de Babalorixá (quando se trata de homem) e Ialorixá (quando se trata de mulher) e é o responsável por preservar o axé do terreiro. Esses autores ainda observam que a participação nesse tipo de culto se processa de maneira iniciática e ritualística, sendo que os mistérios e segredos só são transmitidos ao longo dos anos para os membros. Para Lody (1987, p. 24), “A transmissão dos conhecimentos é oral e acompanhada da prática, vivenciando-se todas as etapas de cada atividade.” Percebe-se que, nas religiões de matriz africana, a transmissão dos saberes por meio da oralidade é um ponto marcante.

Mãe Biu, por sua vez, foi iniciada por Arthur Rosendo e Maria Oyá. Tendo como orixás Ogum Cecê e Oyá Meguê, a eterna yalorixá do povo Xambá, como Mãe Biu é

conhecida atualmente, nasceu na cidade de Recife – PE, no dia 29 de junho de 1914. De acordo com Alves (2007) e Guitinho da Xambá (2014), Mãe Biu foi iniciada aos 20 anos de idade, no dia do seu aniversário. Guitinho da Xambá (2014) frisa a importância do dia 29 de junho para a comunidade, pois, além de aniversário carnal, aniversário de feitura de santo, também é o dia em que hoje se realiza a festa do coco da Xambá. Festa iniciada para comemorar o aniversário de Mãe Biu e que, mesmo após o falecimento, a comunidade mantém ativa.

Maria Oyá faleceu em 1939 e o terreiro fechou as portas. Apesar de continuar a funcionar às escondidas. Em 1950, Mãe Biu reabre o terreiro. E em 1951, o Quilombo do Portão do Gelo “nasce” em Olinda-PE. Fruto do sonho, da determinação e da vontade de Severina Paraíso da Silva, a mãe Biu, figura 7- Foto de Mãe Biu (p. 103), para reagrupar a sua família de sangue e espiritual em um novo local, com a ajuda de muitos filhos de santo. O quilombo Portão do Gelo, Nação Xambá é fruto da (re)união familiar por meio da (re)fundação do Terreiro Santa Bárbara – Ilê Axé Oyá Meguê, Nação Xambá. Mãe Biu esteve à frente desta casa, como yalorixá, por quase 43 anos. Vinda da cidade de Recife, onde a casa sofreu perseguição e foi fechada no final da década de 1930.

Figura 7 - Foto de Mãe Biu



Fonte: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva – Mãe Biu.

O relato de uma das participantes desta pesquisa, a senhora Maria do Carmo de Oliveira (2017), a Cacau, retrata um pouco da determinação e das estratégias utilizadas por Mãe Biu para reagrupar sua família em torno do terreiro que estava sendo reaberto. Ela nos informa que:

“[...] Eu nasci no bairro de Cordeiro. Fiquei lá até seis anos de idade e quando minha mãe resolveu vir morar aqui em biberibe. [...] Minha mãe queria vir morar perto do terreiro. Tia Biu veio praqui. Eu nasci em 52. O terreiro está aí desde 51, aqui nesse bairro. E minha tia Biu que era a yalorixá, que foi a dona do terreiro durante 43 anos, inteligentemente se viu sozinha né, e aí começou a induzir, vamos dizer assim, as irmãs. Porque eu acho que ela pensou assim: eu com minha família aqui me fortaleço né?. Porque tinha muita pouca gente morando no bairro e minha mãe foi a primeira que resolveu vir. Aí juntou os trapos e os filhos e viemos morar aqui [...]”³⁹

A fala de Cacau nos mostra, brevemente, o poder de liderança e articulação de Mãe Biu. Liderança que foi fundamental para a permanência de sua prática religiosa, para a união de sua família e para a preservação do patrimônio-territorial deste grupo. Deve-se atentar que:

No desenvolvimento de uma sociedade em que a histórica exclusão das mulheres foi agravada por sua origem étnica e de classe, as afro-descendentes, além do exercício do sagrado, encontraram nos terreiros o lugar de afirmação de sua identidade como mulher e como ser político, gestando ali, paulatinamente, a legítima mudança social. Aos poucos afastaram as marcas de um passado doloroso e obtiveram o reconhecimento coletivo como guardiãs e provedoras. (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 111).

No Brasil, com destaque na região nordeste, as lideranças femininas à frente de religiões de matriz afro foram as responsáveis pela permanência e pela perpetuação de manifestações culturais de raiz africana, que se ressignificaram por aqui. Nesse sentido:

Pode-se dizer, sem exagero, que os símbolos de africanidade que espriaram por toda sociedade brasileira foram sustentados, em grande parte, pela iniciativa e determinação dessas mulheres em seus espaços religiosos. Os lundus, umbigadas, jongos, sambas, maracatus, afoxés, cirandas, congadas e outras expressões coletivas, em geral tiveram uma mãe-de-santo como ponto de referência e união. (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 110-111).

O estado de Pernambuco possui terreiros das mais diversas linhagens⁴⁰/nações, são elas: Nagô, Jejê, Angola, Kêtu e Xambá. Alguns autores, como Prandi (2000), afirmam que a tradição Xambá está em vias de extinção. Mas, Alves rebate essa afirmação e atenta: “A

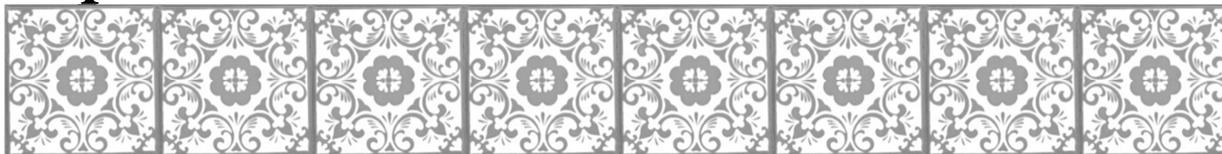
³⁹ Entrevista com a Sra. Maria do Carmo de Oliveira, a Cacaum concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência da entrevistada, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no 07 de abr. de 2017.

⁴⁰ “Em todas as sociedades tradicionais da África negra, a linhagem é um grupo de solidariedade que congrega todos aqueles que descendem de um ancestral comum.” (MUNANGA, 2012a, p. 87).

Nação possui uma história de mais de 70 anos e é um exemplo de resistência da cultura negra em Pernambuco. O que prova que o culto africano da Xambá está longe da extinção.” (ALVES, 2007, p. 40). A própria comunidade traz mostras de que isso não é verdade. Acredita-se que Prandi (2000) esteja se referindo ao quantitativo de adeptos, pois em relação à prática religiosa e à capacidade de mobilização a comunidade é bem atuante. Para Alves (2007, p. 18), “A tradição Xambá é uma herança do povo africano, que deixou no Brasil um imenso legado cultural.” Essa autora ainda afirma que a casa Xambá do Portão do Gelo é a única no Brasil, que se tem conhecimento, que segue a linhagem Xambá sem mistura com outras formas religiosas. Em nossos estudos, indentificamos outros terreiros que se autodenominam de nação e ou linhagem Xambá. Encontramos 44 terreiros em Pernambuco que se intitulam Xambá, mas cabe observar que quase todos praticam uma Xambá fundida com Nagô e/ou com Jurema⁴¹, configurando a chamada Xambá traçada. Prática que não ocorre na Casa Xambá do Portão do Gelo, confirmando assim a afirmação de Alves (2007) de que o terreiro Ilê Axé Oyá Meguê é o único a praticar o culto Xambá em sua forma mais pura e não traçada. Isso porque, além da manutenção das práticas religiosas de forma quase inalterável, a comunidade Xambá mantém, de várias formas, a expressão coletiva do Coco. Assunto que será abordado com mais detalhes no capítulo 03. Por ora, nos limitamos à apresentação da comunidade.

⁴¹ Informação disponível em: <<http://www.mapeandoaxe.org.br/terreiros/recife>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2018.

Capítulo 02: QUILOMBOS DE ONTEM E DE HOJE



“Em toda cultura nacional.
 Na arte, até mesmo na ciência
 O modo africano de viver
 Exerceu grande influência
 E o negro brasileiro
 Apesar de tempos infelizes
 Lutou, viveu, morreu e se integrou
 Sem abandonar suas raízes
 Por isto o quilombo desfila
 Devolvendo em seu estandarte
 As histórias de suas origens
 Ao povo em forma de arte.”
 (Samba: Ao povo em forma de arte.
 Composição de Ney Lopes e Wilson Moreira).

O presente capítulo aborda a questão patrimonial em consonância com a quilombola. Mostra que os quilombos, em sua concepção mais ampla, são áreas ricas em referências culturais e simbólicas. O capítulo está dividido em quatro seções. A primeira seção traça um panorama a respeito dos quilombos latinoamericanos, aponta que essa forma de configuração espacial esteve presente em vários pontos da América Latina, apresentando características em comum.

A segunda seção trata da configuração dos quilombos no Brasil e evidencia como este conceito foi reinventado ao longo do tempo. Além disso, sinaliza de que forma a constituição de uma identidade, a quilombola, aproxima-se das questões relacionadas ao território e à territorialidade.

Na terceira parte, abordamos a respeito dos quilombos situados em áreas rurais e urbanas, bem como sua diversidade de formação e riqueza cultural. Estabelecemos a relação entre quilombo e território, a fim de trazer para o centro do debate as periferias como lugares

de exclusão e segregação socioespacial, porém, repletas de riquezas patrimoniais como argumenta Costa (2016, 2017).

A seção seguinte aproxima-se um pouco mais da comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá e traz um breve histórico da trajetória dessa comunidade. A literatura acadêmica relativa aos quilombos faz alusão a esse tipo de agrupamento tanto em área rural quanto em área urbana. Independente do espaço, o certo é que, esses grupos desenvolvem e recriam estratégias de preservação e difusão de sua memória, suas tradições, seus saberes-fazer e sua cultura, sendo a terra e o território fundamentais para o estabelecimento de vínculos com a ancestralidade e para a continuidade de suas práticas.

2.1. CUMBES, PALENQUES E QUILOMBOS

A enormidade da América Latina não nos permite abarcar por completo as suas particularidades e diversidades. A amplitude das dimensões espaciais e temporais dessa região torna complexa a análise, pois as comunidades presentes nos chamados “territórios étnicos” ou “terras de pretos” possuem múltiplas características e particularidades. Porém, deve-se reconhecer que a similaridade de acontecimentos na América Latina, como a fuga de cativos, foi um dos fatores que contribuíram para a formação de espaços de resistência, a exemplo dos quilombos.

Habitação, liberdade, sobrevivência, reação ao movimento escravista, alternativa, materialização das resistências são expressões que acolhem o conceito de quilombo. Mas, estabelecer pontos em comum para definir e homogeneizar o que vem a ser um quilombo é tarefa dispensável nos dias de hoje, dada a sua diversidade. “A palavra quilombo tem origem na língua banto e se aproxima de termos como: habitação, acampamento, floresta e guerreiro. Na região central da Bacia do Congo, significa “lugar” para estar com Deus.” (ANJOS, 2006, p. 46). Em seus estudos, Prandi (2000, p. 54) afirma que “O termo ‘banto’⁴² foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Willelm Bleek e significa ‘o povo’, não existindo propriamente uma unidade banto na África.” Tomando por base estudos linguísticos e etnológicos, o referido autor afirma que os bantos falam de 700 a duas mil línguas e dialetos. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) reforçam o argumento a respeito da origem banto do conceito

⁴² Segundo Lopes e Simas (2017, p. 32-33), o termo Bantos refere-se ao “Conjunto de povos localizados principalmente na região do centro-sudoeste do continente africano. Indivíduos dessa origem, em especial os embarcados nos portos de Cabinda, Luanda e Benguela, representaram cerca de dois terços dos enviados para as Américas como escravos entre os séculos XV e XIX, [...]. Responsáveis pela introdução no continente americano de múltiplos instrumentos musicais, como a cuíca ou puíta, o berimbau, o ganzá e o reco-reco, bem como pela criação da maior parte dos folguedos de rua até hoje brincados nas Américas e no Caribe [...]”.

de quilombo e afirmam que o mesmo vem sofrendo modificações ao longo dos séculos. Mas, seja para estar com Deus, seja como refúgio ou abrigo, o certo é que discutir quilombos é estabelecer laços estreitos com os conceitos de território, lugar, memória, identidade, patrimônio e outros.

Dessa forma, e por entendermos a relevância das contribuições dos estudos latinoamericanos, utilizaremos esse arcabouço teórico como trajetória para chegar à comunidade quilombola pesquisada. A geógrafa Lourdes Carril (2006b) atenta para a complexidade que é trabalhar a matéria dos quilombos na América, isso porque, para melhor compreender esses grupos, deve-se acionar e inter-relacionar diversos conceitos, tais como: memória, território, lugar, identidade, patrimônio, segregação socioespacial, raça, gênero e outros. Logo, dada essa complexidade, o presente estudo se apoia nos conceitos de território e patrimônio para alcançar os objetivos propostos.

Para compreender sobre *cumbes*, *palenques* e quilombos faz-se necessário estabelecer uma aproximação a assuntos correlatos como escravismo, subordinação e objetificação, bem como práticas e estratégias empreendidas por esses grupos para desvencilharem-se das relações de dominação e se manterem em determinados territórios. Manolo Florentino e Márcia Amantino (2012) explicam a junção em uma única categoria dos termos *cumbes*, *palenques*, *mainels* e quilombos. De acordo com esses autores, “*cumbes*, *palenques*, *mainels*, etc. são termos pelos quais os quilombos são conhecidos no mundo hispano-americano, do mesmo modo que *cimarrones* e *marrons* equivalem a quilombolas, respectivamente na América Espanhola e nos Estados Unidos.” (FLORENTINO e AMANTINO, 2012, p. 294). Pontuam também que os escravos eram utilizados nas mais variadas transações, configurando-se como verdadeiras mercadorias. Venda, compra, doação, penhor, transmissão por herança e arremate são algumas das formas, segundo os mesmos autores, de utilização do escravo como mercadoria. Convém destacar que a relação escravista remete à relação de poder. Segundo Raffestin (1993), o poder objetiva o controle e a dominação sobre homens e coisas. Mas, poder e resistência caminham juntos. Assim, para Florentino e Amantino (2012), tanto as fugas quanto a criação de comunidades de escravos fugidos constituíram formas clássicas de resistência à escravidão.

A respeito das fugas empreendidas pelos cativos, Florentino e Amantino (2012) citam duas formas: as *grands marronages* ou fugas-rompimento, eram as fugas definitivas; *petits marronages* ou escapadelas, geralmente realizadas de forma individual ou em grupos reduzidos; além da resistência cotidiana. As fugas entre os cativos eram frequentes, “Documentos oficiais e eclesiásticos confirmam, desde o século XVI, na América espanhola e

no Brasil, a existência de uma espécie de população flutuante entre os escravos, indivíduos que escapavam das *plantations* e das minas para unirem-se aos *cimarrones* das montanhas próximas.” (FLORENTINO e AMANTINO, 2012, p. 263). Os autores observam que o auge das viagens negreiras se deu no século XVIII, mesmo período em que as fugas se intensificaram, sendo que no Brasil e no Caribe as fugas foram mais frequentes que na América espanhola continental.

De acordo com Klein e Vinson III (2015) as fugas ou *marronage* se fizeram presentes desde o início do estabelecimento das sociedades escravistas americanas, estes autores pontuam que as fugas ocorreram em Cuba, Jamaica, Peru, Bolívia, Guianas e outros. “O objetivo da maioria dos escravos que fugiam eram convencionais: escapar do cativeiro e viver normalmente como camponeses. Mas para estabelecer comunidades viáveis, eles precisavam de mulheres, ferramentas, sementes e outros suprimentos.” (KLEIN e Vinson III, 2015, p. 282). Muitas dessas comunidades não eram isoladas, eles estabeleciam contato com a sociedade próxima. Florentino e Amantino (2012, p. 271) citam os exemplos ocorridos no Suriname e na Jamaica, nesses países “os quilombolas conseguiram estabelecer tratados com as autoridades coloniais, ganharam grande autonomia política e seus descendentes sobreviveram até os dias atuais – dispõe-se de fontes tão ricas como a tradição oral.” Segundo estes autores, eram raros os *palenques* que se mantiveram totalmente isolados.

Os *palenques*, os *cumbes*, as comunidades *maroons* e os quilombos, se fizeram presentes por quase todo o território latino americano e originaram-se, em sua maioria, da fuga de escravos. Klein e Vinson III (2015), em seus estudos, abordam a origem de algumas dessas comunidades na América Latina e Caribe. Uma série de fatores contribuíram para a formação das comunidades *maroons* ou quilombos, os autores exemplificam: nas Antilhas os conflitos sociais e políticos na sociedade branca proporcionava a fuga em massa de escravos; na Jamaica as invasões inglesas no século XVIII possibilitou a fuga dos escravos para o interior da ilha; nas Guianas a invasão militar estrangeira foi a responsável pelo surgimento dessas comunidades. “Essas comunidades, quando firmemente estabelecidas e bem conhecidas pela escravaria da região, podiam sobreviver e prosperar sem intervenção de eventos externos como guerras e invasões estrangeiras.” (KLEIN e VINSON III, 2015, p. 283).

Em seus estudos sobre as comunidades negras no pacífico colombiano, Libia Gueso (2006) salienta que tais comunidades levam em conta o legado escravista para a construção, na atualidade, de uma identidade coletiva. A autora explica que *el cimarronaje* faz parte do que autores, como Walsh, chamam de insurgência. Gueso (2006) afirma que as insurgências

se efetivaram de forma diferente para homens e mulheres, a autora esclarece que é possível observar dois tipos de *cimarronajes*: o *cimarronaje* físico que seriam os espaços físicos construídos pelos escravos quando de suas fugas, os chamados palenques, com forte presença da figura masculina; e o *cimarronaje* de resistência cultural; este ocorria dentro das casas dos senhores, por meio de práticas desenvolvidas pelas mulheres negras escravas na esfera doméstica e por meio de práticas religiosas. Paul Claval (2014) afirma que a cultura não é estática, ela se movimenta e pode ser um fator de diferenciação social, além disso “a cultura é constituída de realidades e dos signos criados para descrevê-las, dominá-las e verbalizá-la. Carrega-se, assim, de uma dimensão simbólica.” (Claval, 2014, p. 22). Desta forma, a manutenção da religiosidade, do saber-fazer, do modo de vida e de fazer seus artefatos representam formas de resistência cultural empreendidas pelos povos africanos e seus descendentes. Em seus estudos, Florentino e Amantino (2012, p. 270) afirmam que:

Do rio da Prata ao sul dos EUA, os *palenques*, quilombos, *cumbes*, *marrons* e *mainels* se constituíam e reconstituíam nas franjas das plantations, minas e cidades. Só em Nueva Granada, entre os rios Cauca e Magdalena e ao redor de Cartagena, foram identificados mais de meia centena de *palenques* entre os séculos XVI e XVIII, dos quais os de San Basilio, La Ramada, Santa Cruz de Mazinga, Betancur, Uré, Matuderé e San Jacinto são os mais famosos (Friedemann, 1998, p. 87-89). Em Minas Gerais (Brasil, havia pelo menos 166 quilombos entre 1711 e 1795 (Amantino, 2003). Ainda hoje há descendentes de *cimarrones* vivendo em enclaves no Caribe, América Central e América do Sul.

Segundo Florentino e Amantino (2012), os *palenques* eram alvos de constante repressão, sendo que os negros recapturados eram prontamente punidos a chibatadas. “O *Código Negro* de Santo Domingo (1768) previa que os ausentes, por até quatro dias, deveriam ser punidos com cinquenta chibatadas e atados ao tronco até o pôr do sol.” (FLORENTINO e AMANTINO, 2012, p. 270). Os quilombos, tanto na América espanhola quanto na portuguesa, não eram totalmente isolados, estabeleciam contato com grupos externos. Os mesmos autores citam os casos particulares dos *palenques* no Suriname e na Jamaica, onde os quilombolas estabeleceram tratados com as autoridades coloniais, ganharam autonomia política e muitos dos seus descendentes sobrevivem até hoje.

Segundo Klein e Vinson III (2015, p. 287) nas colônias da América Espanhola “Os maiores e mais ativos *palenques de cimarróns* foram os estabelecidos nas montanhas próximas à costa do México, Panamá e da área hoje pertencente ao norte de Colômbia e Venezuela.” Quanto à nomenclatura, Anjos (2009, p. 50) observa que “na Colômbia, no Equador, no México e em Cuba são os palenques; *cumbes* na Venezuela; *maroons* no Haiti, nas ilhas do Caribe Francês, no Suriname, nos Estados Unidos e Jamaica; *cimarrons*, em

diversas partes da América Espanhola.” Autores como Anjos (2006a, 2009), Florentino e Amantino (2012) e Klein e Vinson III (2015) afirmam que os *palenques*, os *cumbes*, os quilombos e as comunidades *maroons* ocorreram em todas as sociedades escravistas na América Latina, mas no Brasil essas comunidades foram as mais numerosas, duradouras e disseminadas pelo território.

Percebe-se que as práticas de resistência contra a ordem estabelecida foram empreendidas por esses grupos, desde a sua vinda para cá. Logo, *cumbes*, *palenques* e quilombos foram e são espaços ocupados pelos povos trazidos para a América, com denominações diferentes, porém com traços comuns. Em nossa contemporaneidade, tais espaços não são ocupados somente por descendentes de escravos, mas também por grupos que desenvolvem uma série de estratégias voltadas para a descolonização.

Tem-se notícia da constituição desses lugares desde o princípio da formação territorial da América. Em seus estudos a respeito da escravidão da América Latina e Caribe, os autores Klein e III Vinson (2015) exemplificam com um exemplo vindo da Nicarágua, onde, devido à miscigenação, surgiu uma população afro-indígena, os índios miskitus, estes, por sua vez, por não identificarem-se como indígenas e nem como negros, transformaram-se em saqueadores e caçadores de cativos negros. Sendo que, no ano de 1720, segundo Klein e III Vinson (2015), os miskitus embarcaram em um barco britânico, rumo à Jamaica, com o intuito de capturar negros fugidos.

A respeito dos quilombos no Brasil, Schumacher e Vital Brazil (2007) observam que desde o século XVI já existe a evidência desse tipo de formação por aqui e que os mesmos representavam uma resposta à estrutura escravocrata, além de serem formas de ocupação das terras e protestos. Anjos (2009) e Klein e Vinson III (2015) atribuem a representatividade dos quilombos no Brasil à grande quantidade de escravos desembarcados neste país, que eram utilizados nas fazendas de cana, algodão e nas minas, de forma que a maioria dos quilombos se situavam, e se situam até hoje, no nordeste brasileiro. Anjos (2009, p. 50) pontua que:

A introdução das populações africanas e suas matrizes culturais e tecnológicas no Brasil vão ocorrer simultaneamente à implementação da agroindústria do açúcar, baseada na monocultura e no latifúndio (1540). Os primeiros quilombos vão surgir nesse contexto de expansão do ciclo econômico colonial da cana-de-açúcar na Região Nordeste, tendo a resistência como característica básica, no entanto manifestando-se de distintas formas, de acordo com o contexto histórico e territorial. A atração pelas montanhas e pelas florestas, espaços de intimidade na África, eram os sítios prioritários da formação dos quilombos. [...] O isolamento geográfico foi uma possibilidade escolhida em muitos contextos, mas muitos estavam próximos dos núcleos urbanos, com que mantinham relações comerciais e uma complexa rede de informações.

Schumaer e Vital Brazil (2007) partilham do entendimento de Anjos (2009) de que os quilombos, em sua maioria, não eram totalmente isolados. Os autores afirmam os habitantes dos quilombos eram denominados quilombolas ou mocambeiros, sendo que estes habitantes não se organizavam de forma isolada, procuravam se fixar próximos das áreas de trocas mercantis, como as estradas e até mesmo os engenhos. Assim, “[...] geravam parcerias e contavam com a proteção de taberneiros, pequenos lavradores e principalmente dos homens e mulheres que ainda viviam nas senzalas.” (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 81). Os mesmos autores também enfatizam a influência e a importância da figura feminina nestes agrupamentos, citam vários exemplos de quilombos nos quais as mulheres foram determinantes como lideranças ou estrategistas. Assim, “[...] nas inúmeras comunidades quilombolas a participação das mulheres foi determinante e fundamental, tanto na manutenção prática, com o abastecimento de provisões, confecção de roupas e utensílios, quanto na preservação de valores culturais e religiosos.” (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 82). Citam vários exemplos de mulheres, em várias épocas, determinantes para a manutenção dos quilombos, tais como: Acotirene e Aqualtune, no quilombo do Palmares, em Alagoas; Teresa, no quilombo de Quaiterê, no Mato Grosso, século XVIII. No século XIX, eles citam: Francisca, Mendecha Ferreira e mais quatro mulheres, que, em 1802, fundaram a comunidade de Conceição das Crioulas, na região de Salgueiro, Pernambuco; Zacimba Gambá, no Espírito Santo; Mariana Crioula, que se instalou na província do Rio de Janeiro; Zeferina, do quilombo de Urubu em Salvador-Bahia; e Mãe Domingas da comunidade de Tapagem, no Pará. São exemplos de mocambeiras que participaram de rebeliões, criaram quilombos, chefiaram fugas, preparavam os alimentos e comandavam de diversas formas, desenvolvendo verdadeiras estratégias de resistência.

De povoamento inicialmente litorâneo, o Brasil tem, no atual estado de Pernambuco, um dos seus primeiros pontos de povoamento. Esse estado configurou-se como uma das primeiras bases do “domínio lusitano na América do Sul” (MORAES, 2009). A presença dos engenhos de cana de açúcar foi um dos responsáveis pelo grande quantitativo de negros ocupando a região da chamada zona da mata nordestina. Prandi (2000, p. 55) nos lembra que: “[...] até a metade do século XVIII, grande parte da população negra importada destina-se aos engenhos de açúcar de Pernambuco e da Bahia,[...]”, havendo um deslocamento para a área de Minas Gerais, somente após a descoberta do ouro nessa região. Klein e III Vinson (2015) afirmam que Pernambuco teve um papel fundamental na produção açucareira, e, segundo esses autores, no ano de 1580, Pernambuco possuía mais de 60 engenhos que produziam cana e contavam com cerca de 2.000 escravos africanos. Desde muito cedo, já se tem notícia de

quilombos nessa região. A forte presença do cultivo da cana de açúcar propiciou o surgimento dos primeiros quilombos nesta área. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) afirmam que no ano de 1559 já havia notícia de quilombos na capitania de Pernambuco.

Segundo Klein e Vinson III (2015) entre os séculos XVIII e XIX os quilombos já se faziam presentes em quase todo o território brasileiros. Os autores afirmam que existiam quilombos na Amazônia, em áreas distantes e isolada; em Minas Gerais; em Mato Grosso, por exemplo. Apesar dos quilombos no Brasil estarem presentes por todo o território, o fato é que sua ocorrência teve destaque no Nordeste. O quilombo mais conhecido foi o Palmares, localizado na capitania de Pernambuco (região hoje que pertence ao estado de Alagoas). Segundo Anjos (2009, p. 52):

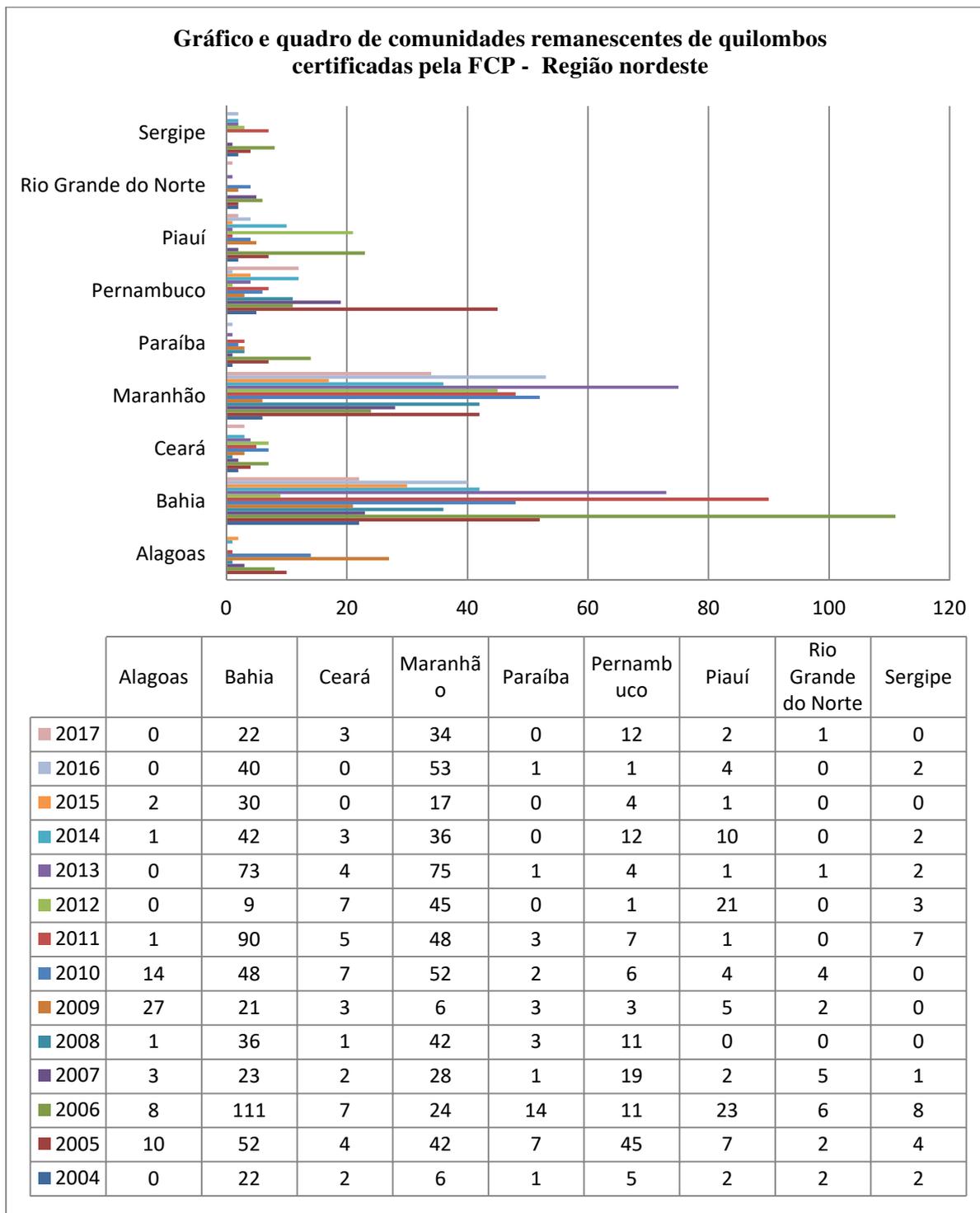
No final do século XVI, temos o registro de um levante de africanos bantus na Província de Pernambuco, que possivelmente é o primeiro registro do Quilombo de Palmares. O período da invasão holandesa (1630) teria fortalecido e ampliado os refúgios na Serra da Barriga. Ocupando um espaço geográfico em torno de 60 léguas, nos atuais Estados de Alagoas e Pernambuco, vai se estruturar o mais importante estado de resistência ao sistema escravista no Brasil Colônia: o Quilombo de Palmares ou Angolajanga (Pequena Angola) [...] Esse importante quilombo desenvolvido e estruturado no século XVII, foi o mais populoso, o mais duradouro e o mais relevante território quilombola da historiografia do Brasil. A República de Palmares, como era conhecida, tinha em 1670 uma população estimada em 20.000 habitantes, [...] a referência desse espaço geográfico, de quase um século de territorialidade efetiva, é que, objetivamente, existiu um Estado paralelo e autônomo, dentro da colônia portuguesa.

Falar de quilombo, quilombolas e resistência em Pernambuco é falar do Catucá e Malunguinho. Os estudos do historiador Marcus Carvalho (1991) abordam o quilombo do Catucá como sendo o resultado da luta dos escravos pela liberdade. Para Carvalho (1991), falar da resistência negra no Brasil e em Pernambuco é falar do Catucá. Isso porque, “Como fenômeno histórico, os quilombos são parte de um conjunto mais largo de estratégias de sobrevivência e resistência negra.” (CARVALHO, 1991, p. 05). Este autor ainda observa que os quilombos eram fenômenos dinâmicos, não isolados e que, muitas vezes, mantinham relações com o seu entorno. O quilombo do Catucá, segundo Carvalho (1991), situava-se numa área muito próxima à cidade de Recife, sendo motivo de medo e desconfianças por parte das autoridades, o autor ainda afirma que não tem como precisar a data de surgimento desse quilombo, mas sua presença consta do início do século XIX. O autor também compara o quilombo de Palmares ao do Catucá, quanto à localização, ele afirma: “O quilombo dos Palmares localizava-se numa área bem além da fronteira canavieira. O quilombo do Catucá margeava a fronteira agrícola da zona da mata norte, começava quase que num subúrbio de Recife.” (CARVALHO, 1991, p. 06). Carvalho (1991) afirma que o Catucá sofreu vários ataques, dividindo-se, em certo momento. Ele também nos lembra da importância feminina,

quando afirma que: “Os quilombolas tornaram-se cada vez mais móveis, andando em grupos menores, em que as mulheres participavam de todas as operações.” (CARVALHO, 1991, p. 09). Porto-Gonzalves (2012, p. 11), por sua vez, atenta que “Os quilombos, sabemos, não eram espaços de negros, embora principalmente de negro, mas espaços de liberdade.” No caso do Catucá, os líderes eram chamados de Malunguinhos, e Carvalho (1991) pontua que existia uma grande “solidariedade racial”, e que os grupos recebiam ajuda de várias partes, inclusive de pessoas brancas, o que mostra o não isolamento dessas comunidades. Este quilombo marcou presença em Pernambuco até o final da década de 1930.

Palmares-AL, Catucá-PE, Mocambo-SE, Tapuio-PI, Itamatatua-MA, Portão do Gelo-PE são comunidades quilombolas de “ontem” e de hoje, que marcaram e marcam a história do nordeste brasileiro. Em comum? O desejo por manterem suas terras, preservarem suas tradições e seus saberes. O Brasil já reconhece a existência de mais de três mil comunidades quilombolas, sendo, em sua grande maioria, localizadas na região nordeste. Acredita-se que isso se deve ao grande número de cativos que desembarcados nessa região. Na figura 8 (p. 115) é possível verificar o quantitativo de quilombos certificados na região nordeste do Brasil, num total de 1.556 quilombos certificados entre 2004 e 2017.

Figura 8 - Gráfico e quadro de comunidades remanescentes de quilombos com certificação expedida pela FCP – Região nordeste



Fonte: Fundação Cultural Palmares. Gráfico adaptado⁴³.

⁴³ Dados disponíveis em: <www.palmares.gov.br/file/2017/quadro-geral-10-2017.pdf>. Acesso em: 28 de nov. de 2017.

No gráfico o destaque pode ser dado aos estados: da Bahia, com 619 certificados; do Maranhão, com 508 certificados, e de Pernambuco, com 141 certificados. Podendo o número de quilombos certificados ser maior, visto que o gráfico não apresenta os dados dos quilombos certificados antes de 2004. Apesar de alguns estudos ainda associarem os quilombos a um período escravista, a realidade é que eles são atuais. Hoje, o conceito de quilombo se apresenta complexo. Segundo Anjos (2009, p. 108):

O conceito de quilombo, portanto, deve ter uma referência no campesinato negro, de povos de matriz africana no Brasil que conseguiram ocupar uma terra e manter uma autonomia política e econômica e identidade territorial. Ao quilombo contemporâneo deve estar associado uma interpretação mais ampla, não somente de resistência no passado, mas sobretudo, no presente. De um território étnico capaz de se organizar e se reproduzir diferentemente no espaço geográfico de condições adversas, ao longo do tempo e com resistência para a manutenção da sua forma particular de viver. Não podemos perder de vista que nem todos os territórios quilombolas existentes no País, que se enquadram nesse conceito mais largo, são remanescentes dos antigos quilombos e os que porventura forem, muitas vezes não terão como provar sua historicidade.”

Na contemporaneidade, o primeiro quilombo a receber o certificado da FCP foi a comunidade de Castainho, localizado no município de Garanhuns-PE, no dia 10/10/1996. Seguida da comunidade Conceição das Crioulas, no município de Salgueiro -PE, que teve seu certificado expedido em 21/07/1998, tendo recebido o título no ano de 2000. Até a data de 02/10/2017, o estado de Pernambuco contava com 149 comunidades certificadas.

2.2. CONFORMAÇÃO QUILOMBOLA NO BRASIL: A AMPLIAÇÃO DO CONCEITO DE QUILOMBO

O termo quilombo remete à luta, à resistência, à liberdade, a afirmações e reinvenções. Lócus inicial, no passado, da materialização da resistência negra contra as atrocidades do sistema escravista, os quilombos foram tomando novas feições e hoje já não se pode tratá-los como algo que remete somente ao passado, visto que fazem parte da vida contemporânea e seus integrantes são atuantes na sociedade. As comunidades quilombolas estiveram e estão presentes em quase todo o território brasileiro. Anjos (2006) afirma que a palavra quilombo é de origem banto. Para Prandi (2000), o Brasil apresenta muitos elementos originários dos bantos, pois recebeu um grande quantitativo de africanos provenientes do Congo e Angola, onde o quicongo, o quimbundo e o umbundo – línguas de tronco banto - são faladas. Ao referir-se aos africanos vindos de Angola e do Congo, e da influência desses grupos por essas terras, Prandi (2000, p. 54) afirma que “[...] reminiscências culturais desses grupos são conhecidas entre nós como congo, angola e cabinda, hoje usando-se genericamente o termo

angola para todos os bantos, sobretudo quando se trata da designação de religião afro-brasileira de origem banto ou de outra modalidade cultural, como a capoeira, [...]”. Isso mostra uma certa preponderância desses grupos em território brasileiro. A respeito da origem do termo Xambá, Alves (2007) afirma ser de origem banto e apresentar várias semelhanças com a nação nagô. Dada a complexidade de se abordar o conceito de quilombo, o certo é que não se pode negar que as comunidades quilombolas possuem um longo histórico de lutas e uma rica fonte patrimonial.

Na contemporaneidade, a atuação do Movimento Negro foi responsável por uma série de conquistas para esse grupo. Givânia Maria da Silva (2016, p. 59) afirma que “o poder de mobilização do Movimento Negro levou à Constituinte de 1988 as demandas da comunidade negra, que resultaram não apenas em denúncias, mas também em documentos com propostas concretas.” Para a autora, uma das estratégias do Movimento se deu por meio da luta e dos esforços para que as comunidades remanescentes de quilombos fossem reconhecidas como sujeitos de direitos, o que lhes garantiria o acesso a uma série de direitos. Dessa forma, a Carta Constitucional de 1988 reconhece as comunidades remanescentes de quilombos, em seu artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT.

Convém destacar a observação de Ilka B. Leite (2000) quando afirma que a expressão “remanescentes das comunidades quilombolas” além de defender o direito desses povos relacionado a títulos fundiários, também diz respeito à luta antirracista. A respeito disso, Silva (2016) enfatiza que o art. 68 do ADCT, conjugado com os arts. 215 e 216 da CF/88, viabilizam o reconhecimento das comunidades quilombolas como categoria e proporcionam a esses grupos o direito legal às suas terras, além de manterem seus saberes e costumes como patrimônio brasileiro. Cabe observar que:

[...] o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esse sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenha como condição básica o fato de ocupar a terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (como reza o art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988). Assim, qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realiza-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado. (O'DWYER, 2002, p. 14).

O entendimento de que os sujeitos históricos existem no presente, como reforça Eliane C. O'Dwyer (2002), permite compreendermos que, ainda segundo a autora, o dispositivo legal se refere a um conjunto de indivíduos ou atores sociais organizados, que vivem no presente e que, por sua vez, podem ser conceituados como grupos étnicos que existem ou persistem ao

longo da história. Para Stuart Hall (2015, p. 36), o termo etnia refere-se “às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” – que são partilhadas por um povo.” Portanto, para dar conta de tamanha complexidade, há que se trabalhar com o conceito de quilombo levando-se em conta a sua versão mais ampla.

No Brasil, inúmeras pesquisas se dedicam ao tema quilombo. Não é para menos. Dados da Fundação Cultural Palmares-FCP – instituição pública vinculada ao Ministério da Cultura – MinC, fundada em agosto de 1988, com o objetivo de preservar a arte e a cultura afro-brasileira, mostram que, até o momento, este órgão já identificou 3.018 Comunidades Remanescentes de Quilombos – CRQs, sendo que, deste total, 2.533 CRQs⁴⁴ já receberam o certificado⁴⁵ da FCP. Porém, acredita-se que a número de comunidades quilombolas possa ser maior, não há registros para os estados do Acre e Roraima. Silva (2016) afirma que há uma divergência entre o número de quilombos apresentado pelos órgãos governamentais e o número estimado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – Conaq⁴⁶. Esta organização estima em cinco mil o número de quilombos espalhados pelo Brasil. Há que se atentar que titular é diferente de certificar. A titulação é um ato administrativo de identificação e delimitação dos territórios quilombolas, realizado no âmbito do governo federal. Por meio deste ato, o poder público concede a posse da terra à comunidade. Já o certificado é o documento que reconhece a comunidade como remanescente de quilombo, logo após a autoatribuição pela própria comunidade. De qualquer forma, ter o certificado é um dos primeiros passos para a abertura do processo de titulação, quando é o caso, possibilitando a posse da terra. Na figura 09 (p. 119), é possível observar, de forma geral, o quantitativo de certificados expedidos pela FCP nos últimos 14 anos, com destaque para o ano de 2006, que contou com a emissão de 401 certificados.

⁴⁴ Portaria nº 268/2017, publicada no Diário Oficial da União - DOU de 02/10/2017, disponível em:

<<http://www.palmares.gov.br/file/2017/10/quadro-geral-10-2017.pdf>>. Acesso em: 28 de nov. de 2017.

⁴⁵ O certificado é um documento expedido pela Fundação Cultural Palmares, o objetivo deste documento é reconhecer os direitos das comunidades quilombolas e propiciar que as mesmas tenham acesso aos programas sociais do Governo Federal. A portaria FCO 98/2007 regula o procedimento de certificação de uma comunidade como remanescente de quilombo.

⁴⁶ A Conaq “é uma organização de âmbito nacional, sem fins lucrativos que representa a grande maioria dos (as) quilombolas do Brasil. Seu objetivos é lutar pela garantia de uso coletivo do território, pela implantação de projetos de desenvolvimentos sustentável, pela implantação de políticas públicas levando em consideração a organização das comunidades de quilombo; por educação de qualidade e coerente com o modo de viver nos quilombos; o protagonismo e autonomia das mulheres quilombolas; pela permanência do (a) jovem no quilombo e acima de tudo pelo uso comum do território, dos recursos naturais e pela harmonia do meio ambiente.” Informação disponível em: <<http://conaq.org.br/nossa-historia/>>. Acesso em: 22 de abril de 2018.

Figura 9 - Certidões expedidas pela FCP para comunidades remanescentes de quilombos

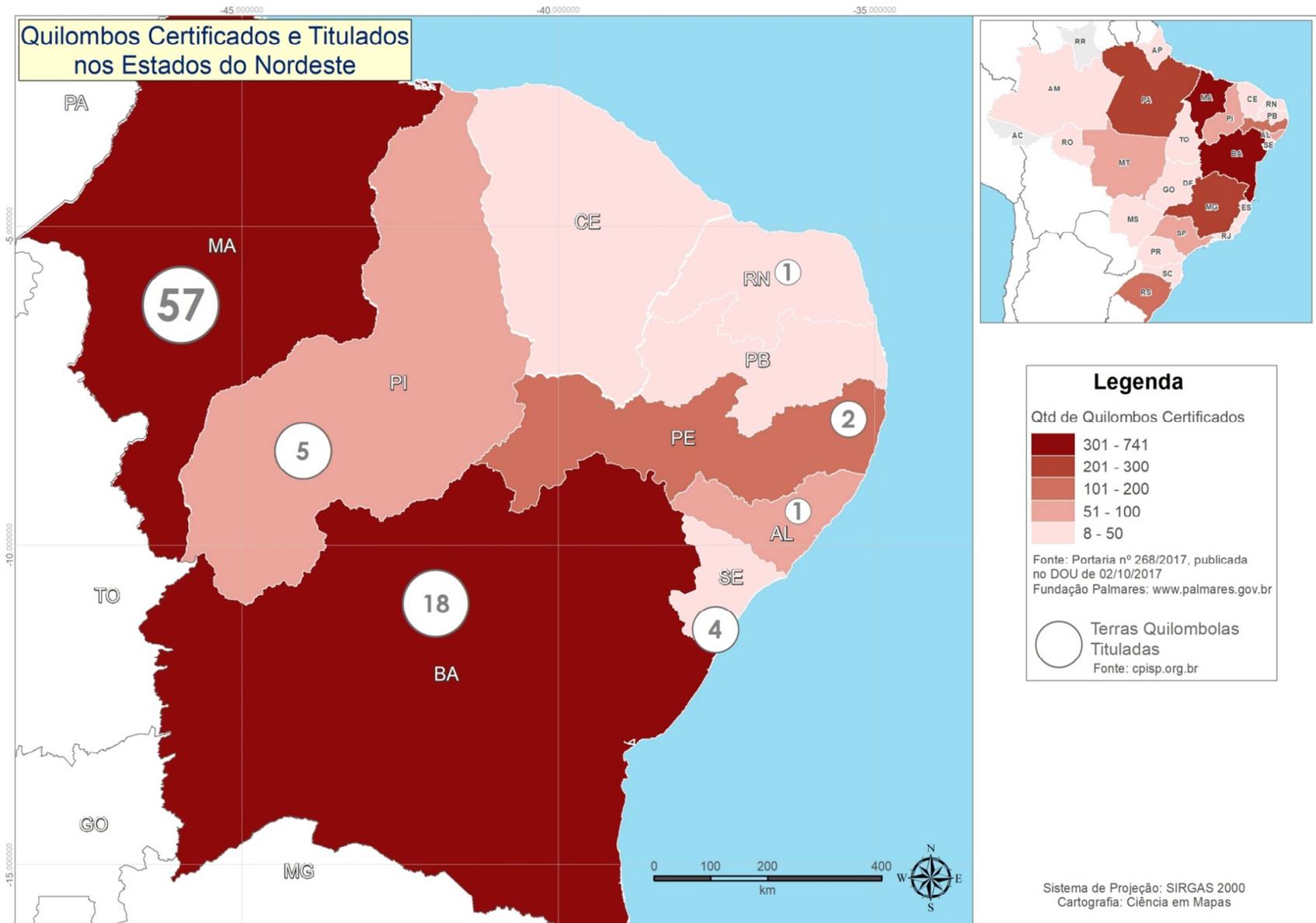


Fonte: Fundação Cultural Palmares. Gráfico adaptado⁴⁷.

Já no mapa 03 (p. 120), verificar-se o quantitativo de quilombos certificados e titulados com ênfase nos estados do nordeste, até o ano de 2017. Levando-se em conta os dados do governo, que afirmam haver no Brasil cerca de três mil quilombos, quando observamos com atenção o nordeste brasileiro, identificamos o quantitativo de 88 quilombos titulados, sendo um número ainda muito pequeno. Dados da Comissão Pró-Índio de São Paulo – CPIS-SP, informam que, só no nordeste, cerca de 948 quilombos estão em processo de certificação. Cabe destacar que, em 2003, por força do Decreto 4.887, a FCP deixou de emitir o título para as CRQs, ficando a cargo somente da certificação. Isso porque o Decreto 4.887/2003 regulamenta os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombo, e atribui ao INCRA essas competências.

⁴⁷Dados disponíveis em: <www.palmares.gov.br/file/2017/10/QUADRO-DE-COMPARATIVO-DE-CERTIDÕES-ANUAIS-10-2017.pdf>. Acesso em: 28 de nov. de 2017.

Mapa 03 – Quilombos certificados e titulados nos Estados do Nordeste



A Fundação Palmares emitiu 17 títulos até o ano de 2003, quando a atividade passou a ser realizada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, no âmbito federal, e pelos Institutos da Terra – Iterras Estaduais, no âmbito estadual. A primeira comunidade remanescente de quilombo titulada no Brasil foi a terra quilombola Boa Vista, no estado do Pará, no ano de 1995. Inúmeros trabalhos a respeito dos quilombos trazem à luz um povo que foi invisibilizado por séculos, como explanado no capítulo 01.

Apesar da identificação por parte da FCP, da certificação e da titulação dos quilombos, Silva (2016, p. 60) é contundente, “Mesmo após o reconhecimento formal, o Estado brasileiro ainda não sabe ao certo quantas são, como efetivamente vivem, as práticas e memórias nesses territórios, os patrimônios materiais e imateriais, nem as reais demandas por políticas públicas de todas as comunidades remanescentes de quilombos.” Já Anjos (2015) afirma haver uma ineficácia da gestão das demandas territoriais por parte dos setores decisórios do governo. Para o autor, existe um “esquecimento” intencional, por parte desses setores, das comunidades e dos territórios derivados dos antigos quilombos. Ele vai além e afirma:

As ações do setor decisório são conflitantes e mesmo contraditórias. Apesar das disposições constitucionais (Brasil, 1988) e da obrigatoriedade de alguns organismos governamentais tratarem e resolverem demandas das questões dos quilombos contemporâneos, constata-se que de forma quase estrutural, a situação tem sido tratada com ações episódicas e fragmentárias (modelo “cama de gato”), comprometendo-se o direcionamento de uma política definida para o equacionamento de problemas fundamentais, ou seja, o reconhecimento dos quilombos no sistema social brasileiro e a demarcação e a titulação dos territórios ocupados. (ANJOS, 2015, p. 383).

É preciso enfatizar que, apesar do processo de ocultamento de suas práticas, a que o povos quilombolas foram submetidos, acredita-se que esses grupos étnicos possuam um vasto patrimônio – material e imaterial. Assim, é possível afirmar que as áreas quilombolas ou “territórios étnicos”, sejam rurais ou urbanas, são abrigos de referências culturais. Pois:

É no território étnico, um espaço político, físico e social, que estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população, um espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial e, geralmente, dotado de uma população com traço de origem comum. A terra tem grande importância na temática da pluralidade cultural brasileira, no processo de ensino, planejamento e gestão, principalmente no que diz respeito às características territoriais dos diferentes grupos étnicos que convivem no espaço nacional. (ANJOS, 2006, p. 15).

De acordo com Munanga (2012b), existem inúmeros trabalhos acadêmicos que, ao estudarem os quilombos, ocupam-se em abordar a história, a identidade, a memória, a religiosidade e outras características desses grupos. O certo é que esses grupos apresentam

uma grande complexidade e é quase impossível tratá-los de forma unificada. Mas, para Munanga (2012b), é possível encontrar um ponto em comum entre eles, que, para este autor, é a terra. “Terra ora cobiçada pelas especulações imobiliárias e turísticas; terra ora ameaçada por falta de documentação que comprova a propriedade dos que nela moram há gerações ou porque está nas áreas de preservação ambiental.” (MUNANGA, 2012b, p. 19). Este mesmo autor vai além e afirma:

A terra e os territórios quilombola devem ser entendidos como constitutivos identitários comuns para todas essas comunidades. São a terra e o território que constroem o vínculo vital entre eles e seus antepassados que habitaram e morreram nessa terra da qual depende a sobrevivência individual e coletiva. Se perderam a terra e seus territórios, essas comunidades deixarão de existir enquanto comunidades quilombolas. Suas histórias, culturas, visões de mundo, cosmogonias e religiões fora desse patrimônio social e, portanto, inalienável, deixarão também de existir. A terra e o território são como o corpo individual e social que serve de suporte material para todas as nossas identidades, até intelectuais. Da mesma maneira que a negritude é um fator constitutivo da identidade coletiva negra por causa da história que os portadores da cor negra sofreram na história da humanidade, os territórios e as terras quilombolas constituem a “alma” de sua identidade, sem a qual eles deixarão de existir ontologicamente. (MUNANGA, 2012b, p. 19).

Uma boa parte dos estudos relacionados aos quilombos volta sua discussão para a questão da posse da terra, sendo que alguns trazem uma visão de quilombo muito ligada, ainda, ao período escravista. Tais grupos, localizados em sua maioria nas áreas rurais, têm seus territórios nominados como “terra de pretos” (ALMEIDA, 2011) ou “territórios étnicos” (ANJOS, 2006). Em seus estudos, o antropólogo brasileiro Alfredo Wagner B. de Almeida atenta para a importância de se atribuir novas interpretações à categoria quilombo. Segundo Almeida (2011, p. 38), “Quilombo, enquanto categoria histórica, usufrui de um certo consenso em termos jurídico-formais. Apoiado num senso-comum douto, seu significado compreende tanto as disposições legais vigentes no período colonial, quanto as leis provinciais postas em prática pelas políticas repressivas do período imperial [...]”. O mesmo autor afirma que, nos períodos citados, o termo quilombo relacionava-se aos domínios territoriais presentes para além da área do *plantation*. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) e Carril (2006a) recordam que, por volta do ano de 1740, no Brasil, o Conselho Ultramarino considerava que os quilombos equivaleriam a toda habitação que constasse com presença de mais de cinco negros fugidos. Nesse sentido, Carril (2006a) afirma que foi durante o período escravista que o termo quilombo judicializou a fuga dos escravos.

Segundo Almeida (2011), o termo quilombo não aparece nos dispositivos jurídicos do período republicano, tendo sido apagado com a abolição da escravatura. Só em 1988 é que o termo quilombo reaparece nos dispositivos legais por meio do artigo 68 do ADCT. Almeida

(2011) acredita que os legisladores, ao elaborarem o artigo e associarem as comunidades aos grupos remanescentes de quilombo, trazem de volta a visão jurídica do período colonial e vinculam o termo à condição anterior dos escravos fugidos. Essa condição foi e é amplamente questionada. Isso porque, como observa Anjos (2015, p. 383), “Mesmo passado mais 126 anos da sanção da Lei Áurea pelo regime imperial, a história e o sistema oficial brasileiro ainda associam à população de matriz africana uma imagem de escravizada e, aos quilombos, a de algo do passado, como se estes não mais fizessem parte da vida nacional contemporânea.” Autores como O’Dwyer (2002), Carril (2006a, 2006b) e Almeida (2002, 2011) advogam pela compreensão ampliada de quilombo, olhando-se o conceito em sua definição contemporânea e que abranja os múltiplos entendimentos do que vem a ser o termo. O’Dwyer (2002) enfatiza a atuação dos antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, no que se refere a olhar as questões relacionadas aos quilombos por outras dimensões. A autora cita o documento produzido pelo Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo no ano de 1994, a respeito dos quilombos na contemporaneidade, o documento afirma que:

[...] o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebeldes, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (O'DWYER, 2002, p. 18).

Para Silva (2016), a inclusão dos quilombos na CF/88 foi apenas um reconhecimento formal por parte do Estado, visto que tais grupos viviam há séculos em seus territórios, sem o reconhecimento formal, mas sempre lutando pela defesa e proteção dos seus territórios. Carril (2006a) observa que diversos estudos já direcionam suas análises para além do período escravista e trazem a discussão para um debate mais atual. A autora afirma que a revisão deste conceito se fez necessária devido às múltiplas formas de concepção e formação desse tipo de agrupamento. Segundo Carril (2006b), Anjos (2006, 2009), Schumacher e Vital Brazil (2007) e Rezende da Silva (2012a), diversas pesquisas desenvolvidas, desde 1950, dão conta que a formação dos quilombos é diversa, originaram-se: das fugas e resistências escravistas; da doação de terras a santos e ocupadas por comunidades negras; da herança, por parte dos fazendeiros, para seus escravos de confiança; da doação de terras; por meio do abandono dos escravos nas terras; pelo recebimento de terras por serviços prestados; pela reunião de escravos fugido; e até mesmo por meio da compra, por parte de alguns grupos.

Schumacher e Vital Brazil (2007) citam alguns exemplos da origem de algumas comunidades negras, tais como: o atual quilombo do Cafundó⁴⁸, em Salto de Pirapora – São Paulo, que é fruto de uma troca de terras. Segundo estes autores, Ricarda e Joaquim Congo receberam a doação de um terreno de seu senhor em 1888 e depois trocaram pelo atual terreno onde hoje encontra-se o Cafundó; outro exemplo, é o da Comunidade de Jaó⁴⁹, em Itapeva – São Paulo, onde no ano de 1897, Josepha Paula Lima e seu esposo receberam de herança um pedaço de terra, tomaram posse de um pedaço de terra do Sítio da Ponte Alta, dando início a este quilombo. Atualmente, tanto o Cafundó quanto a comunidade do Jaó encontram-se certificados pela FCP.

Outra autora que aborda essa temática é Rezende da Silva (2012b), para ela “Os quilombos são a materialização da resistência negra à escravização, foram uma das primeiras formas de defesa dos negros, contra não só a escravização, mas também à discriminação racial e ao preconceito.” (REZENDE DA SILVA, 2012b, p. 6). Assim, deve-se ponderar que esse conceito relaciona-se com uma diversidade de formas de constituição desses espaços. Sendo assim, abre-se o caminho para trabalhar as várias formas dessa conformação e os múltiplos entendimentos do que vem a ser um quilombo.

Autores como Carril (2006a) e Almeida (2011) argumentam que a autoidentificação e/ou autodeclaração como quilombo e/ou quilombolas é um elemento político-organizativo, que se associa à identidade coletiva, permitindo que determinado grupo reivindique suas demandas. Logo:

Assiste-se deste modo, no final do século XX e nesta primeira década do século XXI, à construção do campo conceitual de quilombo, compreendendo inúmeras noções operacionais correlatas, que tem como ponto de partida situações sociais específicas e coetâneas, caracterizadas, sobretudo por instrumentos político-organizativos, cuja finalidade precípua é a garantia da terra e a afirmação de uma identidade própria. Em outras palavras, parte-se de realidades factuais, localizadas, e do que hoje os agentes e os movimentos sociais, a elas referidos, representam como sendo quilombo. Para esses agentes sociais o esforço de conceituação adquire sentido ao viabilizar o reconhecimento de duas formas intrínsecas de apropriação dos recursos naturais e de suas territorialidades específicas. (ALMEIDA, 2011, p. 37-38).

⁴⁸ N° processo na FCP 01420.000027/1007-07. N° da portaria de certificação: 28/2005 de 12/07/2005. N° processo Incra: 54190.002551/2004-89. Informação disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>>. Acesso: 25 de fevereiro de 2018.

⁴⁹ N° processo na FCP 01420.00251/2006-69. N° da portaria de certificação: 29/2006 de 13/12/2006. N° processo Incra: 54190.003181/2004-05. Informação disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>>. Acesso: 25 de fevereiro de 2018.

Hoje, como já foi dito anteriormente, já se fala em quilombo rural e em quilombo urbano e, até mesmo, em grupos que se autointitulam quilombolas, independente do “enquadramento” exigido pelos órgãos de governo. Carril (2006a, p. 66) aclara essa questão:

Vários movimentos sociais tiveram início entre os quilombos rurais, com apoio de partidos políticos, movimentos negros, movimentos ambientalistas e igrejas para a conquista da terra. Entre os quilombos urbanos, a organização se faz entre os homens em torno da música, da dança e da arte, ali onde o meio lhe é hostil. No urbano, não se planta, não se pesca, nem se coletam frutos da mata. Na cidade fragmentada, os grupos solidarizam-se para recuperar a auto-estima em situação de marginalização social.

Percebe-se que a noção de quilombo, na contemporaneidade, representa uma ruptura teórica (ALMEIDA, 2011), abre novas possibilidades de análises e associa-se às representações, à situação social e à identidade coletiva de determinados grupos. A respeito dessa noção mais atual, Almeida (2011, p. 47) afirma que ela “[...] adquire sentido ao expressar o reconhecimento de suas formas intrínsecas de apossamento e uso dos recursos naturais e de sua territorialidade, descrevendo uma nova interlocução com os aparatos de poder.” Frente a isso, Mello (2012, p. 356) afirma que “apesar do termo quilombo ter sido ressemantizado, ainda resta uma imagem que prende essas comunidades a “espaços rurais””. Infere-se desta afirmação a dificuldade de alguns para entender a existência de quilombos nas áreas urbanas. Nesse sentido, e por entender que as áreas quilombolas contemporâneas, rurais e/ou urbanas são ricas em referências culturais e em patrimônio-territorial, que o presente estudo tomará como base o conceito ressemantizado de quilombo.

2.2.1. *Quilombola: Criação identitária*

A ressemantização do termo quilombo foi fundamental para abarcar os inúmeros grupos que buscam nele apoio para evidenciar suas práticas de resistência. Para Almeida (2011), a ampliação propiciou o aparecimento de uma identidade coletiva. Já Rezende da Silva (2012a) afirma que a ressemantização desse conceito foi um dos fatores responsáveis pela criação da identidade quilombola, uma identidade que é afirmativa e portadora de direitos. A Fundação Palmares considera que “quilombolas são descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais, de subsistência e religiosa, ao longo dos séculos”⁵⁰. A definição da FCP revela a associação ao passado que ainda ronda esse termo, ou seja, a seletividade e a intencionalidade que se vinculam a determinados grupos e fatos

⁵⁰ Fonte: Informações quilombolas/ Comunidades remanescentes de quilombos (CRQ's). Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em: 23 de maio de 2017.

históricos. Mas, o certo é que este quadro vem mudando gradativamente, e até coletivos vêm assumindo para si a identidade quilombola.

Outro autor que atenta para a questão identitária é Munanga (2012b). Segundo este autor, a identidade negra no Brasil muitas vezes se mostra confusa, pois existe uma multiplicidade de discursos em torno desse assunto – do movimento negro, da classe dominante, da academia –, discursos estes envoltos por uma seletividade. Porém, em muitos casos, a identidade tal como é vivida pelas comunidades de bases populares e negras, ou seja, quilombolas, é deixada de lado. Assim, ao tratar da construção das identidades comunitárias, Munanga (2012b) destaca dois outros tópicos: memória e territorialidade. Para esse autor, “[...] a memória e a territorialidade têm por função assegurar a preservação do sentimento de unidade, continuidade e existência do grupo” (MUNANGA, 2012b, p. 15), por meio de práticas de mobilização, de apropriação do espaço geográfico, das relações sociais, identitárias e de outras formas de relações sociais que a territorialidade e a memória de determinados grupos se manifesta. Para Costa (2015, p. 121) “A memória representa um olhar que se desperta em direção ao passado do território, dos lugares, da paisagem e dos objetos; a memória envolve-se nas imagens de outro tempo, enaltecida na materialidade persistente no mundo, nas obras concretas [...]” Assim, conjugamos do entendimento de Saquet (2015), quando o autor relaciona a territorialidade à práxis. Nesse sentido, compreendemos que a territorialidade conecta-se às ações, ao comportamento, às relações e às práticas empreendidas pelos grupos para se manterem e transformarem o território que ocupam. É o caso da comunidade Xambá, foco deste estudo, que faz uso de uma série de estratégias para construir sua identidade Xambá e quilombola, as quais abordaremos no capítulo 03.

Para Carril (2006a), analisar a identidade quilombola é ter em conta os atores sociais e seus projetos de vida, é considerar que os mesmos constroem, destroem e alteram seus territórios. A identidade, segundo Saquet (2015), é processual, relacional e expressa as particularidades que identificam determinado grupo social e seu território. Assim, é possível associar o termo quilombola à territorialidade de determinado grupo. Em seus estudos, Hall (2015) reconhece que o conceito de identidade é complexo e não conclusivo. O autor argumenta que esse conceito vem sofrendo mudanças estruturais e já não é algo fixo e bem definido. Por relacionar-se ao sujeito, a identidade forma-se, segundo Hall (2015), na interação entre sujeito e sociedade. Já por “identidades culturais” este autor entende que elas se referem “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais.” (HALL, 2015, p. 9). Ou seja, deve-se levar em conta o contexto no qual se inserem os sujeitos. Isso porque,

segundo Marcella B. Furtado, Regina L. Pedroza e Cândida B. Alves (2014, p. 8), a identidade pode ser compreendida como o posicionamento subjetivo eleito em relação a uma realidade histórica e social, ou seja, “a identidade se dá pelo sentimento de pertença do sujeito, ao compartilhar conteúdos simbólicos-afetivos com outros, definindo-se, portanto, como um grupo.” (FURTADO, PEDROZA e ALVES, 2014, p. 8). De acordo com Munanga (2012b), a noção de identidade implica unidade e também diversidade, visto que envolve traços: históricos, culturais, étnicos, linguísticos, psicológicos, sociais, econômicos, políticos, míticos e religiosos. Portanto:

O conceito de identidade quilombola se dá a partir das representações e interpelações nas quais os sujeitos em questão estão inseridos, e a partir de suas identificações com valores e significados construídos socialmente. O posicionamento coletivo diante desse contexto histórico-cultural ocorre pelo reconhecimento dos sujeitos enquanto grupo, por partilharem histórias, valores e costumes que os remetem a um passado comum e, portanto, a uma identidade compartilhada. A subjetividade quilombola, por sua vez, compreendida por meio de sentido e significação atribuídos, nos remete a discursos e narrativas sobre a história do grupo, sendo construída por representações e relações sociais. (FURTADO, PEDROZA e ALVES, 2014, p. 3).

De certa forma, tratar de questão identitária é também tratar da questão territorial. Nesse sentido, Munanga (2012b, p. 16) explica que “ter uma identidade coletiva significa ter a consciência de pertencer a uma única ancestralidade que se materializa não pelos “mortos comuns”, mas sim pela consciência de ter um território físico comum.” Segundo Furtado, Pedroza e Alves (2014, p. 7):

[...] a identidade coletiva não deve ser entendida como uma anulação do sujeito que, destituído da possibilidade de uma identidade individual, é absorvido pelo grupo. A identidade é um fenômeno marcado pela fluidez e pela flexibilidade. É importante, portanto, que quilombolas tenham espaço simbólico e subjetivo para transitarem entre uma identidade que remonta ao passado, mas que também se projeta sobre um futuro.

Sabe-se que os povos africanos que foram trazidos para a América passaram por um processo sistemático de apagamento identitário, além de terem sido destituídos de suas terras e de seus territórios. Em outros territórios, que não os seus originários, procuraram resistir à opressão sofrida e se ressignificaram. Munanga (2012a, p. 43) afirma que “o negro foi reduzido, humilhado e desumanizado desde o início, de todos os cantos em que houve confronto de culturas, relação de forças (escravidão x colonização), no continente africano e nas Américas, nos campos e nas cidades, nas plantações e nas metrópoles.” Tudo que se associava ao negro foi minuciosamente inferiorizado e associado à dominação, inferioridade

e exploração. No entanto, houve resistência ativa e passiva (SCOTT, 2000) à dominação imposta e, devido a essa resistência, muito do legado patrimonial desses grupos se manteve. Munanga (2012a, p. 44) explica que os povos africanos e seus descendentes “felizmente continuaram a praticar uma espécie de resistência passiva, funcionando como bastião no qual o patrimônio cultural legado dos ancestrais continuou a ser transmitido de geração a geração. O povo guardou sua língua e sua arte [...]”. Daí a importância de se valorizar a identidade e o patrimônio de determinados grupos. É neste sentido que Costa (2016, 2017) entende o patrimônio-territorial como “história registrada em símbolos territoriais resistentes à colonialidade do poder.”, cujos estudos devem enaltecer o que resiste do ponto de vista cultural e popular.

Os quilombos representaram e representam, nos dizeres de Munanga (2012b), “conquistas coletivas”. Por esse motivo, faz-se necessário entender que falar de quilombo é ir além dos fatores históricos que enfatizam o período escravocrata. É trazer para o debate, também, as novas formas de apropriação e permanência territorial e as diversas estratégias de permanência e resistência adotadas por diversos grupos presentes nas áreas rurais e urbanas. Assim:

Os quilombos existentes ainda hoje no Brasil configuram-se como tentativas de não absorção da identidade hegemônica. Assim como no passado colonial, a identidade quilombola se constrói, ainda atualmente, como uma identidade de luta e resistência: antes, contra a captura e escravização; hoje, contra a invisibilidade e a negação da existência desses sujeitos enquanto quilombolas. (FURTADO, PEDROZA e ALVES, 2014, p. 7).

Os membros dos quilombos ao reivindicarem para si a identidade quilombola também acionam uma gama de assunto, como a posse de terra e a questão étnico-racial. Alguns fatores contribuem para o entrave à associação à identidade quilombola. Ainda se associa esses grupos ao período escravista, a locais com a presença exclusiva de negros, à dificuldade de se aceitar a existência de quilombos em área urbanas, dentre outros. Outro fator, diz respeito, no Brasil, à ideia de pardo.

Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD, de 2014, mostram que a população preta e parda representa 53,6% da população brasileira. Analisando os dados, percebe-se que houve um leve crescimento no número de pessoas que se autodeclararam preta ou parda. Apesar desse aumento, Anjos (2006, 20015) enfatiza que a população afro-brasileira é maioria no Brasil e critica o termo pardo. “O pardo tem identidade indefinida, [...] Isto é, incapazes de serem reconhecidos, classificados, identificados perdem seu lugar na sociedade, dispersam-se de sua referência ancestral e, portanto, desaparece a sua territorialidade.”

(ANJOS, 2006, p. 18). Ou seja, essa classificação adotada pelos órgãos de governo dificulta o reconhecimento das referências negras. Por outro lado, o ocultamento das referências culturais negras intensifica-se diante da fixação dessa parcela da população nas periferias, isso porque “[...] o processo histórico que marginalizou populações negras e fez muitas dessas populações buscarem abrigo e se fixarem em zonas afastadas dos incipientes centros urbanos ou das grandes monoculturas que substituíram as florestas nativas.” (REZENDE DA SILVA, 2009, p. 03). Tal processo contribui, em certa medida, para a invisibilização da luta e das práticas culturais desses grupos.

Mas, mesmo diante dessa “produção de ausências” (SOUSA-SANTOS, 2007), as comunidades quilombos resistem e lutam para se manterem em seus territórios e preservarem seu patrimônio – material e imaterial. Nesse sentido, Silva (2016, p. 62) afirma que “os quilombos têm se posto, por meio de suas formas de fazer, viver e pensar, aos modelos de desenvolvimento impostos pelo lucro e pelo capital. O fazer quilombola nem sempre dialoga com o lucro em detrimento da vida social, cultural e ambiental em seus territórios.” Silva (2016) advoga que, para melhor compreendermos quem são os quilombolas, suas lutas e resistências, devemos levar em conta sua diversidade, características e especificidades culturais, regionais e geográficas. Logo, os quilombos e a identidade desses grupos remetem à resistência, autonomia, corporeidade, identidade, persistência.

2.3. QUILOMBOS EM ÁREAS RURAIS E URBANAS: DIVERSIDADE QUILOMBOLA E PATRIMONIAL

Os estudos sobre os quilombos nos permitem compreender que essa forma de organização em grupo abriga uma multiplicidade de formas de ocupação das terras, além de uma variedade e especificidade cultural e política. Figuraram, inicialmente, como espaços de refúgio e materialização da resistência negra contra as atrocidades empreendidas aos africanos durante o período escravista. Com o tempo, sua origem teve por base as mais diversas circunstâncias. Recebimento por heranças, doação de terra, recebimento por serviços prestado e, até mesmo, por meio da compra, caracterizam a origem dos quilombos. O certo é que o termo se faz presente desde o período colonial, porém será “esquecido” após a Abolição e reaparecerá com força nas décadas de 1970 e 1980, devido às articulações do Movimento Negro, que possibilitará a inserção da expressão “comunidade remanescentes de quilombo” no texto da CF/88.

De acordo com Anjos (2006b, 2009), a população de origem africana, durante o sistema escravista no Brasil, ocupou o território de várias formas. Como referência dessa

ocupação o autor cita: “o espaço das senzalas nas fazendas, o do “fundo” das residências (áreas urbanas) e os territórios dos quilombos.” Para Anjos (2006b), os quilombos se configuram como um fato espacial expressivo, uma vez que, de acordo com Leite (1999), Anjos (2006a, 2006b) e Silva (2016), eles estavam e estão distribuídos por quase todo o território brasileiro, representando a materialização da resistência negra contra o sistema hegemônico. Anjos (2009, p. 9) ressalta que os “territórios étnicos constituíram no Brasil, e ainda constituem, um dos fenômenos mais significativos dos espaços de resistência cultural contra os sistemas dominantes e de exclusão social.” Cabe observar que os quilombos não abrigavam somente os povos africanos, eles:

[...] agrupavam os povos africanos e seus descendentes escravizados que se rebelavam contra o sistema vigente, mas também brancos europeus excluídos do sistema e povos indígenas. O quilombo foi uma reconstrução e elaboração concreta de um tipo de território africano no “novo espaço” denominado Brasil. (ANJOS, 2006b, p. 345).

Os quilombos do passado eram espaços de certa forma heterogêneos, visto que não abrigavam somente os povos africanos, conforme observa Anjos (2006b, 2009). Os estudos deste autor mostram que a distribuição espacial dos grandes quilombos no Brasil, entre os séculos XVI e XIX, se concentrava no nordeste (nos atuais estados de Pernambuco, Alagoas e Paraíba) e no sudeste (nos atuais estados de Minas Gerais e São Paulo). Anjos (2006b, 2009) nota que os espaços de maior incidência de registros de quilombos, naqueles séculos, coincidem com as regiões de maior concentração e importação de escravos e com os espaços de desenvolvimento dos chamados ciclos econômicos, ou seja, todas as áreas produtivas no Brasil que fizeram uso da mão de obra africana, registraram e registram a presença de quilombos.

Embora tenham exercido papel primordial na formação territorial brasileira, as diferenças étnicas e culturais de matriz africana ainda são relegadas. Quanto a isto, Anjos (2006b, 2009) tece críticas à história contada no Brasil e ao sistema oficial brasileiro. Segundo o autor, mesmo após a sanção da Lei Áurea pelo regime imperial, e ao longo dos séculos XIX até XXI, os territórios quilombolas não recebem a visibilização necessária, posto que as instituições governamentais ainda se referem aos quilombos como pertencentes a um passado que remete ao período escravista, não integrando-os ao presente, o que dificulta a formulação de políticas públicas adequadas para esse grupo.

Os espaços ocupados pelos negros e suas formas de apropriação dos lugares foram sistematicamente depreciados. Segundo Furtado, Pedroza e Alves (2014), a Lei das Terras de

1850, em certa medida, instituiu a noção de propriedade privada e excluiu da legislação as terras de uso coletivo – as terras dos indígenas e quilombolas. Para Rezende da Silva (2012a) a abolição não garantiu aos negros direitos efetivos, também não possibilitou a eles o direito à terra, pois “a estrutura fundiária permaneceu intocada, a vida econômica continuou apoiada na grande propriedade exportadora e a população escravizada, depois de libertada, foi marginalizada e abandonada à sua própria sorte.” (REZENDE DA SILVA, 2012a, p. 5-6). Outra autora que aborda essa questão é Leite (2000, p. 334), a qual evidencia que, “em diferentes partes do Brasil, sobretudo após a Abolição (1888), os negros têm sido desqualificados e os lugares em que habitam são ignorados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos recém-chegados, com maior poder e legitimidade junto ao estado.” Porém, empreender estratégias de resistência, sejam elas ativas ou passivas (SCOTT, 2000), não figura como novidade para esses grupos, visto que, mesmo diante de processo de apagamento, os grupos se reinventam. Nesse sentido, Leite (2000) defende que a luta desses povos não é de hoje, pois os negros e os indígenas já lutam há séculos contra os diferentes processos de expropriação de seus corpos, bens e direitos. Esses povos também reivindicam o direito ao seu território, sua terra e pela possibilidade de garantirem suas práticas e crenças.

Segundo Leite (2000), os descendentes de africanos, há mais de vinte anos, se organizam em todo o território nacional em associações para reivindicarem direitos, “reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade.” (LEITE, 2000, p. 334). A autora enfatiza que os negros sempre foram questionados quanto à legitimidade de se apropriarem de um lugar, de um espaço onde fosse possível se organizarem de acordo com suas condições, seus valores e suas práticas culturais. Como exemplo, Leite (2000) se refere à repressão policial presente nos bairros periféricos e que assolou diversos terreiros de candomblé por todo o Brasil no início do século XX. Cabe observar que o terreiro Santa Bárbara, da nação Xambá, também foi alvo da perseguição policial na década de 1930, fato que será detalhado mais à frente.

Os estudos de Lopes, Siqueira e Nascimento (1987), O’Dwyer (2002), Anjos (2006, 2006b, 2009 e 2015), Carril (2006a), Almeida (2011), Rezende da Silva (2008) e Silva (2016) apontam que os quilombos fazem parte do atual momento histórico, possuem uma dinâmica própria para a organização de suas vidas, resistem aos modelo de desenvolvimento hegemônico e possuem uma ampla diversidade cultural e patrimonial. De acordo com Anjos (2006b, p. 347):

As comunidades descendentes de antigos quilombos emergiram e estão presentes nesse momento histórico, apresentando uma visibilidade no movimento do campesinato brasileiro e dentro das demandas das políticas afirmativas e de reparação social do país e, principalmente, nos revelam que não foram poucos os sítios quilombolas formados durante a escravidão no território brasileiro. Esse processo ocorre dentro de um contexto de luta política, sobretudo de conquistas e reivindicações do Movimento Negro Unificado (MNU), da Comissão Nacional de Articulação dos Quilombos (Conaq) e de uma rede de entidades negras organizadas e representativas, em ações desde os anos 1980 em todo o Brasil.

Na atualidade, Anjos (2009) observa que os territórios quilombolas se inserem nas chamadas comunidades tradicionais brasileiras. A respeito destas comunidades, o autor salienta que são constituídas por “grupos de grande relevância para a configuração da identidade nacional e da manutenção da preservação ambiental no país e, sobretudo, revelam as contradições geradas pelo processo de desenvolvimento econômico e territorial desigual no país.” (ANJOS, 2009, p. 9). A terra, o modo de vida, a identidade, as tradições, são fatores de grande relevância para essas comunidades, uma vez que “as terras ocupadas pelas comunidades tradicionais não são apenas uma área delimitada por fronteiras fluídas, mas é um espaço de vivência, de produção material e de reprodução das suas matrizes culturais.” (ANJOS, 2009, p.9).

O território em suas dimensões política e simbólica é fundamental para essa forma de agrupamento, ele é o espaço da organização da luta e da resistência. O ato de territorializar-se implica em situar a luta em bases territoriais, ou associá-la a um território particular. Segundo Haesbaert (2016), territorializar-se é um recurso básico para cada indivíduo. Já para Rezende da Silva (2012b, p. 3), “territorializar-se significa ter poder e autonomia para estabelecer determinado modo de vida em um espaço, dando continuidade à reprodução material e simbólica deste modo de vida.” Nesse sentido, Carril (2006a) defende que os quilombos são organizações políticas e culturais com características diferenciais, que travam suas lutas a partir de base territorial. Por esse viés, a autora considera que:

No rural, a base territorial é imprescindível para a coesão interna e é em torno da territorialidade fixada em um ecossistema, e até preservando este, que os quilombos lutam para seu reconhecimento. No urbano, a luta é travada a partir de uma base territorial marginalizada dos investimentos urbanos e, nesse contexto, a questão étnica parece responder denunciando a realidade [...]. (CARRIL, 2006a, p. 67).

Para Carril (2006a), tanto os quilombos situados nas áreas rurais, quanto os situados nas áreas urbanas, constroem suas identidades com base na luta e na escassez. Autores como Carril (2006a) e Almeida (2011) afirmam que a luta dos quilombos rurais é pela terra. Além de lutarem pela terra, essas comunidades lutam pela manutenção de seus saberes-fazeres, suas

formas de educação e seus modos de vida, por isso a necessidade, na atualidade, de se trabalhar com o termo quilombo em sua dimensão mais ampla. De acordo com Anjos (2006b, p. 339):

O território étnico seria o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial, onde geralmente a sua população tem um traço de origem comum. As demandas históricas e os conflitos com o sistema dominante têm imprimido a esse tipo de estrutura espacial exigências de organização e a instituição de uma auto-afirmação política, social, econômica e territorial.

Nesse sentido, Leite (1999, 2000) pontua que a noção de quilombo, ao referir-se a uma forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido por gerações, significa o reconhecimento do direito de ser legalmente reconhecido e não apenas rememorado. A terra foi historicamente negada a esses povos. Em seus estudos, Leite (2000, p. 335) recorda que “já a primeira Lei de Terra, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada “libertos”. A autora ainda afirma que, mesmo “libertos”, esses indivíduos sofreram com toda forma de racismo, além disso, “os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório.” (LEITE, 2000, p. 345). A questão da terra é relevante para os quilombolas, mas Leite (1999, 2000) esclarece que a Carta Magna é clara ao referir-se ao grupo e não ao indivíduo, de forma que “o que viria a ser contemplado nas ações seria então o modo de vida coletivo, a participação de cada um no dia-a-dia da vida em comunidade. Não é a terra, portanto, elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do direito, mas sim sua condição de membro do grupo.” (LEITE, 2000, p. 344). Ou seja, o que é contemplado são as ações coletivas do grupo.

A respeito dos quilombos na atualidade, Rezende da Silva (2009) atenta que os quilombos localizados nas áreas rurais são territórios ameaçados e sujeitos a uma série de conflitos. Tais conflitos são de longa data e fortemente influenciados pelo capitalismo que foi instalado na América. Segundo Martins (1993), o capitalismo implantado no Brasil difere do da Europa e dos Estados Unidos. Aqui “é um capitalismo baseado na propriedade da terra, no latifúndio, na desigualdade dos estamentos, na hierarquia do mando e do medo.” (MARTINS, 1993, p. 25) Outra autora que também enfatiza a questão dos quilombos rurais e os conflitos que afligem essas comunidades é Silva (2016, p. 62), o qual afirma que “O fato é que esses grupos possuem características próprias e conseguiram manter-se nos territórios,

majoritariamente em áreas rurais, em locais que foram e são alvo do agronegócio, mineradoras e dos grandes empreendimentos, das redes hoteleiras (os chamados “resorts”), da expansão imobiliária, etc.”

Empregando a questão do agronegócio, é possível identificar a violência a qual os grupos quilombolas são submetidos. Tanto o agronegócio, quanto os quilombos localizados em áreas rurais necessitam da terra. Isto leva João Meirelles, diretor do Instituto Peabiru⁵¹, a afirmar que o avanço do agronegócio não respeita e ameaça os direitos das comunidades quilombolas presentes na Amazônia. Meirelles cita a expansão do cultivo de arroz, como uma das principais ameaças ao quilombo Gurupá, localizado na Ilha de Marajó-PA. Ele fala ainda da expansão da palma e da pecuária, no nordeste paraense, e do plantio de eucalipto, no Amapá e Maranhão. O Instituto ainda denuncia as perseguições a quilombolas, feitas por fazendeiras que almejam se apropriar das terras deste tipo de comunidade.

Outro exemplo de conflito envolve a comunidade de Itamatatua, localizada em Alcântara, no Maranhão, na chamada “terras de Santa Tereza”. Dona Neide de Jesus é uma das lideranças do grupo, cuida das questões sociais e religiosas do grupo. O ofício de ceramista é tradicional entre os membros desta comunidade remanescente de quilombo. Hebmüller (2017) afirma que “A extração do barro é controlada pelas mulheres, que retiram de diferentes partes do campo e fazem uma espécie de ‘rodízio’ para dar tempo de descanso e recuperação às áreas de uso recente.” O ofício de ceramista é um importante saber-fazer da comunidade, mas o grupo sofre com ações empreendidas pelo próprio governo. Hebmüller (2017) informa que há mais de 30 anos a comunidade luta pelo direito ao seu território tradicional. Parte das terras deste grupo foi desapropriada pelo Governo do Estado do Maranhão, que removeu mais de 300 famílias, sem a devida indenização. O objetivo da desapropriação foi a construção do Centro de Lançamento de Alcântara – CLA da Força Aérea Brasileira – FAB⁵².

Para Anjos (2006b), ações governamentais, como o reconhecimento legal dessas comunidades no texto da CF/88 e a transferência da responsabilidade legal pelo processo de demarcação e titulação dos territórios quilombolas para o INCRA, em 2003, foram imprescindíveis para que esses grupos garantissem seus direitos. Mas, apesar da relevância

⁵¹ O Instituto Peabiru é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público – OSCIP, cuja missão é facilitar processo de fortalecimento da organização social e da valorização da sociobiodiversidade para que as populações extrativistas e os agricultores familiares da Amazônia sejam protagonistas de sua realidade. Informação disponível em: < <https://peabiru.org.br/quem-somos/>>. Acesso em: 28 de abril de 2018.

⁵² HEBMÜLLE, P. A luta dos remanescentes de quilombos em Alcântara (MA). Há mais de 30 anos, famílias tiveram as terras tradicionais desapropriadas. Em *Amazônia Real*, 05 de janeiro de 2017. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2017/01/05/a-luta-dos-remanescentes-de-quilombos-em-alcantara/>>. Acesso em 29 de abril de 2018.

dessas ações, o autor enfatiza que as ações dos organismos decisórios ainda são episódicas e fragmentárias, comprometendo o direcionamento e a criação de políticas públicas efetivas para esses grupos, bem como a solução de problemas.

Os exemplos citados acima salientam que os territórios tradicionais além de sofrerem com a ação dos agentes privados, são negligenciados por órgãos governamentais, visto que, diante da enormidade de quilombos existentes no Brasil, uma parcela muito pequena teve suas terras tituladas. Esses fatos são pautados na perspectiva de que “todas as lutas das categorias sociais cuja existência não está baseada no trabalho assalariado são consideradas lutas condenadas, sem futuro, sem importância histórica, portanto. É que são tidas como lutas de resistência ao desenvolvimento do capitalismo, ao progresso da sociedade, diferentes das lutas operárias [...]” (MARTINS, 1993, p. 109-110). Ou seja, a seletividade só considera e alcança as lutas consideradas “válidas” pelos poderes hegemônicos.

Porém, mesmo diante de obstáculos, autores como Anjos (2006a, 2009), Rezende da Silva (2009) e Silva (2016) defendem que as comunidades quilombolas abrigam grande e diversificada riqueza patrimonial – material e imaterial. Portanto, compreender as práticas empreendidas por esses grupos para preservarem seu patrimônio e se manterem no território é fundamental. Esse patrimônio quilombola, muitas vezes preterido em estudos acadêmicos e não institucionalizado pelo poder público, é o patrimônio que Costa (2016, 2017) chama de patrimônio-territorial, ou seja, é aquele que resiste ao desenvolvimento geográfico desigual. Para Harvey (2015), a teoria do desenvolvimento geográfico desigual apresenta dois componentes fundamentais, a “produção de escalas espaciais” e a “produção da diferença geográfica”. A respeito da produção de escalas espaciais, o autor afirma que:

Os seres humanos costumam produzir hierarquia acomodada de escalas espaciais com que organizar suas atividades e compreender seu mundo. Lares, comunidades e nações são exemplos óbvios de formas organizacionais contemporâneas existentes em diferentes escalas. Intuímos de imediato no mundo de hoje que o caráter das coisas se afigura distintos quando analisado nas escalas globais, continental, nacional, regional, local ou do lar/pessoal. O que parece relevante ou faz sentido numa dessas escalas não se manifesta automaticamente em outra. [...] Os próprios processos ecológicos e os muitos processos físicos que regulam as condições da terra, da água e da atmosfera operam numa variedade de escalas. [...] é por uma interação dinâmica com aquilo que poderíamos chamar de planos escalares de “processos naturais” que os seres humanos produzem e concretizam suas próprias escalas para buscar a realização de suas metas e organizar seus comportamentos coletivos. (HARVEY, 2015, p. 107-108).

Neste sentido, Costa (2017) afirma que a ativação do patrimônio-territorial envolve níveis de iniciativa – universidade, comunidade e instituições. Porém, “a escala original da iniciativa para a ativação do patrimônio-territorial deve ser sempre local, parte-se do

reconhecimento do lugar para a conexão exterior e ulterior, a envolver outros lugares.” Assim, o propósito é valorizar as práticas utilizadas pelas comunidades para a preservação e manutenção do patrimônio do grupo.

Os quilombos localizados em áreas rurais são fundamentais no que se refere à preservação da natureza e à manutenção de seus modos de vida. Ao atentar para este ângulo, os estudos de Rezende da Silva (2009), que tratam a respeito dos quilombos localizados em área de mata atlântica, asseguram que uma grande parte desses grupos contribui para a preservação da natureza na localidade em que se encontram, ou seja, eles são os verdadeiros aliados na conservação ambiental. É nesse sentido que Costa (2017) defende a valorização dos viventes do lugar, os chamados sujeitos-patrimônio, uma vez que eles representam “a possibilidade mais real da preservação, da luta ou resistência no sítio de pertencimento.” (COSTA, 2017, p. 71). A valorização do sujeito e de suas práticas se mostra indispensável para a manutenção das comunidades quilombolas. Isso porque:

As populações tradicionais, indígenas ou não, têm formas próprias de nomear, classificar e atribuir valor à natureza com a qual estão, muitas vezes, intrinsecamente interligadas, por isso esta, em geral, não é entendida como recurso natural e sim como parte constituinte da vida cujos saberes são passados oralmente de geração a geração. (REZENDE DA SILVA, 2009, p. 08).

Os povos africanos trouxeram, segundo Póvoas (2012), o sistema de comunicação boca-ouvido, que consistia numa forma eficaz de transmissão das informações dos saberes. Logo, a tradição oral ainda é uma prática primordial para as comunidades como forma de transmissão de saberes, difusão de história e reavivamento de memórias. Ainda, de acordo com Rezende da Silva (2009), a presença das populações tradicionais em áreas de floresta ou rurais é relevante, uma vez que essas populações possuem suas próprias técnicas de manejo dos recursos naturais, ou seja, com modo particular de saber-fazer, promovem a preservação e conservação de vastas áreas. Porém, muitas vezes essas áreas sofrem com a especulação. Neste sentido, Harvey (2015) enfatiza que é através do aumento do preço do aluguel da terra que os especuladores buscam maximizar seus ganhos e para isso contam com o apoio financeiro internacional. Assim, as terras quilombolas se tornam objeto de disputa por conta da terra, da especulação imobiliária ou turística ou por pressão do agronegócio.

Ainda, sobre o saber passado entre as gerações, sabe-se que ele figura como uma prática comum entre as comunidades tradicionais. Segundo Porto-Gonçalves (2008, p. 48), “no saber há sempre um fazer – quem não sabe não faz nada. Há uma tradição que privilegia o discurso – o dizer – e não o fazer. Mas há sempre um fazer que pode não saber dizer, mas o

não saber não quer dizer que não sabe.. [...] O saber material é um saber do tato, do contato, dos sabores e dos saberes.” Porto-Gonçalves (2008) enfatiza que os saberes-fazer se fazem desde os lugares e a partir das lutas que são cotidianas e independentes de confrontos externos. Um exemplo dessa forma de transmissão de saber é a tradição de partejar e benzer. Schumacher e Vital Brazil (2007) afirmam que muitas mulheres, em diferentes épocas no Brasil, se dedicaram às tarefas de benzedeira, parteira, aparadoras e curandeiras. Para esses autores, a tradição de realizar partos provém do diálogo cultural entre africanas, indígenas e europeias. “as evidências mostram que, nas casas-grandes, foram elas, na condição de cativas – mucamas, amas-de-leite ou “mães pretas” – as primeiras responsáveis, ao lado das índias, pelos cuidados com a manutenção da saúde e pelo combate às doenças da família brasileira.” (SCHUMACHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 177). As ex-escravas atuaram como parteiras até o início do século XX, segundo Schumacher e Vital Brasil (2007). Dor de dente, dor de barriga, cólica e outros são aliviados pelas rezas e ervas das benzedeiros que aprendem desde cedo o ofício. Faz parte do cotidiano da pessoa. Além de rezarem para aliviar as dores das pessoas, muitas realizavam partos.

O ofício de parteira ainda se faz presente. Alguns quilombos espalhados pelo Brasil contam com a presença dessas mulheres tão importantes. Schumacher e Vital Brazil (2007) citam alguns exemplos dessas mulheres que preservam essa valiosa tradição, a saber: na comunidade quilombola de Conceição das Crioulas – PE, Margarida Maria da Silva, a Mãe Maga, aprendeu o ofício desde cedo e, após seu falecimento, Mãe Joana assumiu o ofício. No quilombo de Bracuí – RJ, encontramos dona Joana Azevedo. E no Goiás, o parto domiciliar é tradição entre os povos Kalungas. Existe uma movimentação, em especial no norte e nordeste do país, para a legalização deste ofício. E os Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil⁵³ se encontram em processo de instrução para registro no Iphan. Isso evidencia as mudanças operadas no interior dos órgãos governamentais, no sentido de reconhecer e valorizar bens culturais associados ao patrimônio indígena e afro-brasileiro.

Os quilombos, ao longo de séculos e na atualidade, se reinventaram. Assim, concordamos com Porto-Gonçalves (2008), quando alega que a modernidade-colonialidade não se inscreveu num espaço vazio de significados, mas em um território em que padrões cognitivos foram criados. Ao manterem ou reinventarem suas referências, determinados grupos fizeram mais do que resistir. Para Porto-Gonçalves (2008, p. 47), o que acontece é

⁵³ Processo de número 01450.15633/2011-68. Abrangência nacional. Informação disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/426>>. Acesso em: 22 de abril de 2018.

“mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente à ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe.”

Os quilombos não estão localizados apenas nas áreas rurais. “Esses espaços estão pulverizados em quase todo o território nacional, principalmente, no espaço rural, mas também, muitos núcleos estão incorporados nas áreas periurbanas e urbanas do país.” (ANJOS, 2009, p. 105). Em alguns casos, as cidades foram crescendo e absorvendo-os, ou seja, urbanizando-os.

Em outros, eles foram deslocados para as periferias das grandes cidades para fugir das pressões do meio rural, que vêm alterando de forma negativa essas comunidades e outras populações rurais para ceder espaço ao desmatamento, às grandes plantações, às mineradoras, às grandes barragens, às hidrelétricas, às bases militares, entre outros. (SILVA, 2016, p. 67).

Segundo Silva (2016), alguns quilombos já se formaram em regiões urbanas. A autora ainda enfatiza os movimentos de desterritorialização e territorialização realizados por algumas comunidades quilombolas, com o intuito de manterem suas formas de organização. Segundo Harvey (2015, p. 108) a territorialização, em última análise, é “resultado de lutas políticas e de decisões políticas tomadas no contexto de condições tecnológicas e político-econômicas determinadas.” Já Haesbaert (2016, p. 138) explica que “a vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização, ou seja, estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios, fundando novo.” O autor explica que a desterritorialização não se liga, simplesmente, à mobilidade, ao deslocamento, ela se associa e deve ser tratada segundo os aspectos econômico, político ou simbólico. A comunidade Xambá, foco deste estudo, também se desterritorializou e reterritorializou, fato que será detalhado mais adiante.

Os quilombos contemporâneos, rurais ou urbanos, possuem vasta referência cultural. De acordo com Anjos (2006b, p. 347):

No Brasil os remanescentes de antigos quilombos, “mocambos”, “comunidades negras rurais”, “quilombos contemporâneos”, “comunidades quilombolas” ou “terras de pretos” referem-se a um mesmo patrimônio territorial e cultural inestimável, que só recentemente passaram a ter atenção do Estado e ser do interesse de algumas autoridades e organismos oficiais. Muitas dessas comunidades mantêm ainda tradições e tecnologias que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato e utensílios de cerâmica e palha, os dialetos, a relação sagrada com o território, a culinária, a relação comunitária de uso da terra, dentre outras formas de expressão cultural e técnicas de referência tropical.

Por esse motivo, a manutenção das festas, da religiosidade, do artesanato, dos ofícios, da forma de ocupação da terra e da luta por direitos, traduz a forma como essas comunidades resistem e, por essa razão, devem ser preservados e valorizados. Nessa perspectiva, Costa (2015, p. 301) considera que “patrimônio cultural e território revelam o fazer histórico de uma vida de relação materiais e simbólicos.” Apesar da ampliação do conceito de quilombo, do reconhecimento legal dessa forma de agrupamento e da identificação de grupos quilombolas em áreas urbanas e rurais, Silva (2016) atenta que nem todo agrupamento de negros ou negras pode ser considerado quilombo legalmente. Para a autora:

Os quilombos guardam consigo características próprias, que se relacionam com sua condição de ser, sua relação e pertencimento ao território, bem como suas formas e usos da terra e do espaço, suas relações de parentesco, seus significados, sua organização, etc. A incorporação dos elementos dessa composição dos quilombos não é necessariamente física, material, mas, muitas vezes, imaterial. São lugares que têm características próprias, não exóticas. (SILVA, 2016, p. 68).

Já Carril (2006a, 2006b), ao estudar os quilombos urbanos, trata-os como “um dos fragmentos que induzem à compreensão da unidade abstrata dada pela cidade.” (CARRIL, 2006a, p. 22). Ao focar seus estudos na cultura rap, a autora associa o quilombo à periferia e busca na manifestação cultural rap, inclusa no hip hop e nas relações capitalistas, as semelhanças entre a escravidão e a vida contemporânea. Carril (2006a, 2006b) vincula sua análise à segregação socioespacial. Para ela:

[...] um dos fundamentos teóricos sobre a cidade e o urbano é o entendimento de que o uso da cidade está circunscrito no espaço urbano por formas preexistentes às novas relações econômicas, que se instalam e impõem demandas espaciais modernas e, por isso, geram conflitos entre apropriação e propriedade. (CARRIL, 2006a, p. 23).

De acordo com Costa (2015, p. 327) “A definição de periferia é utilizada de forma aleatória para designar os lugares afastados geograficamente do centro das cidades, na faixa externa do que se considera zona urbanizada [...]” A periferização é um processo que, para este autor, relaciona-se à segregação socioespacial da classe baixa, que é impelida para as áreas distantes da área urbana central. De forma que “o atributo de localização é fundamental, tanto para a consolidação da renda da terra urbana, quanto para a caracterização das condições de vida na cidade, [...]” (COSTA, 2015, p. 327). Dados do IBGE, 2013, mostram que 84,8% da população brasileira vive em áreas urbanas. Em função do crescimento acelerado das cidades, entre os séculos XIX e XX, muitos territórios quilombolas foram “absorvidos” pelas cidades, ou seja, com a expansão dos centros urbanos, algumas áreas quilombolas foram inseridas ao contexto urbano. Porém, para alguns autores, essas áreas suscitam dúvidas a respeito do que

realmente vem a ser um quilombo, visto que, em sua grande maioria, não desenvolvem relação com a terra, mas sim com o território. Neste caso, cabe levar em conta uma noção mais ampla de território, a respeito da qual Haesbaert (2016) esclarece ser uma noção que se refere às relações sociais ou culturais e ao contexto histórico no qual se insere. Como exemplos de quilombos localizados em áreas urbanas, falaremos brevemente do quilombo Brotas - SP e do quilombo Família Silva - RS, e do quilombo do Portão do Gelo - PE.

O Quilombo Brotas em Itatiba, região de Campinas-SP, é o exemplo de um dos primeiros que foram reconhecidos fora da área rural, ou seja, em área urbana. De acordo com Ormaneze (2017), esse quilombo foi envolvido pelo crescimento da cidade, hoje se localiza na periferia, mas, devido à especulação imobiliária, convive com a presença de condomínios de luxo em suas proximidades. Sabe-se que o referido quilombo é fruto de uma compra realizada por um casal de escravos de nome Emília e Isaac Lima, por volta do ano de 1879, de modo que o local se tornou abrigo de muitos negros após a abolição. Foi certificado em 2004, pela Fundação Palmares. Segundo Ormaneze (2017), esse mesmo quilombo abriga cerca de 150 descendentes de escravos, que vivem em 34 casas. Como em muitos outros quilombos, a atuação feminina foi fundamental para a manutenção e continuidade do grupo. No caso de Brotas, Vó Amélia e Maria Emília (tia Lula) foram figuras emblemáticas. A primeira por ter ajudado seus pais a comprarem o terreno e a segunda por ter fundado o terreiro do quilombo vinculado à religião de matriz africana. Ormaneze (2017) afirma que, devido à atuação das igrejas neopentecostais junto à comunidade de Brotas, a mesma, há muito tempo, já não se dedica à religião de matriz afro, mas mantém intacta a casa de tia Lula. Ormaneze (2017) informa que a comunidade almeja melhorias das estruturas físicas do local e a criação de museus para homenagear vó Amélia e tia Lula, tornando-se, com isso, um local turístico⁵⁴.

Localizado em um bairro de classe média alta em Porto Alegre – RS, o quilombo Família Silva abriga cerca de 12 famílias. Na década de 1940, Naura da Silva e Alípio Santos, se estabeleceram na área. A partir da década de 1960, o local se valorizou e passou pressão por parte do setor imobiliário para retirar-se do local, mas a família resistiu. Os Silvas se dedicam ao cultivo de árvores frutíferas e ervas medicinais, além de trabalharem como domésticas ou exercerem outras atividades. No ano de 2003, a comunidade recebeu o certificado por parte da FCP e, em 2009, recebeu o título definitivo de suas terras por parte do INCRA. Mas, mesmo com a documentação regularizada, a comunidade ainda hoje sofre

⁵⁴ ORMANEZE, F. Quilombo urbano. Texto disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/archives/3129>>. Acesso em: 27 de outubro de 2017.

pressão para retirar-se do local⁵⁵. Ambos os quilombos, Brotas e Família Silva, foram envolvidos pelo crescimento urbano. Inicialmente, encontravam-se nas áreas periféricas ou rurais e hoje encontram-se em áreas urbana. Cabe frisar que ambos possuíram e possuem fortes lideranças femininas. Os dados da FCP, nos permite observar que os estados do Paraná, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo e Pernambuco também registram a presença de quilombos em áreas não rurais.

De acordo com Carril (2006a), para compreender a atual segregação espacial e racial brasileira é necessário dar atenção à formação territorial deste país. Segundo ela, “[...] a condição social do negro brasileiro, instituída no processo de escravidão, manteve-se sendo parte contínua das bases de produção e de reprodução do capital na agricultura e, mais tarde, no espaço urbano.” (CARRIL, 2006a, p. 54). Vendo por esta ótica, a da reprodução de determinadas condições com base na raça e na cor, é possível observar que muitos grupos adotam/incorporam em suas pautas e agendas os termos quilombos e quilombolas, independente do aval governamental, ou seja, de certificação e titulação. É por meio dessa autoidentificação que desenvolvem estratégias de luta contra o sistema repressor focado na cor do indivíduo.

Não trata-se aqui de tirar a importância de instrumentos jurídicos como a certificação e a titulação, mas sim observar que a ressemantização do termo, além de possibilitar a ampliação de seu uso, possibilita que diversos grupos o usem com uma conotação de luta e resistência. Isso porque, como bem enfatiza Hasenbalg (1982, p. 89-90):

A raça, como atributo social e historicamente elaborado, continua a funcionar como um dos critérios mais importantes na distribuição de pessoas na hierarquia social. Em outras palavras, a raça se relaciona fundamentalmente com um dos aspectos da reprodução das classes sociais, isto é, a distribuição dos indivíduos nas posições da estrutura de classes e dimensões distributivas da estratificação social.

Carril (2006a), por exemplo, pensa o quilombo evidenciando a segregação sócio-espacial, e busca na cultura rap e nas relações capitalistas a base para construir sua análise. Os negros, em sua grande maioria, excluídos nas periferias das cidades, buscam formas de se expressarem e colocar em pauta suas demandas. A segregação sujeita esse grupo a uma série de adversidades. Assim, Carril (2006a, p. 185) afirma que:

⁵⁵ Informação disponível em:< <http://quilombofamiliasilva.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 27 de outubro de 2017.

A exploração do trabalho, a ausência de emprego, as escolas públicas que mal preparam, as doenças, a falta de saneamento, a perseguição policial, os tiros da polícia e dos traficantes e a morte revelam as permanências do processo histórico. O quilombo, nesse contexto, representa o lugar do reconhecimento. Um lugar específico onde o negro não enfrenta os mesmos níveis de competição que enfrenta diante das demais camadas sociais. Na periferia, criam-se outras formas de expressão e linguagem, que diferem da formal e acadêmica. A auto-identificação e o reconhecimento entre pares produz uma territorialidade composta pela produção cultural e intelectual com formas próprias de linguagem e o quilombo como esse lócus.

Outra autora que se preocupa com a questão do negro e sua localização nas cidades é Lélia Gonzalez (1982), a qual observa que existe uma nítida separação entre os grupos dominantes e os dominados e que esta separação não é de hoje, está presente no Brasil desde a época colonial, e encontra reflexos nos espaços físicos ocupados por esses grupos nas cidades. Gonzalez (1982) trata por dominantes a elite branca e por dominados os negros pobres. De acordo com Gonzalez (1982), quando se trata de moradia, os brancos ocupam os espaços amplos e privilegiados, enquanto que os negros e pobres habitam as favelas, os cortiços, os alagados e outras áreas periféricas das cidades, como se esses espaços díspares fossem os lugares naturais de cada grupo. Pode-se afirmar que, no que se trata de referência cultural, não ocorre uma grande diferenciação, é possível observar uma valorização da cultura proveniente dos grupos dominantes e uma inferiorização, e até mesmo folclorização, das referências provenientes dos grupos dominados.

Para Carril (2006a, p. 98), “O espaço revela as relações sociais, econômicas e culturais, logo as relações contraditórias capitalistas se revelam em sua espacialidade. Nesse sentido, o afrodescendente no espaço urbano insere-se nas desigualdades apresentadas pelo traçado histórico realizado.” Percebe-se que, dentro desta lógica, as relações segregacionistas reproduzem-se ao longo do tempo e perpetuam a chamada “divisão racial do espaço” (LOPEZ, 1982). Conforme Carril (2006a), analisar os indicadores socioeconômicos é de suma importância para a compreensão das correlações entre pobreza e moradia e entre cor e pobreza. Para ela, “[...] no Brasil atual, o fator etnoracial continua sendo uma das faces das desigualdades capitalistas.” (CARRIL, 2006a, p. 99). Logo, ao verificarmos os dados do Atlas da violência 2017, divulgado pelo Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada – IPEA, baseado nos estudos de Cerqueira e Correa (2017), é possível perceber que ele mostra que as chances de um cidadão negro ser assassinado, quando se insere o componente raça/cor, é 23,5% maior que a de um cidadão de outra raça/cor. E mais, “De cada 100 pessoas que sofrem homicídio no Brasil, 71 são negras” (IPEA, 2017, p. 30). Diga-se, há um genocídio deste grupo, é a colonialidade se fazendo presente.

Ainda, a respeito dos quilombos urbanos, Carril (2006a) identifica nas cidades, há muito, a presença de territórios negros urbanos. Para ela, esses territórios são compostos pelas olarias, pelos mercados, pelas bicas d'água, pelas irmandades e outros, sendo alguns, verdadeiros lugares de sociabilidade. Pode-se afirmar que os quilombos remodelaram-se ao longo do tempo. Na contemporaneidade, apesar das diferenças sociopolíticas e culturais presentes nos quilombos rurais ou urbanos, Carril (2006a) mostra, em seus estudos que, no caso dos quilombos rurais, a luta da base territorial expressa-se em torno de um ecossistema e pela preservação deste, já os quilombos urbanos pautam sua luta “marginalizados dos investimentos urbanos” e por meio de diversas manifestações culturais que visam denunciar suas realidades e difundir suas agendas, seja através da música, da dança ou da educação.

Póvoas (2012) crítica os estudos que apresentam o afrodescendente como mero influenciador na cultura brasileira e em outros setores. O autor é categórico ao afirmar que o afrodescendente foi o verdadeiro responsável pela construção do país, mas não usufrui até hoje da riqueza que construiu. “Ele foi e é protagonista de nossa história brasileira. Quem considera o negro como o que influenciou ou influencia, simplesmente está lendo a história pelo viés ideológico da elite dominante.” (PÓVOAS, 2012, p. 33). Os afrodescendentes reagiram de diversas formas e se aquilombaram. Neste sentido, Leite (1999) Nesse sentido, Leite (1999) sinaliza que a luta dos quilombos é uma luta brasileira, iniciada nos período colonial e presente até os dias de hoje. “o ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos.” (LEITE, 1999, p. 141).

Por isso, há que se reconhecer e valorar a riqueza patrimonial desses grupos. Vários avanços já ocorreram no sentido de valorização dos bens afro-brasileiros e ainda devem ocorrer. O registro de bens culturais de natureza imaterial, o tombamento de espaços religiosos de matriz afro, a criação da Fundação Palmares, O Programa Brasil Quilombola e a realização de inúmeros Seminários, Encontros e Eventos foram e são fundamentais para a valorização desses bens. Para Lima (2014, p. 14) “entre as justificativas utilizadas para reconhecimento dos bens representativos do patrimônio afro-brasileiro, destacam-se justamente a trajetória histórica dos negros no Brasil e a manutenção de suas práticas culturais e forma de sociabilidade diante de um contexto de subalternização e criminalização.” Mas Leite (1999) alerta para o risco de folclorização dos bens. A autora emprega o termo folclorização no sentido do estudo que se centra na tradição como a lenda, literatura ou canções de determinados grupos. Essa perspectiva favorece a exploração comercial, turística e

mediática do grupo em detrimento de uma identidade que é política. Nesse sentido, Leite (1999) critica a folclorização das comunidades quilombolas, que proporciona uma demanda turística e de consumo. Em seguida, abordaremos de que forma se deu a formação do quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá.

Logo, há que se pensar a situação do negro no Brasil por várias vertentes. Munanga adverte que:

Os que pensam que a situação do negro no Brasil é apenas uma questão econômica, e não racista, não fazem esforço para entender como as práticas racistas impedem ao negro o acesso na participação e na ascensão econômica. Ao separar raça e classe numa sociedade capitalista, comete-se um erro metodológico que dificulta a sua análise e os condena ao beco sem saída de uma explicação puramente economicista. (MUNANGA, 2012a, p. 19).

O racismo, cuja essência reside na negação total ou parcial da humanidade do negro e outros não-brancos, constituiu a justificativa para exercer o domínio sobre os povos de cor. Hasenbalg (1982) explica que o conteúdo dessa justificativa variou ao longo do tempo, tendo começado com as noções imbuídas de uma visão religiosa do mundo que permitiram estabelecer a distinção entre cristãos e pagãos. Mais tarde e de uma maneira paradoxal, o ideário de igualdade e liberdade surgido no final do século XVIII acentuou a exclusão dos não-brancos do universalismo burguês e levou à necessidade de reforçar a distinção entre homens (brancos) e sub-homens (de cor). Mesmo diante disso esses grupos resistiram e desenvolveram estratégias de sobrevivência.

2.4. O ILÊ E O QUILOMBO: FORMAÇÃO DO QUILOMBO DO PORTÃO DO GELO-NAÇÃO XAMBÁ, EM OLINDA-PE

Os quilombos, da antiguidade e os contemporâneos, representam a materialização da resistência em algum território. Resistência empreendida por meio de estratégias que visaram ou visam a preservação, a perpetuação, a sobrevivência, a persistência e a visibilização de determinados grupos. Cada um a sua maneira, é importante frisar, mas todos procurando se afirmar diante da(s) colonialidade(s) que insistem em ocultá-los. Munanga (2012b, p. 17) levanta a questão de que “[...] a atual diáspora africana das Américas é resultante de um longo e complexo processo de resistências identitárias: religiosas, artísticas (músicas, danças, culinário, arquitetura, literatura, artes plásticas ou visuais, etc), medicinais, tecnológicas e científicas.” Muitos desses elementos estão bem presentes no cotidiano do cidadão brasileiro. Assim, no caso das atuais religiões de matriz afro, observa-se que:

Nessa resistência, os africanos e sua descendência se lançaram na busca de territórios próprios, onde podiam viver sem relações assimétricas de dominação e exploração. Alguns desses territórios quase clandestinos resultaram da resistência religiosa enquanto manifestação da identidade. Para cultuar seus deuses, orixás e inkissi, etc., eles precisavam de um espaço físico ou geográfico que pudesse servir de lugar de culto e que podemos considerar como território étnico. Embora proibidos pelas leis e acompanhados de severas repressões policiais, esses territórios simbólicos, que ora são chamados de terreiros, ora de candomblé, mantiveram-se na clandestinidade por muito tempo, através de estratégias que alguns chamam de sincretismo. A palavra candomblé, embora sujeita hoje a numerosas significações, significa, em Tshiluba, minha língua materna, kandombelé, isto é, lugar da reza, do pedido, do culto, remetendo, simbolicamente à noção de território e territorialidade. (MUNANGA, 2012b, p. 17-18).

Sobre a noção de diáspora, Anjos (2009, p. 36) nos lembra que “o conceito geográfico de diáspora tem haver com a referência de dispersão de uma população e das suas matrizes culturais e tecnológicas. Ao longo da história, podemos identificar a construção de territórios pela mobilidade das migrações, tanto de forma voluntária quanto das migrações forçadas. A respeito dos povos africanos para a América, Roger Bastide (1974) afirma que houve uma ruptura entre a etnia e a cultura desses povos. Segundo o autor, de início, os escravos e os negros livres eram separados por “nações”, cada uma com seus Reis e seus Governadores. Bastide (1974) explica que essa estratégia de dividir em “nações” era utilizada para: evitar a formação de “uma consciência de classe explorada”; evitar a associação entre negros que intencionavam celebrar festas ou praticar sua religiosidade, em especial os artesãos; separar as etnias e até mesmo evitar conspirações. Bastide (1974) nos oferece uma série de exemplos desses tipos de “nações”, reiterando que as “nações” estiveram presentes: no Peru, onde, em Lima, construíram casas chamadas de confrarias ou Cabildos, as quais possuíam Reis, Rainhas e até orquestras; nos Estados Unidos, onde elegiam seus governadores, no norte do país; Em Cuba, onde os Cabildos contavam com dançarinos mascarados – *diablitos*.

A respeito das “nações” no Brasil, Bastide (1974) observa que elas estiveram presentes nos mais diversos níveis institucionais e exemplifica:

[...] no exército, onde os soldados de cor formavam quatro batalhões separados, Minas, Ardras, Angola e Crioulos – nas confrarias religiosas católicas; na Bahia, por exemplo, a confraria de Nossa Senhora do Rosário era formada apenas pelos de Angola, enquanto que os Yoruba se encontravam em uma igreja da cidade baixa – enfim, nas associações de festas, de seguros mútuos, com suas casas nos subúrbios, onde se escondiam as cerimônias religiosas propriamente africanas e onde se preparavam as revoltas. (BASTIDE, 1974, p. 13-14).

Ainda, segundo Bastide (1974), essas “nações”, na condição de organizações étnicas, desapareceram com o fim do tráfico e da escravidão. Acontece que houve uma grande mistura

étnica na América e, de acordo com Bastide (1974), isso gerou uma dissolução das etnias. Ou seja, as “nações” permaneceram, mas enquanto tradições culturais.

Segundo Prandi (2000, p. 58), “[...] as nações, como tradições culturais, foram preservadas na forma de candomblé⁵⁶ no Brasil, santería em Cuba e vodus no Haiti, cada grupo religioso compreendendo variantes rituais autodesignadas pelos nomes de antigas etnias africanas.” Ao que tudo indica, com base nos estudos de Bastide (1974), Lody (1987) e Prandi (2000), a religião Youruba foi a que mais conseguiu preservar algo do seu “modelo ancestral”. Bastide (1974) Lody (1987) e Prandi (2000) afirmam que a religião yoruba pode ser encontrada no Brasil em diversos lugares, variando, por vezes, a nomenclatura. Assim, para esses autores, é possível encontrá-la em vários estados – em especial no nordeste brasileiro - com os seguintes nomes: na Bahia, candomblés nagôs; em Pernambuco, Sergipe e Alagoas, xangô; em Porto Alegre, batuque. Lody (1987) e Schumacher e Vital Brazil (2007) citam o Babassuê e o Tambor, no Pará. Já Lody (1987) e Prandi (2000) observam que no Maranhão, essa religião recebe a denominação de tambor de mina, ou Casas Minas. Lody (1987) ainda se refere aos modelos religiosos afros mais recentes, que para ele são: a Umbanda, de abrangência nacional; o Saravá, presente no Mato Grosso, a Mesa da Jurema e o Xambá, no nordeste.

Assim, Lody (1987) e Prandi (2000) nos explicam que a religião negra no Brasil foi organizada em “nações”, ou seja, em “nações de candomblé”. A respeito dessas “nações”, é possível observar que:

[...] em cada uma delas a nação africana que a identifica é responsável pela maioria dos seus elementos, embora haja grande troca de elementos entre elas, resultados dos contatos entre nações no Brasil e mesmo anteriormente na África. Na Bahia surgiram os candomblés ketu e ijexá e mais recentemente o efã, todos de origem acentuadamente nagô ou ioruba, além de um candomblé de culto aos ancestrais, o candomblé de egungum. Também da Bahia é o candomblé jeje ou jeje-mahi, enquanto no Maranhão o tambor denominado mina-jeje dependeu mais de tradições dos jejes daomeanos, ali também se criando uma denominação mina-nagô. Em Pernambuco sobreviveu a recriação da nação egbá, também chamada de nagô, e no Rio Grande do Sul, as nações iorubanas oyó e ijexá. Em Alagoas, criou-se um culto de nação Xambá, igualmente nagô, hoje praticamente extinta. (PRANDI, 2000, p. 60).

Diante da afirmação de Prandi (2000), a respeito da quase extinção da nação Xambá, o certo é que este grupo religioso ainda se faz presente no Brasil. Tendo migrado de Alagoas

⁵⁶ De acordo com Lopes e Simas (2017, p. 53), candomblé é “Nome genérico com que, no Brasil, a partir da Bahia, se designa o culto aos orixás jeje-nagôs, bem como algumas formas dele derivadas, manifestas em diversas “nações”. Por extensão, o nome designa também a celebração, a festa dessa tradição, o xirê; e também o terreiro, base física da comunidade de culto.”

para Pernambuco, no início do século XX, fugindo da forte repressão do estado sobre aos terreiros. No estado de Pernambuco, essa linhagem religiosa encontrou abrigo, e foi por meio de estratégias de preservação de seu patrimônio que ela ainda se faz presente. A atuação dos indivíduos é fundamental para a preservação patrimonial. Neste sentido, Costa (2011) advoga que o chamado sujeito-patrimônio é “o ser da existência corpórea em sua relação direta com o mundo; produto e produtor material e imaginativo deste dito mundo em vias de patrimonialização” (COSTA, 2011, p. 5), é a possibilidade mais real de preservação do bem de determinado grupo.

De acordo com Valéria G. Costa (2010), os registros efetuados durante o tráfico negreiro no Brasil apresentam um hiato relacionado à identidade xambá (*tchamba* ou *chamba*), uma vez que não mostram as relações entre essa etnia e a população de cativos que foram trazidos para cá. Ou seja, não se sabe ao certo como se fixaram no Brasil. Em seus estudos, Costa (2010) encontrou diversas explicações a respeito da formação dos *chambas* como grupo étnico e sobre como organizavam seus cultos. Baseada nos estudos de Ribeiro (1949), Gayibor (1997), Fardon (2007) e Law (2016), Costa (2010) identificou que os *chambas* se localizam em diversas partes do continente africano. Ora se localizam na parte ocidental, nas regiões entre o rio Benué e os montes Adamawa, ora na região do Mapeo (atual Nigéria e Camarões), também habitavam o noroeste de Daomé.

Já as pesquisas de Ribeiro (1949), segundo Costa (2010), indicaram que os *chambas*⁵⁷ representavam uma étnica da área Congo-Angola. Costa (2010, p. 163) entende que “chamba não pode ser entendido da perspectiva de um “guarda-chuva” étnico, a exemplo dos nagôs, jejes e angolas.” A autora ainda nota que a presença de *chambas* não foi expressiva no Brasil, tendo sido identificada no Recôncavo baiano, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. “Quanto à presença em regiões do Nordeste, os registros sobre africanos *chambas* limitam-se às narrativas de praticantes dos cultos dos orixás nos termos da memória de organização dos rituais e elementos encontrados nas práticas religiosas dos povos da Nigéria e Camarões (Mapeo) e Togo (Yeli).” (COSTA, 2010, p. 164). Logo, em seus estudos, Costa (2010) buscou relacionar determinadas práticas dos *chambas* da região de Mapeo às práticas religiosas dos devotos dos orixás em Pernambuco.

Os terreiros, como territórios étnicos e simbólicos, possuem um papel central na preservação e difusão das religiões de matriz africana no Brasil, sendo parte importante na composição patrimonial deste país. São espaços tradicionais, de resistência e de persistência,

⁵⁷ Costa (2010) utiliza o termo “chamba” para se referir ao grupo étnico e ao culto religioso na África Ocidental. E o termo “xambá” para se remeter ao culto de orixás (xangô), nos estados de Pernambuco e Alagoas, no Brasil.

ricos em referências culturais. O filósofo José Luiz de França Filho (2012) considera que a existência de comunidades tradicionais – grupos de capoeira, irmandades religiosas e terreiros de candomblé – representam a materialização, em determinados espaços, da continuidade do viver, do sentir, do fazer e do resistir afrodescendente, são permanências. Sobre estes espaços, este mesmo autor ainda afirma que:

São territórios, espaços-temporais, de uma memória transformada em processo de vida cujos sentidos integram, numa unidade dialética, presente, passado e futuro. Nessa compreensão, as comunidades tradicionais, por exemplo, reconhecidas como territórios de resistência cultural, não podem ser vistas meramente como relíquias ou resquícios de um tempo que se foi e que não voltará a ser. (FILHO, 2012, p. 10-11) .

Isso porque as práticas desenvolvidas nesses espaços, na atualidade, são cada vez mais vivas e atuantes, mesmo diante de toda repressão e violência que sofreram.

No caso específico de Recife, Costa (2009, p. 59) afirma que a cidade “viveu a década de 1950 numa efervescente transformação de seus espaços sociais, culturais e, principalmente, urbanos, frutos do projeto de modernização dos anos 1930-1940, que idealizou o centro da cidade como o lugar do desenvolvimento industrial, bancário e comercial.” O centro passou a ser um espaço segregador e uma das consequências desta política foi o deslocamento de inúmeros terreiros para a periferia. De acordo com Costa (2009, p. 59) “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.” Desta forma, de acordo com a autora, o povo-de-santo acabou se instalando nos bairros mais distantes de Beberibe e Casa Amarela. De forma geral, não só em Recife, os terreiros também sofreram com as ações da polícia.

A respeito da repressão sofrida por essas comunidades, Gonzalez (1982), Lopes, Siqueira e Nascimento (1987), Martins (1993) e Sodré (1998) destacam que as tradições negras, em especial a religiosa, sempre foram alvo da reprimenda policial. A adoção do sincretismo religioso foi uma estratégia muito utilizada pelos praticantes das religiões de matriz afro, como forma de disfarçar o que realmente estavam fazendo, hoje já não se faz necessária. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) consideram que o “fenômeno do sincretismo” é produto da repressão policial, onde por meio da introdução de santos católicos, os grupos religiosos conseguiam superar a repressão policial e a opressão de cunho catequista sobre esses povos. Já Gonzalez (1982, p. 22) considera que “qualquer aglomeração de negros sempre é encarada como caso de polícia [...]. Não esqueçamos, por exemplo, que os templos

das religiões afro-brasileiras, como o candomblé, tinham que se registrar na polícia, para poderem funcionar legalmente[...]. E não foi diferente com o Terreiro Xambá, que também fez uso do sincretismo religioso e esteve sob o olhar dos órgãos governamentais, diga-se, da polícia. Atestados de antecedentes, registros (Anexo 04)⁵⁸ e prontuários (Anexo 05)⁵⁹ eram exigidos para o funcionamento dos terreiros, além de estarem sujeitos à fiscalização policial.

É importante frisar que o acervo que hoje compõe o Memorial Severina Paraíso da Silva existe graças ao cuidado das lideranças femininas da comunidade, que no passado tiveram o zelo de arquivar cuidadosamente a documentação. Além da documentação, os relatos de Hildo Leal e Adeildo Paraíso da Silva mencionam a dinâmica deste período.

“[...] há um movimento para os terreiros reabrirem [referindo-se ao período entre 1945 e 1950]. E, só que, embora a Constituição dissesse que nós éramos um país laico e que todo mundo tinha a liberdade de cultivar a religião que quisesse. Os terreiros só voltaram a ser abertos com uma série de regras. Tinha que registrar em cartório o seu Estatuto, tinham que anualmente solicitar a licença de funcionamento à polícia. [...] Ano, após ano, a gente vê os pedidos, as solicitações de funcionamento do terreiro. [...]”⁶⁰

E também

“[...] Minha mãe [a Yalorixá Mãe Biu] tinha que ir a uma chefatura de polícia pra do mesmo jeito que a pessoa tinha um prostíbulo, uma casa de prostituição, tirava uma licença para fazer essa festividade. Os terreiros tinham que fazer a mesma coisa, tinha que pedir autorização mostrando que aquilo não era bom, não era para os bons costumes [...] eu mesmo, muitas vezes, tive que ir para debaixo da cama, porque você era obrigado a ter uma placa no salão. É proibido menor no salão. Quer dizer, eu passei por toda essa repressão. Fora a repressão que você tinha nas escolas. [...]”⁶¹

A repressão policial sobre os terreiros foi intensa durante o Estado Novo, neste período os terreiros foram invadidos e os pejis⁶² saqueados, numa ação racista, mas essa situação mudou, devido, em grande parte, à atuação das federações de culto afro-brasileiro (LODY, 1987). Porém, a violência ainda se faz presente quando se fala das religiões de matriz afro. O Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil – RIVIR (2011-2015) traz dados a respeito desse tipo de agressão. Quando analisa os relatos de violência religiosa

⁵⁸ Licença anual de funcionamento Nº 0011 de 1976. Registro efetuado na Federação dos Cultos Afro-Brasileiros.

⁵⁹ Prontuário Nº 30 de 1978. Registro feito junto à Secretaria de Segurança Pública, Departamento de Polícia Judiciária, Delegacia de Costumes, Seção de fiscalização de Hotéis e Diversões públicas.

⁶⁰ Entrevista com Hildo Leal da Rosa, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo-Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 08 de abril de 2017.

⁶¹ Entrevista com o Sr. Adeildo Paraíso da Silva, o pai Ivo da Xambá ou Ivo da Xambá, atual Babalorixá da casa. Concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo Portão do Gelo-Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 05 de abril de 2017.

⁶² Para Lody (1987, p.18) “Peji é o termo mais usual para designar o santuário ou conjunto de santuários.”

noticiados na imprensa escrita, o RIVIR mostra que 53% das agressões noticiadas são contra as religiões de matriz africana, sendo que 27% dos agressores pertencem à igreja Evangélica, mostrando uma tensão entre esses dois grupos. As agressões noticiadas se efetivam em diferentes espaços: nas mídias e redes sociais, nas escolas, ataques a imóveis ou objetos simbólicos-sagrados, chegando até mesmo à agressão física. Isso mostra a importância da luta coletiva das comunidades de terreiros, para evitar este tipo de agressão e assim manterem suas práticas.

Diversas lideranças de terreiros espalhados pelo Brasil desenvolveram estratégias e se organizaram de forma a preservarem suas práticas religiosas. Diante disto, o Iphan vem reconhecendo a importância desses espaços como patrimônio cultural brasileiro e, até o presente momento, já efetuou o tombamento de nove terreiros pelo Brasil, quais sejam: casa Branca do Engenho Velho, Axé Opô Afonjá, Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé (Gantois), Ilê Maroiá Láji (Alaketo), Bate-Folha e Ilê Axé Oxumaré, todos em Salvador – BA; Omo Ilê Agboulá, em Itaparica – BA; Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura), em Cachoeira – BA; Casa das Minas Jeje, em São Luís – MA⁶³.

Vale ressaltar aqui, que diversos terreiros espalhados pelo Brasil afora, tombados ou não, foram e são liderados por mulheres, que exerceram e exercem com destreza e habilidade o sacerdócio. Schumacher e Vital Brazil (2007) citam várias dessas mulheres, algumas delas são: mãe Maria Julia, mãe Pulquéria e mãe Menininha, que liberaram o Gantois, BA; mãe Aninha, mãe Bada, mãe Senhora e mãe Stella de Oxóssi, à frente do Afonjá, BA; mãe Olga de Alakêtu, Cotinha de Yewé, Iyá Simplícia e Nilzete de Iymanjá, no terreiro de Alaketo, BA; Maria Oyá, Mãe Biu e Mãe Tila, que estiveram à frente do terreiro Xambá, em PE; mãe Antoninha, referência das tradições de terecô na cidade de Codó-MA; Isabel Mineira, referência nas tradições mina em Curupuru, MA; e tia Marcelina, fundadora da Casa de Xangô, em Maceió, uma das casas mais antigas deste estado, sendo que Marcelina veio a falecer em decorrência das agressões policiais sofridas quando da repressão ao seu terreiro no ano de 1912.

É pertinente reconhecer a centralidade das lideranças femininas para a manutenção das religiões de matriz afro no Brasil. Segundo Schumacher e Vital Brazil (2007), um grande número de mulheres ocuparam e ocupam cargos de maior posição hierárquica dentro das religiões de matriz africana. O que não ocorre em outros ramos religiosos. Para esses autores,

⁶³ Informações disponíveis no site:< <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1312/>>. Acesso: 03 de dez. de 2017.

essas lideranças femininas são as responsáveis pela “[...] permanência e adaptações dos elementos sagrados e culturais da população negra do país.” (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 110). Os mesmos autores afirmam que:

[...] os símbolos de africanidade que se espalharam por toda sociedade brasileira foram sustentados, em grande parte, pela iniciativa e determinação dessas mulheres em seus aspectos religiosos. Os lundus, umbigadas, jongos, sambas, maracatus, afoxés, cirandas, congadas e outras expressões coletivas, em geral tiveram uma mãe-de-santo como ponto de referência e união. (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2007, p. 110-111).

A atuação das lideranças femininas também foi e é fundamental e marcante para a continuidade do Terreiro Santa Bárbara da Nação Xambá. Cabe destacar que desejo, crença, mobilidade, esperança, união familiar, persistência, resistência, ocultamentos e visibilizações foram formas e sentimentos encontrados por um grupo de mulheres em prol da vontade de unir suas famílias (de sangue e de santo). Maria Oyá, Mãe Biu, Madrinha Tila, Tia Luiza, Tia Laura e tantas outras mulheres, negras, mães, religiosas, líderes e perseverantes atuaram no passado para a manutenção deste grupo. Hoje, encontramos Cacau, Zeza, Ziza, Tetão, Nena, Gogó, Cristina, Marileide e tantas outras mulheres que trabalham, em diferentes frentes, em prol da continuidade dessa história.

Nessa comunidade, a participação e o lugar da mulher se fazem centrais, essa marcante presença feminina está presente ainda nos dias de hoje e é explicitada na fala de pai Ivo da Xambá (2017), quando ele afirma que:

‘[...] essa casa é uma casa matriarcal. Eu simplesmente digo a todo mundo. Eu apenas tomo conta dessa casa. Quem tem que comandar essa casa é mulher, é matriarcal [...] hoje aqui temos mulheres fortes, podemos dizer: a yalorixá é minha tia Lourdes, temos Cacau que me ajuda. Tem Nena que me ajuda. Coloco minha esposa que mesmo sendo ela mais comedida, mas é a mulher que cuida de mim pra eu fazer o dia a dia. Então são as pessoas, as mulheres, que fazem essa casa [...].’⁶⁴

A atuação feminina é importante, mas não podemos deixar de citar a presença e participação também de vários homens nessa comunidade, parceiros e auxiliares das mulheres nessa luta. Filho (2012, p. 11) atenta que, “Mesmo quando nos remetemos ao passado, os sentidos apresentam, sempre, uma dimensão atual;” Isso porque, para Filho (2012) os fatos estão impregnados pelo tempo, ou seja, o significado dos fatos, os acontecimentos da vida, as continuidades e permanências (temporais e espaciais), nos levam a buscar na memória viva, mesmo que repleta de esquecimentos, os que nos define e faz diferentes.

⁶⁴ Sr. Adeildo Paraíso da Silva, Pai Ivo da Xambá. Entrevista citada.

Por isso, a importância de se observar as dinâmicas espaciais e temporais das existências. O fato é que, o alicerce da Nação Xambá é composto em sua maioria por mulheres, elas são a base para o entendimento de como se forma e preserva o patrimônio-territorial desta comunidade, e como ele teve continuidade. Para Filho (2012, p. 11):

[...] num contexto de dominação e aniquilamento entre culturas, como o nosso, chamar a atenção para a continuidade existencial-cultural de expressões e valores da cultura afro-brasileira, significa celebrar uma memória viva, densa de significados que devem ser percebidos, não em vista de um resgate histórico, simplesmente, mas em vista do que são e do que nos apresentam, hoje, a partir da dialética temporal do agora. Significa também acolher o que essas expressões conseguiram, através de estratégias negociadoras de sobrevivência, reinventar e reelaborar apesar dos processos deliberados do esquecimento oficial.

Para dar continuidade ao culto Xambá, os xambazeiros fizeram uso, por muito tempo, de estratégias de sobrevivência, negociações e ocultamento de determinadas práticas. A “invenção” de uma Maracatu foi uma dessas estratégias. Em seus estudos, Peixe (1980, p. 15) observa que “Os autores modernos concordam que o Maracatu seja um cortejo real cujas práticas são reminiscências decorrentes das festas de coroação de reis negros, eleitos e nomeados na instituição do Rei do Congo.” Sendo um folguedo muito presente em Recife, Peixe (1980) atenta para a proximidade da relação dos maracatus com os iniciados no Xangô, visto que, “[...] nos cânticos do Maracatu-de-orquestra é constante o aparecimento de vocábulos como <<aldeia>>, <<caboclo>>, <<jurema>> e outros – todos refletindo identificações que acusam a preferência religiosa dos seus participantes.” (PEIXE, 1980, p. 23).

Acredita-se que, no início do século XX, muitas casas de culto religioso afro, em Recife, faziam uso do Maracatu como disfarce. Portarias da década de 1930, que autorizavam o funcionamento de Maracatus, fazem parte do Acervo do Arquivo Público Jordão Emerenciano – APEJE. Alguns desses documentos se referem a Maracatus que realmente existiram, à época, e que fizeram e fazem parte da história de Recife e Pernambuco, como o Maracatu Estrela Brilhante⁶⁵, fundado por Cosme Damião Tavares, e o Maracatu Elefante⁶⁶, sendo a licença de funcionamento expedida em nome de Maria Júlia do Nascimento, a Santa. É possível encontrar, entre essa documentação, as portarias que autorizavam o funcionamento de Maracatus registrados em nome de conhecidos babalorixás e yalorixás, é o caso: do

⁶⁵ Informação disponível no Acervo da APEJE, no livro da Secretaria da Segurança Pública (Seção de Teatros e Diversões Públicas). Portarias expedidas de janeiro a junho de 1933. Fundo SSP, nº 1578, p. 63.

⁶⁶ Informação disponível no Acervo da APEJE, no livro da Secretaria da Segurança Pública (Seção de Teatros e Diversões Públicas). Portarias expedidas de janeiro a junho de 1933. Fundo SSP, nº 1578, p. 139.

Maracatu Africano São João⁶⁷, registrado em nome de Artur Rosendo, babalorixá responsável por trazer para Pernambuco o culto Xambá; do Maracatu Africano Obaoumin⁶⁸, registrado em nome de Adão Costa, babalorixá do Ilê Obá Ogunté – Sítio do Pai Adão, cujos descendentes fundaram, em 1998, o Maracatu Raízes de Pai Adão como forma de homenagear este babalorixá; e o Maracatu Africano Baiano⁶⁹, registrado em nome de Maria das Dores, a Maria Oyá, fundadora do Terreiro Santa Bárbara da Nação Xambá e filha de santo de Artur Rosendo. Essa documentação reforça o que observamos nos relatos dos participantes desta pesquisa, que serão apresentados no capítulo 03, de que Maria Oyá mantinha um Maracatu de disfarce como forma de, assim, não ser importunada pelas autoridades quando da realização de suas práticas religiosas.

Em seus estudos, Munanga (2012b) nos apresenta alguns exemplos de territórios étnicos que se configuram como exemplos de “territorialidade enquanto resistência identitária”, cita, para tanto, os clubes negros e os terreiros de candomblé, espaços estes possuidores de “[...] um pedaço notável da memória, da identidade e da história do negro brasileiro.” (MUNANGA, 2012b, p. 18) . Nesse sentido, e afirmando que a memória coletiva brasileira é plural, Munanga (2012b) defende o tombamento dos terreiros, por acredita que esse instrumento, além de fazer parte das políticas afirmativas, contribui para a preservação da memória negra brasileira. Diante da enormidade de terreiros de diversas nações espalhados pelo Brasil, pode-se dizer que este quantitativo de terreiros tombados ainda é pequeno, mas já representa um passo importante no reconhecimento desses grupos quanto à formação cultural brasileira. Porém, é importante frisar que o instrumento do tombamento por si só, apesar de sua importância, não garante a preservação do bem. Nesse sentido, acreditamos que a vontade do grupo, vinculada às estratégias empreendidas pelo mesmo, e em alguns momentos articuladas com as ações de outras instâncias – como universidade e órgãos governamentais – abrem possibilidades para uma preservação mais efetiva do bem. A respeito do instrumento do tombamento relacionado ao Terreiro Xambá, o sr. Gleidson José da Silva (2017), destaca em sua fala que:

“[...] eles [Iphan] já tiveram aqui na casa e tal, para observar e já quiseram iniciar um processo de tombamento, mas a gente meio que recuou porque a gente sabe daquele engessamento da situação e às vezes eles convidam pra algumas palestras

⁶⁷ Informação disponível no Acervo da APEJE, no livro da Secretaria da Segurança Pública (Seção de Teatros e Diversões Públicas). Portarias expedidas de janeiro a junho de 1933. Fundo SSP, nº 1578, p. 80.

⁶⁸ Informação disponível no Acervo da APEJE, no livro da Secretaria da Segurança Pública (Seção de Teatros e Diversões Públicas). Portarias expedidas de janeiro a junho de 1933. Fundo SSP, nº 1578, p. 67.

⁶⁹ Informação disponível no Acervo da APEJE, no livro da Secretaria da Segurança Pública (Seção de Teatros e Diversões Públicas). Portaria expedidas de janeiro a junho de 1933. Fundo SSP, nº 1578, p. 106.

no sentido de algum seminário e oficinas na questão de preservação de patrimônio e aí eles fazem esse contato, que não é sempre, mas que ocorre. [...] E não foi [referindo-se a uma abertura de processo de tombamento do terreiro] porque a gente [pausa] até pra entender melhor essa coisa do tombamento. Porque assim, o terreiro hoje tem uma grande luta que é fazer sua reforma, né? [...] com o calçamento da rua, a casa ficou lá em baixo. A casa está abaixo do nível da rua, então ela sofre com esse processo de alagamento nos períodos das chuvas e aí hoje a gente está na campanha pra tentar ajeitar e reerguer a casa no formato que ela está lá mesmo. E se viesse uma ação de tombamento isso não poderia ser feito. E vai mexer em parede e aí tem toda uma complicação e um fator maior né? E aí se saiu um pouco dessa questão [do tombamento] por isso.”⁷⁰

A luta dos xambazeiros não é recente, nasceu da fé em uma religião e do desejo de unir uma família, ou seja, estruturou-se e cresceu em torno de um terreiro, o seu Ilê, sendo este território étnico e simbólico, o ponto de partida para o reconhecimento institucional deste grupo, por parte da Fundação Cultural Palmares - FCP, como Quilombo. A história da comunidade do Portão do Gelo, Nação Xambá, inicia-se em Recife na década de 1930, como nos conta os participantes desta pesquisa, como já abordamos anteriormente e como já tratado por Alves (2007), Costa (2009) e Guitinho da Xambá (2014). Guitinho (2014) nos conta que o Terreiro Xambá foi fundado no dia 7 de junho de 1930, pela yalorixá Maria das Dores da Silva, a Maria Oyá (tia de Mãe Biu), na rua da Mangueira, 137, no bairro de Campo Grande, no Recife – PE.

Em 1939, com o falecimento da Maria Oyá, a yalorixá da casa, o terreiro tem suas atividades “públicas” suspensas por 12 anos, devido à intervenção do governo de Agamenon Magalhães. No início da década de 1950, Severina Paraíso da Silva, a Mãe Biu, reabre o terreiro no bairro de Santa Clara, em Recife (atual bairro de Dois Unidos). A foto da figura 10 (p. 155) mostra os membros da comunidade em frente ao terreiro Xambá, comemorando a reabertura do terreiro, no ano de 1950. Uma observação atenta nos permite perceber que as mulheres eram maioria, à época.

⁷⁰ Entrevista com o Sr. Gleidson José da Silva, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo - Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 16 de dezembro de 2017.

Figura 10 - Foto de alguns membros do Terreiro Santa Bárbara, Ilê Axé Oyá Meguê, Nação Xambá, em 1950



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

Ainda sobre o processo de desterritorialização e reterritorialização da comunidade, identificamos que Mãe Biu não ficou muito tempo no bairro de Santa Clara. Essa área era distante de Recife, uma zona industrial. Com seus próprios recursos financeiros, Mãe Biu adquire um terreno em uma localidade que já conhecida por ela, a localidade do Portão do Gelo.

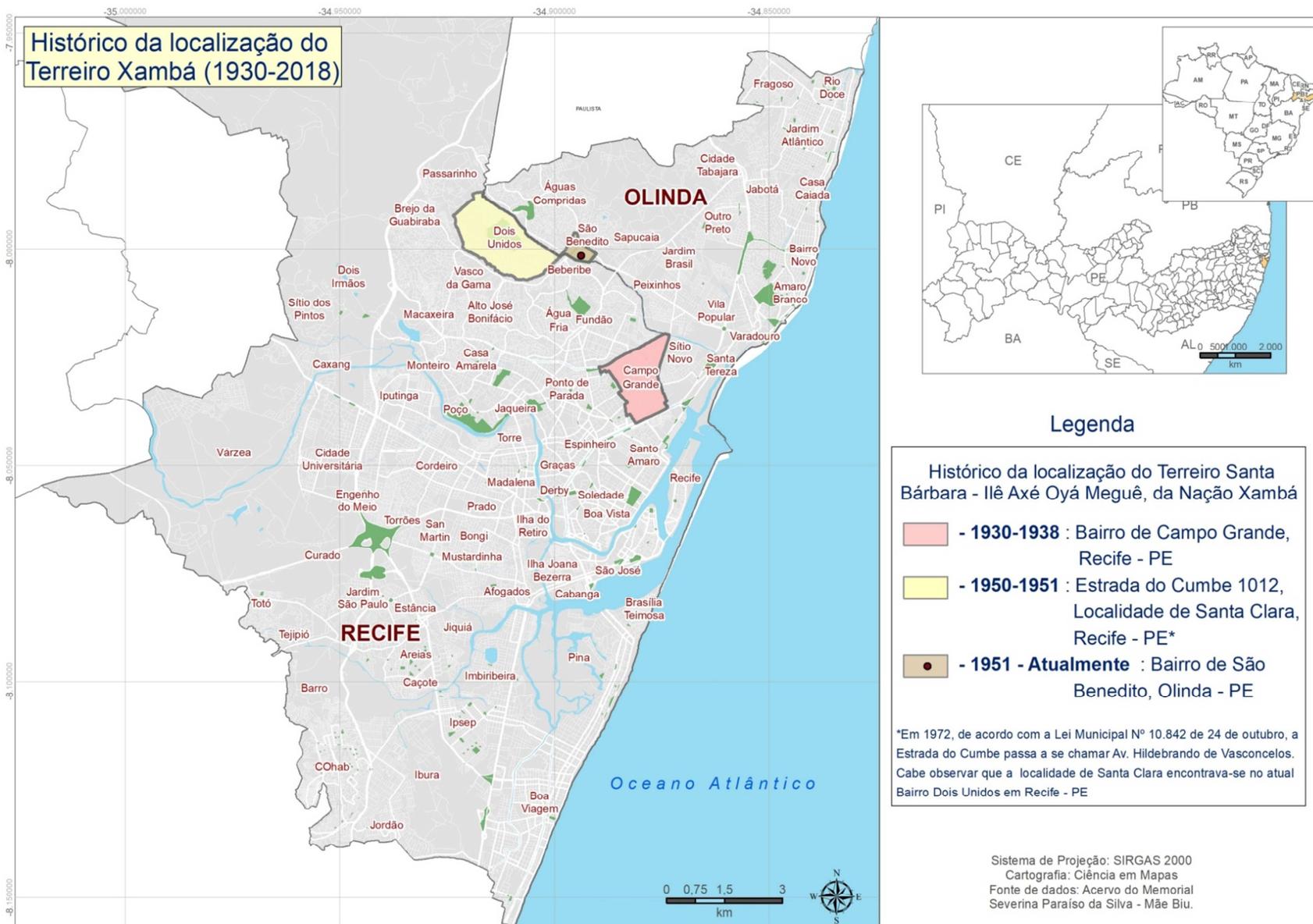
Segundo Costa (2009), o Portão do Gelo ou Estrada do Porto do Gelo se localizava em uma área de terrenos baldios na Zona Norte da região metropolitana de Recife. Em 1951, Mãe Biu teve a possibilidade de adquirir, por meio de compra, um terreno nesta localidade. “O Portão do Gelo estava nessa época em processo de ocupação habitacional e estruturação de suas moradias, onde terrenos baldios eram transformados em lotes pelo governo municipal e vendidos às camadas populares.” (COSTA, 2009, p. 64-65). Assim, ela e os membros da comunidade se mobilizaram e transferiram o terreiro para a localidade do Portão do Gelo no atual bairro de São Benedito, local onde ele se encontra até hoje. O mapa 04 (p. 157) mostra o “deslocamento” do terreiro entre os bairros do Recife, indo depois para Olinda. A fala de pai

Ivo de Xambá (2017) mostra partes das estratégias utilizadas por Mãe Biu para, na nova localidade, reagrupar sua família:

“[...] Primeiramente eu vou lhe falar pra você historicamente o bairro. O quilombo do portão do gelo é porque aqui existia navegação pluvial, através do rio. Então tinha um, na minha infância, na minha infância Ilka, a tecnologia em termos de refrigeração de gelo, era muito precária, tinha as fabricas de gelo e aqui era uma fabrica de gelo. Então os barcos vinham pegar gelo aqui, por isso o nome portão do gelo. Que era um porto de gelo que tinha aqui. A infância aqui é que tinha vários sítios. Aqui minha mãe chegou aqui em 1951, comprou um lote [...] desse lote ela começou a fazer a sua residência. Quando dois anos que minha mãe estava morando aqui eu vim a nascer certo. E depois nos anos 60 teve uma habilidade, teve uma visão muito hábil. Começou a trazer o restante das famílias [...]. Essa família começou no bairro nosso chamado Campo Grande. Lá onde minha mãe nasceu. Minha mãe é a segunda filha de um pai que a mais velha é minha tia Tila. Depois de minha tia Tila tinha minha mãe que é Severina Paraíso da Silva que é conhecida como Mãe Biu. [...] minha mãe quando se estruturou mais ou menos aqui para fazer o terreiro, conseguiu trazer a família toda para o seu entorno. Isso foi de uma habilidade política valiosa porque a gente foi quem fez a diferença. [...] Antes ela fundou esse terreiro em 1950, lá em Santa Clara que fica em Dois Unidos. [...]”⁷¹

O mapa, os relatos dos participantes e os estudos de Alves (2007) e Costa (2009), nos mostram que os membros do Terreiro Xambá se desterritorializaram geograficamente e se territorializaram. Para Costa (2009, p.68) “sua territorialização maior não estava nos espaços físicos, mas na construção simbólica da unidade religiosa, que os mantinha unidos.” Assim, a comunidade fez e faz da localidade do Portão do Gelo o seu espaço de resistência étnica, simbólica, identitária e política.

⁷¹ Sr. Adeildo Paraíso da Silva, Pai Ivo da Xambá. Entrevista citada.



Outro participante que nos fala a respeito do nome Portão do Gelo é Gleidson da Silva (2017). Segundo ele:

“[...] o Portão do Gelo [pausa] moradores antigos contam que assim, é [fala um é alongado] existia a fábrica de gelo aonde é hoje o Centro Cultural, aonde é a Integração [o terminal rodoviário], naquele lugarzinho. [...] no muro do Centro Cultural, você não viu aquelas pedras? [respondo que sim] Pronto! Aquilo era o muro da fábrica! Aquilo ali. São resquícios do muro. [...] tinha vários, vamos dizer, campos enormes de terrenos, com árvores, sítios e ali você tinha aquela única passagem. E aí se fechava, se trancava. E assim, essa ideia de Portão do Gelo, é porque na entrada do bairro, existia esse portão lá que era [pausa] lá embaixo. Era onde as pessoas entravam pra cá. Pra esse bairro. E tinha e agora quem fez a construção foi a fábrica de gelo e era também uma forma de chegar até a fábrica de gelo. E a daí, portão do gelo! E você tinha esse contexto porque, as pessoas mais antigas ainda diz que pra você ter acesso aqui ou você entrava por lá. Mas tinha hora pra entrar, até porque era escuro e tinha-se medo e meio que fechava-se o portão. Daí você tinha que arruviar os sítos todinhos pra entrar por aqui por cima!”⁷²

A história do nome da localidade apresenta contornos similares nos relatos dos moradores. O sr. Luiz Paulo de Oliveira, o tio Lula da Xambá, é outro participante que nos conta a respeito, ele nos conta que:

“[...] Lá embaixo você vai encontrar uma ponte, que atravessa e divide Recife e Olinda, o rio é que divide. [...] então, antigamente [...] essa ponte era dois rolos de coqueiro, dois coqueiros que os homens colocaram. Na época que as mulheres lavavam roupas lá. Então, do outro lado toda vida foi Recife e terreno baldio. Existia muita árvore lá, inclusive cajazeiros,[...] quando você atravessava o rio nesses dois coqueiros e caminhava pra avenida [...] existia uma fábrica de gelo. O pessoal fabricava gelo lá, ali e nessa fábrica existia as porteiras de madeira. Os portões grandes. Porque não era só fabrica. Como se criava muita vaca nos terrenos baldios, entendeu? O portão era grande. Então nós, que era da população desse lado de cá, começamos a chamar lá no portão associando a fabrica de gelo ao portão grande de madeira. Que pra entrar do lado de cá tinha que empurrar esse portão [...] Então é aqui mesmo onde é o terminal [referindo-se ao terminal de integração rodoviária]. Aí então a gente dizia assim: lá no portão do gelo, associava a fábrica do gelo ao portão e nisso assim ficou. Portão do gelo. Porque muitos bairros um dia foi [referindo-se à forma nominal a que os bairros, no passado, eram conhecidos] através de apelidos [...]”⁷³

Solidariedade, fraternidade e união familiar são o cerne das práticas da comunidade Xambá. Conforme já relatado no capítulo 01, Mãe Biu foi uma das primeiras moradoras da comunidade. Segundo Costa (2009, p. 70):

Mãe Biu iniciou a estruturação de suas relações de poder, primeiramente, no seio de sua família, viabilizando meios para seus parentes morarem sob sua proteção e

⁷² Sr. Gleidson José da Silva. Entrevista citada.

⁷³ Entrevista com o Sr. Luiz Paulo de Oliveira, o tio Lula da Xambá ou Lula, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 05 de abril de 2017.

domínio para, em seguida, agregar membros do terreiro, estabelecendo relações mais estreitas de amizade, de negociações, de hierarquias, por meio da deliberação de funções dentro do Terreiro.

Mãe Biu reuniu no Portão do Gelo sua família de sangue e de santo. Em seus estudos Costa (2009) identifica as famílias que se destacaram no princípio do quilombo, a família Paraíso, a família Silva e a família Bastista, sendo que a família Batista não possui laços sanguíneos com a Silva e com a Paraíso. Desta forma, a autora afirma que a união das família ressignificou os laços de parentesco do grupo.

Para Lody (1987), o candomblé é uma religião coletiva. E é nessa coletividade que as estratégias são traçadas. Rosendahl (2003, p. 195) afirma que:

A religião só se mantém se sua territorialidade for preservada e, neste sentido, pode-se acrescentar que é pela existência de uma religião que se cria um território e é pelo território que se fortalecem as experiências religiosas coletivas ou individuais. E para a manutenção dessas relações, estratégias político-espaciais são adotadas.

Por meio de diversas estratégias, o grupo busca preservar seu patrimônio-territorial e construir uma ideia de pertencimento ao lugar, por meio da valorização de aspectos simbólicos que são grafados no espaço. Claval (2014) observa que as identidades se exprimem por meio de símbolos, sendo o território um dos símbolos que ajudam a estruturar a identidade coletiva. Para o autor, o território constitui a base material da existência comum e é formado por lugares carregados de significações para os indivíduos. De acordo com Durham (2004), as comunidades que vivem em espaços comuns nutrem objetivos comuns e acreditam nas mesmas coisas, claro que, segundo a autora, existem divergências e desentendimentos, mas o sentimento de pertencimento e participação em uma mesma cultura é o que prevalece.

Ao fazer referências às comunidades reconhecidas institucionalmente como Quilombo, Rezende da Silva (2012b, p. 13) afirma que “O território é o fundamento unificador dessas comunidades e é entorno a ele que a vida acontece e faz sentido, pois é nele que se assenta a cultura, os laços de parentesco, as sociabilidades, a economia e o trabalho.” A identidade quilombola remete a sujeitos dotados de direito. A noção de comunidade associa-se a grupo e passa a ter relevância quando são priorizadas. Neste sentido, observa-se que:

[...] as alianças de diferentes tipos e também as relações de consanguinidade, em que participam indivíduos de outros grupos étnicos, mas inseridos e identificados com as lutas dos afro-descendentes. Desenvolvem-se, neste, caso, tanto dentro como fora do grupo, estratégias de negociações, que visam a resolução dos conflitos e a manutenção dos vínculos de solidariedade e valores compartilhados (ou não necessariamente) entre várias gerações. Isto significa também repensar o próprio grupo e a sua dinâmica – as lutas internas, seus conflitos – como uma parte viva e pulsante da experiência de ser e estar no mundo. (LEITE, 2000, p. 343-344).

A dinâmica que acontece no território, associada ao histórico da comunidade Xambá e ao patrimônio – material e imaterial – desse grupo, contribuiu para que, em 2006, a comunidade recebesse da Fundação Cultural Palmares – FCP o certificado que a reconhece como remanescente das comunidades dos Quilombos⁷⁴. No ano de 2007, a municipalidade de Olinda delimitou a área do quilombo⁷⁵. Ainda no ano de 2007, a municipalidade registra o Quilombo do Portão do Gelo como patrimônio imaterial de Olinda⁷⁶. Este reconhecimento considerou a contribuição da cultura negra é inegável na formação dos olindenses e do povo brasileiro, também considerou que este Quilombo é o único representante ativo dos componentes étnicos de origem Xambá no Brasil, dentre outros fatores. Para Carril (2006a, p. 229) a autoidentificação, por parte das comunidades, como quilombo, consiste “[...] em componente político-organizativo capaz de aglutinar um grupo e formular suas demandas econômicas, culturais e política em que a etnicidade proporciona um caráter mobilizador.” Para Leite (2000) e Furtado, Pedroza e Alves (2014), os quilombos são instâncias sociais, geram sentido a partir das experiências dos sujeitos, de suas histórias, formas de relação e posicionamento coletivo. No caso da comunidade Xambá, Guitinho da Xambá (2014) afirma que o reconhecimento por parte da Fundação Palmares fez com que a comunidade se tornasse o terceiro núcleo negro, localizado em área urbana, a receber esse certificado e o primeiro no norte e nordeste. Guitinho (2014) ainda afirma que, ao delimitar e demarcar a área do Quilombo, a municipalidade reconhece oficialmente a territorialidade do grupo.

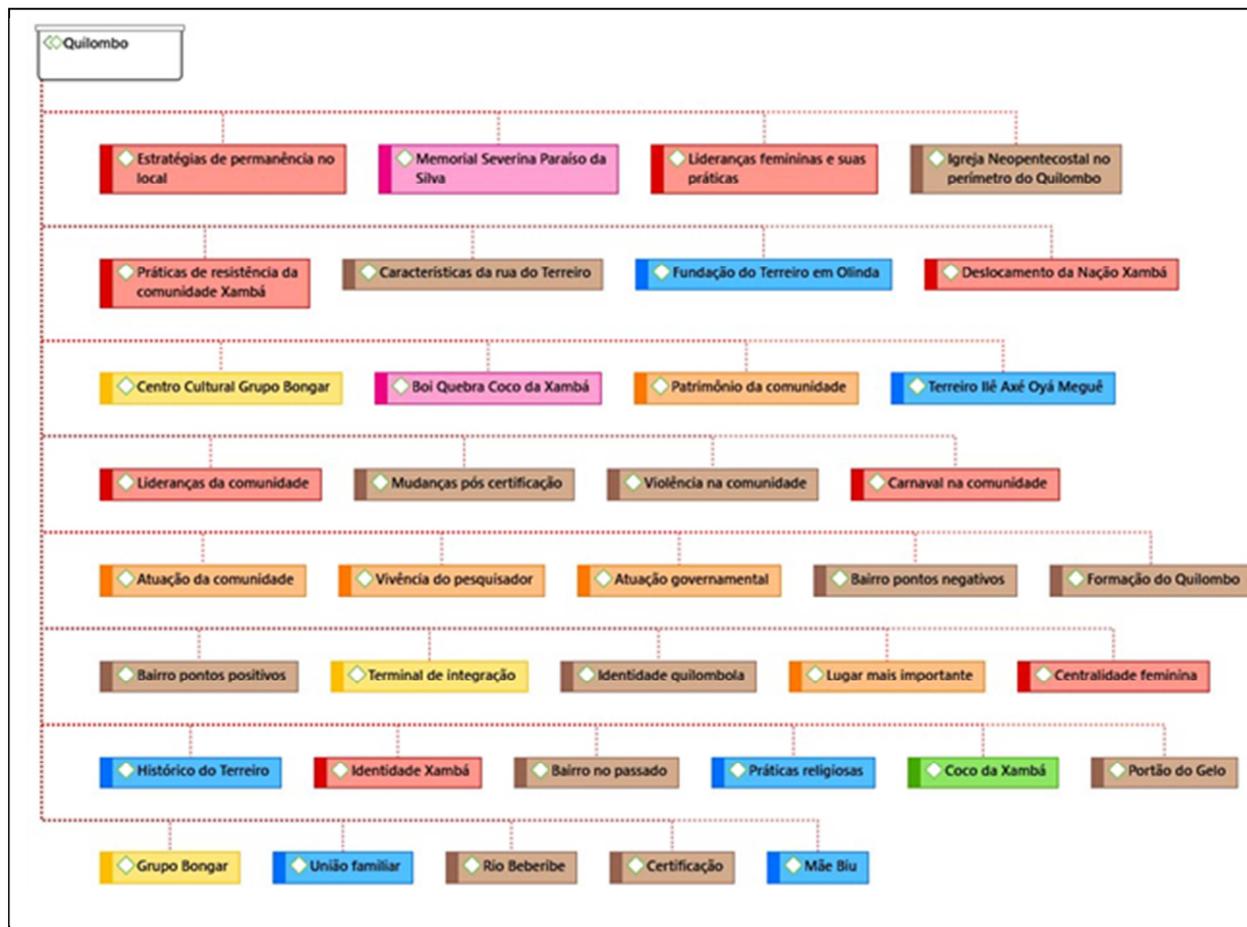
A formação do Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá é o resultado de uma série de estratégias, articulações e deslocamentos empreendidos por membros da comunidade. A partir da análise de conteúdo do *corpus* desta pesquisa foi possível obter a rede de conexões de códigos para a categoria Quilombo. Esta rede, figura 11 (p. 161), apresenta os elementos que, de certa forma, contribuíram para a formação do Quilombo. O deslocamento do Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, sua fixação em Olinda e a atuação das lideranças e de membros da comunidade dentro e fora do perímetro do Quilombo foram centrais neste processo.

⁷⁴Processo nº 01420.002300/2006-49. Dado disponível do sítio eletrônico da Fundação Cultural Palmares - FCP, na lista de certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQs), que consta até a portaria nº 268, publicada no DOU de 02/10/2017. Informação também disponível na documentação da comunidade ao qual a pesquisadora teve o acesso autorizado.

⁷⁵ Conforme Decreto municipal de nº 349/2007. Disponível na documentação da comunidade ao qual a pesquisadora teve acesso autorizado.

⁷⁶ Resolução nº 13/2007, de 27 de dezembro de 2007, do Conselho de Preservação dos Sítios Históricos de Olinda.

Figura 11 - Rede de conexões de códigos da categoria Quilombo, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus* realizada com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018.

O território e a afirmação identitária são essenciais para os grupos quilombolas. Porto-Gonçalves (2008, p. 42) defende que “o território não é algo anterior ou exterior à sociedade. Território é espaço apropriado, [...] é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele.” Logo, para Furtado, Pedroza e Alves (2014, p. 6):

A importância do território, a forma comunal de se relacionar com a terra, a produção coletiva, a religiosidade, entre outras características, são elementos que participam da construção identitária quilombola, ao mesmo tempo em que ressaltam o imaginário social dos sujeitos sobre sua cultura e possibilitam significações identitárias entre os membros do grupo.

A religião e o desejo de união familiar figuram como fatores originários de constituição do quilombo do Portão do Gelo. Além disso, quando da tramitação do processo de autoidentificação nos órgãos de governo, o grupo teve o cuidado e foi atento à escolha do nome do Quilombo. Quanto a isto, Hildo Leal (2017) relata:

“[...] A localidade onde o Terreiro está sempre foi conhecida ou desde cinquenta, sessenta anos ou mais [atrás, no passado]. Sempre foi conhecida como portão do gelo. Você sabe o porque? [repondo que não] o portão do gelo é por conta de uma fábrica de gelo que havia, mais ou menos onde hoje está o terminal, aqui do nosso lado. E como as pessoas vinham comprar gelo na porta ou no portão da fábrica de gelo, isto terminou sendo incorporado a portão da fabrica de gelo, a portão do gelo. E engraçado é que essa localidade é chamada assim, eu tenho inclusive documentos que esse nome aparece dessa forma. [...] E embora o nome portão do gelo, meio que entrou em desuso, talvez as últimas referências a portão do gelo fosse por conta de Mãe Bui. Por que ela era também conhecida como Mãe Bui do portão do gelo. [...] que é onde nós estamos. Onde esta a localidade do portão do gelo. A gente com a titulação do Quilombo [...] podia até ter dito: Quilombo Xambá, mas a gente queria reafirmar a localidade fisicamente falando, que aliás, a localidade de portão do gelo é mais antiga do que o Xambá [o terreiro] aqui nesse lugar, é por isso que a gente optou por ser denominado de Quilombo do Portão do Gelo. Que é o lugar. Embora o que nos motiva a pedir o título seja a nossa religião, a nossa tradição, mas a gente optou pelo nome do lugar, que normalmente é assim. Os quilombos referenciam o lugar onde o quilombo esta instalado [...].”⁷⁷

Pode-se dizer que o quilombo ator desta pesquisa é a materialização da luta e da determinação de uma família para manter viva as suas referências culturais e a sua religiosidade, que serão tratados aqui como o patrimônio-territorial desta comunidade.

[...] na cultura quilombola, os conteúdos simbólico-afetivos emergem dentro de maneira distinta para cada indivíduo, a partir de experiências sociais e pessoais, sendo carregados de valor e afeto. Os significados são construídos socialmente, e por serem simbólicos se constituem enquanto elementos culturais. Dessa forma, podemos nos referir a representações, crenças, valores, memórias e, ainda, à língua, à religião, história, festas públicas, datas comemorativas, etc. Diante disso, devemos ressaltar que pertencer a um grupo depende do compartilhamento desses conteúdos, de forma idiossincrática e individual, uma vez que a percepção depende do entendimento subjetivo, das afinidades e semelhanças de cada sujeito. Ainda assim, vale dizer que é por meio da interação dialética com o contexto cultural e histórico que se constroem tais conteúdos. (FURTADO, PEDROZA e ALVES, 2014, p. 8).

Passados 67 anos daquela primeira foto, a figura 12 (p. 163), apesar de não contar com todos os membros da comunidade, mostra que o grupo é formado, em sua maioria, por mulheres.

⁷⁷ Sr. Hildo Leal da Rosa. Entrevista citada.

Figura 12 - Foto de alguns membros do Terreiro Xambá, em frente ao Ilê Axé Oyá Meguê. Foto tirada no final de 2017



Fonte: Foto de Paulinho de Oxum de Xambá, 2017.

Assim, é possível afirmar que existem, no Brasil, terreiros de diversas linhagens/nações, tais como: Nagô⁷⁸, Gegê, Kêtu e Xambá. A linhagem Xambá de Olinda, em sua forma original e sem traçados, é a única que se tem notícia em Pernambuco e no Brasil. Cabe lembrar, quando trata-se da única casa Xambá em funcionamento no Brasil, seu caráter de unicidade gira em torno de suas práticas, sendo a casa em questão a única ainda a manter seus ritos desde sua criação. Existem outras casas de culto Xambá em Pernambuco, porém as mesmas enquadram-se no chamado Xambá traçado, onde já existe a forte presença de outros rituais inseridos à prática religiosa. Paul Claval (2014) afirma que a cultura possui uma dimensão simbólica dotada de significações, sendo ponto comum em várias ciências. Assim, observa-se que a religiosidade é um componente da cultura humana dotada de significações e representações, institui ritos e potencializa o sentimento comunitário. E no caso da comunidade do Portão do Gelo, a religiosidade é um dos elementos unificadores do grupo, que vem resistindo há décadas.

⁷⁸ A respeito do termo Nagô, Lopes e Simas (2017, p. 195) afirmam que é o “Nome pelo qual foram conhecidos no Brasil cada um dos africanos do grupo etnolinguístico Iorubá, oriundos do território das atuais repúblicas da Nigéria e do Benim, bem como a língua por eles falada.”

A respeito da questão da resistência, compartilhamos da visão de Pereira (2014, p. 18), quando o autor afirma que: “Quem resiste constrói um território de resistência. Resistir não é se fechar num território, a todo custo tentar proteger um território apropriado e/ou próprio, mas, pelo contrário, atualmente, resistir envolve acionar e acessar territórios múltiplos [...]”.

A música é muito presente no dia a dia da comunidade Xambá. Toques⁷⁹ para os orixás no terreiro, festa de coco nas suas mais diversas formas de expressão, são alguns exemplos de formas como essa musicalidade se expressa. Claval (2014) observa que em determinados grupos as festas expressam um forte sentimento de pertencimento coletivo. Elas se manifestam “[...] por procissões, danças, músicas e espetáculos.” (CLAVAL, 2014, p. 139). O canto, a música, a sonoridade, foi muito utilizada pela comunidade como estratégia de resistência e persistência. Documentos provam que, na década de 30, vários terreiros em Recife usavam da estratégia de terem um Maracatu ou um Afoxé. Dessa forma, pediam autorização e, ao mesmo tempo, realizavam os toques. Essas e outras estratégias, que também eram desenvolvidas pelo grupo Xambá, serão melhor abordadas no capítulo 03 deste trabalho.

⁷⁹ Para Peixe (1980, p. 65), “O toque é o ritmo particular executado em cada instrumento, ou a polirritmia que resulta da execução em conjunto. [...] Um sinônimo de toque é baque.” Nos Xangôs recifenses, Peixe (1980) identifica cerca de trinta toques diferentes. O trabalho deste autor refere-se aos Maracatus de Recife. Mas, no caso dos Xangôs, cada orixá possui um toque, ou seja, uma forma como os ilus são tocados, uma batida e um ritmo diferentes, assim, ao nos referirmos ao toque para o orixá, estamos nos referindo à música tocada em uma cerimônia realizada para um orixá específico. Considerando que nas religiões de culto afro, os meses do ano são dedicados a um ou dois orixás diferentes, em cada mês haverá um toque para um orixá.

Capítulo 03: OS MUITOS “CANTOS” DE OLINDA, PARA ALÉM DO SÍTIO HISTÓRICO



“No dia de São Pedro
 Te convido pra uma festa
 Para você vir dançar
 O Coco no Portão do Gelo
 Um Coco bom, tocado o dia inteiro
 Um Coco bom, o Coco da Xambá
 Pode chover, trovejar, relampear
 Fazer um sol de rachar
 Nada disso empata não
 Meu coco é feito de alegria
 Meu povo é cheio de energia
 Chama Manoel, chama seu José
 Para começar a festa
 Que eu já tô de agonia
 O coco é de roda
 E também muito embolado
 Eu seguro bem a rima
 Que é pra não ficar atravessado
 Quem vier é bem chegado
 Mas deixe longe o mal olhado
 O meu coco é muito bom
 Digno de ser invejado
 Na lua velha, tia Biu
 Na lua nova, tia Biu
 Dá banho de cheiro
 No teu terreiro
 Com folha de canela, tia Biu
 Com folha de canela, tia Biu

Incensa o terreiro, incensa o terreiro”

(29 de junho, Guitinho da Xambá)



presente capítulo encontra-se dividido em três seções. A primeira seção resgata historicamente as principais estratégias de fixação e permanência do território, empreendidas pela comunidade Xambá, quando de sua chegada em Olinda (PE) até o presente momento, destacando as lutas e o empenho do grupo em preservar, manter e valorizar suas práticas religiosas e culturais.

A segunda seção traz a noção de patrimônio a partir da visão desta comunidade, expressa nas múltiplas vozes que aceitaram participar da pesquisa, e identifica os elementos constituidores do seu patrimônio-territorial. A seção dois subdivide-se em quatro partes e mostra a estruturação e as diversas formas de atuação do grupo voltadas para a ativação do seu patrimônio-territorial. Manutenção de práticas religiosas, continuidade da Festa do coco de Mãe Biu, criação do Memorial Severina Paraíso da Silva, abertura e manutenção do Centro Cultural Grupo Bongar e divulgação das atividades da Nação Xambá representam as formas de organização e atuação do grupo dentro e fora do perímetro do quilombo do Portão do Gelo, e rompem com a ideia de que essa nação encontra-se quase extinta.

A terceira seção atende ao objetivo complementar estabelecido no início deste trabalho. Tal objetivo envolve a práxis da pesquisa e a devolutiva acadêmica acordada entre pesquisadora e comunidade. Já explanamos que um dos propósitos da ativação do patrimônio-territorial, segundo Costa (2016, 2017), é o estabelecimento de conexões entre a Universidade e as comunidades analisadas. Sendo assim, a seção três apresenta de maneira efetiva, os procedimentos utilizados, por pesquisadora em parceria com a comunidade, para o desenvolvimento de um folder-cartilha educativo, o qual contém a história da comunidade Xambá de Olinda e exercícios que remetem à história, à musicalidade e à religiosidade dos membros do Portão do Gelo, sendo que este folder-cartilha educativo integra a seção três.

Como já explanado na parte introdutória deste trabalho, a pesquisa qualitativa baseia-se em várias abordagens teóricas resultantes de diferentes linhas de desenvolvimento e considera a subjetividade dos pesquisadores e sujeitos estudados como parte integrante do processo investigativo. Dessa forma, as reflexões, observações, impressões e sentimentos dos pesquisadores tornam-se dados, constituindo parte da interpretação (FLICK, 2004).

As entrevistas realizadas durante o estudo foram analisadas com base na análise de conteúdo de Lawrence Bardin (2011), e utilizamos o *software* Atlas.ti (atlasti.com) para proceder à análise dos dados textuais. Bardin (2011) atenta para a necessidade de preparação

do material escolhido, a fim de facilitar a manipulação e a codificação. O material escolhido e reunido pelo pesquisador durante o estudo foi preparado e tratado de forma a facilitar a manipulação da análise, pois “Tratar o material é codificá-lo.” (BARDIN, 2011, p. 133). Ou seja, a codificação possibilita, por meio do recorte e da agregação, a transformação dos dados brutos com vistas a esclarecer o analista a respeito das informações que busca no texto. O programa Atlas.ti nos possibilitou a criação de categorias e códigos com base nos elementos mais importantes identificados nas entrevistas concedidas pelos participantes do estudo. Os códigos foram reunidos em categorias, tendo como referência as representações mais significativas para a comunidade Xambá. Cada grupo de códigos nos forneceu uma rede de conexões. Essas redes não configuram padrões hierárquicos entre códigos e/ou grupos de códigos e foram obtidas a partir da análise de conteúdo do *corpus*, com o uso do Atlas.ti. Assim, para uma melhor visualização e entendimento, as principais categoriais encontradas foram coloridas. Neste sentido, os códigos e cores estabelecem inicialmente a seguinte conexão: Quilombo (marrom); histórico de lutas (vermelho); Terreiro (azul); a festa do coco e a musicalidade (verde); memória e oralidade (rosa); Centro Cultural (amarelo) e patrimônio-territorial da comunidade (laranja). A atribuição de uma cor ao código nos possibilita observar a relação mais direta entre as categorias, códigos e o grupo de códigos. Cabe observar que alguns códigos aparecem em mais de uma rede de conexão, evidenciando a interligação entre as práticas e as atividades da comunidade. Feita essa explicação, nos ateremos agora a tratar com mais detalhes da comunidade Xambá.

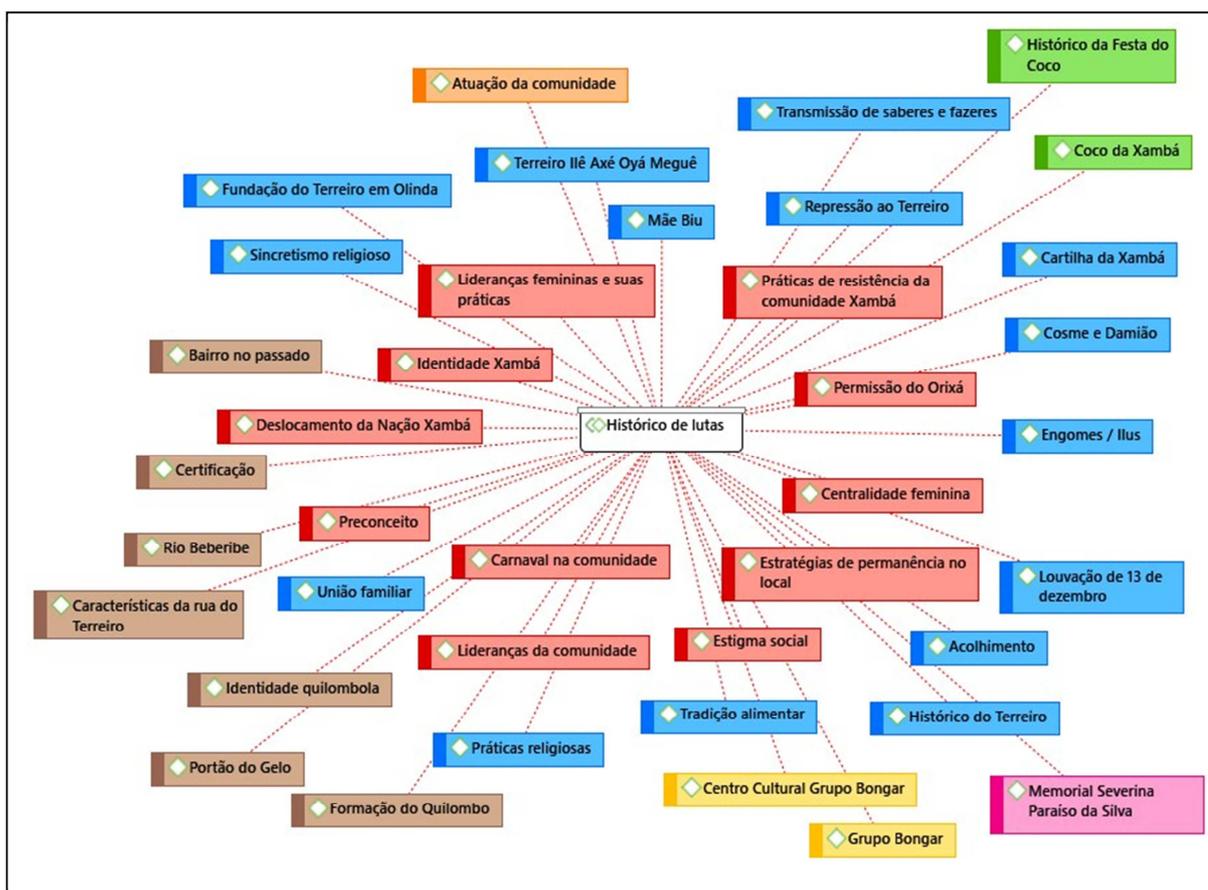
3.1. A NAÇÃO XAMBÁ DO PORTÃO DO GELO: HISTÓRICO DE LUTAS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA

Vários estudos já trataram a questão dos quilombos como espaços de materialização da resistência negra, em diferentes momentos históricos. Alguns trabalhos abordam o tema associado ao período da escravidão, outros relacionados à posse da terra, outros à segregação socioespacial. Certo é que todos esses estudos possuem a luta e as estratégias empreendidas nessa luta, como ponto de intersecção. Não há como falar de quilombo e de toda a riqueza patrimonial associada a estes espaços, sem falar nas estratégias e práticas empreendidas pelos integrantes desses espaços para a preservação de suas tradições, sua cultura, sua religiosidade e seus laços familiares. Essas estratégias integram o histórico de lutas dos quilombolas e se mostraram fundamentais na preservação e ressignificação dos lugares, das festas, religiosidade, dos saberes e fazeres desses grupos, por exemplo. Anjos (2006a) afirma que os quilombos são possuidores de uma grande riqueza patrimonial, material e imaterial. Assim,

esta parte do trabalho busca analisar de que forma a comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá se mobiliza e desenvolve práticas de resistência cultural, e como essas práticas contribuem para a ativação do patrimônio-territorial do grupo. Para entendermos a importância desse grupo e de suas ações para a cidade de Olinda, é necessário compreendermos sua trajetória e identificarmos o que o grupo reconhece como sendo o seu patrimônio.

O ano de 1951 sinaliza a chegada de Severina Paraíso da Silva, a Mãe Biu, e seus familiares, na localidade do Portão do Gelo, em Olinda-PE, e a fixação do Terreiro Xambá neste local. A trajetória da comunidade do Portão do Gelo é marcada por práticas de resistência e persistência que, além de comporem o histórico de lutas deste grupo, foram as responsáveis pela permanência do grupo na localidade, pela preservação e valorização de sua religiosidade e de sua identidade. Nesse contexto, o termo comunidade é muito importante, uma vez que se refere, segundo Durham (2004) e Lopes e Simas (2017), a uma coletividade ou grupo de indivíduos que compartilhem interesses comuns. A partir da análise de conteúdo do *corpus* deste trabalho, foi possível obter a rede de conexões de códigos para a categoria `Histórico de lutas`. Nessa rede, figura 13 (p. 169), é possível perceber que a luta da referida comunidade é marcada pelo acionamento de uma série de estratégias que englobam: o deslocamento do grupo para a localidade do Portão do Gelo, o ocultamento das práticas religiosas por meio do sincretismo, a importância da atuação das lideranças femininas na manutenção da tradição religiosa, o enfrentamento ao preconceito, a transmissão de saberes-fazeres, as estratégias que culminaram na formação do quilombo e até as novas conquistas da comunidade, como o Centro Cultural.

Figura 13 - Rede de conexões de códigos da categoria Histórico de lutas, obtida com base na análise de conteúdo do *corpus* com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018

Após o falecimento de Maria Oyá, em 1939, a primeira dona da casa Xambá, o Terreiro Xambá passa por um período de 12 anos “oficialmente” fechado. Apesar disso, Mãe Biu e sua irmã Mãe Tila seguem com as práticas religiosas às escondidas. A respeito do período citado, Hildo Leal nos conta:

[referindo-se ao período que se segue após a morte de Maria Oyá] “[...] E o terreiro passa a não existir de fato. A mãe de santo morre. Há uma detonação de um fenômeno extraordinário como terreiro. A mãe de santo morre, o terreiro está fechado. [...] e a família, que na verdade é duas ou três famílias que se juntaram, construíram o terreiro e, no momento em que o terreiro é fechado, a família se dispersa pela cidade. E duas irmãs: Mãe Biu e Mãe Tila [...], as duas se casam no ano seguinte, em 1940. Cada uma vai morar num lugar diferente. [...] Todo mundo se espalha. E Mãe Biu casa-se e vem morar aqui em São Benedito. É quando começa realmente a relação do nosso terreiro com essa área daqui. Que é o Quilombo do Portão do Gelo. [...] Nesse período, elas continuavam exercendo as práticas religiosas, mas escondido. [...] E algumas pessoas, quando tinham problemas, procuravam aquelas pessoas que eram mais próximas à dona do terreiro que tinha falecido. Mãe Biu e Mãe Tila. Então, elas davam um jeitinho. Davam uma coisa, fazia outra e eu sabia de uma coisa que elas continuavam fazendo disfarçadamente, que é festejar as crianças: Cosme e Damião. Então, elas

continuaram fazendo o que se fazia antes. Fazer um almoço para as crianças, distribuir confeitos, doces e tal. Só que Mãe Biu dizia que era o aniversário da filha. Então, o disfarce era não admitir que era nada ligada àquela religião proibida, e sim um aniversário de criança, da filha dela [...].”⁸⁰

Para Munanga (2012b) os terreiros são territórios étnicos e simbólicos que carregam a identidade, a memória e história do povo negro. Logo, “o território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupo sociais que se afirmam por meio dele.” (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 43). A história de muitas casas religiosas de matriz africana no Brasil é marcada pela ação intensa da polícia contra estes locais. Muitos terreiros desenvolveram estratégias próprias, a fim de continuarem a praticar o que acreditavam. Graças a tais estratégias, hoje identificamos a grande riqueza patrimonial preservada por grupos que praticam a religião afro. Alves (2007) nos conta um pouco a respeito das estratégias empreendidas pelas mulheres da Xambá, entre as décadas de 1930 e início de 1950, a fim de manterem suas práticas religiosas.

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

Outra participante que nos conta a respeito de algumas estratégias utilizadas pelas mulheres da casa Xambá, a fim de manterem suas práticas religiosas, é a senhora Tereza Cristina. Segundo ela:

“[...] E ela [Mãe Biu] foi a primeira pessoa aqui na comunidade. [...] e que falam que a primeira casa [...] a colocar comunicação por telefone. [...] Ah, colocou lá no terreiro, o telefone [...] pras pessoas se comunicarem, né? [...] elas eram muito unidas. Faziam as festas, faziam tudo. Sofreram muito também. É preconceito, né? Perseguições que a história conta.[...] e até para fazerem um festa de orixás ou obrigação, eles falam que tinha que bater parabéns pra dizer que era um

⁸⁰ Entrevista com o Sr. Hildo Leal da Rosa, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 08 de abril de 2017.

*aniversário de alguém, pra polícia não vir e não bater em ninguém. Fechar, e daí por diante [...]”*⁸¹

Além de utilizar o festejo de Cosme e Damião e a “desculpa” do aniversário de sua filha, alguns membros do grupo informaram que era comum o uso de certas brincadeiras ou a realização de uma roda de coco como subterfúgio para disfarçar as práticas religiosas. Jorge Sabino e Raul Lody (2011) destacam que a ocorrência do coco concentra-se nas regiões dos canaviais, com destaque para Pernambuco, sendo que, nesta região, as rodas de coco também são chamadas de *samba de coco* ou *sambada*. Assim, Mãe Biu, juntamente com os membros da comunidade Xambá, fez uso do coco de roda como forma de socialização coletiva e como estratégia para ocultar suas práticas religiosas, como nos relata Hildo Leal (2017):

*“[...] Eu soube um dia desses, dito pela filha de Mãe Biu, irmã mais velha de Ivo, que elas [as irmãs responsáveis pelo terreiro] faziam obrigações dentro de casa. E elas usavam um artifício de que já era usado no passado. Que era fazer determinada atividade que criasse barulho para se disfarçar o que se fazia dentro de casa. E foi quando Mãe Biu também colocou em prática, uma atividade musical que acabou virando, já era tradição das pessoas do terreiro participarem, que era o coco de roda. Maria Oyá, na década de 30, criou, inventou um maracatu que não existia de fato não [...]. Mas ela colocava. É porque a polícia, durante muito tempo, incomodou muito. Então, uma forma de disfarçar as atividades religiosas, e isso foi um truque usado por inúmeros terreiros, era manter um maracatu, um caboclinho, porque aí inventavam um ensaio na porta da rua. Enquanto isso, lá dentro, as obrigações eram feitas sem que a vizinhança percebesse. E Mãe Biu vai retomar esse disfarce, não como maracatu [...] o disfarce era, arranjava meia dúzia de pessoas para fazer o batuque na frente da casa, enquanto isso, as coisas aconteciam dentro da casa. [...] E eu ouvi há uns anos atrás. Uns vinte anos atrás pelo menos, o depoimento de uma Mãe de Santo, que ela dizia: a gente tinha um maracatu, mas a gente botava o maracatu pra tocar na frente, enquanto o pau comia lá dentro na hora da obrigação. E anos depois, aí eu vi isso constatado por documento. Muitos documentos do arquivo mostram isso. Pais e Mães de santo que a gente identifica porque a história conta vários nomes deles e eu identifiquei vários. Alguns de maracatu que realmente existiam, mas no caso de Artur Rosendo e Maria Oyá, eu tenho certeza que os maracatus eram só um disfarce. E Mãe Biu foi fazer isso. Não com o maracatu, mas com uma coisa que era absolutamente comum em Campo Grande e nestes bairros aqui de periferia, que era o coco de roda. Então, ela botava o marido e os dois cunhados tocando coco de roda na porta da frente, enquanto ela fazia obrigação lá dentro, enquanto o terreiro não estava aberto [referindo-se ao período de 12 anos em que o terreiro esteve fechado] [...]”*⁸².

A influência dos fatos históricos ainda pesa na exclusão econômica e social de determinados grupos, como bem nos lembra Martins (1993). Este autor, ao tratar das questões referentes aos indígenas e aos camponeses, observa que tais grupos ainda são marginalizados socialmente, e afirma que “São populações compelidas, por isso, a praticar uma vida de

⁸¹ Entrevista com a Sra. Tereza Cristina Batista do Nascimento, Cristina, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência da entrevistada, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 11 de abril de 2017.

⁸² Sr. Hildo Leal da Rosa. Entrevista citada.

duplicidades, a ocultar elementos de sua cultura e a revelar apenas o que é sancionado pelos que as dominam” (MARTINS, 1993, p. 31). O mesmo, cremos, aplica-se aos povos de terreiro, tendo estes muitas vezes que lançar mão de práticas diversas para encobrir ou disfarçar suas atividades.

Os relatos dos membros da comunidade revelam que Mãe Biu foi uma das primeiras moradoras da região onde hoje encontra-se o Terreiro Xambá. Sem condições financeiras para adquirir o terreno onde havia instalado o terreiro em 1950, na localidade de Santa Clara, atual bairro de Dois Unidos, Mãe Biu acabou comprando um terreno no bairro de Beberibe, atual bairro de São Benedito, como nos conta Hildo Leal (2017):

“[...] Mãe Biu morou aqui, em São Benedito, até abrir o terreiro, só que não abriu aqui ainda não. Ela procurou e mandou as pessoas procurarem um lugar, alugou uma casa que tinha um terreno imenso, tinha uma beira de rio junto, que é lá em Santa Clara. Aí, como o dono do terreno e da casa queria vender e Mãe Biu não tinha condição pra isso, ela teve que ir pra outro canto. Aí, encarregou o marido, os cunhados, a gente de casa, pra procurar um terreno pra construir a casa. E como essa área daqui tinham vários terrenos [...] e estava sendo loteado, o marido comprou um terreno aqui, que é esse da casa [referindo-se ao terreiro]. Ela não queria vir pra cá, ela não gostava daqui. Não gostava do Beberibe, não gostava de São Benedito não. Eu acho estranho porque ela morou por muito tempo [...]. Mas por incrível que pareça, ela terminou voltando pro mesmo bairro que ela já tinha morado antes [...].”⁸³

Além de comprar o terreno onde hoje se localiza o terreiro e iniciar o processo de (re)união da sua família, Mãe Biu também incentivou seus filhos, parentes e amigos a adquirirem a casa própria. Como nos conta o Sr. Shirleno Gomes da Silva:

“[...] Então, pra mim, foi uma coisa boa ela conseguir reagrupar a família que foi dispersada durante esse tempo aí todo. Ela foi uma das primeiras a chegar aqui, e aí ela conseguiu chamar as irmãs dela, parentes pra vir morar próximo. E minha tia estava até falando essa semana que o prazer dela, da minha tia Biu, ela dizia mesmo assim. Que é: todo mundo teria que lutar, mas você teria que ter a sua casa, não morar de casa alugada. Ter a sua casa própria. E ela ajudou muita gente a ter sua casa própria [...].”⁸⁴

Para Guitinho da Xambá (2014, p. 68), “Neste local, ela inicia o seu processo Geopolítico-religioso de reagrupamento familiar e vigoramento de uma das comunidades e matriz Africana, hoje, mais respeitadas em todo o Brasil.” Sendo que este reagrupamento foi marcado por uma série de estratégias empreendidas por Mãe Biu e seus filhos – de sangue e de santo –, para a preservação do terreiro Xambá.

⁸³ Sr. Hildo Leal da Rosa. Entrevista citada.

⁸⁴ Entrevista com o Sr. Shirleno Gomes da Silva, o Nino da Xambá, concedida a Ilka Lima Hostensky, no Centro Cultural Grupo Bonga- Nação Xambá, localizado no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, no bairro de São Benedito em Olinda (PE), no dia 06 de abril de 2017.

Mãe Biu enfrentou junto aos familiares até a geografia do Portão do Gelo, os desafios naturais do local. Com a construção da nova sede no Portão do Gelo, Mãe Biu reagrupa toda sua família de santo, arrendando terrenos no entorno do terreiro, construindo casebres e abrigando todos, eliminando algo que era considerado um dos maiores transtornos para a comunidade religiosa que vivia espalhada por diversos bairros da cidade de Olinda e Recife. A conquista de um território geográfico era algo fundamental para a vivência de todos em comunidades. E isso ela garantiu. (GUITINHO DA XAMBÁ, 2014, p. 70).

O processo iniciado por Mãe Biu em Olinda foi marcado por uma série de ações que representam a luta deste grupo para permanecer na localidade. O reagrupamento evidencia as estratégias efetivadas por ela, e pelas pessoas de sua proximidade, para a preservação de suas práticas religiosas e para a união familiar.

Com o fechamento dos terreiros nos anos de 1930 muitas casas e adeptos do culto Xambá desapareceram. Outras, ao reabrirem, adotaram ou se fundiram com o culto nagô. Assim, Mãe Biu, ao assumir o terreiro, tinha a missão de manter viva a única comunidade Xambá no Brasil. Para isso, ao chegar no Portão do Gelo, a primeira ação de Mãe Biu foi reconstruir os laços comunitários familiares de sangue e de santo, trazendo todos para o entorno do terreiro. (GUITINHO DA XAMBÁ, 2014, p. 68-69).

Guitinho da Xambá (2014, p. 68) ainda afirma que “A Yalorixá tornou essa pequena faixa de terra, às margens do Rio Beberibe, em uma localidade de ativa vivência de práticas e costumes sociais, direcionados pelas tradições afro-brasileiras.” Isso mostra a importância da liderança na formação da identidade Xambá, na apropriação do território e na manutenção da tradição religiosa.

Logo, não há como falar das lutas e das formas de resistência do povo Xambá sem citar a importância da atuação feminina nesta comunidade. As mulheres sempre foram centrais, como podemos perceber na fala de Cacau.

“[...] Ah! Todas elas, todas as mulheres desse terreiro eram muito ativas. [...] Mas por conta exatamente de que tinha que todo mundo trabalhar em prol do engrandecimento do terreiro, então todo mundo tinha que cair em campo e trabalhar. As mulheres deste terreiro, toda vida, foram muito ativas, até hoje [...] Minha mãe [Maria Luíza de Oliveira] poderia dizer que era uma liderança. Foi pioneira numa associação de bairro. Ela foi quem primeiro inventou uma associação de bairro aqui. [...] Ela fazia uma festa de dia das mães, uma festa de natal, uma festa de não sei o quê, [...] por causa dessa associação. Ela saía de madrugada pra procurar enxoval pro povo, tinha um tal de um leite numa época dum governo que teve que dava [...]. Então, ela realmente era uma liderança. E tia Biu era a grande liderança, só que era assim: mamãe era que mais conversava, mais em público e tia Biu era mais retraída, entendeu? Ela ficava mais na

*retaguarda e ela falava: vai Luiza, vai Luiza. Ela era a matriarca de todas elas, até porque ela era a Mãe de Santo [...]*⁸⁵

A fala de Cacau é clara ao demonstrar a importância da atuação feminina no histórico de lutas deste grupo. Foram as mulheres as responsáveis por uma série de ações no passado, que possibilitaram a permanência deste grupo na localidade do Portão do Gelo. Ou seja, a luta da nação Xambá, em Pernambuco, é de longa data. Há pelo menos oitenta e oito anos, a comunidade, que em Olinda se formou em torno do Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, desenvolve estratégias que visam preservar suas práticas religiosas e difundir a cultura afro-latino-americana. É possível nominar tais estratégias como de resistência, mas, mais que isto, elas também levam uma dose de persistência. Assim, falar em Xambá é olhar para o presente, para o futuro, para a geração anterior e para a influência que as pessoas do passado exerceram e exercem em torno das práticas e das ações da comunidade.

O falecimento de Mãe Biu, em 27 de janeiro de 1993, foi um momento de grande tristeza e comoção para a comunidade. O período que se segue é marcado pela resignificação, permanência, continuidade e redescobertas por parte do grupo. Cacau nos relata a respeito do impacto desta perda:

*“[...] E a gente tinha uma coisa, assim, que fez muita falta quando ela morreu, porque tudo, tudo era: vai falar com tia Biu. Ah! vai falar com tua tia. Ah, eu vou lá em tia Biu! Mamãe chamava ela de Iinha! Vá falar com Iinha. Então tudo era com tia Biu [...]. Então, a gente achava que ela era imortal. Mas não imortal da Academia [referindo-se aos membros da Academia Brasileira de Letras] [risos], mas imortal de não morrer mesmo! [...] Entendeu? Se sentisse uma dor no dedo, e fazia três dias que estava doendo e o médico não deu jeito. Ah, vou lá em tia Biu! Ai, mamãe vai falar com Iinha que num instante vê isso! Então tudo era com ela. Então quando disse: tia Biu morreu, parece que o mundo acabou. Ai, ficou todo mundo: E agora? A gente vai fazer o que? Todo mundo perdido! Ela tinha 78. Muito jovem. Cheia de vida! Tinha muita coisa pra fazer ainda [...].”*⁸⁶

Agora, com o falecimento de Mãe Biu, a comunidade precisaria encontrar formas de preservar e dar continuidade ao patrimônio deixado pela eterna Yalorixá. Já não poderiam contar com a presença física dela. Porém, esse fato não significou o fim da comunidade, muito pelo contrário. A continuidade da Nação Xambá foi revelada ao grupo por meio do sagrado. Alves (2007), em seu livro intitulado `Nação Xambá do terreiro aos palcos`, e Guitinho da Xambá (2014), em artigo em homenagem ao centenário de Mãe Biu, nos

⁸⁵ Entrevista com a Sra. Maria do Carmo de Oliveira, a Cacau, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência da entrevistada, localizada no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 07 de abril de 2017.

⁸⁶ Sra. Maria do Carmo de Oliveira, Cacau. Entrevista citada.

apresentam na íntegra a profecia revelada por Oyá Meguê, a dona do Ilê⁸⁷, por meio das pedras do *ifá*⁸⁸ (Anexo 06). Em seu livro, Alves (2007) observa que algumas atitudes da Yalorixá sinalizavam que a sua partida estava próxima, como o fato da Yalorixá alertar seus filhos de santo a respeito da importância de aprenderem os fundamentos da casa, e por dizer no salão do terreiro que, independente de onde estivesse, sua saia cobriria a todos seus filhos e que seu ilê não fecharia. A profecia é clara ao afirmar que o legado deixado por Mãe Biu teria continuidade. Para Guitinho da Xambá (2014, p. 71), “Agora, era a hora, de filhos, sobrinhos, sobrinho-netos, netos, bisnetos darem continuidade e transformar as manifestações culturais do terreiro em instrumentos de afirmação e conquistas sócio-políticas e assim se fez.” Confirmando a profecia, em 1993, Adeildo Paraíso da Silva, o Ivo da Xambá ou pai Ivo, filho carnal e espiritual de Mãe Biu, assume o Terreiro Xambá na posição de Babalorixá, tendo ao seu lado Mãe Tila. Alves (2007) ainda revela que Mãe Biu sinalizou a seu filho Ivo, o local de sua última morada.

Antes da morte da Yalorixá, conta Ivo que, passeando pelo quintal do terreiro, próximo ao chiqueiro onde se criava porcos para serem abatidos para o almoço que é servido aos visitantes na festa de Bêji, Mãe Biu disse ao Babalorixá que ali construiria sua última casa. No momento ele não entendeu. Só depois da morte de sua mãe é que ele compreendeu. No local onde ficava o chiqueiro, em sete dias, foi erguido o quarto do balé⁸⁹, para cultuar o espírito de Mãe Biu e dos outros antepassados do terreiro. (ALVES, 2007, p. 58-59).

Segundo informações fornecidas pelos membros da comunidade, e participantes deste estudo, uma das primeiras ações da comunidade, externa à área do terreiro, após o falecimento de Mãe Biu, foi reivindicar, junto às instituições governamentais, a alteração do nome da rua na qual está localizado o Terreiro Xambá. Assim, a rua Albino Neves de Andrade, por força da Lei nº 5000 de 25 de maio de 1995, passa a se chamar rua Severina Paraíso da Silva. Nas figuras 14 e 15 (p. 176) é possível observar a rua Severina Paraíso da Silva, local onde o terreiro encontra-se localizado.

⁸⁷ O Ilê significa a casa ou o terreiro de candomblé com um todo.

⁸⁸ Ifá é o “Deus da adivinhação e da sabedoria que orienta aqueles que o consultam”. Informação disponível em: <<http://www.traducirportugues.com.ar/2011/02/diccionario-yoruba-portugues.html>>. Acesso em: 04 de março de 2018.

⁸⁹ “Local onde são cultuados os antepassados” (ALVES, 2007, p. 59). Casa do Eguns. Egum é o mesmo que lma ou espírito desencarnado. Informação disponível em: <<http://www.traducirportugues.com.ar/2011/02/diccionario-yoruba-portugues.html>>. Acesso em: 04 de março de 2018.

Figura 15 - Foto da rua Severina Paraíso da Silva, sentido leste-oeste



Fonte: Hostensky, abril de 2017 (Arquivo pessoal).

Figura 14 – Foto da rua Severina Paraíso da Silva, sentido oesteoeste



Fonte: Hostensky, junho de 2017 (Arquivo pessoal).

A continuidade da atuação das lideranças da comunidade, agora com a união de várias gerações, foi e é de grande importância para o grupo. Após a morte de Mãe Biu, o grupo buscou valorizar-se preservando e dando continuidade ao patrimônio deixado pela Yalorixá, com a ajuda de inúmeros familiares e filhos de santo. Saquet (2015) defende que a territorialidade relaciona-se à interação entre os sujeitos e à (i) materialidade do território, ou seja, abrange os processos políticos, econômicos, ambientais e culturais. Nesse sentido, os xambazeiros buscaram e buscam empreender ações voltadas para a manutenção de suas relações internas, bem como a conexão com grupos externos à comunidade, estabelecendo parcerias, e fortalecimento do sentimento de pertencimento à identidade Xambá.

Ainda, segundo Saquet (2015), as identidades expressam pertencimento, afetividade, coesão, possibilidade de resistência e projeção coletiva do futuro. Os sujeitos locais, por meio da interação entre si e com outros indivíduos, constroem coletivamente a identidade (SAQUET, 2015). Alves (2007) revela que a comunidade, no passado, vinculava-se tanto à figura de Mãe Biu, que, só após o falecimento da Yalorixá é que muitas pessoas começaram a associar o terreiro à linhagem Xambá, sendo que, até então, o mesmo era fortemente vinculado a Mãe Biu. O local era conhecido por Xangô de Dona Biu ou Terreiro de Mãe Biu ou Xangô de Mãe Biu do Portão do Gelo. Após o falecimento da matriarca, a comunidade desenvolveu uma série de ações voltadas para o “despertar” deste pertencimento à identidade Xambá. O relato de Cacau (2017) nos mostra um pouco a respeito dessa identificação com a identidade Xambá:

“[...] era tudo muito calado e ninguém podia dizer nada. E a gente tinha vergonha, não era nem preconceito, era vergonha mesmo de vestir a roupa do terreiro, de dizer que era do terreiro, por conta de toda essa coisa que foi o terreiro. Hoje não, hoje a coisa mudou, a gente jamais saía na rua com um traje de roupa de terreiro. De jeito nenhum! Agora, a gente vem todo mundo pelo meio da rua vestido, no dia que tem festa, que tem obrigação. Já sai todo mundo de casa tudo paramentado pra vir para o terreiro. É tão interessante porque a gente também tem uma grande vantagem, o bairro cresceu em torno do terreiro [...]. E tem um menina que veio pra aí e que por sinal acho que vai vir pra aí. Ela é de um terreiro lá em Biribeira [...]. Então, essa menina que era de um terreiro lá de Biribeira, aí quando ela chegou aqui, ela olhou, ficou assim, ela disse: tão interessante, vocês vêm tudo pelo meio da rua, com roupas todas baianas, todo mundo paramentado. E eu disse: é, todo mundo já vem das suas casas já tudo pronto. E ela disse: o terreiro onde eu frequentava, eu tenho uma amiga que um dia chegou no carro com a roupa do terreiro e quase que mataram ela, o povo da rua. Porque a maioria são evangélicos [...].”⁹⁰

A identidade vincula-se ao “saber se reconhecer e reconhecer os demais que fazem parte de seu grupo. Esse reconhecimento é construído, a maioria dos dados que o compõem faz parte do grupo de pertença antes de o indivíduo ser chamado à existência.” (PÓVOAS, 2012, p.30). Posicionamentos, práticas e atitudes consolidam um conjunto de características que compõem a identidade de um grupo. Nesse sentido, outra participante que nos relata a respeito da questão do fortalecimento da identidade Xambá, do pertencimento à comunidade de terreiro e até mesmo sobre preconceito é a Sra. Cristina (2017). Ela afirma que:

“[...] [ao ser perguntada se sofre preconceito por pertencer à religião de matriz afro] Tem, mas não como tinha antigamente, né? Que elas não podiam andar vestida. Elas não podiam serem identificadas como Yalorixá. E hoje em dia a gente tem o direito, né? De a gente vestir nosso traje para ir para o terreiro, andar com nossas voltas e, mesmo assim, encontra [pessoas com olhar preconceituoso], mais aí, como se diz, cada um faça o seu, não é? Se eu fosse evangélica eu andaria com a bíblia, mas como eu sou de candomblé, eu tenho que andar com meu torço e com minhas voltas. Assim, para culto religioso, quando eu vou, eu saio pronta, entendeu? Não vou assim pra cidade, sair da minha casa, fazer compras, essas coisas não. Mas eu ando com a minha volta, com minha guia e, às vezes, pessoas ficam olhando, olhando e tira a vista e eu sei e não me atinge não. Porque se vier perguntar eu não vou com ignorância, eu não vou agredir. Eu quero dar uma explicação sobre a minha religião, é do que eu pratico e não do que o pessoal pensam [...].”⁹¹

No ano de 2001, Guitinho da Xambá, juntamente com um grupo de primos, cria o grupo musical Bongar. “O repertório do Bongar é inspirado na cultura, na religiosidade e no cotidiano do povo Xambá [...]” (ALVES, 2007, p. 110). Esta mesma autora ainda afirma que, por meio de diversas ações, o grupo ajudou a elevar a autoestima dos jovens do terreiro, além de despertar nos jovens o interesse pela música, pela dança e pela cultura Xambá. O Grupo Bongar desenvolve uma série de atividades que mostram que a luta da comunidade não

⁹⁰ Sra. Maria do Carmo de Oliveira, Cacau. Entrevista citada.

⁹¹ Sra. Tereza Cristina Batista do Nascimento, Cristina. Entrevista citada.

terminou e até mesmo se ressignificou, é uma luta cotidiana e constante. Nesse sentido, Marileide Alves relata:

“[...] a gente foi se envolvendo muito e o Bongar não é um grupo só de música. E aí, a gente começou a se envolver muito aqui com outros projetos, [...] a gente tem o projeto Preto na Tela, que o título foi Guitinho que pensou, isso surgiu de uma inquietação, né? Da gente aqui. Dele, de todo mundo aqui, do povo negro que não se via retratado nos meios de comunicação, na forma como se retratava o povo negro. Como se retrata o povo negro e isso deixava a gente muito inquieto. E aí surgiu esse tem preto aí na tela, [...] na verdade era um projeto de vídeos e documentários, onde a gente questionava isso, trazia especialistas no assunto que pudesse vir debater conosco, sobre o assunto aqui junto com a comunidade. Com pessoas da comunidade e aberto ao público também, então a gente tinha sempre um tema, né? Aí, por exemplo, tinha um dos temas do projeto, foi: A Tv não é preto e branco. Isso acontecia na rua, no terreiro, nas casas das famílias aqui da comunidade, porque a gente não tinha espaço físico. O Bongar não tinha sede. O Bongar, o endereço da sede do Bongar é o endereço da casa de Guitinho. Mas as atividades, elas funcionavam na rua, no terreiro Xambá, na garagem do terreiro, no Memorial do terreiro, na casa da tia, na casa da mãe dele, né? Na casa do vizinho que é tia também, que é tudo parente. [...] foi essa discussão, rodas de diálogo, de discussões, oficinas. A gente tem oficina de grafite, oficina de fotografia na lata, oficina de dança, oficina de capoeira, oficina de teatro, direção de vídeo e tudo mais, e aí a gente formou uma primeira, vamos dizer assim, uma leva de juventude daqui. [...]”⁹²

E ela continua:

“[...] E foram surgindo outros projetos com outros nomes, e aí a gente teve um projeto que era Hoje teve alegria que a gente pegava a criançada, que foi um prêmio do Cidades que era do Ministério da Cultura, e a gente pegava a criançada saía pela rua, brincando, cantando e chegava na casa do morador, é como o boi quebra coco hoje. Aí, esse morador contava como eram as brincadeiras populares que ele brincava. Um projeto meio lúdico, né? Na verdade, o nome do pro, do prêmio era Ludicidade, então eram projetos que tivessem esse cunho lúdico. Então, ele tinha isso, pra gente mostrar as brincadeiras antigas, brincadeiras de roda e pião, né? O projeto durou um ano! A gente passou um ano com esse projeto com a pirralhada. É [pausa], um grupo que ele trabalha com questões sociais, com unidades. Foi a partir dos trabalhos que o Bongar realiza aqui que você vê hoje a valorização da cultura negra na comunidade, né? Porque, quando eu cheguei aqui, por exemplo, você não via as crianças andando, nem as crianças e nem os adultos, andando do terreiro até sua casa, de vestidos com os axós, com suas roupas de santo, em nenhum momento. Inclusive, quando tinha os toques, eles botavam as roupas dentro das bolsas e chegavam no terreiro e vestia, aí tinha toque. Mas hoje em dia, eles já saem de casa todos paramentados com suas roupas, as crianças também e vão pro toque. Você não via nem crianças e nem adolescentes aqui de cabelo rasta, com cabelo de trancinha, de penteado afro. Roupas coloridas, roupas de tecido africano coloridas. Hoje, você vê. Eu digo hoje, agora, mas desde o trabalho que a gente realiza, acho que de uns 8 anos pra cá. O Bongar tem 15 anos, eu tenho 13 junto com eles, então de uns 10 anos pra cá, você já vê que eles assumiram sua identidade negra, sem medo de dizer que é negro, sem medo de se mostrar negro, né? Inclusive, na época dos meninos do Bongar quando eles iam pra escola, eles ficavam receosos de dizer sua religião, os meninos de hoje em dia aqui da Xambá não tem isso não, vão pra escola de guias, vão de barrete, chamam os

⁹² Entrevista com a Sra. Marileide Alves de Lima, a Mari, produtora cultural do grupo Bongar, concedida a Ilka Lima Hostensky, no Centro Cultural Grupo Bongar – Nação Xambá, localizado no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, no bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 15 de junho de 2017.

coleguinhas pra vir conhecer sua comunidade, o coco, o seu terreiro sem problema e se alguém falar da sua religião, eles sabem responder, entendeu? Então, assim, tudo isso é resultado do trabalho do Bongar aqui e desse trabalho social que o grupo vem realizando, né? Desde que foi criado em 2001, então tinha uma série de ações que ele realiza aqui que tem contribuído para isso [...].”⁹³

Pensar a atuação da comunidade no passado e seu reflexo no presente, significa pensar o território, o tempo, as temporalidades e as territorialidades desse grupo. Para Saquet (2015), as territorialidades e as temporalidades são culturais, econômicas, políticas, híbridas e (i)materiais, acontecem de forma simultânea e em unidade. Ainda, de acordo com o mesmo autor, as territorialidades vinculam-se às identidades e às diferenças, sendo que as diferenças definem-se nas relações entre identidades (no interior dos grupos ou da classe social), enquanto que as temporalidades associam-se aos ritmos e às desigualdades econômicas. “As temporalidades também significam processualidades históricas que se encontram no presente. Vivemos temporalidades passadas, presentes/coexistentes e futuras” (SAQUET, 2015, p. 110). Ou seja, para este autor, essas processualidades se encontram no presente.

Logo, para entendermos as múltiplas formas de mobilização empreendidas pela comunidade Xambá, a fim de ativarem seu patrimônio-territorial, é preciso conhecermos o histórico desse grupo e a maneira que desenvolveram e desenvolvem suas práticas espaciais.

De acordo com Costa (2016, p. 7), “Necessária oposição à colonialidade se dá na constituição da descolonização epistêmica, baseada em saberes localizados frente a saberes hegemônicos.”. Costa (2016) argumenta que os sujeitos-patrimônio são os verdadeiros responsáveis pelo lugar, eles representam uma real possibilidade de preservação do bem. Para Saquet (2015, p. 111), “O território só se efetiva quando os indivíduos estão em relação com outros indivíduos, significando interação plural, multiforme e unidade na diversidade.” Assim, percebe-se que, ao longo de sua existência, as ações empreendidas pela comunidade foram diversas. Segundo Costa (2017, p. 69), “Saber o lugar ativo do patrimônio-territorial demanda compreensão espacial das atividades do sujeito situado, inclusive entender a produção do sujeito no cotidiano.” A comunidade, no passado, fez uso de diversas atividades para disfarçar suas práticas religiosas, com destaque para o coco de roda, dança que hoje é utilizada para visibilizar as ações do grupo. Mãe Biu também buscou agregar seus filhos de sangue e carnal em torno do terreiro. Percebemos, assim, que a luta desse grupo, ao longo do tempo, foi ressignificada e ampliada.

Existe uma preocupação por parte do grupo em divulgar com seriedade sua cultura e tradição e em ampliar sua escala de ação, que já não se limita à cidade de Olinda. Neste

⁹³ Sra. Marileide Alves de Lima, Mari. Entrevista citada.

sentido Costa (2017) propõe que a escala primária de ativação do patrimônio-territorial, seja a local. Figurando a comunidade, para este autor, como a protagonista desta ativação. Assim, por meio do grupo Bongar, ocorre a valorização da cultura xambá e da cultura negra, em níveis local, nacional e internacional. Por meio do Terreiro, ocorre a manutenção das práticas religiosas. Nesse sentido, a comunidade faz como que suas práticas figurem como elementos de resistência, do passado, do presente, de forma contínua e cotidiana. Isto ocorre graças à união do grupo, à atuação das lideranças comunitárias e à ressignificação de determinadas ações.

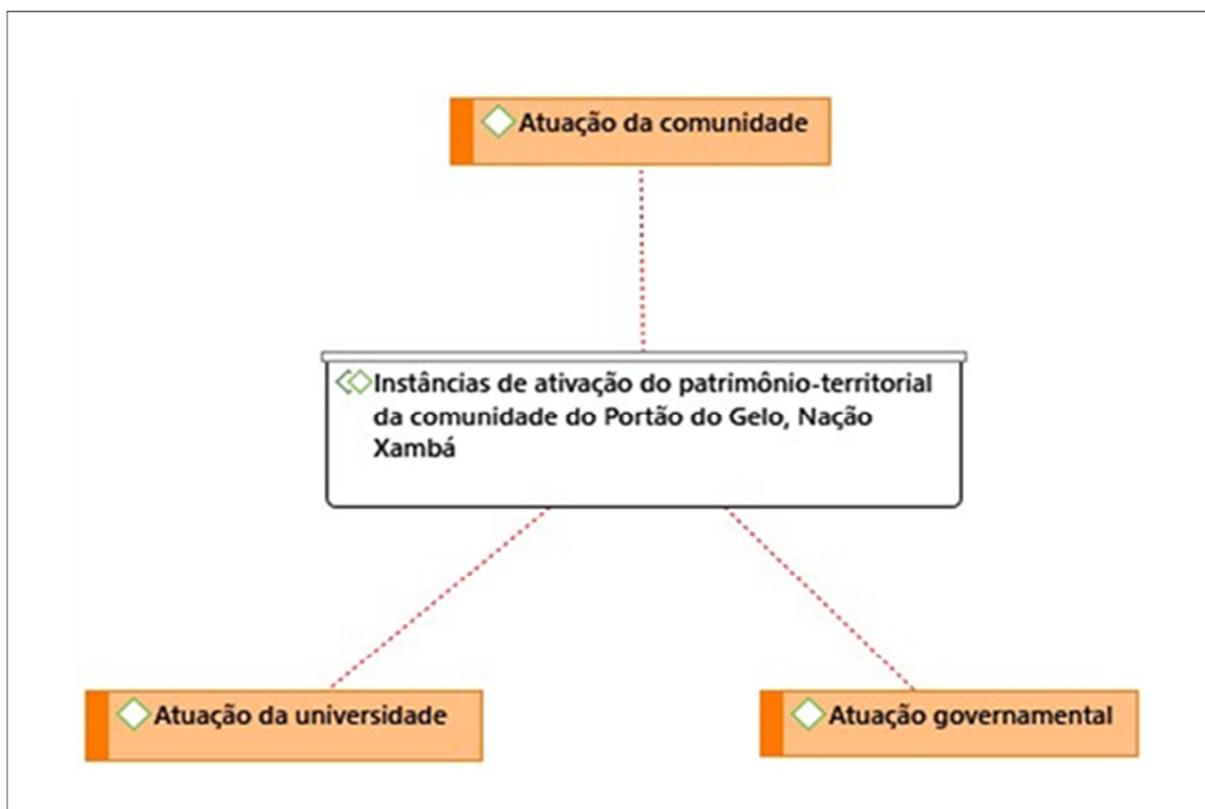
3.2. MECANISMOS DE PRESERVAÇÃO, ATIVAÇÃO E DIFUSÃO DO PATRIMÔNIO-TERRITORIAL DA COMUNIDADE XAMBÁ, AS MÚLTIPLAS FORMAS DE REPRESENTAÇÃO CULTURAL

De um modo geral, na América Latina, as políticas de preservação patrimonial inicialmente privilegiaram os bens que remetiam à cultura européia - igrejas, casarões, traçados urbanísticos e outras materialidades que lembravam a presença dos europeus e seus feitos em terras americanas. Mas, tanto os povos originários quanto os povos africanos trazidos para cá contribuíram para a formação cultural e patrimonial deste continente. Hábitos alimentares, danças, festas, palavras, práticas religiosas foram ressignificados e estão presentes até os dias de hoje em nosso cotidiano. Muitas referências desses grupos não recebem a devida atenção por parte das instituições governamentais e universidade. Neste sentido Costa (2016, p. 13), defende que “[...] cabe uma redefinição teórica e prática do patrimônio, a superar a visão preservacionista-elitista, incorporando pessoas e lugares segregados na reprodução do sistema econômico urbano.”. Os povos africanos trazidos para a América, em suas diversas etnias, desde o início, empreenderam estratégias para preservarem seus costumes, seus hábitos, suas tradições. Essa prática se dava, por exemplo, no caso da religiosidade, por meio do sincretismo religioso.

Durante a elaboração deste trabalho, percebemos que a comunidade Xambá, ao longo de sua trajetória e em diferentes épocas, fez uso de estratégias diversas, a fim de manter sua tradição religiosa e valorizar a cultura afro-brasileira. Percebe-se que, no tocante à questão patrimonial de grupos que resistem à atuação de grupos e/ou setores hegemônicos, a metodologia proposta por Costa (2017) é pertinente ao sugerir que a ativação de patrimônio-territorial se dê em consonância destas três instâncias, sendo a comunidade a protagonista da ativação. Para Costa (2017), a ativação do patrimônio-territorial deve ocorrer quando e da forma que a comunidade desejar. Ao longo desta pesquisa, identificamos que a comunidade Xambá estabelece parcerias em diferentes níveis e com diferentes setores, o que comprova a

viabilidade da metodologia proposta por Costa (2017). A figura 16 (p. 181), elaborada a partir da análise de conteúdo do *corpus* desta pesquisa, nos mostra a associação entre teorização e o que foi encontrado em campo.

Figura 16 - Rede de conexões de códigos da categoria Instâncias de ativação do patrimônio-territorial da comunidade do Portão do Gelo - Nação Xambá, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus* realizada com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018.

A preservação e a manutenção do que determinado grupo considera como seu patrimônio é uma das chaves para a ativação do patrimônio-territorial. Costa (2016, 2017) propõe que a ativação do patrimônio-territorial aconteça em níveis, ou seja, com o envolvimento dos atores sociais, das Universidades e de instituições. “Há níveis, escalas e temporalidades a serem consideradas na iniciativa de ativação popular do patrimônio-territorial latino-americano. Os níveis de iniciativa envolvem: universidade, comunidade e instituições (não necessariamente nessa ordem).” (COSTA, 2017, p. 68). Este autor enfatiza que a iniciativa principal deve ser da comunidade (os atores sociais), pois é ela a protagonista dessa ativação, ocorrendo esta ativação somente com o aval do grupo estudado. Ou seja, a visibilização patrimonial da comunidade é feita somente se a comunidade desejar. Logo, percebemos que as estratégias da comunidade do Portão do Gelo, Nação Xambá, são

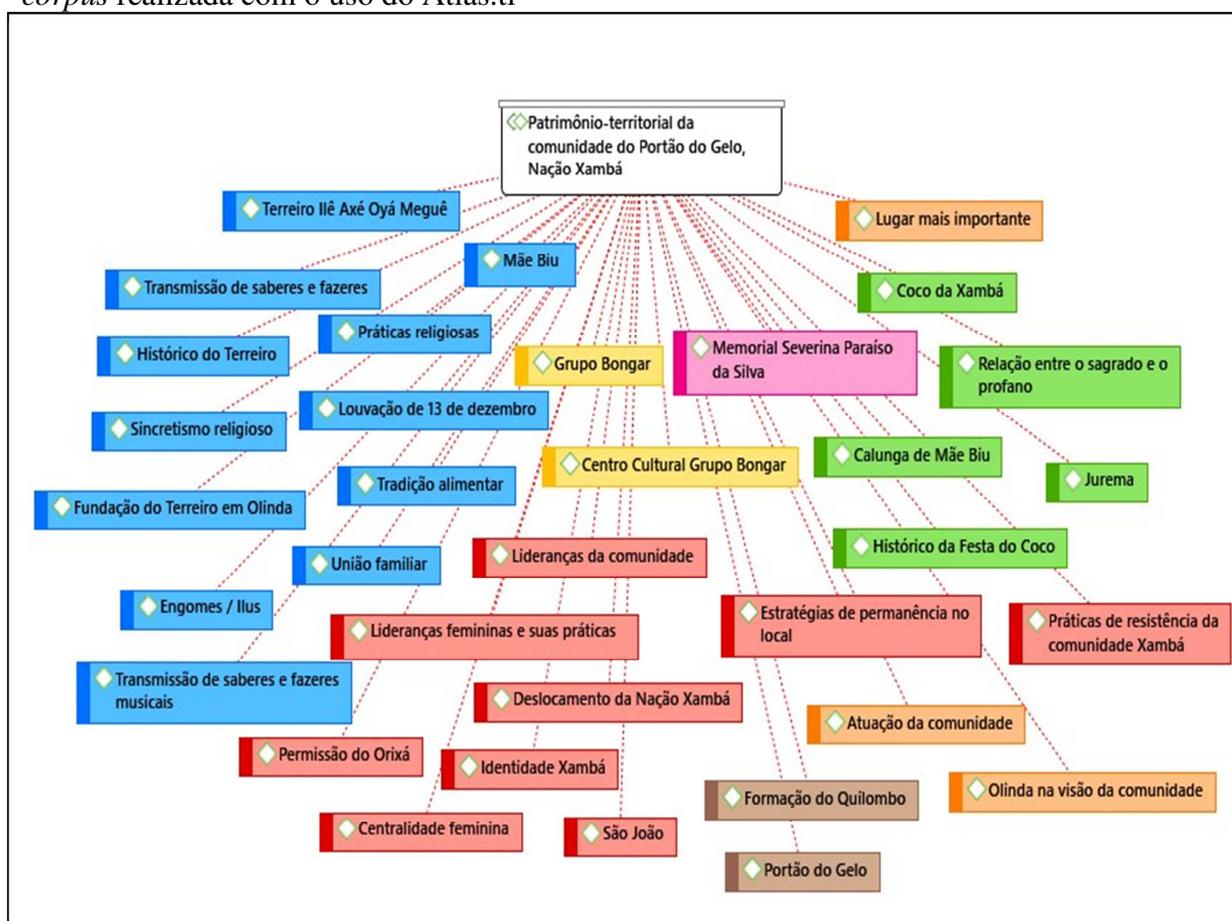
abundantes para manter o seu patrimônio. A atuação organizada deste grupo, a partir de ações do passado, e agora do presente, possibilitaram e possibilitam a manutenção de uma religião de matriz africana, seja por meio de ações veladas através da adoção, propositada, de estratégias de ocultamento das referências culturais do grupo – no passado –, seja por meio do estabelecimento de novas parcerias - atualmente. O certo é que o presente estudo mostra que os xambazeiros de Olinda mobilizaram-se e mobilizam-se com maestria. Para Filho (2012), o passado, o presente e até o futuro são frutos das relações que estabelecemos com as coisas e com os outros. Este autor afirma que “[...] o presente adquiri um privilégio especial por ser o “espaço” da realização e da compreensão do homem e do mundo, homem-mundo formando uma unidade existencial-temporal em que um não é sem o outro. Portanto, é sempre no presente que sabemos do futuro e do passado.” (FILHO, 2012, p. 10). As diversas práticas empreendidas pelos xambazeiros de Olinda, na atualidade, mostram que essas iniciativas são de grande importância, isso porque acredita-se ser difícil ativar o que já não existe mais. E o grupo soube, com grande habilidade, manter e difundir uma parte importante da cultura afro-latino-americana.

Assim, é possível perceber, por meio das diversas vozes que participaram desta pesquisa, que não existe um único patrimônio para esse grupo. Segundo relatos dos participantes, registrados por meio das entrevistas, devidamente autorizadas ou identificadas através das falas de membros da comunidade em conversa informal, o patrimônio da comunidade envolve as pessoas, a história, os locais, as práticas, o terreiro, as festas, ou seja, tudo que se liga diretamente à história de luta desse povo. Percebe-se uma vontade muito grande da comunidade em relação à manutenção de suas referências culturais. “O patrimônio-territorial latino-americano faz-se na solidariedade cultural das comunidades que não deixaram perder seus símbolos, pois são tenazes no movimento da sociedade capitalista.” (COSTA, 2017, p. 69). Portanto, verificamos que a teoria de ativação do patrimônio-territorial, proposta por Costa (2017), aplica-se à comunidade estudada.

Antes de tratarmos das maneiras empreendidas pela comunidade para ativação de seu patrimônio-territorial, faz-se necessário esclarecer qual é o patrimônio da e para a comunidade, identificado a partir das inúmeras vozes participantes deste estudo. De acordo com Ribeiro (2005) o patrimônio para fazer sentido deve expressar valor para determinado grupo. No caso da comunidade do Portão do Gelo, a análise de conteúdo do *corpus* da pesquisa nos possibilitou a identificação do patrimônio-territorial da comunidade, mais especificamente o que a comunidade considera como o seu patrimônio. A figura 17 (p. 183) apresenta a rede de conexões de códigos para a categoria Patrimônio-territorial da

comunidade do Portão do Gelo, Nação Xambá. Nessa rede, identificamos os códigos que representam, de um modo ampliado, o patrimônio material e imaterial da Nação Xambá de Olinda. Dentre os espaços físicos que figuram como patrimônio da comunidade, encontramos o Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, O Memorial Severina Paraíso da Silva e o Centro Cultural grupo Bongar. Dentre os elementos não físicos, mas de grande importância simbólica e representativos da comunidade, é possível identificar a própria trajetória do grupo, a atuação das lideranças, a festa do coco e a manutenção das práticas religiosas. Citamos somente alguns como forma de exemplificação.

Figura 17 - Rede de conexões de códigos para a categoria Patrimônio-territorial da comunidade do Portão do Gelo, Nação Xambá, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus* realizada com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018.

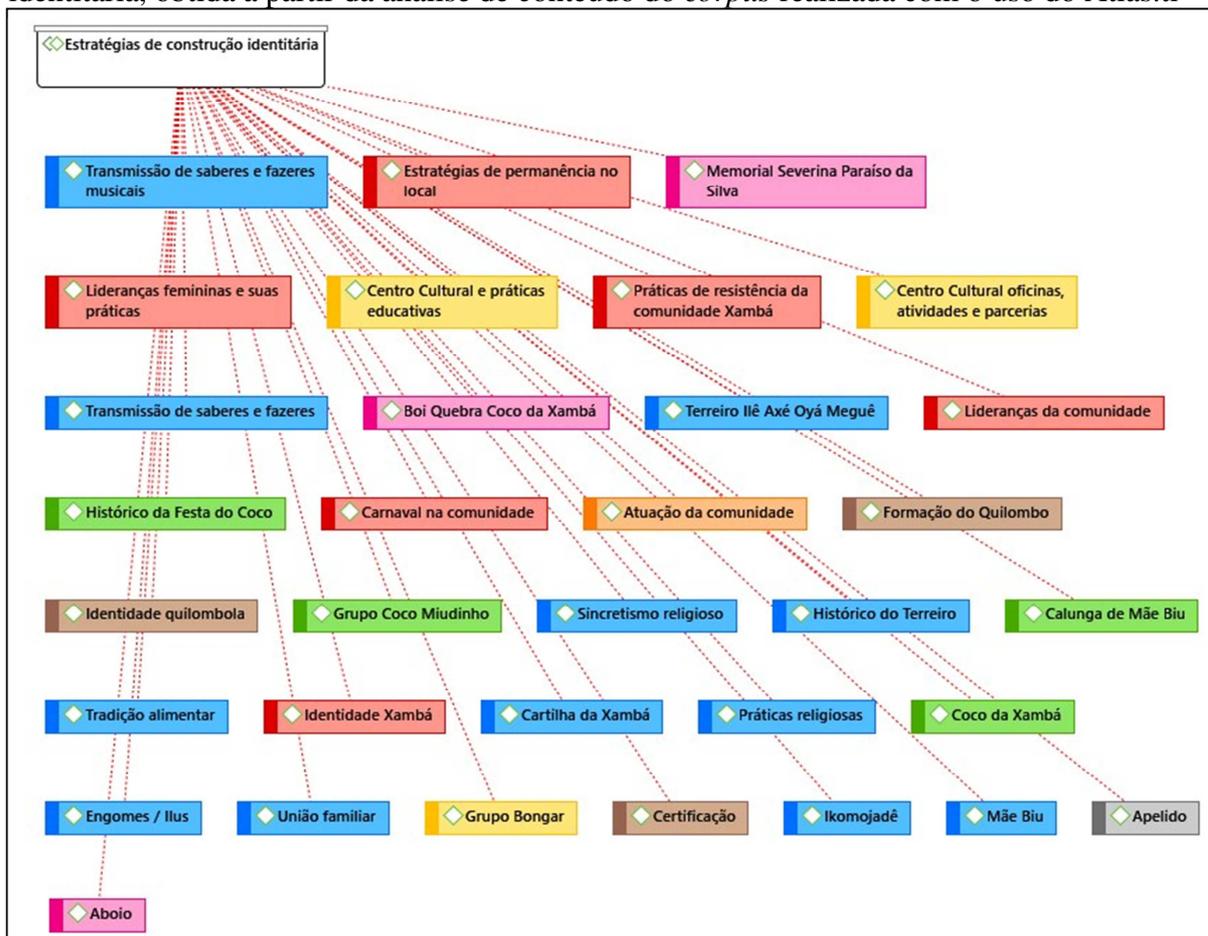
Quanto a ativação do patrimônio-territorial, Costa (2017, p. 71) reitera que essa ativação se refere:

[...] à busca de anulação de estigmas sociais relativos à história dos indígenas e afrodescendentes na América Latina, ou seja, a função primeira dessa ativação é o reconhecimento da importância, da influência, da resistência e a opressão pela qual passaram esses povos no bojo da dominação, da representação e da valorização do espaço continental.

Costa (2017, p. 71) frisa que “A ativação popular do patrimônio-territorial efetiva-se quando ocorre o reconhecimento interno dos valores do grupo.” Neste sentido, observamos que a comunidade Xambá, por meio do trabalho de manutenção de suas práticas religiosas, no passado e atualmente, e por meio da preservação e difusão das suas referências culturais, ativa seu patrimônio-territorial desde a sua fixação em Olinda. A metodologia de ativação do patrimônio-territorial, proposta por Costa (2017), sugere que a ativação se efetue em três níveis, já citados neste trabalho. Para este autor, as ações que podem e devem ser operadas a nível de comunidade, se ela assim o desejar. São elas: oficinas temáticas participantes, catalogação ou inventário de bens móveis e imóveis, estudo de oralidade, caminhadas coletivas, identificação das festas sagradas e profanas, elaboração de material educativo, entre outras atividades. Percebemos, ao longo desta pesquisa, que a comunidade analisada já efetiva uma série de ações como propõe Costa (2017). Muitas dessas ações são desenvolvidas através de estratégias que visam a construção identitária do grupo e a preservação, valorização e difusão da cultura Xambá.

A análise de conteúdo do *corpus* também nos permitiu identificar as estratégias empreendidas pela comunidade para construir sua identidade e para preservar, valorizar e difundir sua cultura. A partir da análise de conteúdo do *corpus* desta pesquisa, foi possível obter a rede de conexões de códigos para a categoria Estratégias de construção identitária, figura 18 (p. 185). As práticas religiosas preservadas pelas lideranças femininas, a manutenção da transmissão de saberes-fazeres, a adoção do Ikomojadê, a criação e manutenção do Memorial Severina Paraíso da Silva e as atividades desenvolvidas no Terreiro e no Centro Cultural, constituem algumas das ações realizadas pela comunidade que visam o fortalecimento da identidade do grupo.

Figura 18 - Rede de conexões de códigos para a categoria Estratégias de construção identitária, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus* realizada com o uso do Atlas.ti



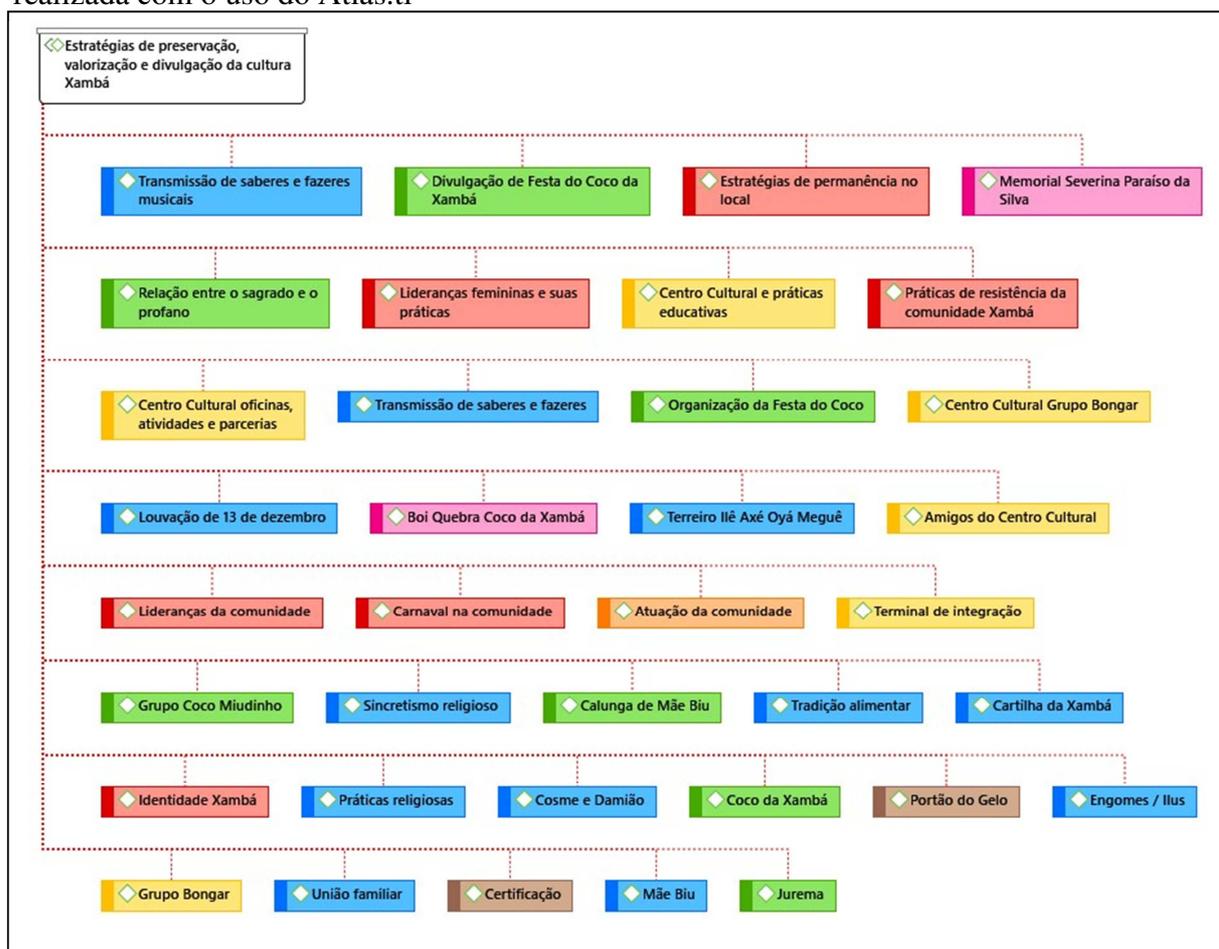
Fonte: Hostensky, 2018.

Além das estratégias de construção identitária, a comunidade desenvolve ações que visam a preservação, valorização e difusão da cultura Xambá e também da cultura afro-latino-americana. Em grande parte, essas ações ocorrem dentro do perímetro do Quilombo e nos possibilita perceber de que forma a comunidade se apropria deste espaço. A figura 19 (p. 186) nos mostra algumas ações realizadas pelo grupo para preservar, valorizar e difundir sua cultura.

Claval (2014) atenta que o geógrafo deve olhar os grupos, associando-os aos territórios que organizam e vivem. Para esse autor, a cultura possui um peso decisivo em diversos domínios, seja na valorização de determinados lugares, saberes-fazeres, formas de transmissão ou até mesmo na maneira como os mitos e religiões adquirem significações na vida de determinados grupos. Costa (2017, p. 71) observa que “No contexto da ativação ou reconhecimento interno do patrimônio-territorial, ele pode ou não ser lançado ao mundo e passa a ser ou não coletivizado como atrativo alternativo; momento então de se criar

mecanismos de proteção a qualquer tipo de descaracterização e controle por agentes externos ao lugar.” No caso da comunidade Xambá, além da atuação das lideranças e dos membros da comunidade, o grupo procura estabelecer parcerias externas e não limita mais as suas ações à área do quilombo. Desenvolve, assim, ações educativas e culturais dentro e fora do perímetro do quilombo, difunde sua prática religiosa, a festa do coco e sua musicalidade e mantém suas práticas religiosas como deixadas pelos antigos.

Figura 19 - Rede de conexões de códigos para a categoria Estratégias de preservação, valorização e divulgação da cultura Xambá, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus*, realizada com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018.

Para entendermos de que forma a comunidade aciona o seu patrimônio, que aqui tratamos como o patrimônio-territorial da comunidade Xambá, é necessário identificarmos o que a comunidade considera como seu patrimônio, material e imaterial. As falas de algumas participantes nos fornecem pistas valiosas, como as falas de Tia Gogó, Cristina e Neta do Bongar. Ao serem perguntadas a respeito do significado de patrimônio para elas e qual seria o patrimônio da Xambá, expressaram que:

“[...] é uma palavra forte, né? Porque a gente vê aí patrimônio isso, patrimônio aquilo e a gente vê que são locais importantes. Então, quando o Xambá virou Quilombo e esse patrimônio aí [pausa], é foi falado em muitas comunidades, muitos terreiros, foi comentado isso. E eu via nas pessoas um desejo de ser da mesma forma que o Xambá. Só que a questão das outras nações, é que o Xambá é um patrimônio vivo porque veio de toda uma luta, é a casa matriz. [...]”⁹⁴

Para Gogó é:

“[...] patrimônio é o meu mundo! É o meu mundo. Eu digo sempre que a Xambá é minha vida, vida dos meus filhos, meus netos, meus bisnetos e os que virão. Pra mim, a palavra patrimônio é isso. É meu mundo. É o meu lugar, é a minha casa, é saber que a minha casa Xambá é um patrimônio. Belíssimo, né? [...] o lugar é importante pra mim porque eu sei que eu estou perto do meu terreiro [...]”⁹⁵

Já para Cristina

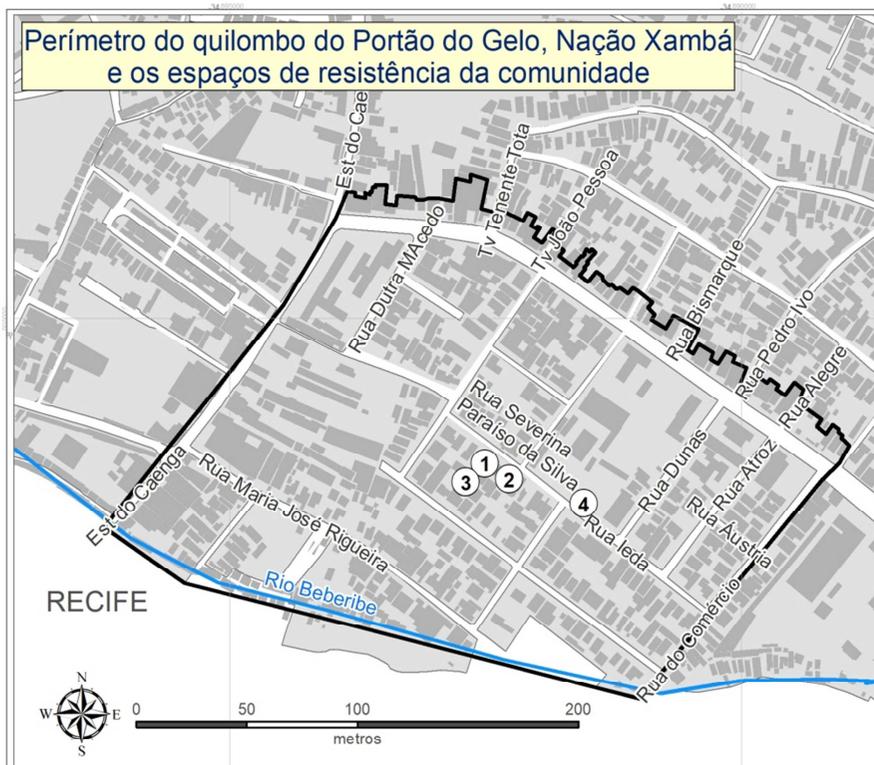
“[...] patrimônio é patrimônio cultural, né? Patrimônio familiar, cultura. Patrimônio Xambá. É a religião nossa. O patrimônio que a gente cultiva com muita luta, né? [pausa] muita luta. [...] Com o nosso suor, nosso dia a dia, que a gente mantém do mesmo jeito o patrimônio, do jeito que foi construído. Pra você vê, não tem luxo nenhum na casa de Xambá. É o terreiro está precisando de reforma [pensativa][...].”⁹⁶

O território de atuação do grupo Xambá já não se limita ao perímetro do quilombo. Porém, é nesta área que a maioria das práticas espaciais deste grupo ganha forma. Saquet (2015) afirma que o território de atuação de um grupo de pessoas é marcado por certa apropriação simbólica, envolvimento de demarcação, intencionalidade e interferência desse grupo no território. O mapa 05 (p. 188) nos mostra alguns elementos que compõem o patrimônio do grupo, identificados a partir da fala dos participantes do estudo.

⁹⁴ Entrevista com a Sra. Maria de Lourdes da Silva Neta, Neta da Xambá, concedida a Ilka Lima Hostensky, no Centro Cultural Grupo Bongar, Nação Xambá, localizado no Quilombo do Portão do Gelo, no bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 05 de abril de 2017.

⁹⁵ Entrevista com a Sra. Glória Maria da Silva, tia Gogó, concedida a Ilka Lima Hostensky, na residência da entrevistada, localizada no Quilombo do Portão do Gelo, Nação Xambá, no bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 05 de abril de 2017.

⁹⁶ Entrevista com a Sra. Tereza Cristina Batista do Nascimento, Cristina, concedida a Ilka Lima Hostensky, na residência da entrevistada, localizada no Quilombo do Portão do Gelo, Nação Xambá, no bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 11 de abril de 2017.



Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá



Foto: Ilka L Hostensky, 2017

Grupo Coco Miudinho, 52ª edição do Coco de Mãe Biu (Coco da Xambá), 2017



Foto: Ilka L Hostensky, 2017

Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu)

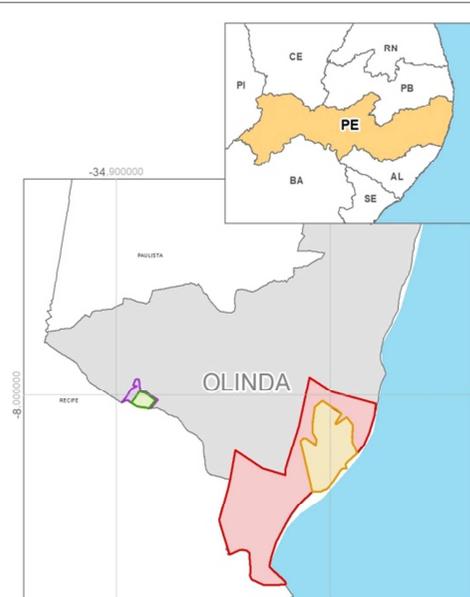


Foto: Ilka L Hostensky, 2017

Centro Cultural Grupo Bongar - Nação Xambá



Foto: Ilka L Hostensky, 2017



Legenda

- Polígono de Preservação
- Área de Tombamento
- Quilombo do Portão do Gelo
- Bairro de São Benedito
- Limite do quilombo Portão do Gelo - Nação Xambá

Sistema de Projeção: SIRGAS 2000
Cartografia: Ciência em Mapas

Fonte de dados: Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva - Mãe Biu.
Fotos: Ilka L. Hostensky, 2017 (fotos tiradas em atividades de campo).

Neste mapa, é possível observar a delimitação do quilombo do Portão do Gelo, bem como, por meio das fotos, identificar a localização do Terreiro (nº 01), o espaço da garagem do terreiro, onde é realizada a festa do coco (nº 02), uma foto do espaço interno do Memorial Severina Paraíso da Silva (nº 03) e a entrada do Centro Cultural Grupo Bongar (nº 04). Trataremos nas próximas páginas a respeito de cada um desses espaços e/ou referências culturais. A seguir trataremos das diversas estratégias empreendidas pela comunidade para preservar, manter e difundir seu patrimônio.

3.2.1. Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá: Origem, religiosidade e algumas práticas

Os terreiros são espaços sagrados, territórios simbólicos e reais, que exprimem a luta de muitos grupos para manterem as religiões de matriz africana, no caso do Brasil. Rosendahl (2003) afirma que os lugares sagrados, além de disporem de bens simbólicos significativos para determinados grupos, envolvem as experiências humanas, sendo de fundamental importância a compreensão do significado desses bens para seus usuários. Entre as inúmeras formas e vias da resistência negra no Brasil, a centrada na religiosidade tem seu lugar de destaque. Ao tratar da questão da resistência religiosa e de seus espaços de materialização, Póvoas (2012, p. 33) afirma que essa resistência “[...] se deu explicitamente pelos espaços de terreiros, casas de orixás, centro, *abaças*⁹⁷, *ilês*.” Nestes espaços, as mulheres e a tradição oral desempenharam e desempenham papel indispensável. Elas, como lideranças das casas, no cargo de Yalorixá, e a tradição oral figurando como um importante meio de comunicação e transmissão de saberes. A respeito da linguagem oral, Póvoas (2012) afirma que era uma forma eficiente de se transmitir conhecimento, no caso religioso, para os mais novos. Assim, ele fala de um sistema de comunicação boca-ouvido, muito utilizado pelos povos africanos que foram trazidos para cá, e que ainda é utilizado em nossa contemporaneidade.

Sabino e Lody (2011) atentam para a crescente valorização de manifestações intangíveis como a música, a dança, as comidas, a oralidade, as indumentárias. Tais autores afirmam que, em contextos globalizados, há uma busca pelas “[...] singularidades de grupos e indivíduos reveladoras do sentimento de pertença a um lugar, a um segmento étnico, a uma associação, a uma manifestação religiosa; [...]” (SABINO e LODY, 2011, p. 2), o que mostra

⁹⁷ Abaças ou Abassá, significa: Terreiro que Candomblé que segue os preceitos da nação Angola. Informação disponível em: < <http://www.traducirportugues.com.ar/2011/02/diccionario-yoruba-portugues.html>>. Acesso em: 04 de março de 2018.

que, cada vez mais, está ocorrendo uma mudança de olhar para as questões patrimoniais, onde múltiplas referências podem sim figurar no rol dos bens patrimoniais.

Conforme já mencionado, o início da década de 1950 marca a reabertura⁹⁸ da casa Xambá em Pernambuco e a fixação do Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá, na localidade do Portão do Gelo. A partir da análise de conteúdo do *corpus* desta pesquisa, foi possível obter a rede de conexões de códigos para a categoria Terreiro. Esta rede, figura 20 (p. 190), apresenta os elementos fundamentais que confluíram para a permanência do terreiro na atual localidade. Figurando como patrimônio da comunidade Xambá, o Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê é fruto da determinação de um grupo de pessoas liderados por uma mulher. A manutenção das práticas religiosas, as estratégias utilizadas para permanecerem no local, a união familiar e o enfrentamento do preconceito são alguns dos elementos presentes na rede de conexões da figura 20, por meio dos códigos, o que sinaliza para a complexidade das ações colocadas em curso pelos membros da comunidade, no passado e no presente.

Figura 20 - Rede de conexões de códigos para a categoria Terreiro, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus* realizada com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018.

⁹⁸ O grupo registra o Estatuto do Terreiro no 1º cartório de títulos e doc. Nº 434, nº 6 fl. 87. Como Sociedade Seita Africana Santa Bárbara – Xambá.

A profecia do Ifá estava certa, a rainha negra, descrita nos búzios, era Mãe Biu. Tendo sido a escolhida para manter viva as práticas religiosas da nação Xambá, ela desempenhou seu papel com maestria. Como afirma Guitinho da Xambá (2014, p. 70), “Ao receber a missão, Mãe Biu não se esquivou deste compromisso, e, a partir desse momento, dedicou toda sua vida para sua comunidade religiosa. Construiu um grande império no Portão do Gelo, onde filhos, netos e bisnetos vivem até os dias atuais.” A respeito da reabertura do terreiro Xambá em uma área distante da parte central da cidade, Tia Gogó (2017) afirma:

“[...] Eu acredito que o terreiro foi fundado aqui por uma questão mesmo religiosa. E até por conta do bairro, que minha tia morou muitos anos em outro bairro também [...]. Mas eu acredito que deva ter sido assim. Por uma questão mesmo religiosa de já ter pessoas da família aqui. Eu acredito que tenha sido por isso. E tinha também muitos filhos de santo da casa que moravam aqui próximo. Ela viu a oportunidade de comprar esse terreno, que foi uma oportunidade muito boa na época e aí ela comprou e achou a necessidade de botar o terreiro pra cá. Por conta disso [...].”⁹⁹

É importante observar que os grupos africanos que aportaram no Brasil eram provenientes de áreas diferentes do continente africano. Como forma de sobrevivência, esses grupos buscaram se reorganizar de várias formas. Schumacher e Vital Brazil (2007) observam que o reagrupamento destes povos se deu, principalmente, por via linguística de origem. Ainda, segundo estes autores, os próprios grupos reorganizados, com o tempo, passaram a se distinguir pelo que eles chamavam de nações, não caracterizando essas nações a um vínculo direto com o território ou ao reino ao qual o grupo pertencia no continente africano. A respeito das formas de reagrupamento, e conforme Schumacher e Vital Brazil (2007, p. 108):

Do ponto de vista religioso, superaram paulatinamente as animosidades e tensões entre si, adaptaram-se às novas geografias e deram início a um complexo processo de sobrevivência. Fundamentaram e reafirmaram os preceitos e práticas litúrgicas de acordo com suas etnias e divindades cultuadas, tendo cada grupo estabelecido diferencialmente, entre outras especificidades, seus procedimentos iniciáticos, as formas e ritmos dos instrumentos sacros, as orações e cantigas, os passos e danças, a estética dos templos e as vestimentas utilizadas nas cerimônias.

Neste sentido, Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) defendem que os terreiros de candomblé representam a persistência de uma forma cultural reformulada e transformada, e também representam a resistência de um povo contra a ideologia dominante. Rosendahl (2003) observa que tratar de questões que relacionam o sagrado e o profano à sociedade e ao espaço requerer compreender que a análise pode se dar por meio das dimensões econômica, política e do lugar. A dimensão política, para Rosendahl, envolve a religião, o território, a

⁹⁹ Sra. Glória Maria da Silva, tia Gogó. Entrevista citada.

territorialidade, a sacralidade e a identidade, pois “[...] o território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto.” (ROSENDAHL, 2003, p. 195). Rosendahl (2003), afirma a existência de uma territorialidade religiosa, que é expressa por meio das práticas elaboradas por grupos e/ ou indivíduos com o objetivo de controlar determinado território. Diversos grupos praticantes de religiões de matriz africana, reformularam e transformaram suas práticas religiosas, a fim de tentarem sobreviver ao poder instituído. No caso da Nação Xambá, Cacau (2017) nos explica de que forma se deu a manutenção ou reformulação de certas práticas:

“[...] Principalmente, a nível de religião. [pausa] Elas passavam pra gente exatamente o que elas aprenderam. O que eles viveram e o que elas vivenciaram. [...] a gente mantém tudo desde que começou. A gente nunca mudou! Quando eu digo que nunca mudou, digo, o fundamento da nação, entendeu? Esse permanece o mesmo. Se eu disser que não houve mudança nenhuma, e [e longo] é complicado. Mas que a mudança no sentido, de por exemplo, o tocar pras pessoas que vieram nessa casa no começo e que conhecem. Mas, hoje, já não se toca como antigamente. Meu irmão, por exemplo, era ogan¹⁰⁰¹⁴, e hoje já não toca com o Gabriel, que é neto dele, porque Gabriel já sofre influência dos mais novos [...]”¹⁰¹

Assim, como outras religiões de matriz africana, os membros da comunidade Xambá buscaram preservar a tradição da forma que lhes foi ensinada, como percebemos na fala de Cacau, acima. É importante observar que os diversos grupos espalhados Brasil afora fizeram forte uso da tradição oral, por um longo período, para transmitirem seus saberes. Ao se referirem aos grupos trazidos na diáspora, às integrações étnicas e às estratégias utilizadas por determinados grupos para promoverem a continuação de suas tradições e práticas, com destaque para os bantos, os fons e os iorubas, Schumacher e Vital Brasil (2007, p. 108) atentam que “A continuidade e reprodução de seus saberes e ritos se sustentaram, na essência, por transmissão oral, de geração em geração. Estrategicamente, estabeleceram analogias, incorporaram experiências e reedificaram o caráter primordial, universal e perene de suas tradições.”. Essa mesma estratégia de transmissão do saber por meio da oralidade foi e é de certa forma utilizada pelas mulheres da comunidade Xambá, como é possível observar na fala de Gogó:

“[...] Foi muito bom o reinado dela [referindo-se a Mãe Biu], muita coisa nós aprendemos com ela. Tanto a minha tia Tila quanto minha tia Biu. Minha tia Tila

¹⁰⁰ O Ogan é a pessoa responsável, no terreiro, por tocar os atabaques ou ilus. É um cargo exercido, em algumas nações, exclusivamente por homens. No caso da nação Xambá, não existe a proibição para as mulheres tocarem os ilus, ou seja, na casa Xambá a força e a presença da figura feminina é tão importante, que as mulheres podem até mesmo tocar os ilus em obrigações e nas festas, desde que observados determinados preceitos.

¹⁰¹ Sra. Maria do Carmo de Oliveira, Cacau. Entrevista citada.

era uma pessoa mais fechada, mas quando ela queria, sentava perto da gente e passava muita coisa pra gente [...] Ela conversava muito, dizia as coisas que a gente poderia fazer no terreiro e o que não poderia. Ela dizia muito: olhe, quando você fizer [feitura de santo]. Quando eu fiz minha feitura de santo, que já está fazendo uns 22 anos, ela conversou muito comigo e dizia: olhe, você não vá à praia. A gente não vai à praia enquanto a gente está no período do nosso resguardo da feitura de santo. A gente tinha um período de resguardo durante um ano. De não participar de festas: carnaval, São João, né? [...] Ela disse a mim: cumpra certo, que você fazendo isso você vai obter muito sucesso. [...] E eu acreditei muito em tudo isso, que elas falaram pra mim. Acreditei muito mesmo. A minha tia Tila, ela passava muita coisa pra gente. Ensinava muito. E dizia: olhe, não faça isso com essa roupa tal. Você sempre que vai fazer alguma coisa pro seu orixá, você vá composta com suas roupas do orixá [...] Quando sentava perto pra conversar, ela passava muitas coisas do terreiro. [...] Eu gosto de passar isso para os mais jovens, principalmente para os meus filhos e para os meus netos que realmente seguiram tudo como deve seguir. Ainda hoje segue na religião [...] De saber que tem que chegar no terreiro e ter que tirar o chinelo pra poder ir até a porta do quarto dos santos onde tem os orixás. Primeiro vai lá, depois volta-se e dá bom dia a todo mundo. Se for boa tarde ou se for boa noite, sempre ensinei como estou já ensinando ao meu neto, Guilherme, já faz isso quando chega no terreiro. A gente acha interessante porque aí ele já vai tirando a percata pra poder ir lá, já vai aprendendo [...].”¹⁰²

Percebe-se que as mulheres, nos espaços sagrados dos terreiros, exercem um papel primordial relacionado à manutenção e transmissão das tradições. Na visão de Schumacher e Vital Brazil (2007) elas, em especial as mães-de-santo, elaboram e reelaboram esses espaços sagrados em busca da manutenção da memória ancestral e coletiva e do bem comum. Isso se dá por meio das celebrações, das formas de transmissão do saber-fazer e dos ritos de fé.

Quanto ao funcionamento do terreiro, diferente de outras religiões de matriz africana, o Xambá de Pernambuco cultua 14 Orixás¹⁰³. Na tabela 01 (p. 194) é possível identificar os orixás cultuados no terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá, juntamente com o significado, a cor da roupa, a guia, o mês e o sincretismo de cada orixá. Essa tabela foi construída com base na Cartilha da Nação Xambá, a qual esta pesquisadora teve acesso autorizado durante o campo.

¹⁰² Sra. Glória Maria da Silva, tia Gogó. Entrevista citada.

¹⁰³ Segundo Lopes e Simas (2017, p. 201), Orixás são “Entidades sobrenaturais, avatares de ancestrais divinizados ou representantes de forças da natureza, cujo culto chegou ao Brasil e a outros países das Américas com africanos escravizados no golfo de Benin, África Ocidental. A denominação “orixá” se refere às divindades, masculinas, femininas ou de dupla natureza, de origem iorubana ou nagô, cultuadas no candomblé baiano, no xangô pernambucano e em outras formas deles derivadas. Nos cultos jejes, originários do antigo Daomé, as entidades correspondentes denominam-se “voduns”; e, nos cultos bantos, “iniquices”. Essas entidades identificam-se por características, predileções e ritmos específicos.”

Tabela 01 – Orixás cultuados no Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá, em Olinda (PE), Brasil

Orixás Cultuados na Nação Xambá (de acordo com a ordem da toada)							
Nº	Orixá	Significado	Saudação	Cor da roupa	Guia	Mês	Sincretismo
01	Exu	Mensageiro dos orixás, dono dos caminhos e porteiras	Exu bê ou Bará-ô-Exu	Vermelha	Preta e branca	Agosto	São Pedro
02	Ogum	Orixá do ferro, da guerra e da tecnologia	Ogunhê	Vermelha	Corrente de metal	Abril	São Jorge
03	Odé	Orixá das matas e da caça	Odé ô	Vermelha e verde	Corrente de metal	Abril	Santo Expedito
04	Nanã	O mais velhos dos orixás femininos. Orixá do barro, da lama e da sabedoria	Atotô salubá	Roxa	Verde ou roxa	Julho	Santa Ana
05	Bêji	Orixás trigêmeos, crianças	Orixá Bêji	Todas as cores	Verde, vermelha e branca	Setembro	Cosme e Damião (e Doum)
06	Obaluaiê	Orixá da varíola, da doença e da cura. É o dono dos ebós	Atotô	—	Vermelho e preto	Janeiro	São Sebastião
07	Ewá	Orixá associado à beleza	Ewá	Amarelo, rosa e roxo	Amarelo, rosa e roxo	—	—
08	Obá	Orixá guerreiro. 3º mulher de Xangô.	Obá ciô	Rosa	Vermelha	—	Santa Joana D'arc
09	Xangô	Orixá da justiça, das pedreiras e do trovão	Kaô kabecilé	Vermelho e branco ou rosa	Vermelha e branco	Junho	São João Batista
10	Oyá/Yansã	Orixá guerreira, dos ventos e dos raios. Senhora dos eguns	Epahei	Rosa	Vermelha	Dezembro	Santa Bárbara, Santa Luzia, Joana D'arc
11	Afrokête	Orixá feminino	—	Todas as cores	Todas as cores	Dezembro	Joana D'arc
12	Oxum	Orixá do ouro, da riqueza, dos rios, das cachoeiras, da fecundidade, da vaidade	Ora yê yê ô	Amarela	Amarela	Fevereiro	Nossa Senhora da Saúde. Nossa Senhora do Carmo
13	Yemanjá	Mãe de quase todos os orixás. Orixá do mar, da maternidade. Dona dos oris	Odô miô	Azul claro com branco	Miçangas transparentes	Maior	Nossa Senhora da Conceição
14	Orixalá	Orixá da paz, o mais velho dos orixás	Êpa Orixalá	Branca	Branca	Julho	Jesus Cristo. Senhor do Bonfim

Obs: No Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê - Nação Xambá, a ordem dos assentamentos difere da ordem em que as toadas são cantadas durante a realização dos toques e das festas.

- Ordem dos assentamentos: Exu, Ogum, Odé, Bêji, Nanã, Obaluaiê, Ewá, Xangô, Oyá, Obá, Afrokête, Yemanjá e Orixalá.
- Ordem das toadas: Exu, Ogum, Odé, Nanã Bêji, Obaluaiê, Ewá, Obá, Xangô, Oyá, Afrokête, Yemanjá e Orixalá.

Fonte: Cartilha da Nação Xambá. (2000 e 2005). Tabela adaptada. Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva.

No ano 2000, em homenagem aos 70 anos de fundação do terreiro Xambá, alguns membros da comunidade se uniram para sistematizar o conhecimento a respeito da Nação Xambá de Olinda. Surgiu, então, a Cartilha da Nação Xambá, publicada no ano 2000 e reeditada em 2005. A cartilha aborda a história da nação Xambá e da fundação do terreiro, da fundadora do terreiro – Maria Oyá. Traz uma explicação a respeito da sequência do assentamento¹⁰⁴ e da toada¹⁰⁵ para os orixás. Ela é o resultado de uma pesquisa desenvolvida por membros da comunidade para a elaboração do projeto do Memorial Severina Paraíso da Silva Mãe Bui, inaugurado em 2002. Foi o primeiro trabalho organizado e elaborado pelos filhos de santo da casa, para os filhos de santo da casa e para pessoas interessadas na cultura e na religião afro-brasileira¹⁰⁶. Para Bastide (1974, p. 143): “Toda religião ocupa um certo espaço delimitado do solo e regula a continuidade de sua existência segundo um determinado calendário.” A respeito do calendário das celebrações da Xambá, Hildo Leal (2017) destaca que:

“[...] O calendário dos orixás, os 14 orixás que a gente cultua, e o calendário das festas que a gente faz aqui é claro! O nosso calendário é diferentes dos nagôs daqui porque a nossa tradição veio de Alagoas, lá o sincretismo é feito de uma forma diferente, é de uma forma local [...]”¹⁰⁷

Durante todo o ano, o terreiro Xambá abre suas portas para os visitantes. O calendário dos toques do terreiro Xambá é amplo e segue uma lógica própria, conforme tabela 02 (p. 196). O toque para o orixá ocorre no mês destinado a ele. Além dos toques abertos ao público, a casa costuma realizar uma série de outras atividades, como: o Amalá de Xangô¹⁰⁸ e o toque de Balé, em janeiro; o banho de Oxum, em fevereiro, e o Inhame, em outubro.

¹⁰⁴ A respeito do assentamento, Lody (LODY, 1987, p. 18) pontua que: “O assentamento é a representação do orixá ou do vodum, sendo este, em muitos casos, o próprio orixá. Segundo o povo de candomblé, o assentamento é vivo. E, como todo ser vivo, necessita de cuidados especiais, tratamentos diferenciados. Cada nação interpreta à sua maneira esse tratamento, na variedade dos orixás, voduns ou inquices cultuados.”

¹⁰⁵ Guerra-Peixe (1980) explica que no sentido restrito a toada é o texto de um cântico e a música é a melodia sobre a qual se apoia a toada. Mas, ainda segundo este autor, em sentido alargado, a toada indica o conjunto das duas partes, ou seja, texto e melodia. No caso dos Xangôs recifenses, a toada é um texto-melodia, uma reza cantada.

¹⁰⁶ Informação disponível em: <<http://www.xamba.com.br/car.html>>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2018.

¹⁰⁷ Sr. Hildo Leal da Rosa. Entrevista citada.

¹⁰⁸ O Amalá faz parte da culinária sagrada do orixá Xangô. É uma comida feita com quiabos. Informação disponível em: <<http://www.traducirportugues.com.ar/2011/02/dicionario-yoruba-portugues.html>>. Acesso em: 19 de março de 2018.

Tabela 02 - Agenda de toques e demais comemorações 2018 do Terreiro Ilê Axê Oyá Meguê, da Nação Xambá

N ^a	Dia/Mês	Toque
01	21 de janeiro	Toque de Obaluayê
02	25 de fevereiro	Toque de Oxum
03	29 de abril	Toque de Ogum e Odé
04	27 de maio	Toque de Yemanjá
05	17 de junho	Toque de Xangô
06	29 de junho	Coco da Xambá (10:00 às 20:00hs)
07	29 de julho	Toque de Orixalá e Nanã
08	06 de agosto	Aniversário do Babalorixá Ivo da Xambá
09	11 de agosto	Aniversário do Grupo Bongar
10	18 de setembro	Dia de Malunguinho
11	30 de setembro	Toque de Bêji
12	21 de outubro	Toque do Inhame
13	20 de novembro	Dia da Consciência negra e aniversário do Coco Miudinho
14	27 de novembro	Aniversário da Yalorixá da Xambá Mãe Lourdes de Yemanjá
15	13 de dezembro	Louvação de Oyá (às 12:00) (*exceto*).
16	16 de dezembro	Toque de Oyá
Obs	<p>- Os toques da Xambá ocorrem sempre às 16:00. Com exceção da Louvação de 13 de dezembro;</p> <p>- A tradição da casa é servir um café com munguzá aos filhos de santo e aos convidados.</p> <p>Aos visitantes:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Não é permitido o uso de roupas pretas - O homem deve vestir calça (nunca bermuda, short ou camisa regata) - A mulher deve vestir saia ou vestido abaixo do joelho (nunca calça, nem camiseta) 	

Fonte: Informação disponível em: < <http://www.xamba.com.br/age.html>>. Acesso: 03 de fev. de 2018.

A Sra. Fátima M. Paraíso de Melo nos conta um pouco a respeito dessa tradição alimentar e também a respeito das roupas usadas do terreiro Xambá:

“[...] nós temos o toque. A nossa tradição é muito falada. É o manguzá. O nosso manguzá, o nosso cafezinho mesmo comum, preto, aí vem um bolinho. Se tiver uma empadinha, uma coxinha e só. Acabou. Se quiser tomar um golinho de café pode tomar, mas não tem carne, não tem carne de bode, não tem galinha e nem cerveja e nem nada! Essa é a tradição. [...] Short não é permitido, roupa preta também não. Da casa mesmo não tem preto porque é um mal sinal [...] E a gente continua. Eu sempre achei muito mais rigoroso. As roupas como você vê é de manga fechadas, a saia até embaixo. Por aí, você pode botar uma calça comprida por baixo, um vestido bem justozinho, passar uma faixa. Uma faixa aqui em cima. Nós não temos isso. O traje tem que ser todo por igual. O corte é o mesmo, só muda a cor. Você é de Oxum, você é todo de amarelo, eu sou de Iansã, eu sou rosa, fulano de Yemanjá é azul, outro de Nanã, roxo, os modelos são todos iguais. Desde a época de minha tia [Mãe Biu] até hoje, continua do mesmo jeito. Você pode mudar, no caso o estilo assim: saia por baixo mais armada. Não pode sair do modelo. O modelo tem que ser todo ele por igual. Manga bufante, o casaco aquele tipozinho, a saia, tudo do

mesmo jeito. Não pode mudar, botar uma parte. O modelo é igual. O que muda é só a cor por causa do orixá. [...].”¹⁰⁹

De acordo com a antropóloga Maria Consuelo O. Santos (2012, p. 26), nos terreiros “A vestimenta é uma das marcas de conquista e afirmação do que permanece de origem africana em território brasileiro. Embora reconfiguradas e acrescidas de novos valores e elementos estéticos, as vestimentas contêm as marcas simbólicas que as relacionam às origens das etnias africanas.”. Além de manter a tradição no vestir, os xambazeiros também possuem tradições alimentares. Uma das tradições do grupo, em dias de toque, é servir o manguzá com café, em algumas ocasiões, também é servido almoço para as pessoas presentes – filhos e filhas de santo e convidados. Durante o último trabalho de campo para esta pesquisa, realizado em dezembro de 2017, efetuei o seguinte registro no Diário de Campo, a respeito deste momento de confraternização e da louvação:

Dezembro de 2017, vou para o terceiro e último campo dessa parte da pesquisa. Reservei esta ocasião para terminar de reunir o material que será utilizado na confecção do folder-cartilha e para participar de dois toques no terreiro. O dia 13 de dezembro, a louvação de Oyá, foi uma das celebrações religiosas mais citadas pelas pessoas que toparam participar da pesquisa. Segundo eles e elas, neste dia todos vão paramentados, vestidos com suas vestes de saída de santo. Quem incorpora vai com sua roupa, com sua coroa e com o instrumento que simboliza o seu orixá de cabeça. Estou ansiosa para a chegada deste dia. O toque inicia-se pontualmente, às 12:00. Cheguei à comunidade com uma hora de antecedência, conversei com algumas pessoas conhecidas, andei pelo salão, tirei algumas fotos antes do início da louvação. Por questões pessoais e por respeito aos membros do terreiro, decidi não registrar o momento de incorporação no santo, por acreditar ser um momento de união com o sagrado que deve ser mantido o respeito. Sei que é um momento lindo, cheio de energia e acredito que deva ser tratado com muito respeito. Por esses e outros motivos, não fotografei a louvação em si. Mas, posso afirmar que é um momento repleto de energia. No final do toque, todos foram convidados para um almoço [...].¹¹⁰

Segundo as informações fornecidas pela maioria dos participantes desta pesquisa, uma das tradições da casa, em dias de toque ou festas, é servir um café com salgado, o manguzá, e até mesmo almoço. A comida está muito presente nos diversos encontros promovidos por este grupo. Foi possível observar em campo que, seja ao término de um toque, seja ao término de uma atividade cultural e até mesmo em momentos de lazer, o alimento figura como elemento central de união e confraternização. Nas figuras 21 e 22 (p. 198) observamos Mãe Biu em

¹⁰⁹ Entrevista com a Sra. Fátima Maria Paraíso da Silva, também conhecida por Fátima, Fatico ou Fafá, concedida a Ilka Lima Hostensky, na residência da entrevistada, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, localizado no bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 11 de abril de 2017.

¹¹⁰ Registro do Diário de Campo da pesquisadora responsável por esta pesquisa. Registro efetuado em 14 de dezembro de 2017.

dois momentos de união e confraternização, na figura 21, no almoço oferecido na festa de Bêji, e na figura 22, com filhas de santo ao redor de um bolo, em um toque de Yemanjá.

Figura 22 – Almoço de Bêji



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

Figura 21 – Mãe Biu com filhas de santo no toque de Yemanjá



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

Há que se pontuar que as religiões brasileiras de matriz afro desenvolveram diversas estratégias para preservarem e manterem suas práticas. Deve-se notar que neste campo a resistência é múltipla, ou seja, assume várias frentes e formas.

No Universo dos cultos afro-brasileiros no estado de Pernambuco, os Xambás eram minorias. Os Xambás sofreram com apelidos, dados por adeptos de outras nações, que estranhavam os seus costumes. A forma própria de dançar, para os orixás, acabava sendo apelidados de “cavalos-mancos”. Por comerem as obrigações ofertadas aos seus deuses, eram chamados de “comedores de ebó”. Por terem suas veste (axós) sem as armações que deixam as saias das mulheres armadas, eram apelidados de “negras da saia murcha”. Nas cores atribuídas aos orixás também existem diferenças, como por exemplo a cor de Ogum para os Xambás é vermelha, enquanto para outras nações é azul-marinho. Além disso, também possuem um calendário religioso um pouco diferenciado das demais nações de candomblé, como exemplo, enquanto os nagôs comemoram Oxum no mês de julho os Xambás comemoram esse orixá em fevereiro. Enquanto os nagôs comemoram Iemanjá em dezembro os Xambás em maio. (GUITINHO DA XAMBÁ, 2014, p. 71).

Atualmente, a casa é comandada por Adeildo Paraíso da Silva, o Pai Ivo da Xambá, Babalorixá da casa. A casa mantém muito das antigas tradições, cantos, roupas, práticas religiosas, mas passou a adotar outras medidas, até mesmo como forma de afirmar sua

religiosidade e se desvincular da igreja católica. A respeito do envolvimento das crianças com o terreiro das novas práticas, pai Ivo da Xambá nos relata algumas mudanças:

“[...] o que ficava na cabeça de uma criança daquela época? Que se estava fazendo uma coisa errada. E o certo? O certo [pausa] era obrigado a ir para a igreja. Todas as pessoas daqui se batizaram, se crismaram, fizeram primeira comunhão, se crismaram e tudo na igreja. Todos, todos, todos. Só agora no meu período que eu nessa visão. Eu tenho aquela visão de que religião é aquela que lhe acolhe, a nossa é uma, então só duas pessoas que fizeram o Ikomojadê, que é uma espécie de batismo nessa casa, que não foram para a igreja católica. São os dois sobrinhos de Guitinho: a Laura e o Guilherme. Mas os demais, inclusive os meus netos, todos foram para a igreja católica. E veja mais, o que era mais absurdo, que tinha na outra época, era uma questão da pressão que se passava. Ainda, tinha aquela ideia que a criança só podia entrar no salão do terreiro depois que batizasse. Como que tivesse que ter o aval da igreja católica. [...]”¹¹¹

A cultura africana possui um jeito todo especial para nomear um indivíduo. Odesanya, Sunday e Akinjogbin (2017) em artigo que fala a respeito da importância dos nomes africanos, em especial na tradição youruba, fazem breve menção ao ritual do Ikomojadê. Ainda neste artigo, estes autores baseiam-se em Oyeleye (1985) para explicarem que o nome, nas culturas africanas, “carrega” a personalidade e a individualidade de uma pessoa. Daí a importância de se consultar o ifá. Uma atenção especial é dada na nomeação da criança, visto que o nome carrega uma grande carga simbólica. Sobre o ato de dar um nome à criança yoruba, Odesanya, Sunday e Akinjogbin (2017, p. 253, tradução nossa) afirmam:

Há uma crença entre o Yorubá que algumas crianças recebem seus nomes certos logo após o nascimento (*oruko amu ti Orun wa*). Essas são crianças que nascem sob algumas circunstâncias raras ou difíceis que necessitam da prescrição de segredos religiosos especiais, necessários para o cuidado delas. [...] Entre os povos Yorubá, a nomeação de uma criança sempre atrai alegria, uma cerimônia conhecida por “*Iko omo jade*”; que tem o sentido de fazer a criança receber um nome (Oduño, 1967:91). [...] Os laços familiares compreendem a aliança entre os pais da criança, seus próprios pais, irmãos e irmãos de seus pais, amigos, vizinhos e colegas, muitas vezes consideram que nomear um novo filho é uma cerimônia amplamente observada pelo povo Yourubá da Nigéria. Isso comprova que o povo Yourubá tem senso de vínculo e coesão social, o que Baran e Davis (2012) se referem como solidariedade orgânica.¹¹²

¹¹¹ Entrevista com o Sr. Adeildo Paraíso da Silva, o pai Ivo da Xambá ou Ivo da Xambá, atual Babalorixá da casa, concedida a Ilka Lima Hostensky, na residência do entrevistado, localizada no Quilombo Portão do Gelo, Nação Xambá, no bairro de São Benedito em Olinda (PE), no dia 05 de abril de 2017.

¹¹² “It is a better among the Yoruba that some children have their names right at birth (*oruko amu ti Orun wa*). These are children born in some peculiar manner or difficult circumstances that make the prescription of special taboos necessary for the child’s care. [...] Among the Yoruba people, the naming of a child always attracts merrymaking, a ceremony know as “*Iko omo jade*”; the essence of this is so that child receives a name(Oduño, 1967:91). [...] Extended family ties comprising child’s parentes, their own parentes, siblings, siblings of their parentes, friends, neighbours and colleagues, often ensure that naming a new child is a widely oberved ceremony among the Yourubá people of Nigeria. Attesting to this the fact that the Yorubá people have sense of social

Este trecho nos permite inferir que, em alguns momentos, as cerimônias praticadas nos terreiros brasileiros se aproximam de rituais realizados no continente africano. Por exemplo, Hildo Leal (2017) nos conta sobre o ritual do Ikomojadê, praticado pelos xambazeiros. Ele faz a seguinte observação:

“[...] É tanto que com a administração de Ivo, uma série de costumes, ele coloca como opcional se você quiser fazer, faz! [pausa] Se você não quiser, não tem problema nenhum. Por exemplo, se você quiser trazer sua criança pra lavar a cabeça nos orixás sem batizar na igreja católica, traga! É! Eu não gosto de usar a palavra batismo porque parece que a gente faz para imitar o cristão. Há uma cerimônia que eu sei que em algumas tradições fazem chamada: Ikomojadê! Que é cerimônia de dar o nome [pausa]. E a nossa cerimônia é muito mais simples, joga-se para o orixá da criança e descobre qual o orixá dela e lava-se a cabeça com o Amassi que a gente usa pra tudo que se faz aqui. Lavar as contas, lavar as cabeças das pessoas, lavar os objetos que vão ser usados pros orixás. Esse mesmo amassi é usado para lavar as nossas cabeças e principalmente pra quem está começando. Vai dar a sua primeira obrigação, lava a cabeça. Então, no salão, os pais escolhem-se padrinhos da criança sem ter sido batizada na igreja católica, ela tem a sua cabeça lavada com o amassi e repete-se o nome que já foi dado a ela, não é um nome ritual não. É o próprio nome da pessoa. Por incrível que pareça, até hoje, duas crianças apenas passaram por isso e isso num espaço de pelo menos uns doze anos. Por incrível que pareça, coincidentemente ou por coincidência são dois sobrinhos de Guitinho. Que a mãe que é do Candomblé também fez questão de não batizar nenhum deles dos seus filhos na igreja católica. O batismo também significa passar pelas águas, foi lavar a cabeça com amassi. Os dois filhos delas passaram por esse processo e não são batizados na igreja. [...]”¹¹³

E Hildo (2017) continua o relato a respeito de algumas mudanças implementadas:

“[...] Outra coisa, um outro ritual que a gente fazia, faz porque as pessoas ainda tem essa ligação com a igreja católica, que é e era obrigatório fazer depois que você passa pelo período de iniciação, de feitura do santo, do orixá. Antes de ir pra casa, você ia assistir uma missa na igreja católica pra depois ir pra casa. Quer dizer, mais uma vez pedindo o aval da igreja para existir. Então, Ivo achou, e achou muito bem. Quem quiser fazer isso, pode fazer. Mas quem não quiser, pode ir direto pra casa não tem problema nenhum. [pausa] Porque Mãe Biu, por exemplo, e os mais antigos não admitiam que uma criança pagã entrasse no salão. Então, você tinha que batizar primeiro na igreja católica para depois trazer pra cá. [pausa] E também eu entendo isso, claro! Isso é fruto do sincretismo, desse processo de sincretismo que a gente passou que foi um artifício que foi usado pra você disfarçar a religião [pausa]. Não tenho dúvida, mas também é de uma certa forma participar de rituais católicos como qualquer outro cidadão católico normalmente, era uma forma de dizer que a gente também, isso é uma interpretação que eu faço, nós também acreditamos em Deus e em Jesus, embora sejamos de Candomblé. Então, as pessoas assistiam a missa antes de ir pra casa, depois de fazer a sua iniciação na

bonding ah cohesion, wick Baran and Davis (2012) refers to as organic solidarity, [...] (ODESANYA, SUNDAY e AKINJOGBIN, 2017, p. 253)

¹¹³ Entrevista com Hildo Leal, concedida a Ilka Lima Hostensky, na residência do entrevistado, localizada no Quilombo Portão do Gelo, Nação Xambá, no bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 08 de abril de 2017.

nossa religião. Batizar a criança antes de vir pra cá e Ivo entendeu que a gente não precisa continuar fazendo isso [...].”¹¹⁴

A religião tradicional negro-africana é entendida por Lopes, Siqueira e Nascimento (1987, p. 46), “[...] como tudo que se reflete no modo de ser e agir do africano negro.”. Ainda, segundo estes autores, dentro dos terreiros “[...] a cultura negra vem funcionando como fonte permanente de resistência a dispositivos de dominação e como mantenedora do equilíbrio efetivo do elemento negro no Brasil.” (LOPES, SIQUEIRA e NASCIMENTO, 1987, p. 47). A resistência, dentro dos terreiros, é feita de muitas formas e se dá também através dos corpos. O terreiro simboliza um espaço onde o corpo pode se manifestar de forma política. Neste território étnico e simbólico, o corpo e tudo que se relaciona a ele, representam a resistência. Para Harvey (2015, p. 178) “O corpo pode ser “uma estratégia de acumulação no sentido mais profundo do termo”, mas é igualmente o *locus* da resistência política.” Como *locus* de resistência o corpo constitui-se com um território. Neste sentido, Santos (2012, p. 25), afirma que o corpo também é “[...] um território de múltiplas vivências, emoções, sensibilidades, simbolismos, imaginação, consciência e afirmação identitária, que as diversas linguagens corporais vão expressando sobre a visão de mundo das religiões afro-brasileiras.” Ainda, segundo esta autora, “O candomblé é uma religião que tem no corpo um dos seus fundamentos, tanto assim que a divindade, o orixá, se presentifica nos corpos dos sujeitos participantes das casa de candomblé, ato esse que reunifica espírito e matéria – vistos como dimensões da existência que se intercomunicam.” (SANTOS, 2012, p. 24-25). Assim, podemos verificar que a comunidade Xambá ao manter sua tradição religiosa, através da manutenção dos rituais religiosos, toques, vestimentas e tradições alimentares, demonstra que as permanências pressupõem temporalidades, duração, constância, negociações, territorialidades e resistência.

3.2.2. A festa do Coco e a musicalidade da Xambá: O coco de Mãe Biu (O coco da Xambá) e o grupo Bongar

Os ritmos, as danças, a música e as festas brasileiras são fortemente influenciados pela cultura negra. O batuque, como ato de produzir som a partir de um instrumento percussivo, está presente no Brasil desde o período colonial, como afirmam Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) e Lopes e Simas (2017). Segundo Nei Lopes e Luiz Antonio Simas (2017), o batuque representa o ato de tocar os tambores ou a dança realizada a partir deste movimento

¹¹⁴ Sr. Hildo Leal da Rosa. Entrevista citada.

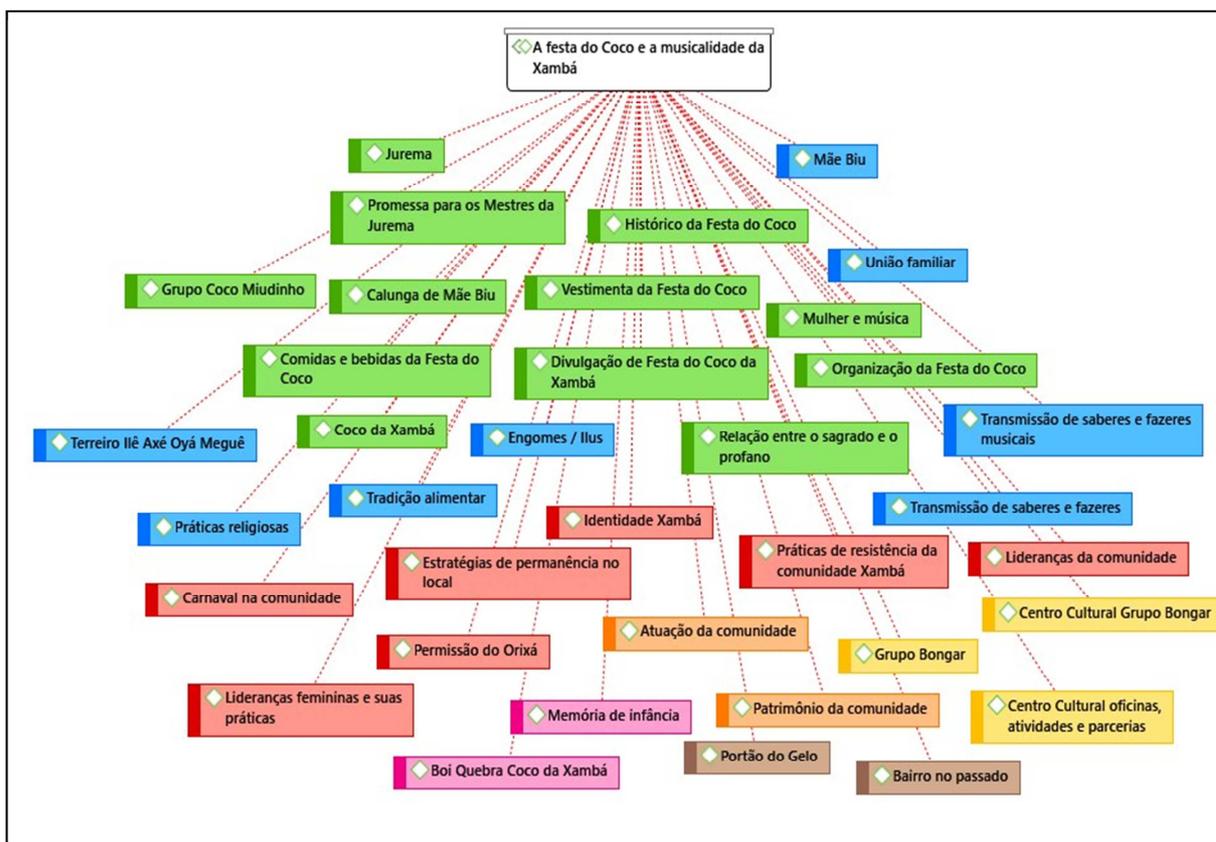
percussivo. Quanto à batucada, estes mesmos autores afirmam ser “o ato ou o efeito de bater e a canção que acompanha o batuque, [...]” (LOPES e SIMAS, 2017, p. 39). Hoje, o batuque compõe o dia a dia do brasileiro. Em vários cantos deste país, é comum encontrar um grupo de amigos, reunidos em roda ou não, a tocar um instrumento percussivo. Faz parte da forma de socialização deste povo. De acordo com Lopes, Siqueira e Nascimento (1987), o batuque espalhou-se por todo o Brasil recebendo nomes diferentes e adaptando-se à realidade de cada lugar, dando lugar ao que hoje conhecemos por: Samba, no Rio de Janeiro e Bahia; tambor de crioula, do Maranhão até São Paulo; tambor, no Piauí; jongo, em São Paulo e Rio de Janeiro; e coco, em quase todo o nordeste brasileiro, em especial em Pernambuco. O certo que é que todos esses ritmos e formas de dançar e cantar possuem um íntima relação com os batuques e se assemelham.

O coco é tradicional no nordeste brasileiro e muito presente no ciclo junino. Alguns estudiosos afirmam que o coco originou-se da união entre as culturas negra e indígena. O coco pode ser de roda, de embolada, de umbigada, do sertão, trupe, dentre outros. Alguns cocos, no nordeste, associam-se à região de origem ou ao mestre criador do coco. É caso do coco raiz de Arco Verde, coco do Amaro Branco, coco do Pneu, coco da Xambá, coco da mestra Ana Lúcia, coco do mestre Zezinho, coco do mestre Juarez e outro. De acordo com Lopes e Simas (2017, p. 185), um mestre é um “Homem dotado de grande saber; líder ou iniciador de um movimento cultural.”. Apesar dos autores se referirem ao gênero masculino, o nordeste brasileiro registra a atuação de diversas mestras, grandes detentoras e transmissoras de saberes, como exemplo podemos citar as mestra Ana Lúcia, Donas Jovelina e Dona Selma do Coco (as duas últimas já falecidas). Os coquistas, como são conhecidos os cantadores de coco, cantam fatos do cotidiano e feitos importantes na vida de determinado grupo. Esta seção do trabalho promove uma atenção especial ao coco da Xambá e às fases deste coco. Muitos terreiros no nordeste brasileiro costumavam e costumam ter como brinquedos os maracatus e os cocos. Brinquedos que, em certa fase, foram utilizados como disfarces para a realização de práticas religiosas.

A partir da análise do *corpus* desta pesquisa, foi possível obter a rede de conexões de códigos para a categoria A festa do Coco e a musicalidade da Xambá. Esta rede, figura 23 (p. 203) apresenta elementos fundamentais na composição da festa do coco e da musicalidade deste grupo. Destacando-se como patrimônio da comunidade, a festa do coco da Xambá (Coco de Mãe Biu) passou por diversas fases que vão de um momento familiar, onde Mãe Biu reunia seus familiares para comemorar seu aniversário, até o momento atual, em que a festa atrai uma multidão para a área do Quilombo do Portão do Gelo. Além de apresentar uma

estreita relação entre o sagrado e o profano, a festa do coco expressa também a fé e a musicalidade do grupo. Percebe-se, na rede de conexões de códigos que, além de figurar como uma prática de resistência da comunidade, o coco da Xambá conta com três grandes divulgadores: O terreiro, o grupo Bongar e a própria atuação da comunidade.

Figura 23 - Rede de conexões de códigos para a categoria A festa do coco e a musicalidade da Xambá, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus* realizada com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018.

O coco na Xambá tem raízes no passado. Usado para o lazer e depois como disfarce para a realização de práticas religiosas, passou por mudanças e por fases que marcaram e marcam a importância desta expressão cultural para este grupo, tornando-se uma tradição na comunidade.

Os relatos dos participantes desta pesquisa confluem para um ponto em comum, Mãe Biu era festeira. Mas, dado às suas atividades como Yalorixá, muitas vezes ela não podia se ausentar da casa. Assim, ela instituiu o seu próprio coco. De acordo com Guitinho da Xambá (2014), a sambada do Coco da Xambá foi criada por Mãe Biu, em 1965. O objetivo da festa era o de comemorar o aniversário dela e saudar as entidades da Jurema, único momento também em que era permitido o consumo de bebida alcoólica na casa (mas não dentro do

salão). As figuras 24 e 25 (p. 204) mostram Mãe Biu junto a seus familiares, comemorando seu aniversário em momentos distintos.

Figura 24 - Aniversário de Mãe Biu



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

Figura 25 - Aniversário de Mãe Biu



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

O coco está presente na comunidade Xambá desde antes deste marco inicial de 1965. O relato dos moradores mostra que era uma forma de brincar, que servia como estratégia de disfarce para as práticas religiosas. Segundo Hildo Leal da Rosa (2017):

“[...] A tradição do coco, embora o coco sempre fez parte da nossa tradição, mas não necessariamente no terreiro. É desde os tempos de Campo Grande, do tempo de Maria Oyá. Como no mês de junho, que é a época que os cocos tinham atividade. É. Já faziam parte da tradição da casa que as pessoas do terreiro fossem aos cocos ali da região. E quando Mãe Biu reabre o terreiro [na localidade do Portão do Gelo] várias filhas de santo dela tinham cocos nas suas casas e Mãe Biu e o povo daqui de casa ia frequentar esses cocos durante a época de São João também. E quando Mãe Biu, é, vamos dizer [pausa] instituiu o coco no dia do aniversário dela, voltou a se apegar nessa tradição que era da casa de, no mínimo, que as pessoas da casa participassem dos cocos da própria comunidade ou de pessoas conhecidas. [...]”¹¹⁵

Outro membro da comunidade nos relata a respeito do início da festa do coco. O Sr. Lula da Xambá descreve:

“A festa do coco, ela surgiu há muitos anos atrás. Ela não era festa assim. Tornou-se festa. Mas ela não era festa. A festa do coco é o seguinte. Isso eu posso te dizer [...]. A maioria dos filhos de santo tem Jurema também. Nas suas casas ou frequentam outras casas. Aí, nós tínhamos várias mulheres que têm Jurema nas suas casas ou terreiro mesmo de Jurema. Não de Orixá. Ela é filha de um Orixá aqui e

¹¹⁵ Sr. Hildo Leal da Rosa. Entrevista citada.

tem uma Jurema lá. Então, a festa do coco é de Jurema. Então, o que fez Mãe Biu? Na época do coco [pausa] quando eu nasci já encontrei. As filhas de santo que tinham Jurema nas suas casas, porque o coco é uma festa de Jurema, entendesse? [...] o coco vai ser em cada ano em uma das casas. Isso eu alcancei e acompanhei. Era sempre em junho, nessa data já? Sempre em Junho [...]. Aí, então, ia na casa de fulano, na casa que tinha Jurema. Na casa de fulano, na casa de cicrano. [...] O coco era assim. Agora ele era voltado pra [pausa], era uma coisa interna, só para os filhos de santo. Quem cantava e dançava era os próprios filhos de santo [...].”¹¹⁶

Outro participante que também nos fala a respeito da origem da festa do coco é Gleidson da Silva¹¹⁷. Ele nos conta que:

“[...] vem lá de 1964, não é? Mãe Biu tem a ideia, mas o primeiro coco só acontece em 1965, tá? O coco surgiu numa sala, naquela entrada da sala. Era ali que ela fazia no dia do aniversário dela, não é? No dia 29 de junho, ela fazia [...] no passado, o pessoal dizia que um ano ela fazia um toque, no outro ano ela fazia uma dança. E nesse ano que foi uma dança, em 1964, ocorreu um incidente, né? De falecimento de uma criança, e aí ela fez uma promessa que, a partir dali, do ano seguinte, ela daria um coco aos mestres [da Jurema]. [...] Então, assim, conquistas da região, a família também tinha um envolvimento porque o coco é uma tradição do nordeste, não é? E aí, surgiu a manifestação do coco no 29 de junho, que veio nesse embalo. Era coisa que eu diria [pausa] muito familiar para os filhos de santo da casa, que vinham no dia do aniversário dela [...] presentear ela.”

Como é possível observar, por meio das falas dos participantes desta pesquisa, o Coco da Xambá inicia-se como um disfarce, para encobrir as práticas religiosas do grupo no período da repressão aos terreiro. Em seguida, Mãe Biu, por ser muito festeira, gostava de comemorar seu aniversário. Para tanto, realiza em um ano uma festa e no outro um coco, para receber seus filhos e parentes que vinham de longe. Com o incidente de 1964, o coco entra numa nova fase. Mãe Biu faz uma promessa para os mestres da Jurema e, desde então, passa a comemorar seu aniversário sempre com um coco dedicado a eles. Claval (2014) nos explica que as festas costumam acontecer em datas fixas, costumam marcar os tempos da vida coletiva, religiosa ou cívica e ocasionam um sentimento de pertencimento coletivo. Neste sentido, verificamos que Coco da Xambá é marcado por momentos e quem nos explica melhor as fases do coco é o Sr. Cleiton José da Silva, o Guitinho da Xambá, ele nos relata que:

“[...] Então, o coco tem um processo, o seguinte: como se diz, ele tem várias fases. Ele vai adotando várias identidades na família. Inicialmente ele tinha a proposta de [...] Era coisa recreativa, para qualquer instante, pro familiar. Quando do

¹¹⁶ Entrevista com o Sr. Luiz Paulo de Oliveira, o Lula da Xambá ou tio Lula, concedida a Ilka Lima Hostensky, na residência do entrevistado, localizada no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, no bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 05 de abril de 2017.

¹¹⁷ Entrevista com o Sr. Gleidson José da Silva, concedida a Ilka Lima Hostensky, na residência do entrevistado, localizada no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, no bairro de São Benedito, em Olinda (PE), no dia 16 de dezembro de 2017.

fechamento do terreiro em 38, ao contar que o pai e eles iam ficar batendo coco na frente do terreiro da casa pra ficar fazendo alguma coisa com relação a religião e aí a gente percebe então que vai vir uma questão. E adotam uma coisa de resistência. Não passa a ser mais uma brincadeira aleatória, espontânea, não, tem resistência. Aí então, quando há a reabertura [isso em 1950], torna-se o ato de novamente fazer o coco de forma espontânea, mas também agora aí a gente não pode abandonar a questão que teve resistência, né? Então, é [é longo] tem espontaneidade depois da abertura. Quando é em 64 há o acidente da menina no aniversário [de Mãe Biu] E! Justamente é aí então [...] ela faz a promessa e no meu entendimento, o coco ganha agora um caráter recreativo, de resistência e agora religioso de certa forma. Porque ela agrega uma promessa, pro pessoal da Jurema, tudinho! E o coco passa a ser tocado no dia 29 de Junho, de uma forma fixa agora. Então, o ato de se fazer coco tornou-se raro né? E se concentrou tudo no dia 29 de junho.[...] isso vai e segue até 92, quando ela falece em 93. Quando ela faleceu, não teve. No ano não teve. E aí, em tese não teria mais necessidade de fazer o coco, já que ela tinha feito a promessa era no aniversário dela. E era dela, né? Mas eu acho que tem essa coisa, tem como datas tradicionais, indígenas, é o compartilhamento da religiosidade do outro, então[...] a comunidade conserva o coco, no meu entender agora passa a ter a identidade de memória também, agregado a memória porque? [ele mesmo rapidamente responde] Porque permanece no dia do aniversário dela, né? E todo mundo que nós chamamos pro coco de Mãe Biu né? Coco de Mãe Biu, coco de Mãe Biu e tal e aí ganha esse caráter.[...]"

Guitinho continua seu relato:

"[...] Quando vem a questão do Bongar em 2001, aí eu acredito que ganhou agora uma identidade que eu posso dizer assim é: artística, é mais publicidade e tal. No coco! E que passa agora a ter um caráter de recreativo, memória, é religiosidade e resistência, e artístico. Que começa com o Bongar, vai vir essa necessidade que não existia. Antes era uma festa de família, encontro de pessoas [...] comparado o que é hoje e as necessidades cresceram. Né? Incluíram o poder público para equipar com banheiro, com gambiarra, policiamento tal e tudo isso. [...] aquilo ali não é um mero coco não é? Existe um processo antes, durante e pós [referindo-se à preparação religiosa e estrutural da festa] e que é reservado a comunidade, é isso. Então no centenário de Mãe Biu vem um outro elemento que foi o presente da calunga que o Bongar deu pra ela! Pra Mãe Biu, em homenagem aos 100 anos se ela estivesse viva e que passou agora a ser algo integrado ao coco e ao cortejo na rua, né? Pra rua dela [a rua onde o terreiro se localiza leva o nome de Mãe Biu, Severina Paraíso da Silva]. E hoje as pessoas acreditam na nossa religiosidade que está presente sempre, mas agora materializada. Na calunga, né? Então é isso, vai mostrando o quanto esta evoluindo esse coco e quanto a nível de pessoas. A nossa média de durante o dia passa de 3.000 a 5.000 pessoas. Nesse dia! Ao que é assustador. Antes era uma festa de família de 100 a 150 pessoas, no máximo[...] ou menos que isso no dia do aniversário dela que vinha visitá-la. Todo mundo dançava o coco muito bem, abertamente, lindo e tal, mas as entidades que sempre vem, incorporava-se presente e hoje não há mais essa, esse, essa liberdade né? É algo que faz a gente refletir e eu principalmente. Até que ponto isso é positivo ou negativo. Porque a gente fala, tem um discurso de que a cultura deveria estar presente na vida das pessoas, E se a gente não compartilha as pessoas não vivenciam. Mas também se a gente compartilha demais a gente sofre coisas que a gente não queria [...]."¹¹⁸

¹¹⁸ Entrevista com o Sr. Cleiton José da Silva, o Guitinho da Xambá, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 14 de dezembro de 2017.

A 52ª edição da sambada do coco de Mãe Biu ocorreu no ano de 2017. Nas fotos das figuras 26 e 27 (p. 207), podemos observar Gabriel da Xambá, tocando a alfaia¹¹⁹ na forma característica dos xambazeiros, ou seja, apoiada em uma cadeira e tocada dos dois lados. E a roda do coco, no início da festa quando ainda é possível fazer uma roda. Tia Gogó está no centro da roda, animando e bailando sua saia florida.

Figura 27 - Foto de Gabriel da Xambá tocando alfaia durante a 52ª edição do Coco de Mãe Biu (Coco da Xambá), junho de 2017



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

Figura 26 - Foto de uma roda de coco durante a 52ª edição do Coco de Mãe Biu (Coco da Xambá), em junho de 2017. Tia Gogó no centro da roda



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

De acordo com Alves (2007), a festa do coco da Xambá além de conectar o fundamento religioso da casa ao profano, por meio de uma junção destes dois universos, também expressa a musicalidade deste povo, representada por meio da batida peculiar deste

¹¹⁹ “A alfaia é um instrumento, que também pode ser chamado de bombo ou zabumba. Seu uso mais conhecido é no maracatu, com timbre característico, frases sincopadas e ritmo marcante. Além disso, é também encontrado nos cocos, cirandas e outros gêneros tipicamente nordestinos. O instrumento seria classificado como um membranofone que é percutido diretamente, tubular, cilíndrico, com membrana dupla, porém, só a membrana superior é tocada.”; Fonte: SEIXAS, G. R. Alfaia. Disponível em: <<http://security.ufpb.br/intrum/contents/categorias/membranofones/alfaia>>. Acesso em: 22 de março de 2018. Sítio eletrônico da Universidade Federal da Paraíba- UFPB. Brazil Instrumentarium. Laboratório de estudos etnomusicológicos – CCTA.

coco. Gleidson (2017) nos conta como ele acredita ter surgido a posição da alfaia apoiada na cadeira:

“[...] A almofada e alfaia presa na cadeira que, segundo alguns que lidam mais com a questão, foi a invenção que, eu diria, de um tio primo nosso que era Tio Ciço, que era filho de madrinha Tila [...] Ele já faleceu e eu lembro que Ciço era quem tocava essa alfaia presa na cadeira e tal. ocava ali na época de um coco onde não se tinha microfone, não se tinha caixa, tinha só a alfaia, pandeiro e a tábua na mão e algumas pessoas [...] Isso era o coco. O dia todo! Era isso. Aí eu lembro bem que as alfaias eram do Maracatu Estrela Brilhante, do Alto do Zé do Pinho [bairro localizado na zona norte do Recife] que ele, o Maracatu [Estrela Brilhante] fazia o seguinte: quando eles vinha [...] dos tambores silenciosos¹²⁰ do Recife, no carnaval. Eles recolham na casa de Xambá, no terreiro. Entendeu? E aí eles, é, no outro dia, na terça- feira de carnaval se apresentava pra Mãe Biu, dançava no salão e aí ela depois pra o coco mandava buscar a alfaia. E aí eu lembro bem de tio Ciço tocando e trazia duas alfaias. [...] E a tocava e a alfaia afrouxava, aí entrega ali e o cara chegava na fogueira e tocava a alfaia na fogueira pra esquentar. Aí virava do outro lado, do outro lado. Bota essa agora aí mais uma duas horas aí. Trás essa pra esquentar. O movimento era esse [...]”¹²¹

Outro participante que nos relata sobre a alfaia na cadeira é Hildo Leal:

“[...] música não é o meu campo, mas dizem que a batida que a gente faz é peculiar, é diferente das que os outros fazem por aí. E a história da alfaia deitada em cima de uma cadeira, que tem dois motivos. Primeiro: nem sempre teve tanta gente pra tocar essa alfaia, não teria quem aguentasse passar o dia todo, como era antigamente, uma pessoa segurando o peso de uma alfaia e tocar. E outra, uma das pessoas que tocava muito no coco, era um filho de Mãe Tila [Ciço], primo de Ivo e

¹²⁰ “A Noite dos Tambores Silenciosos é uma cerimônia de origem africana que reúne nações de maracatus de baque-virado, procedentes de todo o estado de Pernambuco, com a finalidade de louvar a Virgem do Rosário, padroeira dos negros, e reverenciar os ancestrais africanos, que sofreram durante a escravidão no Brasil Colonial. Os ritos de reverência aos antepassados é um costume que os escravos trouxeram para o Brasil, como na cerimônia de Coroação do Congo, onde elegiam seus reis e rainhas, lamentavam seus mortos e pediam proteção aos Orixás. no Brasil, os negros privados de sua liberdade não podiam manifestar suas crenças e tradições. Realizavam então cortejos de lamentações às escondidas e em silêncio, dando origem mais tarde ao nome da celebração: *Noite dos Tambores Silenciosos*. Mesmo depois da abolição da escravatura, esse ritual continuou a ser realizado. Com o passar do tempo, todas as comunidades negras do Recife foram se agregando, o evento sempre foi realizado às segundas-feiras, dia das almas nas religiões de origem africana. [...] Em 1968, a Noite dos Tambores Silenciosos passou a ser realizada no Pátio do Terço, lugar onde tradicionalmente aconteciam as festividades afro descendentes. [...] A cerimônia começa com a apresentação dos maracatus de baque-virado[...] Segundo Valente (1952-1956), o tambor é considerado o principal instrumento da orquestra dos xangôs e tem uma função mágica nas religiões africanas. [...] À meia-noite o ritual chega ao auge quando as luzes do bairro de São José são apagadas e o público presente no pátio silencia. Tochas são acesas e levadas até a porta da Igreja pelos líderes dos maracatus. Uma voz entoia loas (verso de louvor, louvação em versos improvisados ou não) em louvor a Rainha dos negros, Nossa Senhora do Rosário. O silêncio é interrompido apenas pela batida intermitente dos tambores de todas as nações de maracatus, que entoam cânticos de Xangô (um dos mais populares, prestigiosos e divulgados orixás dos candomblés, terreiros, macumbas). A marcha dos dançarinos é marcada pela batida de tambores. Estandartes trazem o nome dos maracatus e são seguidos por uma corte de reis e rainhas africanas devidamente caracterizadas. Nesse momento, o Babalorixá responsável pelo ritual, alinha os batuques e rege um coro de mães-de-santo que rezam com ele, e termina o culto abençoando os membros dos maracatus e o público presente na cerimônia.” Fonte: ANDRADE, Maria do Carmo. *Noite dos Tambores Silenciosos*. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 22 de março de 2018.

¹²¹ Sr. Gleidson José da Silva. Entrevista citada.

ele era magrinho, então uma alfaia grande pra ele passar uma hora ou duas [menciona que seria cansativo] [...] Quem teve a ideia de botar, até onde eu sei, de colocar a alfaia deitada em cima de uma cadeira, foi ele. [...] Bem, tem essa questão da alfaia deitada, que eu acho que vem dessa questão de não sacrificar as pessoas que vão tocar, já que o coco começava às 8 horas da manhã e terminava 8 horas da noite. [...]”¹²²

Sobre a atual dinâmica de funcionamento da festa do Coco da Xambá, Nino da Xambá (2017), nos explica que:

“[...] Todo mundo que chegar, não tem esse. A gente botou assim pra começar o coco, a criançada [referindo-se ao grupo Coco miudinho] eles começa lá, meia hora [referindo-se ao tempo médio que os jovens xambazeiros ficam tocando e cantando], mas é os senhores e os mestres que temos aqui [que tocam e cantam na festa]. Tem uns que vem de fora, eles pode chegar, cantar. Trazer seu pandeiro, que é o que a gente só pede. Porque os instrumentos outros do coco: que é alfaia, caixa, é ganzá, vai tá lá e a gente não pede pra ninguém trazer, porque vai estar lá e quem chegar pode tocar e quem quiser pode cantar. O que tem de diferente no nosso toque? [responde rapidamente] Eu acho diferente é o trovão. A dinâmica rítmica. A diferença é porque a gente toca em dois lados da, vamos dizer assim, do tambor, da alfaia. Diferente de outros cocos que só toca de um lado só. Alguns, tá ligado? E a gente tem essa diferença do rufar, do trovão, da levada.[...]”¹²³

No ano de 2014, em homenagem aos 100 anos de Mãe Biu, o Grupo Bongar presenteou a comunidade com uma Calunga de Mãe Biu. As calungas são bonecas marcantes e reverenciadas nos maracatus. Segundo Schumacher e Vital Brazil (2007, p. 394), as calungas são “Objetos sagrados, em forma de bonecas, que representam a força espiritual das divindades cultuadas.”. Para Peixe (1980), essas bonecas podem ser de ambos os sexos, sendo mais comum sua representação feminina, e costumam retratar os ancestrais africanos. É comum que essas bonecas passem por algum ritual religioso. Em seu estudo sobre os Maracatus, Sena (2016, p. 42) afirma que antes do dia da realização do folguedo “iniciam-se atividades de preparação, em que são oferecidos trabalhos aos espíritos e a Calunga recebe todas as energias, passando a ser o elemento central da simbologia ritualística do Maracatu.” Não é diferente com a Calunga de Mãe Biu, que é devidamente preparada. O auge da festa do Coco da Xambá, atualmente, é o cortejo com a Calunga de Mãe Biu. Pai Ivo e Mãe Lourdes comandam a cortejo. Como mostra a figura 28 (p. 210), vários membros da comunidade, juntamente com os integrantes do Grupo Bongar e uma multidão de seguidores, acompanham a calunga, cantam, dançam e tocam suas alfaias, seus tambores, pandeiros e ganzás, saudando a eterna Yalorixá.

¹²² Entrevista com Hildo Leal da Rosa, concedida a Ilka Lima Hostensky, no Memorial Severina Paraíso da Silva, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 25 de junho de 2017.

¹²³ Sr. Shirleno Gomes da Silva, Nino da Xambá

A saída da Calunga é realmente muito emocionante.

Estava ansiosa para ver a calunga sair, por volta das 19:00 o som para, olhares curiosos se voltam para dentro do terreiro, e lá vem ela. Linda e imponente. Percebo as lágrimas em muitos olhos e confesso que fui tomada por uma energia inexplicável. A sensação é que ela realmente estava presente a abençoar seus filhos de santos e todos os presentes. Muitos filhos de santo, os quais me aproximei durante a pesquisa, vão às lágrimas. Como ouvi várias vezes, durante a minha proximidade com as religiões afro, este lugar tem fundamento, tem axé. E pude, neste momento, confirmar, mais uma vez, todo o axé do povo Xambá [...].²²

Figura 28 - Cortejo da 52ª Festa do Coco da Xambá (Coco de Mãe Biu), em 29 de junho de 2017. Mãe Lourdes e Pai Ivo à frente do cortejo



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

Para as religiões de matriz africana o Axé é entendido como uma força. Sobre o axé, Lopes, Siqueira e Nascimento (1987, p. 43-44) afirmam ser “[...] a força que assegura a existência dinâmica, princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o axé é transmissível, sendo conduzido por meios materiais e simbólicos. É uma força adquirida

²² Trecho do Diário de campo de Ilka L. Hostensky. Registro efetuado no dia 30 de junho de 2017.

apenas por intromissão ou por contato, podendo ser transmitida a objetos ou seres humanos.” Estes autores ainda afirmam que o axé combina as qualidades e as significações dos elementos que compõem o terreiro, no caso: os orixás, os membros do terreiro, os antepassados e mortos ilustres, sendo que todos possuem seu próprio axé. “A transmissão do axé é feita através da prática ritual, da experiência iniciática, em que certos elementos simbólicos servem de veículo.” (LOPES, SIQUEIRA e NASCIMENTO, 1987, p. 44). O axé da comunidade Xambá se faz presente em espaços para além da área interna do terreiro. Na festa do coco, a saída da Calunga de Mãe Biu representa um dos vários momentos em que o terreiro vai às ruas, por meio da união entre o sagrado e o profano, e mostra toda a sua força. Todos cantam, dançam e muitos se emocionam ao ponto de chegarem às lágrimas. A principal música, neste momento, é:

“Bate a saudade
 Da rainha da Nação Xambá
 Quando eu vejo sua foto no álbum
 De fotografia eu começo a chorar
 É Mãe Biu que me faz derramar
 Não consigo esquecer de Mãe Biu
 Meu Bongar
 Ela foi pra o bem do nosso Xambá
 Severina do Portão do Gelo
 Sua festa nunca vai parar
 Mensageira do nosso terreiro
 Hoje eu vou pro coco do Xambá
 Vou cantar, vou dançar, vou tocar
 Tenho orgulho de ser da Nação do Xambá
 Bate, bate...
 Bate a saudade da rainha da Nação Xambá
 Quando eu vejo sua foto no álbum de fotografia
 Eu começo a chorar
 Quando eu vejo sua foto no álbum de fotografia
 Eu começo a chorar
 (Música: Bate a saudade. Letra: Júnior Silva)

A letra da música é clara ao expressar a relevância da eterna Yalorixá para os xambazeiros. A foto da figura 29 (p. 212) mostra a Calunga de Mãe Biu no cortejo apropriando-se dos espaços do quilombo. A foto também retrata a multidão de pessoas que comparece de vários cantos do Brasil e do mundo para dançar e saudar a dona da casa.

Portanto, a festa do Coco de Mãe Biu (Coco da Xambá) acontece de maneira fixa há 52 anos, sempre no mesmo dia - 29/06, Dia de São Pedro, aniversário de nascimento de Mãe Biu e seu aniversário de feitura de santo, e representa a União entre o sagrado e o profano. A realização deste evento – realizado com pouco ou nenhum apoio governamental - deixa evidente o empenho e dedicação da comunidade para manter viva a memória desta guerreira e

de todos os membros que a auxiliaram na formação e permanência da comunidade em Olinda.

Figura 29 - Calunga de Mãe Biu no cortejo durante a 52ª festa do Coco da Xambá (Coco de Mãe Biu)



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

Atualmente, um dos grandes divulgadores da festa do Coco de Mãe Biu é o Grupo Bongar. Alves (2007) nos conta que o Grupo Bongar foi criado em 2001 por Guitinho e outros sobrinhos-netos de Mãe Biu. Vários membros da comunidade e participantes dessa pesquisa relataram que o ingresso de alguns membros da comunidade na Universidade – Guitinho foi a primeira pessoa da comunidade a ingressar em uma Universidade – associada à descoberta, por parte da comunidade, de que o culto Xambá estava praticamente extinto, foi um dos motivos para a criação do grupo musical. Havia um desejo de mostrar que essa linhagem religiosa estava viva e bem atuante. O Bongar levou para os palcos, do Brasil e do mundo, a musicalidade da Xambá. De acordo com Alves (2007) “Em cada apresentação é contada um pouco da história do Coco e da cultura Xambá em Pernambuco.”. O repertório do

grupo engloba, além de músicas de coco, músicas ligadas às religiões de matriz africana, a exemplo do último álbum do grupo lançado em 2017 e dedicado ao orixá Ogum, intitulado Ogum Iê!.

Pai Ivo (2017) relata como as crianças da Xambá aprendem a tocar os instrumentos musicais e o que, para ele, é a musicalidade da Xambá:

“[...] aqui eu costumo dizer que você aprender a tocar é feito jogar futebol [risos] você já nasce aprendendo. Eu comecei a tocar com dois anos de idade. Hoje meu neto já toca. Toquei bem e gostava de tocar. Eu toquei a minha vida quase toda. Até quando eu assumi a casa que eu parei um pouco. Mas às vezes quando tem uma obrigação, eu ainda pego e toco um pouco pra não perder aquela oportunidade de tocar os engomes [...] tem um pequeno que eu tocava quando eu era pequeno, ainda tem aí [...] A música ela é importante em todas as religiões. A musicalidade é a maneira com que você chama o orixá [...] então pra você vê o poder da musicalidade. Música tem poder [...]”

Foi esse poder da música e da religiosidade que o Bongar levou para os palcos. “Para quem nasce e se cria dentro do candomblé, os cultos, as festas e os rituais religiosos são tão naturais que parece até que ninguém sequer imagina a riqueza cultural que existe na casa [...]” (ALVES, 2007, p. 108). Alves (2007) pontua que, dentro do processo de criação do grupo, Guitinho percebeu que havia uma identidade do grupo, e ela estava diretamente associada à identidade Xambá e ao coco da Xambá. Esta mesma autora ainda observa que o repertório do grupo é inspirado na cultura, na religiosidade e no cotidiano dos xambazeiros. Nas figuras 31 e 32 (p. 213), podemos observar o Grupo Bongar em dois momentos, realizando shows pelo Brasil. Durante os shows o grupo faz questão de afirmar a sua origem, contar rapidamente sua história, além de levarem para os palcos os engomes.

Figura 31 - Foto de integrantes do Grupo Bongar, Meme e Nino, em show realizado pelo grupo na cidade de Alto Paraíso – GO, 2016



Fonte: Arquivo do grupo Bongar.

Figura 30 - Foto de show do Grupo Bongar, no projeto Prosa Sonora 2017, na cidade de Goiânia - GO



Fonte: Hostensky, outubro de 2017 (Arquivo pessoal).

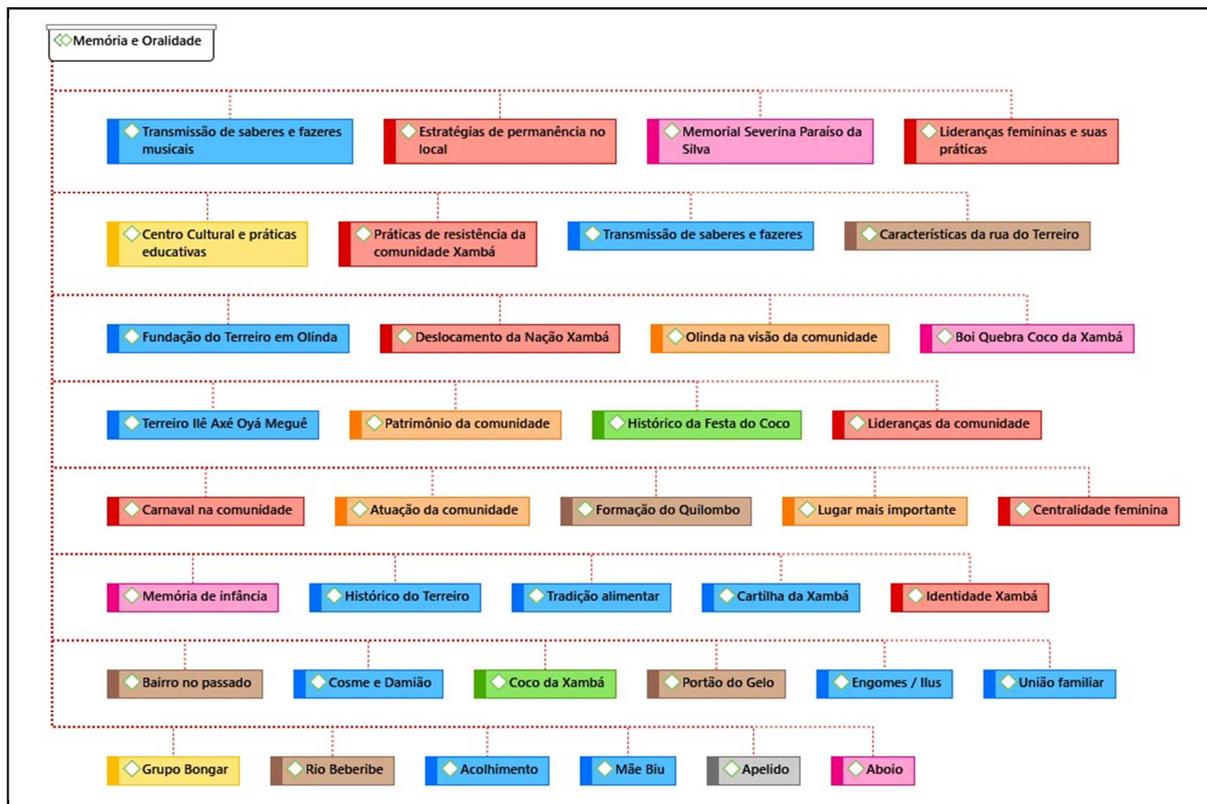
Através da música afro, religiosa, nordestina e negra, o Grupo Bongar leva a história da comunidade Xambá para muitos cantos. Alves (2007) nos revela que o nome do grupo foi sugerido por Jadiel, membro da comunidade Xambá e formado em música erudita, que encontrou, em um dicionário bantu, o significado do nome Bongar, que significa “busca do conhecimento espiritual.”. Nos dizeres de Alves (2007), o grupo saiu dos terreiros para os palcos e hoje segue difundido a musicalidade, a religiosidade Xambá e a cultura africana.

3.2.3. Memória e oralidade: O Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu) e O Boi Quebra Coco da Xambá

Relembrar as características do bairro no passado, valorizar a religiosidade, contar a história pessoal e a luta das mulheres da comunidade ao longo do anos, dentre outras práticas fazem parte das atividades corriqueiras do grupo. Mãe Biu e suas irmãs tinham o hábito de guardar seus objetos pessoais, fotos e de registrar suas atividades. Com o falecimento de Mãe Biu, seu filho Ivo teve a ideia de inaugurar um Memorial em homenagem à mãe. Mais tarde, integrantes do Grupo Bongar, à frente do Centro Cultural Grupo Bongar, criaram a atividade do Boi Quebra Coco da Xambá. Tanto o Memorial quanto o Boi contribuem substancialmente para a ativação do patrimônio dessa comunidade, uma vez que envolvem atividades que incentivam a preservação da memória do grupo e promovem a conexão intergeracional.

A partir da análise de conteúdo do *corpus* desta pesquisa, foi possível obter a rede de conexões de códigos para a categoria Memória e Oralidade. Esta rede, figura 32 (p. 215), apresenta elementos relevantes que culminaram na construção do Memorial e na criação da atividade do Boi Quebra Coco. Os participantes desta pesquisa tratam o Memorial como um patrimônio da comunidade, por neste espaço abrigar uma parte importante da história do grupo. A cartilha da Xambá, já descrita anteriormente, foi fruto das pesquisas realizadas para a materialização do Memorial, além de relatar uma parte da história do grupo e da vida de importantes lideranças femininas.

Figura 32 - Rede de conexões de códigos para a categoria Memória e Oralidade, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus* realizada com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018.

Após o falecimento de Mãe Biu, em 1993, seu filho carnal e de santo, Adeildo Paraíso da Silva, o Ivo da Xambá, assume o cargo de Babalorixá. Os participantes desta pesquisa relatam que logo Ivo surgiu com a ideia de criar um espaço dedicado à mãe. Daí veio a ideia da criação de um memorial. Hildo Leal (2017) observa:

“[...] [com o falecimento de Mãe Biu] veio um período de um ano de luto sem atividades na casa e, pra minha surpresa [pausa], aí veio uma surpresa para mim, que foi ser convidado. Eu e mais dois amigos de filho de santo [João Monteiro e o outro não foi informado] para que fizesse o projeto para o Memorial Mãe Biu. E aí, a gente passou esse ano de luto, vindo todo sábado pro terreiro, pra ver as fotografias e selecionar fotografias e objetos. Conversar com as pessoas. Fazer perguntas, fazer pesquisa. Depois de um ano da morte de Mãe Biu, o terreiro é reaberto. [...] Esse projeto do Memorial vai durar nove longos anos sem nada acontecer. Assim, a pesquisa a gente continua fazendo, mas é, colocar na prática, montar o memorial, ficou só na intenção. Até que um dia, meu pai de santo Ivo chega para mim e diz: Hildo, a gente vai inaugurar o Memorial tal dia. Ele marcou o dia das mães de 2002 [...].”¹²⁴

Pai Ivo (2017) também nos fala a respeito do Memorial:

¹²⁴ Sr. Hildo Leal da Rosa. Entrevista citada.

“[...] lá no Memorial, nós temos catalogados as pessoas que fizeram o santo aqui, desde 1930 até hoje. Quem fez o santo, quem fez o santo nessa casa, desde 1930, está lá. Mês e ano, dia de quem fez o santo. Pra você vê, aquelas mulheres, mesmo sendo sem saberem ler, elas tinham uma visão de futuro enorme! Certo. Então, esse memorial, quando Hildo diz sempre nas falas que foi ideia minha, mas foi ele que pariu. Porque memorial? Você pra mudar a história do povo, você vem para o terreiro, você vai ver. Você primeiro vai, tem que respeitar e não que crer [...]”¹²⁵

Observamos, na figura 33 (p. 216) a entrada do Memorial. Alguns participantes se emocionaram ao falarem do Memorial. Para Cacau (2017):

“[...] Ah o Memorial é assim, um achado pra gente para a nível de desmistificar essa coisa de terreiro. Essa ideia foi de Ivo, desde quando a mãe dele morreu, ele começou. Elas adoravam juntar coisinhas. Elas [referindo-se a Mãe Biu, tia Laura e tia Tila] eram organizadas [...] Você pega um banco de madeira, aí quando você vira, está lá a data que elas fizeram o banco. Impressionante. [...] Você pega uma serie de fotografias e está lá: ofereço a fulaninha não sei o que, não sei o que lá. Aí a data! [...] elas guardavam o jarrinho, a xicrinha, a colherzinha, tudo guardavam[...]”¹²⁶

Figura 33 - Foto da entrada do Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu



Fonte: Hostensky, dezembro de 201. Arquivo pessoal.

¹²⁵ Sr. Adeildo Paraíso da Silva, Pai Ivo. Entrevista citada.

¹²⁶ Sra. Maria do Carmo de Oliveira, Cacau. Entrevista citada.

A senhora Giselda Maria da Silva, a Ziza da Xambá, nos relata a respeito da emoção que é estar no Memorial:

“[...] O Memorial ali é a vida da minha família, é a vida do meu terreiro é ali, quando eu chego ali, às vezes é muito difícil eu ir ali, mas quando eu chego eu me emociono que eu vejo muita coisa ali que, poxa! a minha tia viveu isso vocês ainda tem isso da minha tia. Eu fico olhando. É muito marcante [...]”¹²⁷

Esse cuidado, por parte das mulheres xambazeiras do passado, em guardar fotos e objetos, para elas considerados de valor, foi fundamental para a comunidade e para a materialização do Memorial. Os objetos materiais reunidos no Memorial representam a materialidade da crença dessas mulheres. O Memorial reúne um acervo expressivo sobre a origem dos Xambás em Pernambuco, a localização deste povo na África, objetos usados nos assentamentos, ademais de objetos pessoais de Mãe Biu e Mãe Tila, principais lideranças femininas da comunidade. Outro participante que nos relata a respeito da importância do Memorial é o Sr. Maurício César da Silva, tio Maurício, para ele o Memorial:

“[...] tem as coisas que eram delas. Os objetos que eram deles. As coisas que são nossas. É muito bom a gente esta, ir lá no memorial e reviver o ontem, né? É muito bom a gente vê o ontem. Eu vou lá ver as coisas do meu pai que era da casa. Fotos de minhas tias e de pessoas que a gente fala hoje e que você não conhecia e quando chega lá tem a foto. Ainda tem um anel dela, tem um brinco dela, que é muito bom, muito importante. Roupa. Os ilus, os primeiros ilus nós temos.[...]”¹²⁸

De acordo com Alves (2007, p. 24), “[...] engomes são os instrumentos feitos de barrica e com apenas um lado coberto com couro de bode, utilizados nos toques religiosos da casa.”. Durante a pesquisa observamos que algumas pessoas chamam os engomes de ilus. Peixe (1980) afirma que os ilus ou ingomes – autor grafa com i - são os tambores dos terreiros. Certo é que são instrumentos de percussão e diferem de outros instrumentos quanto ao material de que são confeccionados. Os engomes da Nação Xambá são nominados de Melê, dedicado ao orixá Ogum; Melê Anco, dedicado ao orixá Xangô e Ian, dedicado a orixá Oyá. Guitinho da Xambá (2017) nos relatou que os engomes da Xambá são dedicados aos orixás de Mãe Biu (Ogum, Oyá e Xangô) e pintados das cores referentes a estes orixás. Na figura 35 (p. 218), mostra os primeiros engomes da nação Xambá e que se encontram em

¹²⁷ Entrevista com a Sra. Gizelda Maria da Silva, a Ziza da Xambá, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência da entrevistada, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 10 de abril de 2017.

¹²⁸ Entrevista com o Sr. Maurício César da Silva, tio Maurício, padrinho da casa Xambá, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 07 de abril de 2017.

exposição o Memorial. Na figura 34 (p.218), vemos Hildo Leal, um dos participantes desta pesquisa.

Figura 35 - Fotos dos primeiros Engomes da Nação Xambá: Melê, Melê Anco e Ian



Fonte: Hostensky, junho de 2017 (Arquivo pessoal).

Figura 34 - Foto de Hildo Leal no Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu



Fonte: Hostensky, junho de 2017 (Arquivo pessoal).

O Memorial Severina Paraíso da Silva – Mãe Biu, além de se configurar como um espaço de resistência e reavivamento da memória da comunidade Xambá, também é um espaço dedicado à difusão das tradições do grupo. Cacau (2017) observa que:

“[...] Agora a finalidade é mais para estudante. Mas vem turista, vem muita gente. Então de janeiro a janeiro, minha filha, a gente recebe estudante. Quando vai se aproximando de 20 de novembro é assim ó [fazendo uma expressão com a mão como se tivesse cheio] de visita. Mas agora é tudo agendado. Tudo é comigo.[...] “

Além de Cacau, Hildo e Guitinho também se encarregam de receber os visitantes no Memorial. Podemos observar, nas figuras 37 e 36 (p. 219) a parte interna do Memorial, espaço cuidadosamente organizado e zelado pelos membros da comunidade.

Figura 37 - Foto da parte interna do Memorial Severina Paraíso da Silva



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

Figura 36 - Foto do cenário montado dentro do memorial. Coroação de Oyá (13 de dezembro) com trono, coroa, capa e espada, usados por Mãe Biu



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

Podemos observar, na fala de Ailton Paraíso da Silva, a respeito da importância do Memorial para as pessoas mais antigas e também para as mais jovens da comunidade. Ailton relata:

“[...] A idéia quem teve foi de Ivo, meu irmão né? Com historiador Hildo e com outras pessoas também. Pra botar tudo que ela usou no dia a dia [...] pra ter a lembrança dela, entendeu? [respondo que sim] A história, a raiz da Nação Xambá! Quem sabe é o orixá! Que também não mude! Entendeu? Que não mude! Então o memorial foi muito bom pra essa garotada, meus sobrinhos, que não sabiam o que é o Xambá! Então pra eles foi bom também pra resgatar a história [...] E os objetos, de forma geral, são todos do tempo de Mãe Biu pra cá [...]”¹²⁹

A comunidade faz uso de diversas estratégias para preservar sua prática religiosa e suas referências culturais. O Memorial é um espaço de ativação da memória e difusão da cultural, porém, atualmente, os xambazeiros desenvolvem várias atividades educativas como forma de integração intergeracional. Para Costa (2015, p.121) “a memória representa um olhar que se desperta em direção ao passado do território, dos lugares, da paisagem e dos objetos.” O destaque que daremos será à atividade educativa denominada Boi Quebra Coco da

¹²⁹ Entrevista com o Sr. Ailton Paraíso da Silva, concedida a Ilka Lima Hostensky, na própria residência do entrevistado, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 30 de junho de 2017.

Xambá. A manutenção da tradição oral é prática comum e recorrente nos territórios quilombolas. Através dessa prática ocorre a transmissão de diversos saberes e fazeres, a conexão entre gerações e a difusão de histórias que marcaram a comunidade. E não é diferente na Nação Xambá. A Sra. Maria de Lourdes da Silva Neta, a Neta do Bongar, relembra como era no passado e traça um paralelo com o Boi:

“[...] acho o boi massa [referindo-se ao Boi Quebra Coco da Xambá] é uma felicidade pra pirralhada! Eles no dia do boi, chegam cedo, ficam tudo agoniado. Tudo de calça branca, tudo arrumadinho e existe sempre a confusão né? Quem vai tocar, quem vai segurar o Boi, quem vai fazer. Mas eu acho massa porque a gente está mostrando pra eles a vivência da família da gente, da raiz deles. Eles estão conhecendo através disso. Porque a gente teve mais conhecimento, porque a gente não era tanto da internet. A gente ficava em casa, a gente escutava as histórias. Tia Biu mesmo. Tia Tila dava carão, mas é, descontava quando a gente ia pra lá dia de domingo, dia de toque, a gente ia todo domingo cedo. De estalar canela, a folha da canela pra botar no salão¹³⁰. [...] A gente ia pra lá destalar canela pra no final do toque ganhar um pedaço do bolo, que vinha mais açúcar do que bolo [risos], mas estava tudo feliz da vida no final do toque.[...] nessa de destalamento de canela, ela [tia Tila] estava lá sentada. [...] os adultos, vinha com os galhos grandes, deixava no terreiro e a gente ia lá destalar. Passava a tarde todinha destalando canela. E ela sentada lá olhando. Se um brincasse, era um carão e nesse intervalo era contando, que antigamente era assim, a gente começava a fazer pergunta. Se perturbasse o outro era um carão. Que ela era ranzinza, Mãe Tila. Era mais velha das irmãs. E foi a vivência da gente, e hoje em dia a gente esta mostrando essa vivência pra eles no Boi, porque no Boi eles vai visitar uma casa e faz a pergunta e esse morador responde como chegou no Xambá, como foi iniciado, como isso, como aquilo. Pra eles, eles estão aprendendo muito. Essa vivência do Boi, essa ideia. Guitinho idealizador, foi muito massa! não pela questão só deles aprender, mas da questão deles aprender a tocar, aprender a história da comunidade, aprender a história da Xambá, aprender dos antepassados da gente [...]”¹³¹

Nas figuras 38 e 39 (p. 221) podemos observar o Boi, confeccionado pela comunidade para a atividade do Boi Quebra Coco, e o momento em que as crianças da comunidade chegam para a atividade.

¹³⁰ Para as religiões de matriz afro, as ervas e determinadas plantas possuem uma grande quantidade de axé. Podem ser utilizadas para transformar energias negativas em positivas, para proteger um local ou são utilizadas para a purificação dos corpos e/ou de determinados espaços. Em seu relato, Neta do Bongar, nos informa que o salão do terreiro é forrado com folhas de canela para o toque, o que constatamos no local, quando do último campo desta pesquisa, em dezembro de 2017. Ocasão em que participei de dois toques no terreiro, um no dia 13 dezembro, na cerimônia de louvação, e o outro no dia 17 de dezembro, no toque para Oyá.

¹³¹ Entrevista com a Sra. Maria de Lourdes da Silva Neta, a Neta da Xambá ou Neta do Bongar, concedida a Ilka Lima Hostensky, no Centro Cultural Grupo Bongar – Nação Xambá, no Quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá, bairro de São Benedito, Olinda (PE), no dia 05 de abril de 2017.

Figura 38 - Foto do Boi Quebra Coco da Xambá



Fonte: Hostensky, abril de 2017. Arquivo pessoal.

Figura 39 - Foto das crianças da Xambá chegando ao Centro Cultural Grupo Bongar para participarem da atividade do Boi Quebra Coco



Fonte: Hostensky, abril de 2017. Arquivo pessoal.

Outro participante que nos narra suas memórias do passado e a forma como se dava a transmissão das histórias, é Gleidson (2017):

“[...] Minha avó no caso, como ela tinha uma oficina de boneca, de fazer boneca. Então assim, as mulheres iam prali pra confeccionar bonecas [...] aí já envolvia criança. Porque vinculava, boneca, brinquedo e criança. E aí, ali se falava algumas histórias. Mas a gente tinha uma figura no caso, que era irmão de Mãe Bui e irmão da minha avó, no caso que era meu tio Luis que era o sapateiro, o tio Alegria. Que a gente gostava de estar perto pra ouvir muitas histórias que ele contava. Algumas era mentira, era fantasia, mas era história, e outras eram verdade e fatos que ocorreram [...] ele fazia esse papel [de contar as histórias da comunidade] meio que sem saber. E falava como chegou aqui, quem era fulano, quem era beltrano. Ele falava que a gente morava na rua da lama [...] Falava da questão do time de futebol que tinha no bairro [...] e entrava no viés da religião também. Ele falava dessa questão sobre os orixás de minha tia Bui, como veio pra cá, como chegou. As coisas como tinha que fazer e como era [...]”¹³²

Relatos de membros da comunidade nos revelam que, essa atividade de transmissão de saberes por meio da oralidade e transmissão da história da comunidade, é antiga e foi adquirindo novas roupagens ao longo do tempo até chegar à criação do Boi Quebra Coco. Em território quilombola é comum a presença do que Meihy (1994) identifica como tradição oral. Para este autor a tradição oral “[...] percebe o indivíduo enquanto um veículo de transmissão de mitos e tradições antigas que na maioria das vezes transcende o depoente” (MEIHY, 1994, p.57). Este autor também atenta para a importância de não se confundir memória coletiva com

¹³² Sr. Gleidson José da Silva. Entrevista citada.

tradição oral, para ele “memória coletiva é algo subjetivo e implica compromissos fiados ao longo do passado comum e que persistem independentemente de registros escritos, de monumentos ou qualquer outra referência objetiva, material” (MEIHY, 1994, p. 58). Conforme Le Goff (1990) a memória constitui-se como elemento fundamental da chamada identidade de um sujeito, sendo que a memória coletiva expressa as conquistas de um grupo, além de configurar-se como um importante instrumento e objeto de poder.

Marileide Alves (2017) nos relatou que o Grupo Bongar desenvolvia vários projetos na comunidade. Apropriavam-se de vários espaços do quilombo, das ruas, da casa dos moradores, da garagem do terreiro. Segundo ela, eles saíam pelas ruas brincando, cantando e iam à casa de um morador onde uma história era contada, geralmente relacionada às brincadeiras lúdicas de sua época de criança. Marileide ainda nos conta que a ideia da criação do Boi nasceu em Maceió, quando o Grupo Bongar foi participar de um projeto e tiveram a oportunidade de conhecer um senhor que trabalhava com música, coco, cultural e boi. Ela relata que:

“[...] Seu Pagode, ele fazia boi, né? Aí a gente trouxe seu Pagode pra cá e ele construiu um Boi pra criançada, [...] a partir daí a gente ficou tendo a brincadeira do boi aqui. Só que passou um tempo parado o boi e tal. Quando foi o ano passado [2016], quando a gente recebeu o Centro Cultural, a gente retomou a história do boi e aí, na verdade, a gente nem tinha recebido ainda o Centro Cultural, que foi em dezembro do ano retrasado [2015], na verdade a gente batizou o boi em janeiro do ano passado [...] assim, Helder do Boi marinho sempre chamava a gente [do Grupo Bongar] para fazer uma brincadeira lá com ele nos ensaios dele, lá no Recife antigo de novembro até dezembro mais ou menos e aí o Bongar ia. E quando o Bongar ia pra lá, era uma troca, a gente ia pra lá e quando era em janeiro ele vinha pra cá, então ele vinha e brincava aqui com as crianças com o Boi. Aí quando foi o ano passado em janeiro, a gente resolveu batizar o boi. O Boi aqui era o Boi, mas não tinha nome. [...] era o boi das crianças, o boi do Bongar [...] Helder veio primeiro mostrar como era [...]nessa construção ele conversa com a gente e aí ele diz: olhe, o meu boi é um boi marinho porque ele tem a ver com cavalo marinho, então é porque a minha vida toda eu trabalhei com cavalo marinho. Então, vocês querem o Boi de vocês como? [...] tinha que ser alguma coisa ligada ao coco né, porque já que a comunidade tem essa tradição do coco deveria ser alguma coisa nesse sentido, então a gente pediu pra pirralhada: vamos ver aí todo mundo dá um nome e então cada um foi chutando um nome [...]”¹³³

Marileide Alves (2017) continua contando sobre a dinâmica de funcionamento do Boi:

“[...] todo mundo gostou do nome do Boi Quebra Coco [...] Então acontece uma vez no mês, na primeira segunda feira do mês [no primeiro campo realizado para essa pesquisa, em abril de 2017, constatamos que a atividade do boi estava sendo realizado às quintas-féias, por solicitação de alguns moradores] a gente levanta o Boi no Centro Cultural, vai pela comunidade cantando o coco, os meninos tocando o coco da Xambá e cantando músicas. Tem músicas que até Guitinho fez, músicas

¹³³ Sr. Marileide Alves de Lima. Entrevista citada.

pra coco mesmo, [...] aí quando chega no terreiro, reverencia o terreiro, aí faz uma roda, depois vai na casa do morador que foi escolhido pelas crianças e esse morador vai contar um pouco da história dele aqui na comunidade. Como ele chegou, como se envolveu com o terreiro. Se tem envolvimento, se não tem e não necessariamente precisa ser ligado ao terreiro. E aí depois esse morador dá um lanche as crianças. [...] Hildo, foi o primeiro morador escolhido [...] aí Hildo resolveu dar um lanche e depois todos dão lanche, né?. Hildo do primeiro até agora ele resolveu fazer um aboio no primeiro, contar um pouco da história dele. E como ele é de Floresta então ele conta um pouco dessa cultura né? Do aboio. Ele vai e faz um aboio, aí todo mundo gostou e acabou que ele passou a fazer um aboio para todos os moradores que são escolhidos. Aí é bem bacana porque um pouco antes do lanche, a gente dedica aquele momento pra ele fazer o aboio do morador [...] Aí depois tem o lanche, aí a gente levanta o Boi novamente e vem arriar o boi aqui no Centro Cultural [...]"

Percebe-se que a comunidade Xambá cria a sua própria forma de educação quilombola e através da brincadeira do boi reforça o seu sentimento de comunidade. A dinâmica da atividade do boi acontece uma vez por mês e tem início no Centro Cultural Grupo Bongar – Nação Xambá, localizado dentro da área delimitada do quilombo, como nos relatou Marileide Alves. Sendo o ponto de encontro, é no Centro Cultural que as crianças, os jovens, adultos e visitantes iniciam a brincadeira dançando, cantando coco e tocando instrumentos percussivos em volta do boi. Logo, o grupo sai do Centro Cultural e segue pelas ruas da comunidade em direção à casa de um morador antigo, escolhido previamente pelas crianças e jovens da Xambá. Antes de chegarem à casa do anfitrião, fazem uma breve parada em frente ao terreiro, cantam e dançam, um sinal claro de respeito à religiosidade da comunidade.

O anfitrião recebe a comunidade e os visitantes numa espécie de roda de conversa agradável, onde conta seu histórico de vida, fala sobre o processo de formação territorial da comunidade no bairro e sobre questões religiosas. A atividade é finalizada com um saboroso lanche. Priorizam-se as perguntas que são feitas pelas crianças e jovens, mas todos podem participar. Um dos pontos altos é quando Hildo da Xambá, quase no encerramento da atividade, canta um aboio¹³⁴, de autoria própria, em homenagem aos anfitriões da casa.

Nas fotos das figuras 40 e 41 (p. 224) é possível observar as crianças em roda durante a atividade do boi, na frente do Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, a reverenciarem o terreiro, também é possível observar Hildo, cantando um aboio em homenagem a Ailton e Carmelita da Xambá.

Marileide Alves nos relatou, durante uma das etapas da pesquisa de campo, a respeito da ideia de se fazer uma cartilha com todas as histórias dos moradores por onde o boi passou, onde também constaria os aboios criados por Hildo. Ela também mencionou que hoje já existe

¹³⁴ Aboio é uma entoada melódica e livre usada, especialmente, pelos vaqueiros do nordeste e norte do Brasil para conduzir uma boiada.

uma procura, por parte de pessoas de fora do perímetro do quilombo, que querem contar suas histórias para as crianças e que gostariam da presença do boi da Xambá.

Portanto, lembrar, memorar, recordar e comemorar são ações que podem ser realizadas de forma lúdica. E é brincando que a comunidade quilombola urbana do Portão do Gelo-Nação Xambá, através da atividade educativa Boi Quebra Coco, conta as suas histórias de luta e permanência no bairro de São Benedito, em Olinda-PE. A brincadeira do Boi¹³⁵ mescla lúdico, educação, oralidade, tradição e memória, além de propiciar o contato intergeracional.

Figura 41 - Foto da atividade do Boi Quebra Coco na casa de Ailton P. da Silva, com Hildo Leal cantando um aboio em homenagem a Ailton e Carmelita



Fonte: Hostensky, abril de 2017.
Arquivo pessoal.

Figura 40 - Foto das crianças da comunidade Xambá, durante a atividade do Boi Quebra, saudando mãe Biu e o Terreiro



Fonte: Foto de Paulinho de Oxum de Xambá.
Arquivo do Centro Cultural Grupo Bongar – Nação Xambá.

Neste sentido Costa (2016) atenta que a noção de patrimônio-territorial considera que o verdadeiro patrimônio de um lugar é o seu povo e suas práticas culturais. “Por sujeito-patrimônio entendemos o ser da existência corpórea em sua relação direta com o mundo; produto e produtor material e imaginativo deste dito mundo em vias de patrimonialização” (COSTA, 2011, p. 05). Quando este povo toma consciência da importância do patrimônio edificado e das manifestações culturais de sua localidade, ele se mobiliza, tornando-se protagonista de suas ações e fortalecendo práticas cidadãs e a sua identidade. Ou seja, o grupo desenvolve práticas que valorizam suas ações, suas tradições, seus saberes e sua localidade e assim “aciona” o seu patrimônio-territorial. Desta forma, a brincadeira do Boi Quebra Coco é

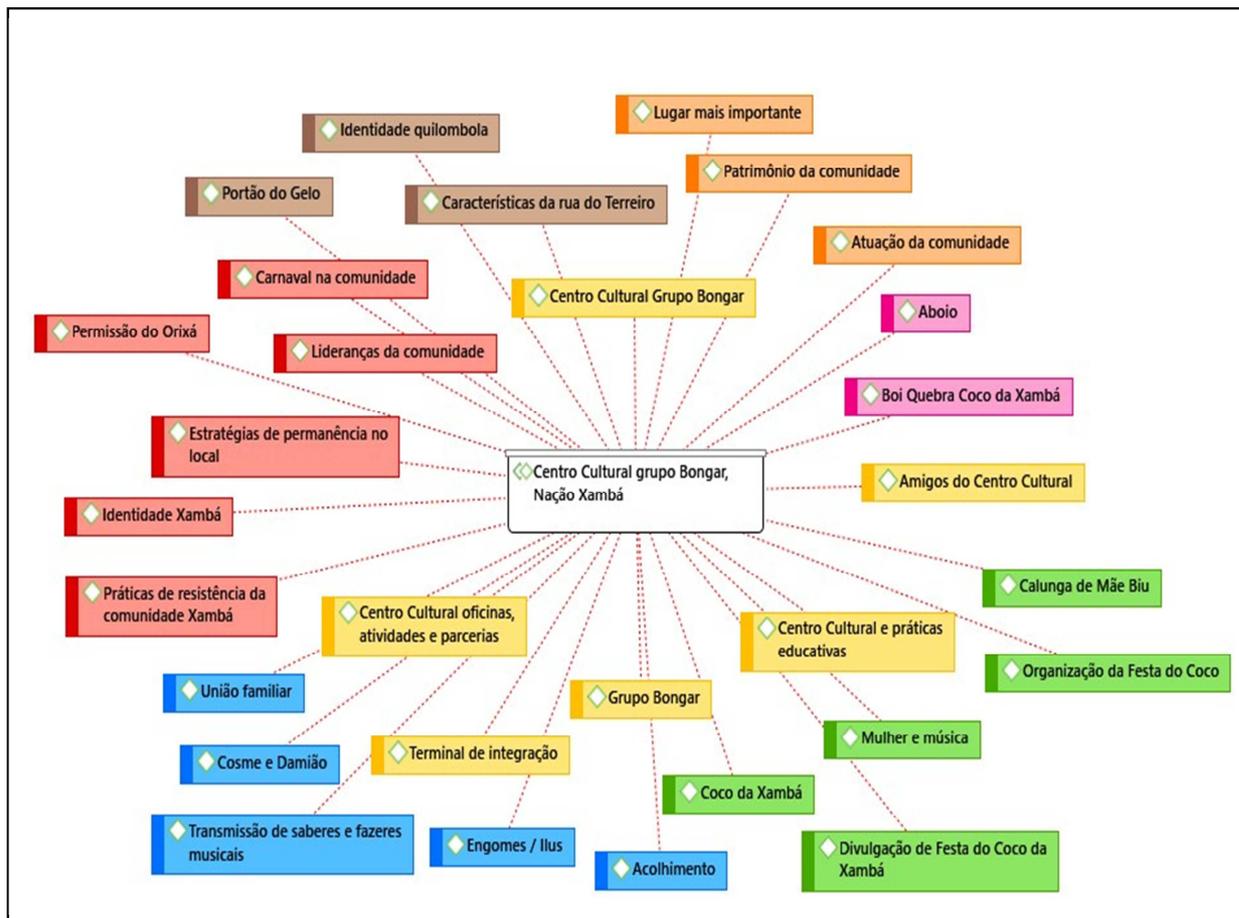
¹³⁵ A brincadeira/folguedo do boi é disseminada por várias regiões do Brasil, muitas vezes envolve dança, música e religiosidade.

uma importante estratégia utilizada pela comunidade como forma de potencializar a sua identidade e manter suas tradições.

3.2.4. O Centro Cultural Grupo Bongar: valorização e difusão da cultura afro-latino-americana

Uma das mais recentes conquistas da comunidade Xambá foi o Centro Cultural Grupo Bongar – Nação Xambá. Inaugurado em fevereiro de 2016, o Centro Cultural é fruto da luta da comunidade por um espaço físico para abordarem a cultura Xambá e a cultura afro-latino-americana, espaço de valorização e difusão da cultura negra. A partir da análise de conteúdo do *corpus* desta pesquisa, foi possível obter a rede de conexões de códigos para a categoria Centro Cultural Grupo Bongar, Nação Xambá. Esta rede, figura 42 (p. 226), traz elementos que nos ajudam a compreender a materialização deste Centro Cultural. Como parte das estratégias de comunidade para permanecer e valorizar a área do quilombo, o Centro Cultural é um espaço de transmissão de saberes, fortalecimento da identidade Xambá, encontros e desenvolvimento de parcerias e oficinas voltadas para a cultura afro, ponto de prática de resistência da comunidade. É um espaço educativo para a vida e para o mundo, tendo os integrantes do Grupo Bongar à frente deste espaço. O Centro Cultural também conta com a colaboração e o apoio de vários membros da comunidade Xambá.

Figura 42 - Rede de conexões de códigos para a categoria Centro Cultural Grupo Bongar, obtida a partir da análise de conteúdo do *corpus* realizada com o uso do Atlas.ti



Fonte: Hostensky, 2018.

Milton Santos (1987, p. 61) nos ensina que:

A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá a consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento.

Desta forma, percebemos que a cultura é movimento, é vivência, é pertencimento e é transmissão de saber. Para Claval (2014, p. 71) “a cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em outra escala, pelo conjunto dos grupos que fazem parte.” As figuras 43 e 44 (p. 227), nos mostra a parte interna do Centro Cultural em dois momentos distintos.

Figura 43 - Foto da Edição de Dezembro de 2017 do Projeto um Quilombo Cultural, projeto aprovado pelo Funcultural , 2016



Fonte: Hostensky, dezembro de 2017
Arquivo pessoal.

Figura 44 - Foto da parte interna do Centro Cultural Grupo Bongar - Nação Xambá



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

A cultura para Munanga (2012a, p. 84) representa a:

Herança coletiva de uma sociedade, a cultura é o conjunto de objetos materiais que permitem ao grupo assegurar a sua vida cotidiana, de instituições que coordenam as atividades dos membros do grupo, de representações coletivas que constituem uma concepção do mundo, uma moral, uma arte. E esse conjunto é transmitido de geração a geração, para cada membro da sociedade, através do processo educativo.

Assim, o Centro Cultural representa um espaço que, via práticas educativas diversas, possibilita a preservação e difusão da cultura da comunidade. Sobre o objetivo e algumas ações desenvolvidas dentro do Centro Cultural, Marileide Alves (2017) nos informa que:

“[...] Então a gente recebeu o Centro Cultural e a política do Centro Cultural é o que? A gente trabalha a cultura afrobrasileira. A nossa temática é toda afrobrasileira. [...] Então aqui a gente tem a oficina de capoeira com as crianças, têm as danças afro, a gente tem aula de percussão com as crianças. Tem uma escola de música Afro Brasileira que aí a gente abre para o público externo. É uma forma da gente conseguir algum recurso para manutenção do espaço, então as pessoas pagam e ao mesmo tempo elas pagam pra que mantenham as crianças aqui, e participando de todas as atividades sem pagar nada né! ?E algumas outras oficinas que amigos nossos que sabe como nós trabalhamos aqui, que aprovam um projeto aí, traz pra cá para realizar, por exemplo, uma oficina de fotografia né? Mas sempre com um olhar pra cultura afrobrasileira, com esse olhar para trabalhar aqui a comunidade, o ambiente da comunidade, do terreiro, o físico do Centro Cultural, do Terreiro e a rua, as casas, entendeu? [respondo que sim] [...] A história de cada criança daqui e a história do povo, [...] é tudo muito ligado à cultura afrobrasileira [...]”

Além das oficinas, o Centro Cultural também conta com uma pequena biblioteca e sala de leitura. Gleidson (2017) nos relata a respeito do funcionamento da sala de leitura:

“[...] Bem, essa iniciativa assim, ela surge primeiramente da minha preocupação. É uma coisa que é gritante tanto no Brasil. E, no geral, né? Você não tem na periferia bibliotecas abertas pra que as pessoas possam ler um livro, até mesmo estudar e seja pro que for. Pra ler um livro, estudar pra um concurso, estudar pra alguma prova que você vá fazer. Você não tem essa configuração ainda hoje [...] não é uma preocupação da nossa classe política com essa questão. Então, com a chegada do Centro Cultural e a disponibilidade de salas lá dele [do Centro Cultural], eu vislumbrei essa possibilidade de você ter um espaço. E que ainda não é dessa forma como eu estou colocando aqui. Lá, a biblioteca tem os livros, as oficinas acontece lá dentro. Então você ainda não teria essa configuração de ter uma sala pra onde você quiser ir poder estudar, ler um livro, sentar com pouco barulho, não é? Que ali é meio difícil por causa do terminal da integração. A zuada dos ônibus, as pessoas passando, essa questão toda. Então surgiu daí, e sempre fazendo essa reivindicação pro pessoal lá pra que tivesse um espaço de leitura. Até pra quebrar essa coisa de estigmatizar, porque na maioria dos projetos quando chega aqui, quando vem, é só projeto de percussão, de confecção de instrumentos, de bombo, dessa coisa toda. E é fundamental você passar por um viés da leitura, até pra que você conheça sua própria história e amanhã você ser o protagonista da sua história, você fazer sua história. Perante os meninos ajuda porque a gente faz um diálogo com eles no sentido de que ali, as oficinas de leitura que a gente tem, não é um espaço, oficinas, como modelo escolar. Não! É aberto e na maioria das vezes o tema são eles quem trazem, e a gente trabalha em cima, pesquisando aquilo e vai debater com eles. Então há uma troca aí e a coisa é livre, é aberta pra quem quiser chegar, quem quiser entrar, não tem essa de uma leitura obrigatória não. Os livros estão lá, você lê o que quiser e o que bem entender [...].”

As figuras 45 e 46 (p. 228), mostram, respectivamente, o ensaio da orquestra de tambores da Xambá, e os espaço de leitura/biblioteca, espaço este que tem à frente das atividades os educadores Palloma e Gleidson.

Figura 45 - Ensaio da Orquestra de tambores da Xambá



Fonte: Hostensky, junho de 2017. Arquivo pessoal.

Figura 46 - Espaço de leitura e Biblioteca do Centro Cultural grupo Bongar, na foto Palloma, Ilka e Gleidson



Fonte: Foto de Laurinha da Xambá, dezembro de 2017. Arquivo pessoal.

O território da comunidade Xambá é um território importante não só no sentido físico, mas também no sentido simbólico. A área do Quilombo do Portão do Gelo é o reflexo da luta de um grupo de pessoas para manterem sua religiosidade e reunirem seus familiares. Não é um território qualquer, é um território construído por meio de um processo que visou a união familiar e agregação religiosa. É nele que desenvolvem a ideia de pertencimento e a identidade Xambá em todas as suas nuances. Para Guitinho da Xambá (2014, p. 71):

Hoje, qualquer pessoa que chega no Terreiro Xambá pode ver essa identidade, nos toques religiosos, nos rituais, no cotidiano da comunidade, no repasse dos ensinamentos entre as gerações de Xambás. Um orgulho de ser Xambá fortalecido pelos trabalhos que promovem uma grande exposição da comunidade no meio artístico, acadêmico e político, por meio do grupo musical Bongar, criado em 2001, por Guitinho da Xambá e outros sobrinho-netos da Yalorixá com apoio do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu) inaugurado no ano de 2002, trazendo grandes conquistas para o terreiro.

Espaço de socialização, aprendizagem, encontros, descobertas, parcerias e difusão da cultura afro, o Centro Cultural, embora inaugurado em 2016, já figura como patrimônio da comunidade. As falas dos participantes e moradores são claras ao apontarem este espaço como um local de grande importância para o grupo. A respeito da ativação do patrimônio-territorial, Costa (2017, p. 71) atenta que “[...] Ativação só se realiza na ação concreta de sujeitos conscientes; a ativação permanecerá enquanto esse patrimônio for vivo dentro e fora desses sujeitos, daí o protagonismo da comunidade na ativação do patrimônio-territorial latino-americano.”. Além das ações desenvolvidas pelos membros da comunidade para manterem sua religiosidade, a festa do coco e o Memorial, o Centro Cultural é um espaço de perpetuação e difusão da identidade Xambá e quilombola.

Este espaço conta com sala de leitura e biblioteca, oficinas de percussão, aulas de capoeira, e também uma escola de música afro. O grupo criou a Orquestra de Tambores da Xambá, composta pelas crianças e jovens da comunidade, figura 47 (p. 230). Também estão à frente da feira Quilombar, que busca mostrar o artesanato produzido por membros da comunidade e parceiros. Desenvolvem o projeto um Quilombo Cultural, que consiste na realização de parcerias com artistas da cultura popular tradicional. Esses artistas promovem palestras e oficinas na escola pública municipal localizada dentro do Quilombo e também realizam um show ou oficina dentro do Centro Cultural. Este evento é aberto ao público externo à comunidade Xambá. Na figura 48 (p. 230) vemos o Boi Marinho em visita ao Centro Cultural Grupo Bongar durante o aniversário de dois anos do Centro Cultural, em fevereiro de 2018.

Figura 48 - Crianças e Jovens da Xambá que integram a Orquestra de Tambores da Xambá



Fonte: Foto de Paulinho Filizola, 2017.

Figura 47 - Boi Marinho no aniversário de dois anos do Centro Cultural Grupo Bongar



Fonte: Foto de Paulinho Filizol, 2018.

O grupo também desenvolve parcerias com os estabelecimentos comerciais próximos ao Centro Cultural, mantém uma rede de amigos, intitulada Amigos do Centro Cultural, os quais colaboram financeiramente ou por meio do voluntariado. Essas ações empreendidas pela comunidade, associam-se à proposta de Costa, quando este autor afirma que “O patrimônio-territorial é utopia aos “territórios de exceção” ao querer mudar uma realidade imposta a partir da solidariedade a ser recuperada ou construída cultural e espacialmente.” (COSTA, 2017, p. 61). Percebe-se, portanto, que a comunidade desenvolve ações e ocupam espaços que não se limitam à área do Quilombo do Portão do Gelo, estabelecendo uma rede de parcerias e conexões dentro e fora deste perímetro.

3.3. ATIVAÇÃO DO PATRIMÔNIO-TERRITORIAL DA NAÇÃO XAMBÁ, UNIVERSIDADE E COMUNIDADE DE “MÃOS DADAS”, UMA PEQUENA CONTRIBUIÇÃO

Antes de apresentarmos de que forma foi feita a parceria entre a pesquisadora (representando a Universidade) e a comunidade, faz-se necessário esclarecer qual é o patrimônio da comunidade, identificado a partir das inúmeras vozes participantes deste estudo. A análise de conteúdo do *corpus* desta pesquisa, além de nos possibilitar a elaboração de rede de conexões de códigos, viabilizou a elaboração, pela pesquisadora, de um mapa conceitual da comunidade. O Mapa conceitual, figura 50 (p. 197), nos mostra o que a comunidade Xambá considera o seu patrimônio-territorial, a identificação do patrimônio material, imaterial e do sujeito-patrimônio deste grupo. A atuação dos atores sociais desta comunidade, por meio das estratégias de construção identitária e das estratégias de preservação, valorização e divulgação da cultura afro-brasileira e da cultura Xambá, nos

possibilita identificar quais elementos utilizados pelo grupo e suas formas de mobilização. Logo, identificamos que é por meio das ações educativas, das práticas culturais e das celebrações que o grupo aciona o seu patrimônio-territorial.

A opinião e a posição de alguns participantes a respeito do que eles consideram o patrimônio da comunidade Xambá nos ajudou na elaboração do mapa conceitual. Por exemplo, para Gleidson Silva (2017):

“[...] Ó na minha concepção e visão, patrimônio é tudo aquilo que é capaz de produzir história ao longo de um tempo. Seja ele o físico, seja ele a memória, não é? De alguém que fica e lá na frente ele produz um acontecimento e gera uma manifestação. É um patrimônio, material e imaterial, como se costuma classificar pedagogicamente. Então na minha concepção, patrimônio é isso. [...] o patrimônio da Xambá para mim é tudo. É esse tudo. É a miscigenação da religião, é a questão da religião, é o seu povo, é a sua história, é a memória daqueles que passaram e que hoje não estão mais nesse plano, mas que batalharam pra fincar, eu diria que a sustentação do que hoje está aí. [...] E as gerações que vai chegando. Esse é o patrimônio da Xambá. É aqui que vai levar anos aí. E é a frente e outras gerações que vão suceder vai ter o contato com isso que a gente está fazendo [...]”¹³⁶,

Para Ailton Paraíso da Silva (2017), o patrimônio da Xambá é:

“[...] Patrimônio é isso, tudo isso! O terreiro, tudinho! Patrimônio vivo. Tudo! Toda a história, toda a origem da Xambá. [...]”¹³⁷

Para Hildo Leal (2017), o patrimônio da Xambá é:

“[...] é uma coisa difícil de definir. Até porque tem essa definição hoje, aliás, esses dois lados que definem patrimônio material e imaterial. O material sem dúvida nenhuma é importantíssimo, porque significa, no nosso caso: o abrigo da religião, que é o terreiro e que termina sendo o abrigo das pessoas e no caso, no tocante a casa de cada um que era uma coisa que Mãe Biu supervalorizava, as pessoas terem uma casa para morar, e ela ia mais além, de preferência uma casa que tivesse laje, ou seja, segurança. Era impressionante na personalidade de Mãe Biu, falando de patrimônio também. É o fato de que semi-analfabetizada ou analfabeta que assinava apenas o nome, o que ela conseguiu deixar de patrimônio físico. Como eu disse, tudo que a gente tem construído ali [...] tudo é obra dela. Ou seja, garantir. Ela garantiu pro terreiro um local próprio que inicialmente não tinha, garantiu de uma forma ou de outra, para sua família, para os seus irmãos, para os seus sobrinhos casas próprias também, porque foi ela quem foi trazendo essas pessoas pra cá. E para além do material é o imaterial, o intangível. Que aí, não tem só outras duas pessoas, é claro que elas não fizeram isso sozinhas, que a gente pode creditar. Eu nunca gosto de creditar só a uma delas [...] então, patrimônio é o físico, mas para além do físico, sem dúvida nenhuma é o que a gente não só tem na memória, mas o que a gente vive. E quem preservou e transmitiu esse saber, essa vivência foi Mãe Biu e Mãe Tila [...]”¹³⁸

¹³⁶ Sr. Gleidson José da Silva. Entrevista citada.

¹³⁷ Sr. Ailton Paraíso da Silva. Entrevista citada.

¹³⁸ Sr. Hildo Paraíso da Silva. Entrevista citada.

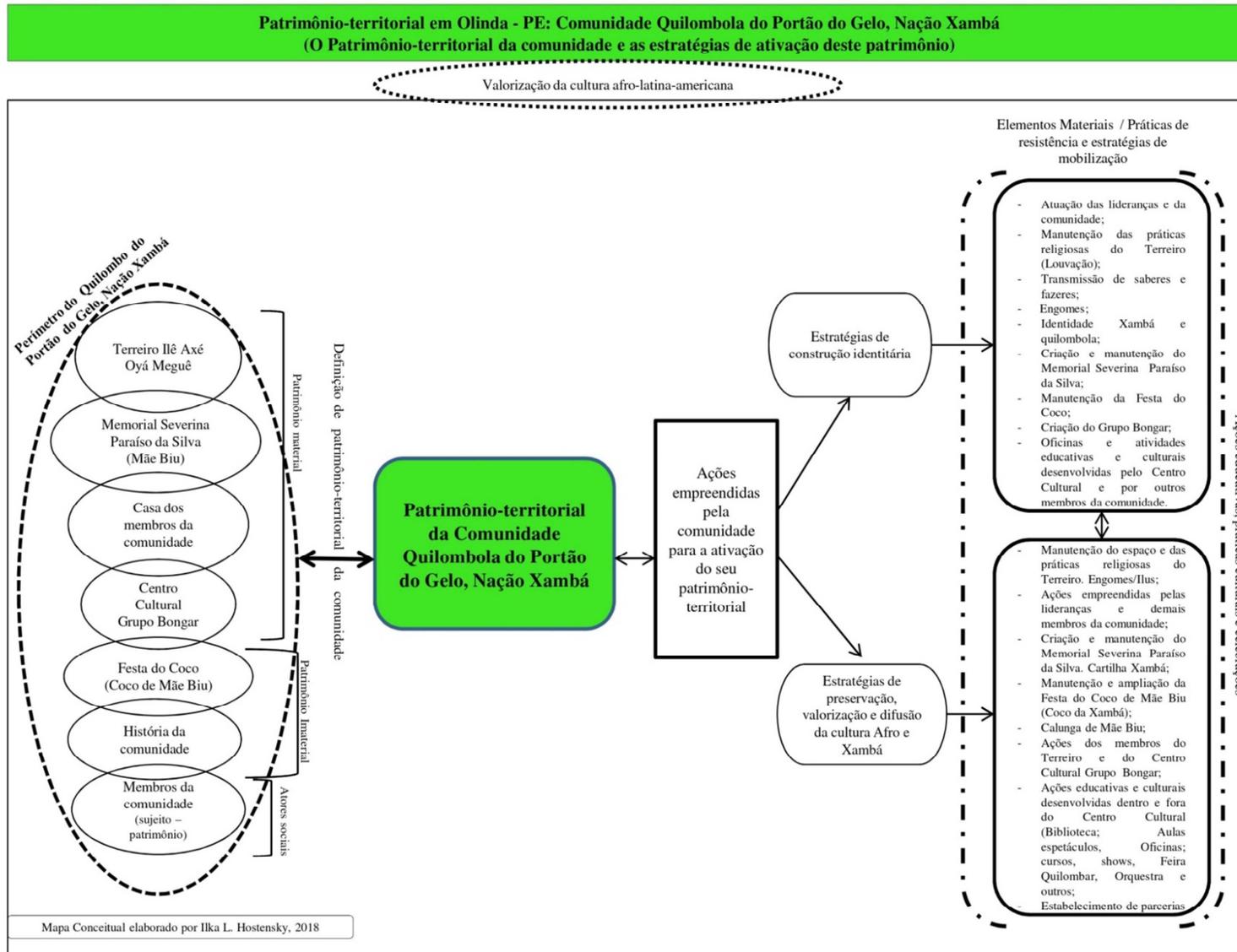
Temos também a visão de Cacau (2017), para ela:

“[...] Bem! Patrimônio pode ser um patrimônio cultural, um patrimônio físico, que é uma casa. O patrimônio religioso que é todo acervo e toda história da casa, pra mim patrimônio é isso! É toda uma vertente a nível de cultura, da própria história religiosa da gente. Tudo isso é um grande patrimônio né? É o que tem, não é só o material. É toda história também [...]”¹³⁹

Esses relatos, associados a toda uma documentação reunida para esta pesquisa, nos propiciaram a elaboração do Mapa conceitual (p. 233), que além de mostrar o que a comunidade atribui como seu patrimônio, apresenta as estratégias empreendidas pelo grupo para a ativação deste patrimônio-territorial.

¹³⁹ Sra. Maria do Carmo de Oliveira, Cacau. Entrevista citada.

Figura 49 - Mapa conceitual, Patrimônio-territorial de Olinda: Comunidade Quilombola do Portão do Gelo, Nação Xambá. O Patrimônio-territorial da comunidade e as estratégias empreendidas para a ativação deste patrimônio



Fonte: Mapa conceitual obtido a partir da análise de conteúdo do *corpus* da pesquisa, elaborado por Ilka Lima Hostensky, 2018.

A identificação do patrimônio material e imaterial da comunidade, bem com as estratégias utilizadas pelo grupo para a ativação deste patrimônio, nos possibilitou um maior esclarecimento a respeito do bens e dos anseios da comunidade quanto ao seu patrimônio-territorial, isso também nos auxiliou na elaboração do mapa conceitual. Meihy e Holanda (2015) frisam a importância das pesquisas realizarem uma devolutiva pública do trabalho. Neste trabalho, além da devolutiva pública, que será o próprio trabalho, estabelecemos como objetivo complementar uma devolutiva para a comunidade Xambá, que representa a práxis deste trabalho. Assim, em comum acordo com os alguns membros da comunidade, construímos um Folder-Cartilha, que traz a história da comunidade e de alguns dos seus membros. Além disso, traz também atividades como: o jogo das 8 diferenças, palavras-cruzadas, mapa para colorir, encontre os orixás e outros.

O folder-cartilha foi construído em conjunto, agregando sugestões da pesquisadora e de membros da comunidade. Os encontros para a coleta do material se deram durante os campos de estudo, também houve troca de material via e-mail. O material de acordo com os anseios e desejos do grupo para tal material. Utilizamos fotos e textos disponibilizados por alguns membros da comunidade, sendo que alguns fazem parte do Acervo do Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu. Em diálogo, especialmente com Guitinho e Mari, definimos as atividades educativas que seriam inseridas no folder-cartilha, o nome título do material e o formato do material. Providenciamos a elaboração de um mapa, onde o jovem pode colorir e identificar a área do Quilombo do Portão do Gelo.

Este material é uma pequena contribuição da pesquisadora responsável por este trabalho (representando a Universidade de Brasília, o grupo de pesquisa CNPq Cidades e Patrimonialização na América Latina e Cariba – Gecipa e a Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal) em parceria com a comunidade, mostrando que são múltiplas as formas desses níveis de ativação do patrimônio-territorial caminharem juntos. A proposta é que o material seja utilizada dentro do Centro Cultural em suas ações educativas, nas escolas do perímetro do quilombo e, em um outro momento, ser distribuído para outras escolas em Pernambuco e pelo Brasil, afim de que conheçam um pouco dessa história de luta e resistência.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Visando dar conta da multiplicidade de manifestações culturais existentes no Brasil, é urgente compreender o patrimônio por caminhos que ultrapassam a dimensão arquitetônica e alcançam os níveis educativo, cultural e social. Nesta última seção, traçaremos algumas considerações a fim de sintetizar o estudo sobre a ativação do patrimônio-territorial da comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá. Não titulei esta parte de considerações finais por entender que outros pesquisadores podem vir a contribuir com a comunidade, com a expansão da discussão apresentada e com novos questionamentos sobre a realidade dos povos africanos residentes no Brasil, seja em quilombos urbanos ou rurais.

Neste ponto, relembremos ao leitor que a hipótese de pesquisa postulada foi: a comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá é exemplo nacional de ativação do patrimônio-territorial, por meio de efetiva mobilização social (com ações educativas, práticas culturais e celebrações), buscando a valorização da cultura afro-latino-americana e a minimização de estigmas sociais. Por tudo exposto nos capítulos anteriores, acredita-se que a referida hipótese foi amplamente confirmada e os objetivos do estudo alcançados.

Na pesquisa, analisamos como se dá a ativação do patrimônio-territorial e como se caracterizam as práticas de resistência da comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá. Mas, por que ativar o patrimônio? De acordo com Costa (2017), o propósito de se ativar o patrimônio-territorial é identificar o patrimônio material e imaterial localizado nos chamados por ele territórios de exceção e, dessa forma, potencial endogenamente, em primeiro lugar, e dar visibilidade às referências culturais de grupos historicamente excluídos – indígenas e afrodescendentes. Portanto, se o patrimônio-territorial se materializa em festas, saberes, fazeres, religiosidade e tantas outras formas silenciadas, ao longo dos séculos na história da América Latina, a pesquisa traz uma síntese e uma ilustração viva de patrimônio-territorial.

Outro conceito central no estudo é o de sujeito-patrimônio. A noção de sujeito-patrimônio se refere a todos os viventes no sítio, são os responsáveis pela manutenção do lugar e da vida, conforme Costa (2017) argumenta. Assim, nesta pesquisa, os sujeitos-patrimônio são os próprios xambazeiros, os quais desenvolvem estratégias de preservação e difusão de suas referências culturais – aspectos apresentados no capítulo 3. Os membros da comunidade Xambá, como sujeitos-patrimônio, figuram como os principais bens culturais do

lugar (Costa, 2017), uma vez que, por meio de suas ações, garantem a preservação do seu patrimônio e o fortalecimento de sua identidade Xambá e quilombola.

Este estudo contribui, de forma empírica, para ratificar os argumentos de Haesbaert (2004, 2016), quando ele afirma que os grupos sociais (sujeitos) exercem domínio sobre o espaço para realizar determinadas funções e gerar significados, produzindo, dessa maneira, uma identidade territorial. Para Saquet (2015), “o território é compreendido como espaço de mobilização, organização, luta e resistência política. A territorialidade como práxis de transformação do território...”. É exatamente isto que se observa no grupo pesquisado, tendo em vista que os membros da comunidade Xambá, ao dominarem o espaço, com suas práticas e ações, produzem sentidos e significados, estabelecem uma identidade territorial própria – chamada de Nação Xambá - e desenvolvem sua territorialidade. Sendo assim, desenvolver a territorialidade, conforme postula Haesbaert (2004, 2016), implica no desenvolvimento da relação entre identidades (dos sujeitos e grupos) e territórios, assim como as relações políticas, econômicas e culturais, é exatamente isso o que a comunidade estudada realiza.

No que concerne aos níveis de ativação patrimonial, Costa (2017) fala em três níveis de ativação os quais devem, em uma perspectiva utópica, participar de forma conectada e equilibrada. Entretanto, os dados empíricos da pesquisa, nesta comunidade em específico, evidenciam que a ativação patrimonial acontece muito mais pelas ações empreendidas pela comunidade, tendo em vista que as instâncias Governo (órgãos governamentais) e Universidade não aparecem com uma atuação constante e cotidiana. Muitas vezes, essas participações são pontuais.

Entretanto, salientamos que esta dissertação, ao sistematizar, em formato de trabalho acadêmico, o que se dá no interior da comunidade, é, em si um produto de uma das vertentes de ativação do patrimônio-territorial – a instância Universidade. Ao apresentarmos uma devolutiva à comunidade, com material a ser entregue a eles – o folder-cartilha –, adotamos uma postura propositiva, de retorno e benefício ao grupo estudado. Mas não se trata de um olhar de fora para dentro, visto que os membros comunitários atuaram como protagonistas na elaboração do material educativo. Este material foi pensado e construído em parceria com eles, baseado em seu olhar e aval, pois eles são (e sempre serão) os principais interessados e protagonistas desse saber que se constrói no cotidiano. A beleza do trabalho empírico reside na aproximação com a comunidade, no estabelecimento de vínculos com indivíduos e seus coletivos, na parceria respeitosa pesquisadora / grupo.

Além do exposto, destacamos que outras formas de ativação do patrimônio, pela via da Universidade, tenha que ocorrer por meio de projetos de extensão universitária. E aí, cabe

mencionar o que bem pontua Nogueira (2000), quando propõe que a participação da Universidade se dê via projetos de extensão, construídos a “quatro mãos” entre Universidade e Comunidade, onde ambos crescem juntos e aprendem um com o outro. Este é o nosso olhar e o nosso viés. De acordo com a autora mencionada, a extensão universitária visa produzir um conhecimento que viabiliza a relação transformadora entre a Universidade e a sociedade, e vice-versa. A extensão, portanto, está alicerçada na troca de saberes - popular e acadêmico - e visa produzir conhecimento como resultante do confronto entre o acadêmico e a realidade da comunidade. Trata-se de uma ação democrática, uma práxis que deve ser integrada e interdisciplinar, dialética, pautada no reconhecimento do outro e de sua cultura, alinhada com a realidade e as demandas sociais.

A partir da análise de conteúdo do *corpus* obtido com as 17 entrevistas, chegamos a um mapa conceitual que ilustra, de modo sintético, quais são as estratégias empreendidas pela comunidade estudada para ativar seu patrimônio-territorial. Os resultados apontam que o patrimônio-territorial definido pela comunidade e localizado no perímetro do quilombo do Portão do Gelo – Nação Xambá – compreende seus atores sociais (os chamados sujeito-patrimônio), o patrimônio material e o imaterial. Para eles, o patrimônio material inclui: o Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê, o Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu), as Casas dos membros da comunidade, o Centro Cultural Grupo Bongar. Já o patrimônio imaterial compreende: a Festa do Coco (Coco de Mãe Biu) e a História da Comunidade. As celebrações religiosas, como a Louvação de 13 de dezembro, são patrimônios imateriais que se materializam no espaço do terreiro (que é patrimônio material).

Para ativar seu patrimônio-territorial, o grupo executa uma série de ações: (a) as estratégias de construção identitária e (b) as estratégias de preservação, valorização e difusão da cultura Afro e Xambá. Ambos tipos de estratégias abarcam elementos materiais, práticas de resistência, estratégias de mobilização, ações educativas, práticas culturais e celebrações.

No que concerne às estratégias de construção identitária, o principal elemento foi a atuação das lideranças e da própria comunidade no sentido de reafirmar essa identidade quilombola e Xambá. Outro aspecto relevante foi a manutenção das práticas religiosas dentro da linhagem Xambá, sem mistura, em sua forma mais pura e não traçada.

Destacamos ainda a criação e manutenção do Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu), que reúne objetos os quais remetem à origem dos Xambás em Pernambuco, a localização deste povo na África, objetos usados nos assentamentos e objetos pessoais de Mãe Biu e Mãe Tila. Assim, este memorial representa um espaço de reavivamento da memória da

comunidade, difusão das tradições do grupo e resistência. Identificamos, portanto, que este memorial figura nos dois tipos de estratégias de ativação patrimonial.

Oficinas de música, com a utilização dos engomes da Xambá (instrumentos percussivos utilizados nos toques religiosos, também conhecidos como ilus) e atividades educativas, como o Boi Quebra Coco, são exemplos de práticas que utilizam elementos materiais e são também estratégias de mobilização comunitária, ação educativa, celebração e prática cultural, as quais visam o reavivamento da memória e a conexão intergeracional.

No que tange às estratégias de preservação, valorização e difusão da cultura Afro e Xambá, identificamos, com esta pesquisa: as ações empreendidas pelas lideranças e demais membros da comunidade, manutenção do espaço e das práticas religiosas do Terreiro, criação da cartilha Xambá, manutenção e ampliação da festa do Coco da Xambá (Coco de Mãe Biu), confecção da calunga de Mãe Biu, ações educativas e culturais desenvolvidas dentro e fora do Centro Cultural (biblioteca, aulas espetáculos, oficinas, cursos, shows, feira Quilombar e Orquestra Xambá), celebrações e o estabelecimento de parcerias.

Destacamos a brincadeira do Boi Quebra Coco da Xambá como uma prática educativa e cultura que, de fato, valoriza saberes, fazeres e memórias de um grupo que, se observarmos, foi invisibilizado na história latino-americana. Esta brincadeira, além de reforçar os vínculos sociais, fortalece a identidade Xambá e efetivamente preserva as referências culturais e simbólicas desta comunidade, coloca o sujeito-patrimônio como protagonista das ações de resistência cultural e fortalece o sentimento de pertencimento de grupo. Além disso, é um veículo de transmissão de conhecimento a respeito da localidade, das tradições religiosas deste grupo, da vida dos moradores.

Resgatando, portanto, referencial teórico sobre quilombos, nos pautamos nos argumentos de Anjos (2006b), quando ele afirma que os quilombos (de ontem e de hoje) se configuram como um fato espacial expressivo, visto que estavam e estão distribuídos por quase todo o território brasileiro. Dados da Fundação Cultural Palmares informam a existência de quase três mil quilombos espalhados no Brasil, mas Anjos (2006b, 2009, 2015), Carril (2006), Almeida (2011) e Silva (2016) defendem que tais dados não refletem a realidade. Acredita-se que o quantitativo seja muito maior. Leite (2000) sustenta que os povos negros e, por sua vez, os quilombolas, sempre foram questionados quanto à legitimidade de se apropriarem dos lugares. Esses povos, por sua vez, também tiveram seus territórios vigiados pelas autoridades, diga-se, policial. Não foi diferente com a comunidade Xambá, que sofreu com a repressão policial, em especial, na década de 1930, mas que, com maestria, desterritorializou-se e reterritorializou-se.

A investigação, ainda, estampa o que a pesquisadora Givânia Silva (2016) assevera sobre quilombo. Para ela, ‘o quilombo é um espaço de liberdade e de práticas sociais como ato de pertencimento não folclorizado de um território inexistente’. Este trabalho partiu da visão de que os quilombos são espaços de união, compartilhamento e solidariedade. Além de serem ricos em referências culturais e simbólicas, são espaços que fazem forte uso da tradição oral como via de transmissão de tradições e conhecimentos (saberes/fazer), o que viabiliza, inclusive, a conexão intergeracional desse povo. Também compartilhamos da visão de Munanga sobre quilombos como conquistas coletivas e a territorialidade enquanto resistência identitária. Assim, como em muitos quilombos, a comunidade Xambá preserva sua tradição religiosa, mantém seus saberes-fazer, estabelece sua própria forma de educação, ou seja, por meio de suas relações sociais e espaciais mantém sua territorialidade e preserva, de várias formas, seu patrimônio.

Anjos (2006) fala sobre o esquecimento deliberado por parte dos poderes decisórios em atender as demandas dos quilombolas. Para o autor, existe um processo de exclusão secular dos povos de matrizes africanas e de tudo relacionado a eles. Para Porto-Gonçalves (2008), os grupos que foram historicamente inferiorizados sabem o lugar que ocupam na geografia do poder, mas eles se reinventam e se ressignificam. Isso possibilita, de certo modo, preservar o patrimônio desses grupos porque além de resistir eles r-existem.

A pesquisa, ao identificar as práticas de resistência empregadas pela comunidade, corrobora as ideias de Costa (2017) sobre a condição de existência do patrimônio-territorial. As resistências empregadas pelo grupo são culturais e localizadas, pois relacionam o sujeito ao espaço, resgatam memórias individuais e coletivas e, graças a seus esforços, vêm ganhando visibilidade e notoriedade nacional. No caso desta pesquisa, o patrimônio periférico é constantemente ativado pela própria comunidade. E este estudo traz à tona como se dá essa ativação. Portanto, é importante entender as práticas de resistência empreendidas pelo grupo à luz do que afirma Scott (2000, p. 45), que elas não podem ser entendidas sem se considerar os espaços e o contexto em que as resistências se alimentam e adquirem sentido. A resistência Xambá se deu pela via da religiosidade em um primeiro momento, e foi adquirindo múltiplas feições. Hoje, se dá pela via religiosa, pela educação, pela musicalidade.

Com a pesquisa evidenciou-se um histórico de lutas – antigas e atuais – da comunidade, e até mesmo mudança de sentido, com ressignificação destas lutas e sua ampliação com novas roupagens. Os principais exemplos de lutas, segundo os discursos dos sujeitos entrevistados e as observações registradas em diário de campo, são:

- ✓ O Grupo Bongar, que através da música divulga a cultura Xambá e as ações da comunidade a nível nacional (e às vezes com alcance internacional) extrapolando os limites do perímetro;
- ✓ O Centro Cultural, que proporciona a valorização e a difusão da cultura negra no entorno de Olinda (PE);
- ✓ A persistência dos povos de terreiro pela permanência e continuidade do ilê.

Estas e outras ações são primordiais para a construção e fortalecimento da identidade Xambá e quilombola deste grupo, para a desconstrução de ideias racistas e estigmas sociais que ainda hoje vigoram na realidade brasileira e América Latina. Ademais, penso que a curto e médio prazo tais ações (de empoderamento, de resistência, de luta) geram autonomia do povo quilombola, dos jovens deste local pela via do esclarecimento e da valorização e necessidade de preservação de sua cultura e suas raízes.

Destacamos alguns pontos fortes do trabalho realizado. Começo enfatizando que a aproximação com a comunidade, consubstanciada em quatro diferentes campos possibilitou o estabelecimento de vínculos e estes foram a chave para que as pessoas abrissem suas casas, compartilhassem um pouco de seus rituais, sua espiritualidade, sua ancestralidade, suas festas, seu histórico de lutas, dificuldades e avanços, suas emoções, enfim, suas vidas.

O trabalho empírico – tão caro às Ciências Sociais e Humanas - e a sistematização dos dados empregando análise de conteúdo de Bardin, com uso do Atlas.ti, permitiram a construção de um mapa conceitual explicativo do patrimônio-territorial da comunidade quilombola estudada e este foi, certamente, um dos pontos fortes desta investigação.

Saliento algumas limitações do estudo, que foram: a impossibilidade de participar de um número maior de atividades da comunidade dada a distância geográfica; a impossibilidade de realizar grupo focal (ou rodas de conversa) – isto ampliaria a diversidade de opiniões, o quantitativo e o perfil de participantes. Como agenda de investigação, para futuros estudos, indicamos que pesquisa similar sobre ativação patrimonial pode ser levada a efeito em outras comunidades quilombolas no Brasil e América Latina.

Concluimos o estudo corroborando o que Santos (2014b) afirma sobre a essência do espaço: ele é social e as formas de interação da sociedade se refletem no território, na ocupação do espaço. As categorias fundamentais da Geografia – patrimônio, território, lugar e o homem como produtor de cultura – são resgatadas nesta investigação e ilustradas com o exemplo da Comunidade Xambá que se articula cotidianamente para reafirmar seu direito ao território, a fim de realizar práticas de ativação do patrimônio-territorial, preservar e difundir

suas crenças, sua cultura. E, por fim, a fala de Gleidson da Xambá (2017) representa a totalidade do estudo:

“O patrimônio da Xambá, pra mim, é tudo. É esse tudo. É a miscigenação da religião, é a questão da religião, é o seu povo, é a sua história, é a memória daqueles que passaram e que hoje não estão mais nesse plano, mas que batalharam para fincar, eu diria, a sustentação do que está aí. [...] E as gerações que vão chegando. Esse é o patrimônio da Xambá e que vai levar anos aí. E é a frente [num futuro] e outras gerações que vão suceder vai ter o contato com isso que a gente está fazendo.”

Diante do exposto, entende-se que a presente investigação contribui, de forma empírica, para consolidar ou reforçar a importância do conceito patrimônio-territorial (COSTA, 2017) e fortalecer a noção de que a comunidade deve ser entendida como a verdadeira protagonista desse patrimônio e do seu destino, pois, acreditamos que o patrimônio é o cotidiano do grupo e de cada indivíduo. Patrimônio-territorial é o que faz sentido, é o que resiste à cultura hegemônica, dominante e vigente; é o que está no pensamento, nas falas, nos discursos, nas ações dos xambazeiros, e é o que gera sentido de pertencimento a um lugar, um espaço, um território.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. D. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEMA Edições, 2011.
- ALVES, M. **Nação Xambá: do terreiro aos palcos**. Olinda: Edição do Autor, 2007.
- ANJOS, R. S. A. D. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicações, 2006.
- ANJOS, R. S. A. D. Cartografia e quilombos: territórios étnicos africanos no Brasil. **Africana Studia**, n.9, 2006b. 337-355. Edição do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (CEAUP).
- ANJOS, R. S. A. D. **Quilombos: Geografia africana - Cartografia étnica, territórios tradicionais**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.
- ANJOS, R. S. A. D. As geografias oficial e invisível do Brasil: algumas referências. **Geosp - Espaço e Tempo (Online)**, São Paulo, v. 19 n° 2, p. 374-90, agosto 2015.
- ARDÃO, A. **Genesis de la idea y el nombre de America Latina**. Caracas: [s.n.], v. 3, 1980. Colección Enrique Bernardo Nuñez.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BASTIDE, R. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. Tradução de Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: DIFEL, ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- CANCLINI, N. G. Los usos sociales del patrimonio cultural. In: CRIADO, E. A. **Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio**. [S.l.]: Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 1999. p. 16-33. Este artículo reproduce el publicado, con igual título, em El Patrimonio Cultural de México (F. Florescano, comp.) 1993. México. F.C.E.
- CARRIL, L. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume, 2006a.
- CARRIL, L. D. F. B. Quilombo, território e geografia. **Agrária**, São Paulo, v. n° 3, p. 156-171, 2006b.
- CARVALHO, M. J. M. D. O quilombo do Catucá em Pernambuco. **Caderno CRH**, p. 5-28, jul/dez. 1991. n.15.
- CASTRIOTA, L. B. **Patrimônio cultural: conceitos, políticas, instrumentos**. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2009.
- CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. 5°. ed. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 4 rev. ed. Florianópolis: UFSC, 2014.

COSTA, E. B. Fundamentos de um emergente patrimonialização global. **Geografia**, Rio Claro, v. 39, n.2, p. 241-256, mai./ago. 2014.

COSTA, E. B. Utopismos patrimoniais pela América Latina, resistências à colonialidade do poder, XIV., 2016. Colóquio Internacional de Geocrítica: Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro. **Anais**. Barcelona: [s.n.]. mayo 2016. f. 1-30.

COSTA, E. B. Ativação popular do patrimônio-territorial na América Latina: teoria e metodologia. **Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía**, Bogotá, v. 26, nº 2, p. 53-75, jul.-dic. 2017.

COSTA, E. B. D. Patrimônio, Território e Memória: da preservação ao significado das cidades. 5., 2011. Seminário - Patrimônio Cultural: Conservação e Restauração no Século XXI (300 anos das Vilas Mineiras). **Anais**. Ouro Preto: FAOP, [s.n.] 2011. f. 1-10.

COSTA, E. B. D. **Cidades da patrimonialização Global**: simultaneidade totalidade urbana - totalidade- mundo. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2015.

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

COSTA, V. G. D. Entre a África e Recife: interpretações do culto Xambá. **Revista da ABPN**, v. v.01, n.3, p. 157-180, nov. 2010. Associação Brasileira de Pesquisadores (as) Negros (as).

CRESWELL, J. W. **Projeto de pesquisa**: métodos qualitativo, quantitativo e misto. Tradução de Magda Lopes. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DURHAM, E. R. Comunidade. In: DURHAM, E. R. **A dinâmica da cultura**: ensaios de antropologia. São Paulo: Cosacnaify, 2004. Cap. 6, p. 221-225.

FARRET, R. L.; PINTO, S. R. América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia. **Topoi**, jul.-dez. 2011. 30-42.

FILHO, J. L. D. F. O sentido do tempo e o tempo do sentido: implicações étnico-culturais. **KÀWÉ**, Ilhéus, v. 5, p. 9-11, 2012.

FLICK, U. **Introducción a la investigación cualitativa**. Tradução de Tomás del Amo. [S.l.]: Morata, 2004.

FLORENTINO, M.; AMANTINO, M. Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX. **História, Ciências, Saúde - Manguinho**, Rio de Janeiro, 19, dez. 2012. 259-297.

FONSECA, A. B.; ADAD, C. J. Dados relativos a casos de intolerância e violência religiosa no Brasil relatados pela imprensa escrita. In: FONSECA, A. B.; ADADEL, C. J. **Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011- 2015)**: Resultados preliminares.

Brasília: [s.n.], 2016. p. 34-55. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos.

FURTADO, M. B.; PEDROZA, R. L. S.; ALVES, C. B. Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia social. **Psicologia & Sociedade [on-line]**, Belo Horizonte, v. 26 n 1, jan./abril. 2014. 1-9.

GOMES, P. C. D. C. **Geografia e modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

GONÇALVES, J. R. S. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/ MinC - IPHAN, 1996.

GONÇALVES, J. R. S. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. ano11, n.23, p. 15-36, jan/jun 2005.

GONÇALVES, J. R. S. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, nº55, p. 211-228, jan.-jun. 2015.

GONZALEZ, L. O movimento negro da última década. In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 09-66. Coleção 2 pontos.

GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 41-91, 2008. Disponível em: <www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/download/3428/2354>. Acesso em: 13 nov. 2017. Tradução de Inês Martins Ferreira.

GRUESO, L. Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del ser negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del pacífico colombiano. **Comentario Internacional**, v. 7, p. 145-156, 2006.

HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**, Porto Alegre, p. 1-20, Setembro 2004. Disponível em: <www.ufrgs.br/petgeo/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 15 maio 2017.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HARVEY, D. Dos corpos e das pessoas políticas no espaço global. In: HARVEY, D. **Espaços de esperanças**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2015. Cap. Parte 2, p. 135-180.

HASENBALG, C. A. O negro na publicidade. In: GONZALEZ, L. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 103-113. Coleção 2 pontos.

HASENBALG, C. A. Raça, Classe e Mobilidade. In: GONZALEZ, L. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 67-102. Coleção 2 pontos, v. 3.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. Título original: Teaching to transgress.

IBGE. **Síntese de Indicadores Sociais**: uma análise das condições de vida da população brasileira. Rio de Janeiro: Coordenação de População e Indicadores Sociais, 2015. Estudos e Pesquisas. Informação Demográfica e Socioeconômica. Nº 35.

ICEI. **Olinda - Patrimônio cotidiano - Exposição coletiva de fotografias**. Olinda: ICEI - Instituto Cooperação Econômica Internacional, 2013.

IGREJA, R. L. Afrodescendentes na América Latina e Caribe: novos caminhos, novas perspectivas em um contexto global multicultural. **Revista de estudos & pesquisa sobre as Américas**, v. 8 n. 1, p. 13-17, 2014.

IPEA - INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA E APLICADA. Violência contra negros. In: CERQUEIRA, D. et al. **Atlas da violência 2017**. Rio de Janeiro: IPEA; FBSP, 2017. Cap. 5, p. 36-42. Disponível em: www.ipea.fob.br/portal/images/170606_atlas_da_violencia_2017.pdf. Acesso em: 09 de junho de 2017.

IPHAN - INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO DE ARTÍSTICO NACIONAL. **Inventário Nacional de Referências Culturais**: Manual de Aplicação Brasileiro. Brasília: [s.n.], 2000. Apresentação de Celia Maria Corsino e Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto.

IPHAN. **Olinda - Sítio Histórico**. [S.l.]: Iphan e Ministério da Cultura, [20--]. Roteiro selecionado. Rotas do Patrimônio - Uma viagem através da história.

JEUDY, H.-P. **Espelho das cidades**. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: casa da palavra, 2005.

KLEIN, H. S.; III VINSON, B. **A escravidão africana na América Latina e Caribe**. Tradução de Laura Teixeira Motta. Brasília: Editora Universidade de Brasília - UnB, 2015.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. Coleção repertório.

LEITE, I. B. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 10, maio 1999. 123-149.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Vol. IV (2), 2000. 333-354.

LIMA, A. R. Reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro. **Revista Palmares, cultura afro-brasileira**, Brasília, v. X, n. 8, p. 06-15, Novembro 2014.

- LODY, R. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987. Série princípios.
- LOPES, H. T.; SIQUEIRA, J. J.; NASCIMENTO, M. B. **Negro e cultura no Brasil: pequena enciclopédia da cultura brasileira**. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.
- LOPES, N.; SIMAS, L. A. **Dicionário da história social do samba**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- LOUREIRO, J. C. Quintais de Olinda - uma leitura indiciária sobre sua gênese. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v.20. n. 1, jan.-jun. 2012, p. 231-281.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168. Serie Encuentros.
- MARTINS, J. S. **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MEIHY, J. C. S. B. Definindo História Oral e Memória. **Rev. Cadernos CERU**, São Paulo, v. 5, p. 52-60, 1994. série 2.
- MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História oral: como fazer, como pensar**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.
- MELLO, L. O quilombo dos Silva e os dilemas da modernidade: reconhecer e redistribuir. In: LEITE, R. ; DANTAS, O. ; CERQUEIRA, E. **3º Prêmio Territórios Quilombolas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2012. Cap. 19, p. 347-361. NEAD especial.
- MIGNOLO, W. D. **Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UGMG, 2003.
- MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 33-49. Colección Sur Sur.
- MIGNOLO, W. D. El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Um manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 25-46.
- MORAES, A. C. R. **Geografia histórica do Brasil: cinco ensaios, uma proposta e uma crítica**. São Paulo: Annablume, 2009.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 3º. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012a. Coleção Cultura Negra e Identidades.

MUNANGA, K. Território e Territorialidade como fatores constitutivos das identidades comunitárias no Brasil: Caso das comunidades quilombolas. In: NOGUEIRA, J. C.; NASCIMENTO, T. T. D. **Patrimônio Cultural, Território e Identidade**. Florianópolis: Atilênde, 2012b. Capítulo 01- Patrimônio, território e identidade afro-brasileira

NIGRO, C. As dimensões culturais e simbólicas nos estudos geográficos: bases e especificidades da relação entre patrimônio cultural e geografia. In: PAES, M. T. D.; OLIVEIRA, M. R. D. S. **Geografia, turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Annablume, 2010. Cap. II, p. 55-80.

ODESANYA, A.; SUNDAY, O.; AKINJOGBIN, K. Names as message vectors in communication: Oduological analysis of tradicional Yoruba people names from ifa. **Journal of the Linguistic Association of Nigeria**, 20 (1), 2017. 248-259.

O'DWYER, E. C. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, E. C. **Quilombos: identidades étnicas e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. Cap. Introdução, p. 13-42. Co-edição: Associação Brasileira de Antropologia.

OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: OLIVEIRA, R. C. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2000. Cap. 1.

PAES, M. T. D. **Patrimônio cultural, Turismo e Identidades territoriais - um olhar geográfico**, 2009. Disponível em: <http://docplayer.com.br/10067373-Patrimonio-cultural-turismo-e-identidades-territoriais-um-olhar-geografico-maria-tereza-duarte-paes-universidade-estadual-de-campinas-sp-brasil.html>. Acesso em: 11 de maio de 2017.

PAES, M. T. D. In: PAES, M. T. D.; OLIVEIRA, M. R. D. S. **Geografia, turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Annablume, 2010. Cap. Introdução e apresentação

PEIXE, G. **Maracatus do Recife**. Rio de Janeiro: Irmãos Vitale, 1980.

PEREIRA, E. A. D. Resistência descolonial: estratégias e táticas territoriais. **Rev. Terra livre**, São Paulo, v. 2, nº 43 (2), Ano 29, p. 17-55, 2014.

PESSÔA, V. L. S. **Geografia e Pesquisa Qualitativa: um olhar sobre o processo investigativo**, Rio de Janeiro, 1, n. Ano 14, nº 23, 1º semestre 2012. 4-18. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj>. Acesso em: 17 de março de 2017.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A Geografia do sistema mundo moderno-colonial numa perspectiva subalterna. In: SANTOS, R. E. D. **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: O negro na geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Cap. Prefácio

PORTO-GONÇALVES, C. W. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: _____ **De los saberes de la emancipación y de la**

dominación. Buenos Aires: CLACSO, 2008. p. 37-58. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar>. Acesso em: 02 de maio de 2017.

PÓVOAS, R. D. C. Identidade nagô: sobrevivência de um povo no Brasil. **KÀWÉ**, Ilhéus, n. 5, p. 29-34, 2012.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 52-65, junho/agosto, 2000.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130. Colección Sur Sur. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GOMÉZ, S.; GROSFUGUEL, R. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo de Hombre, 2007. p. 93-126.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder.** Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993, v. 29. Série Temas. Geografia e política.

RAMOS, A. **O negro brasileiro.** 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. 1º volume : etnografia religiosa / Arthur Ramos, 1903-1949. Série Memória brasileira.

RATTS, A. J. A geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados. **Geografia: leituras culturais**, Goiânia, 2003. 29-48.

REZENDE DA SILVA, S. Negro na mata atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza. 12., 2009, Encontro de Geógrafos da América Latina - EGAL. **Anais.** Montevideo: [s.n.]. 2009. f. 1-15.

<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiadelapoblacion/80.pdf>. Acesso em 05 de set. de 2017.

REZENDE DA SILVA, S. A trajetória do negro no Brasil e a Territorialização quilombola no ambiente florestado atlântico. **Rev. Olhares Sociais**, v. 1, n. 1, p. 1-21, janeiro 2012a.

REZENDE DA SILVA, S. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra, XII., 2012b, Coloquio Internacional de Geocrítica: Las independencias y construcción de estados nacionales: poder, territorialización y socialización, siglos XIX - XX. **Anais.** Barcelona: 2012b, p. 1-14.

RIBEIRO, W. C. Patrimônio da humanidade, cultura e lugar. **Diálogos - DHI/PPH/UEM**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 111-124, 2005.

ROSENDAHL, Z. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187-224.

SABINO, J.; LODY, R. **Danças de matriz africana.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

- SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987. Coleção espaços.
- SANTOS, M. **Metamorfose do Espaço Habitado: Fundamentos Teóricos e Metodológicos da Geografia**. 6 ed, 2 reimp. São Paulo: Edusp, 2014a. Coleção Milton Santos 10.
- SANTOS, M. **Espaço e Método**. 5 ed. 2. reimp. São Paulo: Edusp, 2014b. Coleção Milton Santos 12.
- SANTOS, M. C. O. Corpo, lugar de cultura. **KÀWÉ**, Ilheus, v. 5, p. 23-28, setembro 2012.
- SAQUET, M. A. Proposições para estudos territoriais. **GEOgraphia**, Niterói, v. 08, n.15, p. 71-85, 2006.
- SAQUET, M. A. **Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial**. 2º, revisada e ampliada. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.
- SCARLATO, F. C.; COSTA, E. B. D. A natureza do urbano. **Confins [Online]**, v. 30, p. 1-23, 2017. Disponível em: <confins.reveus.org/11676>. Acesso em: 35 maio 2017. Revue franco-brésilienne de géographie/ Revista franco-brasileira de geografia.
- SCHUMAHER, S.; VITAL BRAZIL, É. **Mulheres Negras do Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007. Publicado em parceria com a REDEH (Rede de Desenvolvimento Humano).
- SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. 1º. ed. 8º reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- SCOTT, J. C. **Los doinados e el arte de la resistencia**. México: Ediciones Era, 2000. Colección Problemas de México.
- SENA, J. R. F. Notas etnográfica sobre religiosidades populares circulares no maracatu de baque solto cruzeiro do forte, Recife/PE. **Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, p. 37-51, jul./dez. 2016.
- SILVA, G. M. D. **Educação e luta política no quilombo de conceição das crioulas**. Curitiba: Appris, 2016.
- SODRÉ, M. **Samba, o dono do corpo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- SOUSA-SANTOS, B. D. A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes. In: SOUSA-SANTOS, B. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007. Cap. 1
- XAMBÁ, G. D. Mãe Biu a eterna yalorixá do povo Xambá, centenário de nascimento (1914-2014). **Revista Palmares cultura afro-brasileira**, Brasília, p. 66-73, novembro 2014. Ano X Edição 08, Centenários negros, 2014.

ANEXOS**ANEXO 01****TERREIRO SANTA BÁRBARA – ILÊ AXÉ OYÁ MEGUÊ – NAÇÃO XAMBÁ****(Localidade do Portão do Gelo)****CENTRO CULTURAL GRUPO BONGAR – NAÇÃO XAMBÁ****(Comunidade quilombola urbana do Portão do Gelo – Nação Xambá)****CARTA DE ANUÊNCIA**

Aceito que a investigadora Ilka Lima Hostensky, da Universidade de Brasília – UnB, realize a pesquisa intitulada “Patrimônio-territorial em Olinda – PE: Comunidade quilombola do Portão do Gelo – Nação Xambá, valorização da cultura afro-latina-americana”, sob orientação do Prof. Dr. Everaldo Batista da Costa, nesta instituição.

Ciente dos objetivos e da metodologia da pesquisa acima citada, concedo a anuência para seu desenvolvimento desde que sejam assegurados os requisitos abaixo:

- A observação das determinações éticas;
- A garantia de solicitar e receber esclarecimentos antes, durante e depois da participação nesta pesquisa;
- A garantia de que não haverá nenhuma despesa para esta instituição decorrente da participação nesta pesquisa;
- No caso do não cumprimento dos itens acima, a liberdade de retirada da anuência a qualquer momento sem penalização, em caso de não cumprimento dos itens acima.

Nome e assinatura do responsável pela Instituição

Olinda, _____ de _____ de _____

ANEXO 02



Universidade de Brasília – UnB
 Departamento de Geografia/ICH/PPG-GEA
 Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte – CEP 70910-900 – Brasília – DF, Brasil

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Convidamos o (a) senhor (a) a participar do projeto de pesquisa “Ativação de um patrimônio-territorial em Olinda - PE”, sob a responsabilidade da pesquisadora ILKA LIMA HOSTENSKY. O projeto se desenvolve no âmbito do Mestrado em Geografia da Universidade de Brasília - UnB, no qual analisamos como se dá o processo de ativação do patrimônio-territorial na comunidade quilombola urbana Portão do Gelo – Nação Xambá.

O objetivo da pesquisa é compreender o processo de ativação do patrimônio-territorial em Olinda – PE no contexto da resistência negra na América Latina, enfocando as referências culturais, as práticas educativas e as memórias da comunidade da Nação Xambá.

O (a) senhor (a) receberá todos os esclarecimentos necessários antes e no decorrer da pesquisa e lhe asseguramos que seu nome e/ou sua imagem não aparecerão, sendo mantido o mais rigoroso sigilo pela omissão total de quaisquer informações que permitam identificá-lo (a), a não ser que opte para que seu nome e/ou sua imagem apareçam no trabalho.

A sua participação se dará por meio de entrevista semiestruturada, entre 05/04/2017 e 12/04/2017, com um tempo estimado de uma (1) hora para sua realização.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são nulos, já que expressará sua experiência de vida. Se o (a) senhor (a) aceitar participar, estará contribuindo para o conhecimento dos lugares conforme a óptica de seus moradores, com projetos assentados em suas demandas.

Sua participação é voluntária e a participação na pesquisa não lhe acarretará nenhum tipo de despesa. O (a) senhor (a) pode se recusar a responder (ou participar de qualquer procedimento) qualquer questão que lhe traga constrangimento, podendo desistir de participar da pesquisa em qualquer momento sem nenhum prejuízo para o (a) senhor (a).

Os resultados da pesquisa serão divulgados na Universidade de Brasília- UnB podendo ser publicado em meio científico posteriormente. Os dados e materiais serão utilizados somente para esta pesquisa e ficarão sob a guarda da pesquisadora por um período de cinco (5) anos, logo após serão destruídos.

Se o (a) senhor (a) tiver dúvida em relação à pesquisa, por favor telefone para: Ilka Lima Hostensky (61) 3263-4650, (61) 98171-7269, disponível inclusive para ligação a cobrar, ou pelo e-mail ilkahoste@gmail.com. Ou para Everaldo Batista da Costa, na Universidade de Brasília no telefone (61) 3273-2612.

Caso concorde em participar, pedimos que assine este documento que foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável e a outra com o (a) senhor (a).

DESEJA TER SEU NOME PUBLICADO NO TRABALHO ? () SIM () NÃO

AUTORIZA O USO DE SUA IMAGEM NO TRABALHO ? () SIM () NÃO

AUTORIZA A GRAVAÇÃO EM ÁUDIO E/OU VÍDEO ? () SIM () NÃO

Nome do (a) entrevistado (a) e assinatura

ILKA LIMA HOSTENSKY -Pesquisadora responsável

Olinda, ____ de _____ de _____.

ANEXO 03



Universidade de Brasília – UnB
 Departamento de Geografia/ICH/PPG-GEA
 Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte – CEP 70910-900 – Brasília – DF, Brasil

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURA APLICADA À COMUNIDADE QUILOMBOLA DO PORTÃO DO GELO – NAÇÃO XAMBÁ

<p>1. DADOS BÁSICOS DO (A) ENTREVISTADO (A) – Um pouco do sujeito/ o Eu.</p> <p>A. Qual é o seu nome completo? (tem algum apelido?) B. Qual é a sua idade? (Data de nascimento) C. Qual a sua filiação? (nome da mãe e do pai/ filha carnal de quem?) D. Você frequenta o terreiro com regularidade? Você é filha (o) de qual Orixá? E. Qual é a sua naturalidade? (onde nasceu) (se não é natural de Olinda quais razões lhe trouxeram para cá?) F. Você mora no bairro de São Benedito? (Se sim, desde quando mora neste bairro?)</p>
<p>2. DA FUNDAÇÃO DO TERREIRO À CERTIFICAÇÃO COMO QUILOMBO – A ativação do patrimônio-territorial ao longo da história da comunidade. Histórico de lutas e permanência da comunidade na localidade do Portão do Gelo.</p> <p>A. Descreva como era o bairro de São Benedito no passado? O que mudou? B. Fale um pouco a respeito da fundação e da permanência do Terreiro neste local. C. De que forma o processo de urbanização afetou a dinâmica da comunidade e as práticas religiosas? D. Fale um pouco como se deu o processo de certificação para se tornarem quilombo e também a respeito do que mudou após a certificação.</p>
<p>3. REFERÊNCIAS CULTURAIS, PRÁTICAS EDUCATIVAS E MEMÓRIA DA COMUNIDADE – Mecanismos de ativação e difusão do patrimônio-territorial da Comunidade. Religiosidade e cultura – o Terreiro e o Centro Cultural grupo Bongar.</p> <p>A. Ao falar de patrimônio qual é a primeira coisa que vem a sua mente? (Para você, qual é o patrimônio da comunidade Xambá? patrimônio-territorial) B. Qual é o lugar mais importante para você dentro da comunidade? Por quê? C. Quais as celebrações e/ou festas mais significativas para a Nação Xambá? (Histórico – onde e como ocorrem; ritual de preparo; estrutura física; recursos financeiros) D. Fale um pouco sobre a musicalidade da Nação Xambá. (Terreiro, Grupo Bongar e Centro Cultural) E. Quais atividades são desenvolvidas dentro da comunidade que envolvem a oralidade e a memória? (Importância; Frequência; Memorial Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu)</p>
<p>4. PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA – Valorização e difusão da cultura de matriz africana/afroamericana. Dificuldades e desafios, desejos e sonhos.</p> <p>A. Relate as dificuldades e problemas que a comunidade enfrenta relacionadas às suas práticas religiosas, educativas e culturais. B. Você acredita que as atividades desenvolvidas dentro da comunidade que envolvem a religiosidade, a transmissão dos saberes, a musicalidade e a educação se configuram como práticas de resistência? (De que forma você acredita que essas práticas contribuem para o aumento dos vínculos sociais, para a diminuição dos estigmas e para o exercício da cidadania?)</p>
<p>5. OUTRAS INSTÂNCIAS DE ATIVAÇÃO DO PATRIMÔNIO-TERRITORIAL - Conectividade com os outros níveis de ativação do patrimônio-territorial de acordo com a demanda da comunidade.</p> <p>A. Você acredita que seja importante a participação da Universidade na divulgação das atividades desenvolvidas dentro da comunidade? justifique a sua resposta. (Que parcerias podem se desenvolver? Como a Universidade pode ajudar a comunidade?) B. Você acredita que seja importante a participação dos órgãos de governo no fomento às ações desenvolvidas dentro da comunidade? Justifique. (Existe algum estímulo às atividades culturais locais por parte da municipalidade?) D. Qual palavra ou frase, para você, melhor expressa a importância da Nação Xambá em sua vida? E. Existe mais alguma informação que você queira acrescentar à entrevista?</p>
<p>5. AGRADECIMENTO PELA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA</p>

ANEXO 04

Documentação do Terreiro Xambá
Licença de funcionamento, Nº 0011 / 1976. Registro realizado na Federação dos Cultos Afro-brasileiros

Federação dos Cultos Afro-Brasileiros

Que tem funcionamento garantido pelo Art. 153, § 5, da Constituição da República Federativa do Brasil, com sede própria à Trav. do Oliveira, 31 - St.º Amaro das Salinas
(Constituída de acordo com o disposto na Lei 1166 de 10 - IX - 1951 no Estado de Pernambuco)

Licença N.º 0011 (1976)

O presidente da FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO - BRASILEIROS, sociedade civil com personalidade Jurídica, estruturada de acordo com o disposto na resolução da Assembléia Legislativa, que sancionada pelo Governo do Estado transformou-se na Lei N.º 1166 de 10 - IX - 1951 concede nesta data ao.

Sr. Severina Paraizo da Silva. responsável pelo Culto Afro - Brasileiro intitulado C.A. Santa Bárbara. possuidor de personalidade Jurídica, filiado a esta entidade sediado Rua Albino Neves de Andrade Nº65 Portão do Gelo Beberi

licença para fazê-lo funcionar, durante o ano em curso, devendo o ritual do já citado culto realizar-se até as vinte duas (22) horas, dos seguintes dias:

<p>Em Janeiro 1 - 5 - 6 - 19 e 20</p> <p>» Fevereiro 1 e 2</p> <p>» Março 18 e 19</p> <p>» Abril 22 e 23</p> <p>» Maio 18 - 30 e 31</p> <p>» Junho 12 - 13 - 23 - 24 - 28 e 29</p> <p>» Julho 15 e 16</p> <p>» Agosto 23 e 24</p> <p>» Setembro 26 e 27</p> <p>» Outubro 25 e 26</p> <p>» Novembro 1 - 2 - 14 e 15</p> <p>» Dezembro 7 - 8 - 24 - 25 e 31</p>	<p>Com direito a promover sessões Espírita e Africana 6 vezes por semana, durante o corrente ano, e quando for necessário fazer a caridade.</p>
---	---

Quaisquer toques extraordinários só poderão ser realizados mediante prévia autorização da Delegacia de Costumes.

Entregue-se a presente ao interessado depois de extraída uma cópia, que ficará arquivada e mediante recibo.

Recife, Valida de Até 31 de Dezembro de 1976.

NCr\$ 30,00.

Eliane Melo de Araújo
(Presidente da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros)
P/ Luiz de França Filho
Presidente

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

ANEXO 05

Documentação do Terreiro Xambá

Prontuário N° 30 / 1978. Registro realizado junto à Delegacia de Costumes. Seção de fiscalização de hotéis e diversões públicas



SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA
Departamento de Polícia Judiciária
Diretoria Executiva de Polícia Especializada
DELEGACIA DE COSTUMES
SEÇÃO DE FISCALIZAÇÃO DE HOTÉIS E DIVERSÕES PÚBLICAS

PRONTUÁRIO N.º 030

O Portador do Presente, Sr. SEVERINA PARAIZO DA SILVA

*****; portador da Carteira de Identidade
n.º 1.040.662.PE, responsável pelo Centro Espírita SANTA BARBARA
*****, sediado na rua ALBINO NEVES DE
ANDRADE, n.º 65, bairro PORTAO DO GELO BEBERIBE cidade
CIDADE., neste Estado e filiado à Federação
CONFEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO BRASILEIROS, está registrado nesta Divisão
sob o n.º 030, tem permissão para funcionar. de acordo com o
artigo 153, da CONSTITUIÇÃO FEDERAL, sob fiscalização desta ESPECIALIZADA.

Recife, 04 de ABRIL de 19 78

João de Deus Solmeiro
Encarregado do Serviço

VISTO: Luiz Fernando
DELEGADO DE COSTUMES

DELEGACIA DE COSTUMES
Seção de Fiscalização de Hotéis e
Casas de Diversões.

VISTO

Recife, 24 de ABRIL de 19 78
Carla Maria
Chefe da Seção





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

ANEXO 06**Profecia de Ifá**

As pedras de Ifá falaram que, às margens do Beberibe, das areias do Beberibe, se ergueria um reino e que este reino seria de Oyá, e que Oyá coroaria uma negra para sentar-se em seu trono e defender e preservar, por longos anos, o seu reino. Essa negra, de sangue nobre, a partir de sua posse, receberá a missão de preparar todos os seus jagun-jaguns. Não para uma guerra, mas, sim, transformá-los, todos, em combatentes-preservadores de uma cultura milenar, que sema os da primeira geração, da segunda geração, da terceira geração, da quarta geração e das próximas que venham a fazer parte deste reino, que, ao longo de sua história evolutiva, passará por opressão, perseguições, mas, até então, não será conquistado e nem destruído.

Este reino continuará prosseguindo até após o anoitecer dos olhos daquela que há de ser sua maior rainha, que deixará o trono para aquele que muitos não acreditaram, mas este será o sucessor como determinarão as três falas das pedras de ifá. Este sucessor assumirá a olhos desconfiados e alguns desacreditados de sua capacidade de regência. Este período será de conturbação e as crianças da terceira geração ainda estarão amamentando, para em um determinado momento deste período iniciar uma possível revolução, juntas com os da primeira, da segunda, da quarta geração, para que este reino, que se chamará Xambá, não venha ao chão, como os egípcios, os gregos, os romanos, ou como uma enorme gameleira.

Fonte: Texto extraído do artigo Mãe Biu: a eterna yalorixá do povo Xambá, centenário de nascimento (1914-2014). Escrito por Guitinho da Xambá, sobrinho-neto da Yalorixá Mãe Biu. Publicado na Revista Palmares, cultura afro-brasileira. Ano X. Edição 08. Novembro de 2014. Centenários negros de 2014.