

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Ekodidé

Relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife

ESTER MONTEIRO DE SOUZA

RECIFE – PE
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Ekodidé

Relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife

ESTER MONTEIRO DE SOUZA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra em Antropologia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Lady Selma Ferreira Albernaz

RECIFE – PE
2010

Ekodidé
Relações de gênero no contexto dos afoxés de culto nagô no Recife

Dissertação de Mestrado apresentada em: 27 de maio de 2010.

Banca examinadora:

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Lady Selma Ferreira Albernaz – UFPE

Examinador Externo: Prof. Ph.D. José Jorge de Carvalho – UNB

Examinador Interno: Prof. Dr. Luís Felipe Rios – UFPE

DEDICATÓRIA

Dedico este estudo às mulheres que duplamente
marcaram e marcam a minha vida:
as minhas avós (*in memoriam*),
Emília dos Santos Monteiro
e Maria Messias de Souza;
as minhas mães:
Maria da Penha Monteiro (mãe biológica) e
Amara Mendes (mãe de santo);
as minhas filhas:
Laís Monteiro Gonzaga e
Amina Monteiro Bessa de Menezes.

Afoxé é o poder da palavra
Uma evocação que eu vou cantar para vocês
Ko 'sí obá kan afi Olórun!!!
(Não existe rei maior que Olorun)

(Fábio Gomes)

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, agradeço a Iemanjá, Xangô e Oxum, orixás que guiam a minha vida.

Gostaria de mencionar que, os nomes aqui citados, não seguem uma escala de importância na construção destes meus estudos. Todas as pessoas, direta ou indiretamente participaram deste processo, sendo fundamentais em cada etapa da minha formação. Sou grata

A Rita de Cássia Barreto de Moura, amiga, companheira de trabalho, por me incentivar a desenvolver tais estudos e comigo dividir as angústias e dificuldades que superei.

Ao SINTEPE – Sindicato dos Trabalhadores em Educação de Pernambuco por me conceder horários de expediente para aprimorar meus estudos. A diretoria e colegas funcionários/as, presto os meus sinceros agradecimentos.

A Ana Lúcia Alves Cavalcanti, (nossa querida Aninha), pessoa que carinhosamente cuidou das minhas filhas, da minha casa, de mim e de quem mais esteve comigo desorganizando os livros, a mesa de estudos, a pia... Obrigada querida, pelos cafezinhos e brincadeiras para nos distrair das tensões, sem você não teria alcançado meus objetivos.

A todas as pessoas que fazem os afoxés do Recife, especialmente àquelas que em mim depositaram a sua confiança e gentilmente se dispuseram a colaborar com este trabalho, dando os seus depoimentos e fornecendo arquivos pessoais. Esta construção é nossa.

A Prof. Dra. Lady Selma F. Albernaz, minha orientadora, pela confiança, amizade, paciência, estímulo a minha capacidade de apreensão da complexidade que envolve as teorias feministas e aspectos subjetivos que perpassam as relações de gênero.

Ao Professor Dr. Luis Felipe Rios, pela sua orientação acerca das religiões afrobrasileiras, tema complexo, porém fascinante, dada a nossa familiaridade com o assunto.

A professora Cida Nogueira e ao professor Luis Felipe Rios, pelas valiosas observações na pré-banca, sem elas não teria chegado à etapa final.

Ao corpo docente do PPGA, especialmente as professoras Roberta Campos, Marion Quadros, Vânia Fialho, Liana Lewis e aos professores Antônio Motta, Russell Parry Scott, Renato Athias, Bartolomeu Medeiros (Frei Tito), os quais me transmitiram conhecimentos imprescindíveis à complementação dos meus estudos acadêmicos.

A Regina, Ademilda (Adê), Ana e Jonas pela atenção em atender minhas necessidades como aluna. A você Adê, especialmente, digo que terei saudades dos seus deliciosos lanchinhos.

A minha turma do mestrado, pelos laços de amizade.

Agradeço a Gleidson Vieira e Liga Barros Gama, pela amizade e companheirismo durante madrugadas, debatendo teorias, opiniões, refletindo os nossos objetivos acadêmicos e profissionais, as nossas condições, o cotidiano do nosso terreiro (o Terreiro de Mãe Amara), do nosso afoxé (o Afoxé Oyá Alaxé), da nossa academia (a UFPE), a ausência de tempo para uma cervejinha... Somos irmãos não apenas de santo.

A Isaura Ângela , Hugo Menezes, Zélia Sales, Mário Ribeiro, Claudilene Silva, Geny Ayres, Martha Rosa, Ana Paula, Marla, pelo apoio e incentivo

A professora Maria Auxiliadora Gonçalves (UFRPE), pelo estímulo e empréstimo de bibliografias que me auxiliaram em diversas disciplinas.

A Inaldete Pinheiro de Andrade, amiga de longas datas, fonte inspiradora do meu ativismo negro, companheira de luta, conselheira, a você serei sempre grata.

Aos meus irmãos biológicos, Esdras e Daniel, os quais se interessaram tanto em apreciar meus estudos e a cada leitura se encantavam com a essência dessa manifestação, o afoxé. A Emília e Elias que, caso residissem próximos de nós, o mesmo fariam.

Aos irmãos e irmãs do Ilê Obá Aganjú Okoloyá (Terreiro de Mãe Amara)

Ao ativista e amigo Lepê Correia, pela disposição às conversas e fornecimento de material para pesquisa.

A toda equipe da Casa do Carnaval, especialmente, Carmem Lélis, Alzenide Simões (Lêu), Luciana Gama, Leilane Nascimento, Cássio, pelo incentivo e apoio direto.

A Juraci Tavares e Elisabeth, pessoas as quais não há palavras que traduzam o meu apreço e gratidão. O apoio que me deram foi fundamental para conseguir cumprir mais esta etapa da minha vida.

A Nado e Almir da Hora, pelo apoio em nome do Movimento Negro Unificado.

A Josévio Anacleto (Mano), pela presteza em ilustrar este trabalho.

À memória de Mãe Biga, primeira mulher a criar um afoxé no Recife.

A João de Deus, por me apresentar o afoxé.

RESUMO

O presente estudo buscou compreender as relações e as concepções de gênero que se estabelecem no contexto dos afoxés do Recife e a sua interface com as religiões afrobrasileiras, sobretudo com o candomblé de culto nagô. Para tanto, focou a observação nas relações internas dos grupos e destes com outras organizações sociais. Os afoxés são grupos artístico-culturais fundados nas doutrinas religiosas dos cultos afrobrasileiros. A partir de sua relação com os terreiros, os grupos prestam devoção aos orixás, tendo-os como guias e recebem os cuidados religiosos de um Babalorixá e/ou Yalorixá. No seu ciclo de apresentações, o carnaval é um momento de dar visibilidade aos aspectos e valores sociais que compõem as bases da cultura africana no Brasil, onde os afoxés se inserem. Destacam-se a música, a dança, o vocabulário, os símbolos, os gestos, as vestimentas e demais elementos que circunscrevem estes grupos e fazem deles uma representação do candomblé na rua. Das observações realizadas, foi possível identificar que, do ponto de vista das relações de gênero no afoxé elas são informadas pelos preceitos das religiões africanas. Por um lado, o resultado é tentar impedir posições de poder para as mulheres, por outro lado e simultaneamente, são evocadas qualidades do feminino que lhes dão lugares de poder, força e proteção espiritual. Quanto às relações dos afoxés com outros grupos percebeu-se sua força potencial na transmissão de saber que os tornam, concomitantemente, representações religiosas; organizações negras; manifestações artísticas; instrumentos de resistência e de valorização da identidade afrobrasileira.

Palavras-chave: afoxé, relações de gênero, religiões afrobrasileiras, cultura afrobrasileira, organizações negras.

ABSTRACT

The present study looked for to understand the relationships and the conceptions of gender that settle down in the context of the *afoxés* of Recife and their interface with the afro-Brazilian religions, especially with the *candomblé* of *nagô* cult. For that it focused the observation in the inner relationships of the groups and of these with other social organizations. The *afoxés* are artistic-cultural groups founded in the religious doctrines of the afro-Brazilian cults. From their relationship with the *terreiros* (house of cult), the groups render devotion to the *orixás* (afro-Brazilian religions' divinities), whom are guides for them, and they receive religious cares from a *Babalorixá* or *Yalorixá* (priests of the cult, the first nominate men and the second one is a term used for women). In their cycle of presentations the carnival is a moment of giving visibility to the aspects and social values that compose the bases of the African culture in Brazil where the *afoxés* are included. It's in prominence the music, the dance, the vocabulary, the symbols, the gestures, the garments and other elements that bound these groups and make them a representation of the *candomblé* in the street. By the accomplished observation it was possible to identify from the gender relationships' point of view in the *afoxés*, that they are informed by the Africans religions' precepts. The result is to try to impede positions of power for women; simultaneously on the other hand feminine qualities are evoked to give to women power places, strength and spiritual protection. About the *afoxés*' relationships with other groups, it was notice their potential force of knowledge transmission that make them, at the same time, religious representations; black organizations; artistic manifestations; instruments of resistance and of afro-Brazilian identity valorization.

Key-words: *afoxé*, gender relationships, afro-Brazilian religions, afro-Brazilian culture, black organizations.

Lista de Figuras

Figura 1 – O Jantar	24
Figura 2 – Feitores corrigindo negros	27
Figura 3 – Loja de Sapateiro	28
Figura 4 – Judas queimado no Sábado de Aleluia	28
Figura 5 – Estandarte do Afoxé Alafin Oyó.....	112
Figura 6 – Estandarte do Afoxé Oyá Alaxé.....	139

Lista de Anexos

- Anexo 1 – Texto 1** – “Os Ibejis são transformados numa estatueta”163
Fonte: (PRANDI, 2001: 369)
- Anexo 2 – Foto 1** – Ritual sagrado do Afoxé Filhos de Gandhi/BA164
Fonte: Disponível em: <http://www.filhosdegandhy.com.br/>
- Anexo 3 – Foto 2** – Presentes para orixás– Afoxé Filhos de Gandhi/BA.....164
Fonte: Disponível em: <http://www.filhosdegandhy.com.br/>
- Anexo 4 – Foto 3** - Afoxé Filhas de Gandhi/RJ.....164
Fontes: <http://filhosdegandhirj.kit.net/index.html>
- Anexo 5 – Foto 4** – Desfile do Afoxé Filhos de Gandhi/BA165
Fontes: <http://filhosdegandhirj.kit.net/index.html>
- Anexo 6 – Texto 2** – Normas para desfilar no Afoxé Filhos de Gandhi/BA166
Fonte: <http://www.filhosdegandhy.com.br/>
- Anexo 7 – Texto 3** – Música: “Alafin eu sou” / Lepê Correia.....167
Fonte: Caderno de Músicas do Afoxé Alafin Oyó
- Anexo 8 – Mapa 1** – Localização geográfica dos afoxés do Recife168
Desenho gráfico de Mano
- Anexo 9 – Foto 5** – Babalotin do Afoxé Omim Sabá169
Fonte: Arquivo pessoal da autora
- Anexo 10 – Texto 4** – Mito: “Oyá transforma-se num búfalo”170
Fonte: (PRANDI, 2001: 297)
- Anexo 11 – Foto 6** – Babalotin do Afoxé Alafin Oyó.....171
Fonte: Arquivo do Afoxé Alafin Oyó
- Anexo 12 – Foto 7** – Yalotin do Afoxé Oyá Alaxé172
Fonte: Arquivo pessoal da autora
- Anexo 13 – Foto 8** – Uso do apito pelo mestre de percussão do Afoxé Oyá Alaxé173
Fonte: Arquivo do Afoxé Oyá Alaxé
- Anexo 14 – Foto 9** – Ilú Digital (“Iluminado”)..... 174
Fonte: Acervo do Afoxé Alafin Oyó
- Anexo 15 – Texto 5** – Música: “Cantando Oyó” / Nilson e Claudete Ribeiro.....175
Fonte: Caderno de Música do Afoxé Alain Oyó
- Anexo 16 – Texto 6** – Mito: “Oxum transforma sangue menstrual em penas de papagaio”.176
Fonte: (PRANDI, 2001: 329)

Anexo 17 – Foto 10 – Jornal Negração	177
Fonte: Acervo pessoal de Tatiana Gouveia	
Anexo 18 – Foto 11 – Jornal Negração	177
Fonte: Acervo pessoal de Tatiana Gouveia	
Anexo 19 – Foto 12 – Brivaldo Souza	178
Fonte: Acervo do Afoxé Alfin Oyó	
Anexo 20 – Foto 13 – Cartaz do Festival de Música do Afoxé Alfin Oyó.....	178
Fonte: Arquivo do Afoxé Alfin Oyó	
Anexo 21 – Foto 14 – Cartaz da “Noite do Cabelo Pixain”	178
Fonte: Arquivo do Afoxé Alfin Oyó	
Anexo 22 – Texto 7 – Música: “Alfin Oyó, liberdade sem guerra de gênero” / Carlos Quilombo	179
Fonte: Caderno de Músicas do Afoxé Alfin Oyó	
Anexo 23 – Foto 15 – Oficina de História – Afoxé Alfin Oyó.....	180
Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia	
Anexo 24 – Foto 16 – Oficina de Percussão – Afoxé Alfin Oyó	180
Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia	
Anexo 25 – Foto 17 – Oficina de Fotografias – Afoxé Alfin Oyó.....	180
Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia	
Anexo 26 – Foto 18 – Oficina de Vídeo – Afoxé Alfin Oyó.....	180
Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia	
Anexo 27 – Foto 19 – Cortejo Afoxé Oyá Alaxé	181
Fonte: Arquivo pessoal da autora	
Anexo 28 – Foto 20 – Apresentação do Afoxé Oyá Alaxé em Salvador.....	181
Fonte: Arquivo pessoal de Lígia Barros Gama	
Anexo 29 – Foto 21 – Yalorixá Amara Mendes – Afoxé Oyá Alaxé	182
Fonte: Arquivo do Afoxé Oyá Alaxé	
Anexo 30 – Foto 22 – I Encontro da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco	183
Fonte: Arquivo da autora	
Anexo 31 – Foto 23 – Yá kékeré Maria Helena Mendes Sampaio – Afoxé Oyá Alaxé	184
Fonte: Arquivo de Lígia Barros Gama	

SUMÁRIO

Introdução	15
“Eu me animei e disse: é agora!” – identificação, chegada e vivência no campo	
Capítulo 1	25
Aspectos da familiaridade africana na diáspora brasileira	
1.1 – “Até provar que não, negro sempre é vilão”	27
1.2 – “13 de Maio não é dia de negro”	32
1.3 – “Respeite o negro e sua fé”	39
Capítulo 2	44
Afoxé: expressão da cultura afrobrasileira	
2.1 – “Um novo som ijexá”	57
2.2 – “Vem meu bem”	63
2.3 – “Meu colar azul é seu”	67
Capítulo 3	70
Quatro décadas de Afoxé: construção da identidade local – Recife, 1970 - 2010	
3.1 – “Pra denunciar o racismo, contra o <i>apartheid</i> brasileiro”	71
3.2 – “E o povo começa a dançar no toque do alujá”	80
3.3 – “Pra fazer do afoxé a voz do meu candomblé”	96
3.4 – “O negro está atualizado”	104
Capítulo 4	110
Vermelho e branco traz o rosa – evidência feminina nos afoxés de culto nagô do Recife: Afoxé Alafin Oyó e Afoxé Oyá Alaxé.	
4.1 – “Saia, identidade sim.....”	113
4.1.1 – “Apreste o passo camarada que o Alafin Chegou.....”	117
4.1.2 – “Senhora dos Raios”	121
4.1.3 – “Ê menina, ê menina, Ora iêiê ô!	124
4.1.4 – “Oxum mãe do amor”	131
4.1.5 – “Ser filho de Alafin não é mole não”	134
4.1.6 – “Alafin, o mais bonito e justiceiro”	135

4.2 – “Afoxé Oyá Alaxé – força do vento em punho de mulher”.....	140
4.2.1 – “Meu terreiro é de Xangô”.....	142
4.2.2 – “É tão linda minha Oyá”.....	147
Considerações Finais	149
Referências	152
Anexos	163

Introdução

“Eu me animei e disse: é agora!” – identificação, chegada e vivência no campo

*Estar nu é estar sem palavras*¹

O presente estudo tem o objetivo de observar e compreender as relações e concepções de gênero que se estabelecem no contexto dos afoxés do Recife e Região Metropolitana, e a sua interface com as religiões afrobrasileiras, sobretudo com o candomblé de culto nagô, a partir das relações internas dos grupos e destes com outras organizações sociais.

Esclareço previamente que, neste estudo, ao tratar das religiões afrobrasileiras existentes em Pernambuco, estarei me referindo ao Candomblé, à Umbanda e à Jurema. As duas primeiras, designadas pela academia e pela mídia como modelos nacionais de religiões afrobrasileiras e a última como uma qualidade regional desta religião. Do mesmo modo, ao empregar o termo “Candomblé”, estarei me referindo à sua vertente local, que a academia denomina de “xangô pernambucano”. Tal tratamento está sendo dado em respeito ao posicionamento das pessoas adeptas que se dispuseram a colaborar com o presente trabalho. Estes, e estas, não se denominam xangozeiros/as, mas “do candomblé”, “do santo” ou simplesmente “nagô”, “jeje”, “angola”, “quetu” e outras denominações do culto ao Candomblé, existentes neste Estado. O termo “xangô” (e ainda, “ilê”, “terreiros” ou “casas”) é comumente usado para denominar o espaço físico aonde acontecem os cultos, assim como ao Orixá Xangô, uma das divindades – também denominadas “santos” ou “santas”, de acordo com a sua personalidade mítica² – que constitui o panteão do Candomblé.

O afoxé é uma expressão artística cultural, com gênese fundamentada essencialmente nas doutrinas religiosas dos cultos afrobrasileiros. Em língua Yorùbá³, o vocábulo significa palavra de comando, recurso mágico que confere o poder pela fala.

¹ Dito atual dos anciãos de Mali – África.

² Sobre o assunto ver entre outros: Rios (2000), Motta (2003), Segato (2005), Silva.V.G, (2006).

³ A língua Yorùbá é própria do continente africano com grandes diferenças dialetais em diferentes regiões. Gramaticalmente, é uma língua tonal, ou seja, estabelece diferenças de significado a partir da entonação com que os vocábulos são pronunciados. Sobre a língua Yorùbá, ver, entre outros: Mattos (2007), Verger (2002), Almeida e Baraúna (2001), Reis (2000).

Evidenciado o rigor da sua relação religiosa, os grupos são cuidados por um Babalorixá ou uma Yalorixá, prestam devoção aos orixás, os têm como guias, e no carnaval, compreendido como a maior festa pública, realizam o ápice das suas apresentações. É o momento de expor suas identidades, no qual os grupos primam em expressar as características peculiares das nações de candomblé que fundamentam os terreiros aos quais estão vinculados. Trago como exemplo, a situação na qual um filho de santo do Ilê Obá Aganjú Okoloyá e integrante do Afoxé Oyá Alaxé usava o torso amarrado de maneira não condizente com a tradição nagô. Sendo esta a nação da qual provém este afoxé, a Yá kékeré lhe orienta a adequar a vestimenta ao modelo correspondente à nação do seu culto.

Os afoxés também expressam nos festejos de momo, a maneira como se apropriam dos aspectos e valores sociais que compõem as bases da cultura africana no Brasil. Temos por exemplo, a música, a dança, o vocabulário, os símbolos e as insígnias, os gestos, as vestimentas e demais elementos que reportam à subjetividade: cores, sons, sabores, odores, o encantamento emanado pelos efeitos do axé, que explicados pela sensibilidade e de acordo com os preceitos do candomblé, representa a energia vital sagrada presente em tudo e em todos, que cada grupo oferece. Haja vista, a alusão ao afoxé como uma representação do “Candomblé na rua”.

Ainda no carnaval, os afoxés vivenciam um momento de sociabilidades, mobilizando os mais variados segmentos da sociedade abrangente e, com efeito, podemos compará-lo ao modelo descrito por Rita Amaral (2002) para as festas do Candomblé, que trazem no seu cerne a religião, a economia, a política, o prazer, o lazer, a estética, o gosto e as funções alternativas que o grupo é capaz de reunir. Portanto, à luz das ideias de Geertz (1978:103) compreendo os afoxés como grupos culturais que

denotam um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens [e, acrescento, as mulheres] comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

No Recife e Região Metropolitana, os afoxés têm sido criados paulatinamente e nas últimas quatro décadas (1970-2010), já se somam em mais de trinta. Neste cenário, dadas as suas proporções, alguns desses grupos assumem características singulares, quando trazem a

presença de mulheres ocupando lugares de poder. Como ativistas políticas em uma organização de resistência negra, as mulheres que fazem afoxé transitam e dialogam com as esferas do poder público e outros movimentos sociais, muitas vezes se deparando com convenções pautadas apenas nas experiências com o masculino. Compreender os meandros estabelecidos nestas relações constitui parte importante deste meu estudo.

*Ouvi o agogô num repique e o som do atabaque tocando ijexá
Eu me animei e disse: é agora!...*⁴

Meu envolvimento com o afoxé ocorreu no final do ano de 1988, quando se aproximava o carnaval do ano seguinte. Naquela época, trabalhava no centro do Recife em uma empresa de vendas e assistência técnica em equipamentos gráficos, na qual também trabalhava o colega João Ubiratan de Deus de Souza, o que para mim foi um grande privilégio. Naquele período, João de Deus era integrante do Afoxé Alafin Oyó, compondo o quadro dos alabês⁵, e enquanto trabalhava, costumava batucar em sua mesa, tocando e cantando canções do seu afoxé: *Preta, eu estou aqui e você está lá, fazendo o que? Fazendo acaçá...*

A sonoridade que envolvia o ambiente me despertou para uma identificação com o ritmo e satisfação em ouvir palavras que me estimulavam a auto-estima. Negra, porém ainda inconsciente dos valores que compõem a minha cultura, perguntei ao João que músicas eram aquelas? Que ritmo diferente era aquele, instigante, estimulante de movimento? O colega explicou que se tratava do ijexá, o ritmo de um afoxé e que sua explicação não seria suficiente para que eu entendesse a dimensão daquele batuque, nem a proposta do grupo do qual fazia parte. De imediato, aceitei ao convite para num domingo à tarde, ir à Praça do Carmo, em Olinda, assistir ao ensaio do Alafin.

Fiquei encantada com a altivez daquela gente e, pouco tempo depois, fui à “Noite do Cabelo Pixaim”⁶ já imbuída por um sentimento de pertença, sentido-me parte de um novo ambiente que fora posto diante de mim.

⁴ Música: *Alafin eu sou* – Autor: Lepê Correa – Afoxé Alafin Oyó.

⁵ João Ubiratan de Deus de Souza ocupava o cargo de *alabê* do Afoxé Alafin Oyó. Neste grupo, são chamadas de *alabê* todas as pessoas, independente de sexo, que tocam os instrumentos percussivos que compõem o afoxé Alafin Oyó.

⁶ Festa de exaltação aos padrões de beleza estética da cultura afrobrasileira, promovida pelo Afoxé Alafin Oyó.

Dali por diante, passei a ocupar as minhas tardes de domingo, convidando pessoas para compartilhar do meu entusiasmo. Da Praça do Carmo ao Clube Atlântico, Mercado da Ribeira e Eufrásio Barbosa, onde quer que fosse o Alafin, lá estava eu, animada, contemplando a beleza do ritmo, das danças, das pessoas, as canções, as cores, os cheiros e os sabores do acarajé e do axé de fala⁷, envolvida num misterioso clima que me transportava para uma dimensão indescritível. Comecei a entender não apenas o que seria um afoxé, mas a vivenciar a africanidade brasileira⁸ e me dispor ao engajamento em uma luta diferente: o combate ao racismo e aos seus derivados.

Passado o carnaval de 1989, entreguei minha foto para confecção da “carteirinha”⁹ de sócia do Alafin Oyó. Minha filiação se deu como um ato político-identitário e quase feminista, pois apesar de neste período o movimento de mulheres está sendo difundido no cenário social do país e consolidado em uma força política e social (Sarti, 2004), bem como a organização política das mulheres negras¹⁰, os debates acerca deste assunto ainda estavam distante de mim.

O desenvolvimento das teorias feministas proporcionava uma mudança de hábitos historicamente embasados nas experiências com o masculino. O conhecimento do caráter histórico do patriarcado, como um sistema de opressão das mulheres (Saffioti, 1987), desdobrou-se na necessidade da apropriação de conceitos que pudessem dar conta em reverter esta realidade social, e neste caso, especialmente das mulheres negras.

A institucionalização do Afoxé Alafin Oyó, tornou-se um anseio de várias pessoas que compunham a organização do grupo e neste processo, a eleição foi palco para uma acirrada disputa entre homens e mulheres pelo pleito à diretoria. Três chapas concorreram à eleição caracterizando uma disputa entre seres opostos: de um lado, ativando um território de controvérsias, a campanha do grupo formado em sua maioria por homens, argumentava, em

⁷ O Axé de fala é um tipo de bebida que se distingue em bebida alcoólica e bebida ritual. No Capítulo 3, explicarei detalhadamente.

⁸ Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2003: 26) descreve a expressão africanidade brasileira, referindo-se às raízes da cultura brasileira que têm origem africana. Quais sejam: *o modo de ser, de viver, de organizar suas lutas, próprio dos negros brasileiros e, de outro lado, às marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia-a-dia. (...) Africanidades brasileiras, pois, ultrapassam o dado ou o evento material. Elas se constituem nos processos que geram tais dados e eventos, hoje incorporados pela sociedade brasileira e também dos valores que motivaram tais processos e deles resultam.*

⁹ Modo carinhoso como chamávamos o documento de identificação da filiação ao Afoxé Alafin Oyó.

¹⁰ O I Encontro Nacional de Mulheres Negras aconteceu em 1988, em Valença, Rio de Janeiro com a participação de 450 militantes de 17 estados brasileiros. Foi um estímulo ao movimento de mulheres negras que debateram temas relacionados ao combate à discriminação racial e de gênero e a articulação entre raça e gênero, classe e sexualidade como categorias políticas.

nome dos preceitos do candomblé, o impedimento de mulheres ocuparem os postos de direção e de liderança religiosa. Mesmo porque, a contra gosto de muitos, uma mulher negra e ativista ocupava o cargo de presidenta na diretoria atual. De outro lado, o discurso político e feminista das mulheres, confrontava as chapas opositoras, pregando a igualdade de direitos nas relações de gênero e raça.

Vivenciei tudo aquilo sem ainda me dar conta que, naquele momento, já se iniciava o meu envolvimento com o objeto deste estudo, pois não concordava, mas não compreendia o porquê de tamanha repulsa dos homens à possibilidade de assunção das mulheres aos cargos de direção daquele afoxé.

Vencendo a eleição numa conformação exclusiva de mulheres, a diretoria do Alafin Oyó ficou sendo representada (em sua maioria) por mulheres militantes do Movimento Negro Unificado (MNU), organização negra criada recentemente no Recife. Desse modo, o afoxé passou a vivenciar experiências inovadoras, adaptadas a uma outra realidade. Recordo Márcia Diniz¹¹ que *o Alafin saiu do palco e foi para outras frentes*, adentrando em várias instâncias da organização social. O que representou esse fato para a organização das mulheres negras e para a história dos afoxés do Recife? O que mudou e o que permanece como preceitos religiosos no contexto desses grupos?

Diversos compromissos pessoais, profissionais e políticos foram me distanciando, em certa medida, do Afoxé Alafin Oyó: constituí família; ingressei na universidade; em Camaragibe¹², com alguns companheiros e companheiras participei da fundação do PT-Partido dos Trabalhadores e da criação do Centro de Arte e Cultura Afro Camarás¹³; passei a trabalhar numa organização social de classe, o SINTEPE¹⁴, lugares onde efetivei minha militância e envolvimento com outros segmentos sociais. Desse modo, minha participação no Alafin tem se dado apenas em atividades festivas e nos desfiles de carnaval, prática esta, que jamais deixei de realizar, no mínimo acompanhando o cortejo na qualidade de foliã. Oportunamente, quero evidenciar a minha participação nos cortejos do Afoxé Ilê de Egbá e do Afoxé Omim

¹¹ Márcia Diniz é ex-integrante da diretoria do Afoxé Alafin Oyó. Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 06/05/2004.

¹² A Cidade de Camaragibe faz parte da Região Metropolitana do Recife, local de minha residência naquele período.

¹³ O Centro de Arte e Cultura Afro Camarás tinha a finalidade de desenvolver estudos sobre cultura africana e afrobrasileira e combater o racismo por meio de manifestações culturais, sendo criada com esta finalidade a Banda Afro Camarás, banda de samba *reggae*, e diversas atividades formativas.

¹⁴ Sindicato dos Trabalhadores em Educação de Pernambuco.

Sabá. O primeiro, em respeito aos laços de solidariedade entre o Afro Camarás e a organização desse grupo. E o segundo por ser regido por Iemanjá, orixá que rege a minha personalidade.

Embora tendo assistido a alguns rituais do candomblé, em virtude da devoção de um irmão biológico, há apenas quatro anos me tornei adepta do candomblé nagô, cumprindo as obrigações religiosas (e também políticas) no Ilê Obá Aganju Okoloyá (Terreiro de Mãe Amara Mendes), casa de culto que fundamenta o Afoxé Oyá Alaxé, organização onde tenho exercitado o ativismo negro.

A participação como pesquisadora do “Projeto Afoxés do Recife”¹⁵, determinou a escolha deste tema para complementar minha formação acadêmica. Durante a pesquisa de campo, a participação das mulheres nos afoxés sempre foi exaltada, mas não me aprofundava na observação desse aspecto por não fazer parte do foco da pesquisa, cujo objetivo era a implantação de políticas públicas. Não obstante, pude estabelecer contato prévio com o campo, tomar conhecimento de diferentes universos culturais e códigos utilizados por cada grupo investigado, colher alguns dos depoimentos os quais utilizo no presente estudo e investigar a literatura clássica de abordagem do objeto pesquisado. Foi a minha inserção neste campo que favoreceu uma aproximação com a Antropologia, pois encontrei nesta área das ciências sociais o aparato teórico e metodológico para contemplar os objetivos deste estudo, abordando o enfoque aqui proposto.

Hoje, como ativista no combate ao racismo, às práticas de violência aos cultos afrobrasileiros e de discriminação às mulheres, trago no presente estudo, um esforço para fornecer elementos que possam subsidiar especialmente o povo de santo, a comunidade acadêmica, as organizações negras e a sociedade civil acerca das relações de gênero que envolvem os afoxés do Recife.

¹⁵ O “Projeto Afoxés do Recife” refere-se a uma iniciativa da Prefeitura do Recife/Secretaria de Cultura/Núcleo da Cultura Afrobrasileira, de realizar uma pesquisa, iniciada no ano de 2002, com o objetivo de identificar e tornar pública a história dos grupos de afoxé existentes nesta Cidade. Na ocasião, foram coletadas informações sobre os sete grupos identificados entre as Cidades de Olinda e do Recife. Os primeiros resultados da pesquisa foram apresentados na Exposição: “Afoxé: encanto e resistência”, no período de novembro a dezembro de 2002 no Centro de Pesquisa e Memória – Casa do Carnaval, sob a curadoria de Alzenide Simões, Carmem Lélis e Ester Monteiro. O Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural – Casa do Carnaval é uma gerência ligada a Diretoria de Preservação do Patrimônio Cultural da Secretaria de Cultura do Recife e tem endereço no Pátio de São Pedro, 52 – Centro do Recife.

Utilizo, portanto, a pesquisa qualitativa, cujo universo compreende a dois grupos de Afoxé: o Afoxé Alafin Oyó, da Cidade de Olinda e o Afoxé Oyá Alaxé, da Cidade do Recife, sem haver o impedimento do acréscimo de outros grupos que possam fornecer elementos que contribuam para o alcance dos objetivos propostos.

A escolha do Afoxé Alafin Oyó foi, principalmente, porque nele se desencadearam, publicamente, conflitos específicos nas relações de gênero, quando foi eleita uma diretoria composta só por mulheres, havendo uma quebra de paradigmas na organização desses grupos.

A opção pelo Afoxé Oyá Alaxé, se deu porque, em certa medida, esse grupo tem características diferentes do Afoxé Alafin Oyó. A principal é que desde sua fundação, as mulheres prevalecem à frente de todos os aspectos que envolvem a manifestação.

Um dado comum entre os dois afoxés consiste em ambos se confessarem adeptos ao culto nagô¹⁶, provocando a suposição de que os mesmos possam ter práticas rituais semelhantes.

As técnicas utilizadas para a coleta dos dados foram: observação participante, levantamento bibliográfico, entrevistas semiestruturadas e abertas à conversação, busca de registros documentais e fotográficos feita em arquivos pessoais e públicos: prefeitura municipal, centros de pesquisa e nas próprias sedes dos afoxés.

A quantidade das entrevistas foi determinada de acordo com a demanda do campo, sendo investigado um total de 04 pessoas em Salvador e 30 pessoas no Recife, nas seguintes posições relacionadas aos afoxés: religiosas (Babalorixás, Yalorixás, Ogans e Yabás); políticas e administrativas (conselho, gestão do poder público, ex-integrantes, membros fundadores, diretoria, componentes vocais e de percussão); sociedade civil (desfilantes não adeptos) e a União dos Afoxés de Pernambuco – UAPE, representação jurídica dos afoxés pernambucanos.

As investigações foram conduzidas a fim de entender três aspectos principais: 1 – a organização interna visando compreender as posições sociais ocupadas por mulheres na

¹⁶ Em relação às diferentes nações de candomblé (Nagô, Quetu, Jêje, Angola...), ver: Bastide (1973), Cacciatore (1988), Prandi (1991), Rios (2000), Silva.V.G (2005), entre outros.

formação desses grupos; 2 – a maneira como os preceitos religiosos se relacionam com as concepções de gênero para o estabelecimento das formas de participação de mulheres e homens; 3 – a convivência dos grupos com outras organizações sociais, políticas e religiosas para preservação das suas identidades e as dimensões do gênero que as perpassam.

Com base na metodologia, realizei para este estudo, a observação participante de forma sistemática, nos anos de 2009 e 2010, nos seguintes contextos: 1 – nas cerimônias religiosas realizadas na rua, nas sedes ou nos terreiros aos quais os grupos estão vinculados; 2 – nos eventos festivos (ensaios, apresentações públicas e cortejos de carnaval); 3 – nos órgãos de representação (reuniões políticas e administrativas).

A relação que consegui estabelecer na minha trajetória com os afoxés e com outros segmentos sociais, influenciou na disponibilidade das lideranças em contribuir com o presente estudo, expondo suas vidas, suas práticas e permitindo minha participação nas atividades que foram necessárias para o desenvolvimento desta pesquisa. As respostas positivas e de agradecimento prévio pela possível visibilidade de suas organizações, ao tempo em que alertam meu compromisso, me reportam à ideia de Vagner Gonçalves da Silva (2006:101), quando afirma que

as continuidades e semelhanças que o antropólogo encontra nas relações sociais que estabelece no espaço da academia e do terreiro [o que estendo ao âmbito dos afoxés] permitem que ele construa identidades (profissional e religiosa) não-contraditórias ou excludentes entre si, ainda que suas ações sociais tenham nesses campos conteúdos e finalidades distintas.

De fato, minha familiaridade e participação efetiva junto aos afoxés não neutralizaram minha identidade de pesquisadora perante os grupos, visto que, as cobranças no que se refere à responsabilidade e ao retorno do produto da pesquisa foram expressas oportunamente.

A vivência que tive com os interlocutores, alguns deles meus irmãos e minhas irmãs de santo, esteve a todo o momento exposta à construção coletiva de hipóteses, subjetividades, crenças, representações e a estruturação de uma análise hermenêutica, na tentativa de alcançar uma maior aproximação com o fenômeno pesquisado.

Ressalto compreender as relações de gênero, a partir das ideias de Joan Scott (1996:4-11), para quem, em uma análise histórica, o gênero é tratado como uma categoria analítica, relacional, *um elemento constitutivo de relações sociais baseados nas diferenças percebidas entre os sexos e é uma forma primeira de significar as relações de poder*. Contudo, neste estudo não dedico um capítulo específico que denote o lugar de homens e mulheres no contexto dos afoxés. Esses aspectos estão imbricados de maneira implícita ou expostos nas abordagens que compõem os capítulos, cabendo a quem se propor à leitura, ciente de como entendo ao que corresponde tais relações, identificar nas entrelinhas a importância de reconhecer as nuances dessas relações no cotidiano dos afoxés e do envolvimento destes grupos com outros movimentos sociais.

Isto posto, no primeiro capítulo, tratarei em linhas gerais como se deu o processo da diáspora africana para o Brasil; a maneira como foram retratadas as primeiras imagens e narrativas sobre os povos aqui escravizados; as bases para elaboração de teorias raciais no exterior do país e como estas foram adotadas pela intelectualidade brasileira. No pós-abolição, ressalto as reações da população negra e de suas entidades representativas, em oposição à marginalização da população recém liberta, no combate ao racismo e na afirmação da identidade negra. Neste contexto, pontuo ainda a maneira como as manifestações culturais foram utilizadas como meio primordial para expressarem publicamente os aspectos da cultura afrobrasileira, procurando identificar na bibliografia utilizada, o lugar das mulheres durante este percurso.

No segundo capítulo, faço uma revisão de diferentes obras que trazem em comum a tentativa de descobrir o significado e as origens do afoxé e de outros tipos de manifestações culturais afrobrasileiras. Tal opção se deve ao motivo das entrevistas serem marcadas pelas discussões sobre a origem do afoxé; também porque de um modo ou de outro, esta origem e/ou a pureza africana é constantemente mencionada para proibir ou permitir a presença das mulheres e as posições que estas ocupam nos afoxés contemporâneos.

No terceiro capítulo, faço referência aos afoxés do Recife, lugar onde mulheres e homens demarcam, cotidianamente, as suas posições. Pontuo a relevância dos grupos para a preservação do capital cultural desta cidade. Denoto o surgimento dos primeiros grupos e as ressignificações ordenadas até os dias atuais, identificando suas potencialidades para dar conhecimento do que os tornam, simultaneamente, representações do candomblé na rua;

organizações negras; manifestações artísticas; instrumentos de resistência e de valorização da identidade afrobrasileira;

O quarto e último capítulo é dedicado à observação das relações de gênero que prevalecem no cotidiano do Afoxé Alafin Oyó e do Afoxé Oyá Alaxé e do contexto em que tais grupos foram criados. As abordagens primam pela observação de algumas narrativas míticas da liturgia do Candomblé de culto nagô, pois nelas estão presentes relações de equilíbrio e de força entre os sexos, além de ser parte do fazer antropológico, *buscar os mitos que minam das ações cotidianas, com o intuito de apreender as relações sociais do grupo que se estuda. Compreender como tais relatos se mostram nas instituições sociais para entendermos as realidades humanas de forma mais ampla* (BARROS GAMA, 2009:27). Verifico ainda a organização interna destes dois afoxés e como eles se relacionam com outros segmentos sociais e instâncias de poder. Finalmente seguem-se os comentários que encerram o presente trabalho à guisa de considerações finais.

Quero reconhecer a extensão de alguns relatos que compõem este trabalho, o que pode incorrer numa leitura enfadonha e talvez desnecessária, do ponto de vista das regras acadêmicas, mas justificada pela intenção de fazer com que saiam dos muros da academia, informações literais dos praticantes de afoxé, das origens do ardiloso racismo brasileiro e da construção dos estereótipos atribuídos às mulheres e homens nas ideias que envolvem as relações de gênero.

Capítulo 1

Aspectos da familiaridade africana na diáspora brasileira

*Há tempos atrás me trouxeram para o Brasil
Nas ondas do mar, bateram-me muito no navio
A dor não passava e também não tinha fim
Mas nunca tive medo porque minha cabeça é de Alafin¹⁷*

O regime de escravidão ultrapassou os limites do que se possa entender por um sistema econômico. Alastrando-se no continente africano, desestruturou sociedades, destruiu aldeias, agrupamentos, reinos e impérios consolidados para sequestrar povos de diferentes grupos étnicos e de variadas regiões. Assim, iniciava-se o doloroso processo da diáspora africana¹⁸, quando marcados a ferro e atirados em abarrotados navios, estes povos foram forçados à travessia do Atlântico rumo às Américas.

A partir daí, por uma necessidade vital, as diferentes etnias e grupos africanos começavam a adquirir novas formas, a agregar valores, a pensar alternativas de resistência para as suas referências familiares, linguísticas, religiosas, étnicas, comportamentais, de entretenimento e até de relacionamento entre os seus pares, na possibilidade da agregação de pessoas de origens distintas, reunidas pela força numa mesma embarcação. Mintz e Price (2003:38) deixam evidente que

Embora imensas quantidades de conhecimentos, informações e crenças devam ter ido transportadas na mente dos escravos, estes não puderam transpor o complemento humano de suas instituições tradicionais para o Novo Mundo. Membros de grupos étnicos e status diferente, sim, mas sistemas de status diferentes, não. Sacerdotes e sacerdotisas, sim, mas o corpo sacerdotal e os templos, não. Príncipes e princesas, sim, mas cortes e monarquias, não. (...) Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições – instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha.

¹⁷ Música: *Tempos Passados* – Autor: Rogério F. Silva – Afoxé Alafin Oyó.

¹⁸ Termo atribuído à dispersão de povos para outros territórios por motivo da opressão de grupos dominantes. Sobre o assunto ver: Stuart Hall (2003).

Como visto o convívio com traficantes não foi fácil, mas extremamente tenso e conflituoso. Entretanto, mesmo em tais condições, foi possível estabelecer posições, novas formas de interação social entre si, com os colonizadores e com a população nativa, mantendo preservadas e modificadas na diáspora, as lembranças das suas vivências e a memória ancestral. Foram esses arranjos que asseguraram aos povos africanos garantir a condição humana no processo de recomposição das suas culturas.

Poucos estudos apontam à existência de mulheres africanas traficadas entre os homens, a partir dos primeiros anos da diáspora. Muito mais raros são os estudos que denotam a importância dessas mulheres na constituição social da população brasileira.

As pesquisas de Schumacher (2007:16-22) reúnem informações que *entre os grupos escravizados, as mulheres correspondiam, numa média geral a um contingente 20% inferior ao número de homens transportados* e ao chegarem como cativas no Brasil, em pouco tempo, os seus nomes de origem eram substituídos por nomes cristãos e da noite para o dia, deveriam virar Marias, Evas e, ironicamente, Felicidades.

Poucas ou muitas, felizes ou não, elas contribuíram significativamente, *como vêm fazendo até hoje, para a educação, sociabilização e propagação de valores humanos fundamentais* (SCHUMACHER, 2007: 107) em contraposição a uma marca de inferioridade da população negra.

1.1 – “Até provar que não, negro sempre é vilão...”¹⁹

*Me diz que sou ridículo,
Nos teus olhos sou mau visto,
Diz até tenho má indole...*²⁰



Figura 1. *O Jantar*.

As primeiras imagens e narrativas sobre os povos escravizados no Brasil são carregadas de exotismo e também recentes, datam com mais profusão do século XIX. Um testemunho ocular da livre tradução de pintores, naturalistas, administradores coloniais, missionários e viajantes, os quais atendiam prioritariamente aos interesses da sociedade europeia são aqui ilustradas por dois exemplos a seguir: figuras das litogravuras do pintor e desenhista francês Jean-Baptiste Debret e uma citação do pesquisador suíço Louis Agassiz, descrita na obra da antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (1993).

As litogravuras produzidas por Debret²¹, a exemplo das que se seguem, expõem a população escravizada (indígenas e negros) de forma depreciativa, associada à imagem do demônio, à selvageria, à submissão. Uma realidade falseada, na medida em que omite as fugas, as revoltas, a organização nos quilombos e outras formas de resistência frequentemente ocorridas naquela época. Vale ressaltar que, lamentavelmente, esta omissão ainda permanece em livros didáticos orientando a formação da mentalidade brasileira²².



Figura 2. *Feitores corrigindo negros*.

¹⁹ Frase da música: *Ilê de Luz* – Autor: Carlos Lima “Suka” – Bloco Afro Ilê Aiyê.

²⁰ Estrofe da música: *Ilê de Luz* – Autor: Carlos Lima “Suka” – Bloco Afro Ilê Aiyê.

²¹ Contratado pelo príncipe regente como professor de pintura da Missão Artística Francesa, durante quinze anos (1816 – 1831), Debret ficou no Brasil para a fundação da Escola de Artes, Ciências e Ofício do Rio de Janeiro e registrou detalhes sobre a paisagem natural, as características físicas da população, seus costumes, usos, particularidades, a vida política e cultural da população. O primeiro volume da obra *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, foi publicado em Paris, em 1834. As imagens litografadas as quais nos referimos constam na produção de Herculano Gomes Mathias, sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico, publicada em 1968 pela Editora edições de Ouro, em comemoração ao centenário do Rio de Janeiro. São elas: *O jantar*, (2º tomo, prancha 7, p.39); *Feitores corrigindo negros* (2º tomo, prancha 25, p. 49); *Loja de sapateiro* (2º tomo, prancha 30, p.51), *Judas queimado no sábado de aleluia* (3º tomo, prancha 21, p.90), entre outras, como exemplos explícitos desta nossa observação.

²² A Lei 10.639/03 alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (9394/95), entre outras providências, instituiu a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afrobrasileira nos currículos escolares das redes pública e privada, exigindo uma revisão do material didático para substituição daqueles que contêm abordagens depreciativas pelos que denotem positivamente a cultura afrobrasileira. No entanto, como mostra a educadora

Tal como as imagens, as ideias explicam um atraso ou uma possível inviabilidade de constituição da nação, além de orientarem o controle político, religioso e cultural da vida social brasileira. Como avalia Schwarcz (1993), o cruzamento de raças ocorrido no Brasil, estava sendo observado com cuidado pelos viajantes estrangeiros, analisado com ceticismo por cientistas americanos e europeus e temido por boa parte das elites pensantes locais. A citação a seguir, demonstra a maneira como mais tarde foi apreciada no exterior a ideia da mestiçagem brasileira:

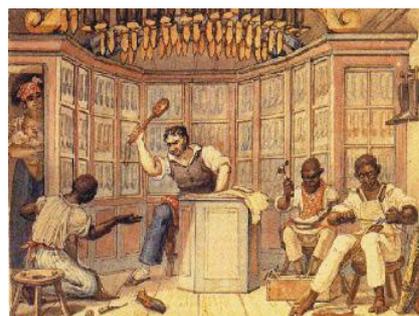


Figura 3. Loja de Sapateiro.



Figura 4. Judas queimado no Sábado de aleluia.

Qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental (AGASSIZ, apud SCHWARCZ, 1993:13).

Os estudos de Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho (2006) dão conta de que até as primeiras décadas do século XIX, em Portugal e nas suas colônias, o termo raça estava associado à religião e à descendência. O estatuto da pureza de sangue estruturou as relações entre os portugueses e os povos da África e das Américas. Segundo a lógica do antigo regime, quem não professasse ou fosse recém-convertido à fé católica era considerado descendente de “raça infecta”, gente de “sangue impuro”.

Durante o século XVIII a Europa e os Estados Unidos já investiam intensamente no desenvolvimento das ciências. Mas, só a partir de 1870 chegam ao Brasil teorias como o naturalismo, o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo. A ciência passa a ocupar o lugar da religião e é utilizada como um novo argumento para explicar as diferenças raciais existentes. Schwarcz (1993) explica que o termo raça foi introduzido conceitualmente na literatura mais especializada no início do século XIX, pelo naturalista Georges L. C. Cuvier,

Claudilene Silva (2009:59), a naturalização dos preconceitos arraigados no imaginário social brasileiro transversalizam de forma extraordinária os conteúdos e procedimentos didáticos disseminados no espaço escolar, o que indica que as teorias racistas ainda estão presentes nesse espaço.

inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos.

Quatro argumentos da ciência racial são apontados por Albuquerque e Fraga Filho (2006: 205) como detentores de grande aceitação na sociedade brasileira:

O primeiro que havia raças diferentes entre os homens; segundo, que a “raça branca” era superior à “raça negra”, ou seja, os brancos eram biologicamente mais inclinados à civilização do que os negros; terceiro, que havia relação entre raça, características físicas, valores e comportamentos; e, ainda, que as raças estavam em constante evolução, portanto era possível que uma sociedade pudesse ir de um estágio menos desenvolvido para outro mais adiantado sob certas condições.

A transferência da família real portuguesa para o Brasil, fez do Rio de Janeiro o centro cultural, político e econômico da nação, o seu “pólo civilizador” (Alencastro, 1997). Com base nas estatísticas de Golovin, Alencastro aponta que nesse período, um total de pelo menos 15 mil pessoas se transferiu de Portugal para o Rio de Janeiro, entre fidalgos, dignitários régios, padres, advogados, médicos, administradores de colonos, oficiais e tropas militares, pintores, entre outros indivíduos exercendo funções relacionadas com a coroa. Na provisória sede da colônia foram criadas importantes instituições de promoção de pesquisas etnográficas e outros estudos científicos: o Museu Nacional, a Imprensa Régia, a Biblioteca Nacional, o Instituto Histórico e Geográfico, os cursos superiores de medicina e de direito, que anos mais tarde se estenderam para Salvador, São Paulo, Recife, como lugares de formação de grande parcela da intelectualidade brasileira²³. Nessas instituições, emergiu o racismo científico e a cristalização dos conceitos de raça.

As teorias raciais européias chegam ao Brasil como uma poderosa arma em defesa de quem queria permanecer com práticas racistas e *status* sócio-racial. E mesmo a população negra

²³ Sobre as diversas instituições criadas no Brasil neste período, ver Rubim (1996).

representada por inúmeras entidades²⁴, ainda que contestassem fortemente tais teorias, pouco conseguia intervir para a mudança de paradigmas²⁵.

Desse modo, ao longo de décadas, foram publicadas várias obras com base em teorias profundamente pessimistas, em conceitos biológicos, jurídicos, sanitaristas, buscando comprovar, cientificamente, que as raças humanas estavam passando por um processo de evolução.

Entre muitos exemplos, Monteiro Lobato (1997) foi um dos escritores que produziu textos recheados de preconceito, construindo uma imagem negativa do caboclo camponês brasileiro²⁶; Oliveira Vianna (2005, 1959, 1956), em trabalhos não menos diferentes, defendeu a eugenia racial²⁷; Nina Rodrigues²⁸ foi pioneiro nos estudos em antropologia criminal. Teorizou e forneceu elementos para o desenvolvimento de práticas que comprovassem a degenerescência como o resultado da mestiçagem e redobrou esforços com vários seguidores para comprovar que, no Brasil, existem raças “superiores” e “inferiores”, sendo estas últimas a negra e a indígena.

Estas obras tornaram-se clássicos da literatura afrobrasileira, nas quais se infere a primazia e a inferioridade raciais, adotando a natureza como parâmetro para as análises do desenvolvimento humano. Nina Rodrigues (1977:262) teoriza que

a constituição orgânica do negro modelada pelo habitat físico e moral em que se desenvolveu, não comporta uma adaptação à civilização das raças superiores, produtos de meio físico e cultural diferente. Tratar-se-ia mesmo de uma incapacidade orgânica ou morfológica.

²⁴ Aqui, o termo “entidade” segue a noção de Lélia Gonzáles (1982), ou seja, refere-se aos movimentos de mobilização racial criados nos primeiros anos do século XX com a pretensão de modificar o contexto geral de marginalização negra após a abolição e que se estendeu pela República.

²⁵ A ideia de paradigma adotada neste estudo está de acordo com a lógica de Schwarcz (1993: 254), que orientada por Kuhn (1962), define paradigma como *um modelo globalizante que perpassaria as especificidades das escolas e instituições*.

²⁶ Na obra *Urupês*, publicada pela primeira vez em 1918, Lobato tipifica de maneira jocosa o caboclo camponês brasileiro na figura do Jeca Tatu, personagem preguiçoso e de costumes pouco convencionais.

²⁷ Tais ideias consistem basicamente na busca de melhoramento genético para o alcance da pureza racial e se encontram nos clássicos: *Populações meridionais do Brasil* (2005), *Evolução do povo brasileiro* (1956) e *Raça e Assimilação* (1959), cujas primeiras publicações datam de 1920, 1923 e 1932, respectivamente.

²⁸ Nina Rodrigues publicou entre outros clássicos: *Mestiçagem, Degenerescência e Crime* (2008), *Os africanos no Brasil* (1977), *As raças humanas* (1957), *A Responsabilidade Criminal* (1888). As suas pesquisas, realizadas na Bahia entre os anos de 1890 a 1905 trazem grande influência principalmente das ideias de Spencer, Retzes e Lombroso. Seguem o seu raciocínio: Oliveira Vianna, Afrânio Peixoto, Anísio Teixeira, entre outros.

Ele ainda sugere que da mesma forma como ocorre com os animais, a hereditariedade humana poderia ser uma forma viável das raças inferiores alcançarem o alto grau a que chegaram as superiores. Para o sanitarista,

na série animal as complicações crescentes na composição histológica ou bioquímica da massa cerebral só se operam com o auxílio da adaptação e hereditariedade, de um modo muito lento e no decurso de muitas gerações. Assim, também, os graus sucessivos do desenvolvimento mental dos povos.
(NINA RODRIGUES, 1957:44)

Vista desse modo, a miscigenação enquanto valor social recebe de Nina Rodrigues o tratamento de saúde pública, devendo ser higienizada, saneada e aperfeiçoada geneticamente. O médico recebe o apoio de instituições governamentais e desenvolve seus estudos no Estado da Bahia, observando os cultos afrobrasileiros como *um espetáculo ainda vivo, que, em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil põe em notável evidência* (NINA RODRIGUES, 1977:215). Partindo dessa observação, o mesmo faz uma classificação evolucionista e valorativa das práticas religiosas desenvolvidas naquele estado:

Na primeira, a mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais. Na terceira, está como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos, das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual (NINA RODRIGUES, 1977: 215-216).

A historiadora Martha Rosa F. Queiroz (1999) pontua que a mesma lógica evolucionista na qual Nina Rodrigues se apoiou para classificar as raças brasileiras, foi utilizada para analisar as diferentes etnias africanas que foram escravizadas, assim como seus respectivos modelos religiosos. Pelo seu contato com ex-escravizados, Nina Rodrigues apreendeu a categoria nativa de *pureza nagô*²⁹ e a transformou em categoria analítica para legitimar os nagô e desqualificar as demais origens.

O advento da abolição da escravatura (1888) representou o fim de uma guerra estabelecida acerca de quatrocentos anos. No ano seguinte, a Proclamação da República modificou o

²⁹ Neste mesmo estudo, Queiroz (1999) explica que a categoria *pureza nagô* era utilizada de forma nativa pelos povos africanos (os povos “*de dentro*”), para definir distinção e rivalidade internas.

sistema político vigente, sem assegurar aos ex-escravizados inserção social com dignidade. Citando George Reid Andrews, Petrônio Domingues (2007) ressalta que nesse contexto a população negra foi marginalizada,

seja politicamente em decorrência das limitações da República no que se refere ao sufrágio e as outras formas de participação política; seja social e psicologicamente, em face das doutrinas do racismo científico e da “teoria do branqueamento”; seja ainda economicamente, devido às preferências em termos de emprego em favor dos imigrantes europeus (ANDREWS apud DOMINGUES, 2007: 103).

Assim, a intensificação de denúncia dos maus tratos, a negação de permanência nas antigas condições de escravos e a exigência de direitos sociais, foram as principais bandeiras de luta por parte de abolicionistas, entidades negras e da população recém liberta.

1.2 – “13 de Maio não é dia de negro!”³⁰

*E hoje o preconceito, meu irmão
Social, racial, e ainda falam em abolição
Mas abolição, meu irmão
Nunca houve, nunca houve, abolição!³¹*

A pressão internacional para a extinção do tráfico negreiro iniciou-se nas primeiras décadas do século XIX com a Lei Eusébio de Queiroz (1854) e o fim da escravidão, dava os primeiros passos com a promulgação da Lei do Ventre Livre (1871). A expectativa em torno de uma liberdade definitiva se materializou em 13 de maio de 1888, com a assinatura da Lei Áurea. Apesar de grande número de escravizados brasileiros já haver conquistado suas alforrias, a data transformou-se em manifestação de ânimo popular, comemorada com euforia em todo território nacional. No entanto, o fim do cativeiro foi o início de muitas incertezas, quando verificado que os efeitos da escravidão estavam distante de serem superados.

³⁰ Frase da Música: *13 de maio não é dia de negro* – Autor: Zumbi Bahia – Afoxé Alafin Oyó.

³¹ Estrofe da Música: *Navio Negreiro* – Autor: Luciano Mussarela – Afoxé Alafin Oyó.

A população “livre”, mas sem habilidades para competir com imigrantes europeus nem com a modernização do mercado de trabalho, ficou à margem do processo produtivo e da sociedade. As revoltas urbanas e rurais eclodiram no país³² e os movimentos de mobilização racial se espalharam ativamente e sucessivamente, e em múltiplas variantes de reação à marginalização negra.

Nessa perspectiva, conforme as circunstâncias, foram criadas diversas organizações de caráter assistencialista, clubes de futebol, sociedades de ajuda mútua, associações de representação das classes de trabalhadores negros, denominadas por Gonzalez (1982) de *entidades culturais de massa* e *entidades recreativas*, sendo as primeiras, objeto de maior controle por parte das “autoridades” justamente por mobilizarem multidões³³.

Em estudos realizados entre os anos de 1890 a 1905, o antropólogo Nina Rodrigues (1977:180), ressalta que o carnaval baiano se reduzia praticamente aos clubes organizados pelos próprios africanos, crioulos e mestiços e que na sua constituição, revelavam-se dois sentimentos distintos: *a celebração de uma sobrevivência, de uma tradição e a vingança das impertinências intermitentes da polícia*.

Nos séculos anteriores, assim como nos dias atuais, se inseriam nesses focos de resistência as casas de cultos afrobrasileiros, ou terreiros, como importantes lugares de reagrupamento e de articulação de diversos povos de descendência africana. Nesses espaços são reafirmados laços de parentesco, preceitos e práticas litúrgicas, instrumentos sagrados, vocabulário, cânticos, danças, vestimentas, culinária, preservando e resignificando os saberes do continente materno, mediados principalmente pela oralidade.

Consta em diversos estudos, que as mulheres foram as responsáveis pela estruturação definitiva dos primeiros terreiros transplantados para o Brasil³⁴. Por meio dessas instituições religiosas, elas adentraram espaços de poder não imaginados e, às vezes, ainda negados pela

³² Em 1896, a guerra de Canudos na Bahia; no Rio de Janeiro, a Revolta da Vacina, em 1904 e a Revolta da Chibata, em 1910.

³³ A ativista negra Lélia Gonzalez identifica dois tipos de organização negra criadas no período após a abolição: as *entidades recreativas*, com perspectivas e anseios ideológicos elitistas e as *entidades culturais de massa*, afoxés, cordões, maracatus, ranchos e, posteriormente, blocos e escolas de samba.

³⁴ Sobre a ação de mulheres na estruturação dos terreiros, ver, entre outras: Schumacher (2007), Verger (2002), Theodoro (1996), Siqueira (1995), Cury e Carneiro (1990).

sociedade contemporânea. São *as mulheres do sagrado: mães de santo, mães de tantos* (SCHUMAHER, 2007:107), mulheres que nas palavras de Schumacher (2007: 111),

Indubitavelmente souberam abrir caminhos e espaços nas esferas sociais e políticas que lhes tolhiam o direito à diferença, sem deixar de receber entre os seus qualquer pessoa que a elas recorresse em busca de conselhos e orientação religiosa, não discriminando, por sua vez, raça, gênero, ideologia, credo ou classe.

No pós-abolição, as festas públicas, sobretudo o carnaval, também constituíram uma forma de reunião da população negra. Além disso, tais eventos se configuravam como uma prática transformadora do cotidiano, uma ação coletiva carregada de simbolismos, subjetivismos, conjunções e disjunções que se manifestam interagindo com hierofania e dessacralização, ou seja, com o sagrado e o profano³⁵. Assim, em várias casas de culto eram organizados grupos culturais, que de lá partiam para as festas de rua com o intuito de expressarem publicamente a sua identidade religiosa.

A propósito das festas de carnaval, Nina Rodrigues (1977) relata que presenciou multidões de negros e negras a perambular pelas ruas da Cidade de Salvador e mesmo que a contra gosto de determinados setores sociais, como veremos no exemplo adiante, *seguiram em blocos, exibindo com sucesso as danças e cantigas dos candomblés, do culto jeje-iorubano fortemente radicado na nossa população de cor, sob o forte combate da imprensa local*. O texto do Jornal de Notícias de Salvador, datado de 12/02/1901 é assim transcrito na obra de Nina Rodrigues (1997: 157) em menção ao carnaval:

refiro-me à grande festa do Carnaval e ao abuso que nela se tem introduzido com a apresentação de máscaras mal prontas, porcos e mesmo maltrapilhos e também ao modo por que se tem africanizado, entre nós, essa grande festa da civilização.

É possível que a imprensa local esteja se referindo aos afoxés existentes na Bahia naquela época. Alceu Maynard Araújo (1964:304) refere-se ao Afoxé Congo d'África, como um grupo diferenciado dos demais que se reuniam no carnaval baiano. O afoxé, *não se mistura com a roda-de-samba, com as embaixadas, a capoeira, o bumba-meu-boi, com as batucadas*

³⁵ Para as definições das categorias sagrado e profano, utilizo a noção de Mircea Eliade (1992), para quem estes dois modos de ser se constituem em duas modalidades dependentes das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos ao longo da história.

alucinantes, porque ele tem características inconfundíveis e dentre elas se destaca a preparação, sem dúvida um ritual religioso.

Do mesmo modo, Raul Lody (1976:04) faz menção ao Afoxé Papai na Folia, *em 1922 já estruturado e participando ativamente do carnaval e utilizando a temática dos orixás* no carnaval de Salvador.

É notável, que nas primeiras décadas após a abolição e em seguida à Proclamação da República, o carnaval foi utilizado nacionalmente pela população negra, e pobre, para expressar sua cultura e a condição social na qual se encontrava. As consultas realizadas para o presente estudo, não identificaram a existência de afoxé durante o carnaval do Recife naquele período, notado o seu surgimento no início dos anos de 1980, como veremos no Capítulo 3. No entanto, os maracatus de baque virado se faziam presentes, assim como os grupos de capoeira que *saíam às ruas, principalmente em dias de festa e de grandes manifestações coletivas, para exibirem pública e ostensivamente sua força, irreverência e valentia* (ARAÚJO, 1996: 333), em razão de ter o apadrinhamento e proteção da elite e das forças políticas local. Os clubes pedestres, representando as corporações de ofício (Caiadores, Carvoeiros, Varredores, Lenhadores, Verdureiras, Costureiras de Saco...), faziam o passo do frevo pelas ruas da cidade. *Gente de pé no chão, grupos de trabalhadores, geralmente da mesma profissão, que se juntavam para celebrações, um momento de lazer coletivo* (LÉLIS, 2006: 32). Notem que as mulheres se faziam presentes e assim como os homens, organizadas em referência ao ofício que desempenhavam (verdureiras, costureiras, entre outras).

Outro importante veículo de brado aos problemas raciais após a abolição foi a “imprensa negra”, que funcionou como mecanismo alternativo de denúncia de segregação. Além disso, mobilizou e articulou nacionalmente as entidades negras e abriu possibilidades para a divulgação de outras demandas que afligiam a população.

Em meio a esse mosaico de entidades, Domingues (2007a: 106) registra a existência de associações formadas estritamente por mulheres negras e em artigo posterior, intitulado: *Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta antirracista no Brasil* (1977b), o historiador dedica-se ao estudo da luta anti-racista das mulheres, integrando *a mais importante entidade negra do país, na primeira metade do século XX, a Frente Negra Brasileira.*

A Frente Negra Brasileira (FNB) foi criada em 1931, em São Paulo, com a ideia de *integrar o negro aos padrões de comportamento predominantes na sociedade, para que assim pudessem superar as desigualdades sociais* (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006: 265). Pelo alto nível de organização política e administrativa, a organização expandiu-se por diversas capitais do país³⁶, chegando a transformar-se em partido político em 1936. Contudo, foi dissolvido no ano seguinte, por força da ditadura do Estado Novo, e nem mudando a sua denominação, conseguiu manter-se sob a repressão da política vigente.

De acordo com Domingues (2007b), as mulheres negras se dedicavam ativamente à FNB e para estas, a organização desenvolveu uma preocupação especial criando dois organismos internos por elas administrados: a *Rosas Negras* e a *Cruzada Feminina*. Ainda segundo informações de Domingues (2007b), nestes departamentos, as mulheres ocupavam posições consideradas de menor importância pelos homens, pois eram espaços destinados principalmente a realização de atividades recreativas e de assistência social. A *Rosas Negras* compreendia numa comissão de mulheres responsáveis pela organização de saraus e festivais que serviam não apenas como entretenimento, mas também como estratégia para aumentar a coesão do grupo e difundir sua doutrina. A *Cruzada Feminina* cuidava principalmente da organização dos cursos de formação social e se encarregava de aumentar o número de assinantes do jornal *A Voz da Raça*, além de distribuírem presentes para crianças no natal e organizar festas e concursos de rainhas negras. Havia ainda, o Departamento de Colocações Domésticas que tinha a atribuição de conseguir empregos domésticos para as associadas.

Este cuidado também se estendeu ao jornal *A Voz do Povo*, que utilizava em sua linguagem o emprego de sujeitos no masculino e no feminino³⁷, prática hoje utilizada com resistência de

³⁶ Domingues (2007) informa que a Frente Negra Brasileira chegou a superar os 20 mil associados, distribuídos em núcleos representativos (“espécie de filiais”) em diversos estados: Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia. Manteve a publicação de um jornal (*A voz da Raça*), o funcionamento de escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, mantidos principalmente por recursos provenientes da mensalidade dos associados. Na sua sede, funcionava um bar, salão de beleza e de jogos, oficina de costura, posto de alistamento eleitoral e uma caixa beneficente para auxílio médico, hospitalar, farmacêutico e funerário. A simpatia de sua principal liderança pelo nazifascismo, influenciou nos moldes da sua prática, interpretada como defensora de um programa político e ideológico autoritário e ultranacionalista. Assim, alcançou considerável poder de barganha junto ao governo de Getúlio Vargas, vindo a se extinguir junto com outras organizações, com a instauração da ditadura do Estado Novo, em 1937.

³⁷ Para se referir a ambos os sexos, o jornal usava com certa frequência as conjugações “frentenegrinos e frentenegrinas”, “meus irmãos e minhas irmãs negras”, “negros e negras”, “irmãos e irmãs da raça”,

alguns setores que não reconhecem a importância política na distinção dos gêneros. No entanto, a militância política das frentenegras, evidenciou-se com maior destaque na Bahia e em Minas Gerais, pelo excessivo contingente no quadro de associadas e por assumirem posições de eminência.

Os dados coletados por Domingues (2007b) apontam um grandioso contingente de mulheres. Na delegação da FNB de Guaxupé/MG, 33 das 72 primeiras afiliações foram de mulheres. Em certas delegações do interior e de outros Estados existe o “núcleo de senhoras” ou “Diretoria Feminina” dirigido por e para as mulheres negras. A Frente Negra da Bahia institucionalizou um quadro social feminino, pois tinha como meta a criação de uma nova imagem para a mulher negra.

O jornal *A Voz do Povo* foi um importante veículo de comunicação nacional da FNB, mas nesse, a atuação das mulheres foi vista com timidez, conforme sugere os apontamentos de Domingues. Para este autor, isso talvez se deva ao fato delas terem uma participação quase nula na sua linha editorial. O jornal compartilhava da concepção de gênero predominante na época e dificilmente elas escreviam artigos, contos, e quando ocorria, não demonstravam preocupação com as questões relacionadas ao gênero e raça.

Salvo as exceções da época, percebe-se que a maioria das mulheres havia incorporado os valores brancos e modelados pela ideologia machista e burguesa vigentes na sociedade, pois um modelo normativo de comportamentos e etiquetas estava sendo elaborado para as mulheres desde meados do século XIX. A historiadora Margareth Rago (1985: 62) salienta que

a promoção de um novo modelo de feminilidade, a esposa-dona-de-casa-mãe-de-família, e uma preocupação especial com a infância, percebida como riqueza em potencial de nação, constituíram as peças mestras deste jogo de agenciamento das relações intra-familiares.

E complementa: *certamente, a construção de um modelo de mulher simbolizado pela mãe devotada e inteira sacrifício, implicou sua completa desvalorização profissional, política e intelectual* (RAGO, 1985: 65).

“senhores e senhoritas”, “leitores e leitoras”, “moços e moças”, “meninos e meninas”, (DOMINGUES, 2007b: 3).

Como fretenegrina, a iniciativa da militante Celina Veiga, ao encorajar as mulheres negras a partirem para a competição com as mulheres brancas é vista por Domingues (2007) como uma exceção a este contexto. No jornal A Voz da Raça, de 11/05/1935 Celina escreveu:

A mulher negra precisa hoje em dia enfrentar a mulher branca; para isso, temos as armas necessárias de combate, são as seguintes: tenhamos moralidade, amor aos nossos negrinhos; fazendo-lhes ver os deveres para com a Pátria; ilustrando a inteligência e o aperfeiçoamento das artes e ofícios, para as quais sentimos vocação, e, principalmente, concorrendo em tudo e por tudo com a mulher branca, pondo a nossa inteligência, o nosso preparo, a nossa atividade e o nosso patriotismo. (DOMINGUES, 2007: 7)

Se por um lado, como sugere o autor, houve “timidez” na atuação das fretenegrinas, por outro lado, vale considerar que naquele dado contexto, mesmo assumindo posições demarcadas, em grande medida, elas perpassaram e subverteram posições, assinalando uma presença positiva na organização, convergindo com as posições da Frente Negra Brasileira.

A FNB, apesar de reconhecer o racismo, negava as contribuições da cultura africana. A concepção de “integrar o negro aos padrões de comportamento predominantes na sociedade”, implicava em assumir a cultura ocidental e chamar a população negra a abandonar os costumes africanos: danças, música, festas, religião, etc.

No próximo item aprofundarei a ideia de raça para última explicação das diferenças internas da população brasileira. Tendo destaque a obra de Gilberto Freyre, que reconhece a diferença, tenta valorar as culturas negra e indígena, mostrando a sua equivalência com a cultura ocidental, mas o resultado é encobrir as desigualdades sociais e o racismo que continua instalado no Brasil.

1.3 – “Respeite o negro e sua fé!”³⁸

*Se o mundo fosse assim,
Cheio de amor e paz
A força dos orixás revela a criação da natureza
E a consciência humana, dignidade negra*³⁹

Em 1933, sob a forte influência do antropólogo americano Franz Boas, o pernambucano Gilberto Freyre (1994) publica o clássico “*Casa Grande & Senzala*”. Nessa obra, o autor reconsidera a “cultura” como categoria analítica em substituição à “raça” e no prefácio à 1ª edição desse trabalho, declara que

foi o estudo em Antropologia sob a orientação do Professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sócias, de herança cultural e de meio (FREYRE,1994: xlvii).

Marcelo Paixão (2005:262) compreende que essa obra *propõe um mito de fundação da sociedade brasileira (...) e apesar do tom valorativo aos afrodescendentes e indígenas, o verdadeiro herói do sociólogo pernambucano vem a ser o colonizador português; comandante da montagem da civilização brasileira*. As teorias de Gilberto Freyre provocaram um acirrado debate político entre as entidades negras, ativistas e, principalmente no nordeste, uma disputa intelectual entre os grupos de maior e menor fidelidade às origens africanas. Criava-se então uma contenda não apenas ideológica, mas também regional, de exaltação à importância da Faculdade de Direito do Recife, representada pelo próprio Freyre e da Faculdade de Medicina da Bahia, representada por Arthur Ramos, disputa que se expressou com nitidez no primeiro e no segundo congressos da cultura afrobrasileira realizados, respectivamente, no Recife (1934) e em Salvador (1937).

A relação entre raça e gênero que Freyre estabelece em sua obra, a partir de uma análise sobre a mulata brasileira, se insere no exato contexto da formação política da identidade nacional e traz como consequência, a construção de uma marca sexuada das mulheres negras, ao mesmo

³⁸ Frase da música: *Banta Banta, criação da natureza* – Autor: Fábio Gomes – Afoxé Oyá Alaxé.

³⁹ Estrofe da música: *Banta Banta, criação da natureza* – Autor: Fábio Gomes – Afoxé Oyá Alaxé.

tempo em que delimita o espaço doméstico como o seu lugar de confinamento. Em se tratando de raça, Freyre assegura que *todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo (...) a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro* (FREYRE, 1994:283) e que estas marcas estão expressas

na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolegando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos atirou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem...(idem).

Dito desse modo, Freyre vem objetificar o ser negro, particularmente, as mulheres negras brasileiras, contribuindo assim com a base para a construção da marca da *mulata desejável e da mulata indesejada*, classificação esta, utilizada posteriormente como metáfora *na prosa, na poesia, no universo do carnaval (ou do samba)*⁴⁰, *através do rádio, do teatro rebolado e da televisão* como um estatuto simbólico da identidade nacional (CORRÊA, 1996: 39).

Um ano após a publicação de *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre, com um grupo de pesquisadores, organizou no Recife o I Congresso Afrobrasileiro. Os registros da presença de mulheres nesse Congresso apontam uma participação muito tímida, tanto pela quantidade, quanto pela falta de evidência das mesmas nos debates acerca das relações raciais. Apenas duas mulheres são apontadas como participantes: *a Yalorixá Albertina Fleury, de quem pouco se sabe, e a quituteira dona Santa, que apresentou receitas e pratos típicos africanos durante o evento* (SCHUMAHER, 2007: 296).

Alguns motivos parecem justificar nesse período a ausência de mulheres no já citado evento, particularmente de mulheres pernambucanas, negras e adeptas a cultos afrobrasileiros: a) a forte repressão aos terreiros⁴¹; b) a privação de mulheres na composição da intelectualidade

⁴⁰ Como exemplo, também citado pela autora em questão, pode-se ressaltar a conhecida marchinha de carnaval de Lamartine Babo (1932): *O teu cabelo não nega mulata, porque és mulata na cor. Mas, como a cor não pega mulata, mulata eu quero teu amor...*

⁴¹ Como aponta Martha Rosa F. Queiroz (1999), na década de 1930, por uma delegação do Estado de Pernambuco, o Serviço de Higiene Mental-SHM substituiu a jurisprudência da polícia e os casos de possessão passaram a ser tratados como de insanidade mental. Durante a ditadura de Getúlio Vargas, inúmeros terreiros

brasileira⁴²; uma escassa historiografia sobre a resistência das mulheres negras⁴³; e em último caso, c) os organizadores do evento, estavam literalmente aplicando a teoria de que os negros (e as negras) representavam de fato “um problema de desajustamento social”⁴⁴ não sendo compatível a sua presença ativa em meio a intelectualidade, exceto para justificar uma dita harmonia nas relações raciais.

O período do Estado Novo (1937-1945) foi caracterizado pela violência e repressão a qualquer movimento contestatório. Mas, o fim da ditadura de Getúlio Vargas, favoreceu a criação e o ressurgimento de vários outros movimentos⁴⁵. As organizações negras voltam a insistir em desmontar as teorias de classificação racial, e mesmo com um menor poder de aglutinação que nos anos anteriores, conseguem fundar museus, teatros, frentes, comitês, realizam congressos, conquistam direitos civis e recuperam a publicidade em vista da liberação da imprensa negra⁴⁶, dando prosseguimento aos seus protestos, utilizando a cultura negra como mediadora do enfrentamento ao racismo.

Nesse período, alguns grupos de afoxé, de Salvador, retomam suas atividades ou são criados, a exemplo do Afoxé Congo d’África que no final dos anos 40 foi sucedido pelo Afoxé Filhos do Congo e do Afoxé Filhos de Gandhi, idealizado inicialmente como “cordão” para desfilar

foram invadidos, destruídos e efetuadas inúmeras prisões de sacerdotes e sacerdotisas e, mesmo com a prática da democracia o medo permanecia se alastrando para os anos posteriores (QUEIROZ, 1999).

⁴² Mariza Corrêa (2003:167) vem pontuar que *nas décadas de trinta e quarenta, a antropóloga norte americana Ruth Landes foi quase uma exceção em, por conta própria, vir ao Brasil pesquisar sobre as relações raciais. As pesquisadoras que aqui chegaram eram doublés de esposas dos pesquisadores – como Dina Lévi-Strauss, Frances Herskovits, Yolanda Murphi, para lembrar as poucas (estrangeiras ou brasileiras, negras ou não) que a história registra. Segundo Mark Healey (1996:155), por motivo desta iniciativa, Ruth Landes não conseguiu obter uma posição acadêmica regular até 1965, trinta anos após ter recebido o seu Ph.D.*

⁴³ Para Petrônio Domingues (2007b:1) *a história da mulher negra no Brasil ainda não foi devidamente contada. Se já existem pesquisas que exploraram a participação da mulher negra nos movimentos de resistência na época da escravidão, o mesmo não se pode dizer para o período do pós-abolição. Trata-se de uma lacuna que precisa ser preenchida.*

⁴⁴ A citação a seguir, consta no trabalho de Mariza Corrêa (2003:166) ressaltando as críticas de Gilberto Freyre pelo curto espaço de tempo para a realização do Segundo Congresso Afrobrasileiro, realizado na Bahia três anos após o I Congresso no Recife. O antropólogo assim se refere: *creio que o fato de o Congresso Afrobrasileiro do Recife ter encarado o negro e o mestiço do negro, não como um problema de patologia biológica, a exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues (...) mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notável para os estudos sociais brasileiros e de profunda repercussão política.*

⁴⁵ Em Porto Alegre a União dos Homens de Cor, 1943; no Rio de Janeiro, o Comitê Democrático Afrobrasileiro, em 1944 e o Conselho Nacional das Mulheres Negras, em 1950; em Minas Gerais, o Grêmio Literário Cruz e Souza, em 1943 e a Associação José do Patrocínio, em 1951; em São Paulo, a Associação do Negro Brasileiro, em 1945, a Frente Negra Trabalhista e a Associação Cultural do Negro, em 1954 (DOMINGUES, 2007)

⁴⁶ *Diversos jornais de protesto foram criados no país: em São Paulo, o Alvorada (1945), O Novo Horizonte (1946), Notícias de Ébano (1945), O Mutirão (1958), Níger (1960); em Curitiba, o União (1947); no Rio de Janeiro, o Redenção (1950) e A Voz da Negritude (1952). Registrou-se, ainda, o aparecimento da revista Senzala (1946), em São Paulo (DOMINGUES, 2007:110).*

no carnaval de 1949 (Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2009). No Capítulo seguinte, será visto como se concretizou essa ideia.

A partir do período 1945-1948 em diante, demarca-se uma aliança entre representantes dos setores progressistas brancos com entidades negras (Gonzales, 1982). O exemplo pode ser dado pelo Teatro Experimental do Negro – TEN, instituído em 1945, no Rio de Janeiro, pelo ativista negro Abdias do Nascimento. No Jornal *Quilombo*, pertencente ao TEN, foram publicados diversos artigos de intelectuais não apenas negros⁴⁷, sem perder de vista o objetivo de denunciar o racismo por meio das mais diversas expressões, inclusive mobilizando a atenção do movimento negro internacional e que, posteriormente, serviu de base ideológica para a luta de libertação nacional de países africanos⁴⁸. Dramaturgo, artista plástico, poeta, escritor, Abdias do Nascimento, foi a principal liderança intelectual dessa organização, tornando-se uma das maiores referências mundial em militância, pela diversificação de ideias que evidenciassem uma imagem positiva da população negra. *Entre os assuntos de interesse do TEN estavam as artes, ciências, a poesia, a música negra e, principalmente, as tradições religiosas de matriz africana, incluindo o candomblé.* (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006: 274).

Em 1945, representantes dos países aliados criam a UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura. A organização, munida da razão iluminista, tinha o propósito de encontrar soluções universalistas para eliminar os efeitos catastróficos da Segunda Guerra Mundial, intensificados com a persistência do racismo em diversas partes do mundo, o surgimento da Guerra Fria, o processo de descolonização africana e asiática e a perpetuação de grandes desigualdades sociais em escala planetária (Pereira e Sansone, 2007).

A escolha do Brasil como objeto de investigação, deve-se à comparação da negativa experiência racial norte-americana e da África do Sul com o modelo democrático das relações

⁴⁷ Entre outros, Luís Gama, Gilberto Freyre, Artur Ramos, Nelson Rodrigues, Raquel de Queiroz, Murilo Mendes, Roger Bastide, discutiam a temática racial nas páginas do jornal *Quilombo*. (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006).

⁴⁸ Com base no depoimento de Abdias do Nascimento, Domingues (2007:109) pontua que *a proposta original do TEN era formar um grupo teatral constituído apenas por atores negros, mas progressivamente a organização adquiriu um caráter mais amplo: publicou o jornal Quilombo, passou a oferecer curso de alfabetização, de corte e costura; fundou o Instituto Nacional do Negro, o Museu do Negro; organizou o I Congresso do Negro Brasileiro; promoveu a eleição da Rainha da Mulata e da Boneca de Pixe; tempos depois, realizou o concurso de artes plásticas que teve como tema Cristo Negro, com repercussão na opinião pública. Por sua abrangência, o Teatro Experimental do Negro foi a mais expressiva organização de massa deste período.*

raciais brasileiras⁴⁹ apresentadas na já citada obra clássica de Gilberto Freyre⁵⁰. Nesse sentido, o intuito do Projeto UNESCO foi de desvendar como se procediam as relações raciais no Brasil para transformá-la em modelo universal.

As pesquisas foram realizadas em alguns estados do país, sob os cuidados de renomados cientistas sociais brasileiros, estudantes e mestres norte-americanos que cooperaram, direta ou indiretamente com o citado Projeto. Foram respectivamente: Thales de Azevedo, na Bahia; Luiz de Aguiar Costa Pinto, no Rio de Janeiro; Oracy Nogueira, Florestan Fernandes e Roger Bastide, em São Paulo e René Ribeiro, em Pernambuco⁵¹, Gilberto Freyre, Marvin Harris, Hutchinson, Bem Zimmermann, Roger Bastide, Charles Wagley e Donald Pierson. Tais cientistas produziram o mais importante acervo de dados e análises sociológicas sobre o negro brasileiro (Pereira e Sansone, 2007).

A antropóloga Lúcia Helena Guerra (2009:460) avalia que *o maior desafio para os participantes do Projeto, foi conseguir posicionar-se de modo crítico diante da ideologia brasileira das relações raciais*. Visto que tais estudos revelaram o preconceito e o racismo brasileiro, pondo fim à ilusão da existência de uma democracia racial no país. Toda essa discussão científica, mobilizadora das organizações negras, logo será interrompida pela ditadura militar. As pesquisas sociais escasseiam, as lideranças perseguidas e proibidas, Gilberto Freyre será chamado para ocupar cargos políticos importantes, onde ressalta os ideais de democracia racial. Essa tendência política somente será questionada abertamente no final da década de 1978, com a criação do Movimento Negro Unificado-MNU.

⁴⁹ A agenda anti-racista da UNESCO publicou em 1950 a sua Primeira Declaração sobre Raça, realçando os seguintes pontos que provocaram a intensificação de pesquisas sobre as relações étnico-raciais no Brasil: 1) a capacidade mental das raças são semelhantes; 2) a miscigenação não resulta em degeneração biológica; 3) não existe qualquer possibilidade em se estabelecer uma correlação entre determinados agrupamentos religiosos e/ou nacionais e tipologias raciais; 4) raça é menos um fato biológico do que um mito social; 5) as indagações sobre a pertinência da utilização de conceito de raça como fundamento para a análise dos fenômenos econômicos, sociais, culturais e psicológicos, vem acompanhada por uma visão que estaria baseada num pressuposto darwiniano de que o homem naturalmente teria uma vocação para a sociabilidade e a cooperação (COSTA PINTO Apud: PEREIRA e SANSONE, 2007:16).

⁵⁰ Martha Rosa F. Queiroz (1999:38) ressalta que a partir dos estudos de Freyre, com ênfase na benevolência das relações entre a casa grande e a senzala, conclui-se erroneamente por um tipo de relações raciais menos violenta no Nordeste que no Sudeste e que o estatuto da *pureza nagô serviu também para demarcar diferenças regionais e escamotear uma maior visibilidade da situação do negro brasileiro*.

⁵¹ Em Pernambuco, por exemplo, René Ribeiro deu privilégio à investigação em diversas casas de cultos afrobrasileiros, transitando com facilidade em *um número incontável de grupos de culto*, com o apoio do médico psiquiatra Ulisses Pernambucano e graças aos seus *quinze anos de familiaridade com tais organizações* (Ribeiro, 1952). Este estudo resultou na obra: *Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, da qual tratarei melhor no próximo capítulo.

Capítulo 2

Afoxé: expressão da cultura afrobrasileira

*Tem um mistério que bate no coração
Força de uma canção
Que tem o dom de encantar...*⁵²

Neste capítulo, como já anunciado anteriormente, faço uma revisão de diferentes obras que trazem em comum, a busca do significado e das origens do afoxé, assim como de outras manifestações culturais afrobrasileiras. Na historiografia revisitada, identifico as obras dos seguintes autores: Alceu Araújo, *Folclore Nacional* (1964); Raul Lody, *Afoxé* (1976); Antônio Rizério, *Carnaval Ijexá* (1981); Anísio Félix, *Filhos de Gandhi: a história de um afoxé* (1987) e Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil* (1988). Nestes estudos, questiono a necessidade de buscar no tempo e no espaço as origens das manifestações culturais para legitimar a sua existência na atualidade. O trabalho de Anísio Felix (1987), mesmo que não atenda à normalização técnica de numeração das páginas, é distinto pela transcrição dos depoimentos de vários fundadores do Afoxé Filhos de Gandhy e foi incluído por trazer referências interessantes acerca dessa agremiação, influente na criação de vários grupos da mesma categoria em outros estados do país.

O final da década de 1970 é notado pela criação de diversos grupos de afoxé, principalmente em Salvador. A Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (2009: 30-37) mostra que quatro grupos foram criados em apenas dois anos, sendo um em 1988 (o Afoxé Ilê Oyá) e três em 1979 (os Afoxés: Filhos do Congo, Olorun Baba Mi e o Afoxé Filhas d'Oxum).

O Movimento Negro Unificado-MNU, criado em 1978, tornou-se uma das organizações mais expressivas no Brasil, inspirada principalmente nas lutas para a libertação de países africanos e pelos direitos civis dos negros dos Estados Unidos. *Os movimentos passados eram um tanto favoráveis ao negro modelar e exemplar, na esperança de diminuir a discriminação* (CUNHA JÚNIOR, 1952: 25), mas nesse momento, pedia-se o fim da discriminação racial no Brasil e difundia-se a ideia de valorização da cultura afrobrasileira. *Conscientização é considerada a chave da questão. Os ataques aos preconceitos é uma forma de tomada de*

⁵² Trecho da música: *Ijexá* – Autor: Edil Pacheco – Afoxé Filhos de Gandhy.

consciência para sair do marasmo do mito da igualdade racial e democrática. Mas não se reclama do branco, nem se solicita que ele venha a entender a nossa situação (p.26). Essa noção, aos poucos foi influenciando não apenas a população negra, mas as teorias de vários estudos posteriores a essa década.

O cientista social Osmundo Pinho (2003) trata de um “mundo negro”, assimilado nesse período pela juventude baiana que se deixa envolver por um processo de “reafricanização”. Tal processo é explicado pelo poeta e compositor baiano Antônio Risério (1981: 17-19), não em comparação ao que o antropólogo Nina Rodrigues descreveu sobre Salvador, entre o final do século XIX e começos do século XX, ou seja, *não simplesmente carnavalesco, mas trata-se de um processo bem mais geral: o de “reafricanização” da vida baiana.*

Pensando mais além, Pinho (2003: 11) considera que essa “reafricanização” *é a versão de uma nova afirmação de identidade negra que firmou-se no centro de uma constelação de discursos, declarações, retóricas, intervenções, leituras e performances como a narrativa aceita para uma nova fase da vida cultural de Salvador.* De acordo com o autor,

o processo da reafricanização tornou-se elemento paradigmático, tanto para leituras sobre as modernas culturas negras, quanto para slogans publicitários. A formação das classes, as “interações midiáticas”, o papel da religião na cultura, o ativismo negro, todos esses aspectos podem ser, e têm sido, explicados em conexão com a reafricanização originária (PINHO, 2003: 12).

Esse episódio parece ter impulsionado a criação de algumas manifestações culturais em Salvador⁵³, incluindo os afoxés. É partindo do presente contexto, que algumas publicações que tratam sobre o objeto do referido estudo, são recorrentes à noção de “sobrevivência de uma tradição africana”, à “reprodução exata” dos costumes daquele continente, ou mesmo alguns trabalhos que optam por não obedecer aos paradigmas e regras acadêmicas, trazem a intenção de deixar “tudo jóia rara” e tornar público o que se entende como belo ou “folclórico” na cultura afrobrasileira.

⁵³ Para Petrônio Domingues (2003: 21) *o dia D desta reafricanização está representado pelo desfile do Ilê Aiyê no carnaval de 1975, inaugurando uma nova atitude dos negros baianos (e negras baianas), uma atitude representada pelo “orgulho negro”, pela reinvenção de si, pela atenção aos fluxos globais da diáspora africana, etc.* (grifo meu).

Justifico a oportunidade de mais adiante, descrever várias citações de forma literal, mesmo que extensas, mas para dar noção da forma como foram construídas as ideias que compõem o arcabouço teórico da literatura sobre os afoxés; sua origem e exibições em festas públicas; as escalas de valor atribuídas à religiosidade e às relações de gênero, fatores que mais tarde irão ser configurados como demarcadores na composição dos afoxés da Bahia, do Recife e de outros estados brasileiros.

Os primeiros trabalhos que se dedicam ao conhecimento dos afoxés são bastante limitados. Folcloristas e jornalistas que se empenharam em desenvolver tais estudos, estiveram mais preocupados em conhecer a etimologia do vocábulo, a classificar a manifestação como dança folclórica e uma outra vertente de estudiosos, a buscar suas origens no continente africano, para justificar o seu estado atual de preservação ou degeneração das suas raízes.

Antônio Risério (1981:12) classifica como “maltratada” a expressão afoxé contida no dicionário de Aurélio Buarque de Holanda⁵⁴ e considera como melhor explicação, a que foi dada por Olabyi Yaikisobre⁵⁵, numa tradução literal: a enunciação que faz (alguma coisa) acontecer e complementa com sua versão poética: *a fala que faz acontecer*. Ambos os autores concordam que, pela via da metonímia, com o tempo, a expressão teria passado a designar os próprios grupos afrocarnavalescos.

No mesmo sentido, Síkirù Sàlámi King (1991), define o afoxé como um recurso mágico que confere o poder de comando por meio da fala, afirmando que essa força evocada, pode ser aplicada em orações.

O etnomusicólogo César Guerra-Peixe (1981:24), informa que a palavra afoxé deriva do sudanês – *àfohsheh* e certamente chegou ao Recife em virtude da influência religiosa que os povos sudaneses exerceram sobre os bantos. Ele relata que ouviu, em um maracatu recifense, referências à expressão “*Afoxé*” e “*Afoxé de África*”, como sendo a festa profano-religiosa realizada pela nação, ou seja, pelo grupo administrado por um governador negro.

⁵⁴ Antônio Risério não cita em seu trabalho nenhuma referência às obras dos autores que utiliza. É possível que o mesmo esteja se referindo ao Dicionário da Língua Portuguesa da autoria de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1986:58), no qual a palavra afoxé, significa “*candomble de qualidade inferior*” e em acordo com Risério, penso que o termo merecia um melhor tratamento.

⁵⁵ Risério faz citação de Olabyi Yaikisobre, demonstrando como o autor faz a decomposição do termo afoxé, que em língua yorubá significa: a = prefixo nominal, fo = verbo pronunciar, dizer, e, xé = realizar-se, verificar-se.

Eduardo Fonseca Júnior (1988: 13) no seu *Dicionário Yorubá (nagô) Português*, traz dois vocábulos que se aproximam muito da ortografia gramatical brasileira⁵⁶, são elas: *AFOSE*, *subs. Adivinhação, relato da realidade* e *AFÒSÉ*, *subs. Dança ritual de encomendação das almas dos mortos*.

Considerando que na diáspora africana para o Brasil foram os povos escravizados quem estabeleceram a abrangência semântica dos seus vocabulários para a língua portuguesa; considerando ainda que na ortografia yorùbá haja inexistência da letra “x”, talvez seja possível dizer que o afoxé ao qual tratamos neste estudo possa ter, ao mesmo tempo, os significados sugeridos pelos autores citados acima.

No Recife, o Afoxé Oyá Alaxé, por exemplo, ressalta nas suas canções o poder da palavra emergente da manifestação e declara a prática de culto aos *eguns*, o culto aos antepassados. Mas sobre este assunto, tratarei melhor no capítulo seguinte.

Sem o propósito de examinar a profundidade da etimologia e sim, dar noção dos sentidos e valores da manifestação, bem como, da importância do debate da origem no campo dos afoxés, mas sem esgotar o tema, passo agora a observar o momento em que os cortejos do carnaval de Salvador são citados com a denominação de afoxé.

As referências de afoxés até aqui encontradas, localizam-nos nos carnavais de rua do início do século XIX e em apenas duas cidades: Recife e Salvador motivo pelo qual privilegio as manifestações existentes nas duas capitais.

No Recife, como veremos adiante, os afoxés são ditos originalmente como um designativo do maracatu-nação⁵⁷ e em Salvador, semelhantes aos extintos clubes africanos, notados no

⁵⁶ Na ortografia Yorùbá, constam acentos gráficos indicadores da tonicidade da palavra sob as letras O, S e E, recursos estes inexistentes no acordo ortográfico luso-brasileiro.

⁵⁷ Sobre o maracatu, alguns autores, a exemplo do Maestro César Guerra-Peixe (1981:15-21) indicam que a mais antiga notícia é a do Padre Lino do Monte Carmelo Luna, que aponta o maracatu em 1867, segundo uma transcrição de René Ribeiro (1952:29) e que estes, conservaram os costumes decorrentes das festas de coroação de reis de congo notadas no Recife a partir de 1674. A historiadora Isabel Guillen (2007:180) informa que os maracatus-nação são uma manifestação da cultura popular pernambucana, em especial da afrodescendente, constituídos por um cortejo real (rei, rainha, princesas, dama-do-paço, calunga, etc) e por um conjunto musical em que predominam os elementos percussivos, notadamente a alfaia (ou bombo), caixa e gonguê. Por suas vinculações com as religiões afrodescendentes, xangô e jurema são denominados de nação de maracatu, também conhecidos como “baque virado” (...) A denominação de maracatu-nação, no entanto, é bastante recente, não

carnaval daquela cidade a partir da segunda metade do século XIX como uma reprodução de alguns cortejos realizados em festas de rua, na África Ocidental.

Os apontamentos do professor e folclorista Alceu Maynard Araújo (1964) indicam as origens do afoxé ao que chama de *arqueocivilização negra*, ou seja, uma herança cultural africana. Ao referir-se à notoriedade dos afoxés no carnaval da Bahia, o autor se reporta aos tempos coloniais daquele lugar, amparando-se nos escritos de Nina Rodrigues para indicar que os afoxés *monopolizaram a atenção de todos e isso já acontecia em 1807, conforme lemos em Nina Rodrigues*. (ARAÚJO, 1964: 306). Ora, naquele dado contexto, Nina Rodrigues não atribui denominações nem estava se referindo aos afoxés, e sim aos *divertimentos negros*, como uma ausência de sujeição dos escravizados às ordens ou providências do governo⁵⁸. Esses grupos sim, no dizer de Nina Rodrigues (1977), *monopolizavam a atenção de todos com estrondosos e dissonoros batuques*, observados pela população como um excesso do *direito dominical*, concessão aproveitada pelo governo, como uma *utilidade administrativa*, por favorecer a diminuição da revolta escrava pela sua condição.

O professor Araújo (1964) inaugura a exposição do termo *afoxé ou afuxé*⁵⁹ e traz o exemplo do Afoxé Congo d'África como uma dança folclórica da Bahia, *um candomblé adequado ao carnaval*. E ressalta que os afoxés baianos, principalmente os de origem jeje-nagô, têm um maior número de traços sagrados que o maracatu pernambucano e *é sem dúvida um ritual religioso*, uma obrigação religiosa dos praticantes do candomblé, por isso eles não se misturam aos outros blocos carnavalescos. O autor identifica o *estandarte* e o *Babalotin*⁶⁰ como os seus maiores símbolos sagrados, sendo o último, *o verdadeiro pivô do afoxé*.

sendo dessa forma referido nos anos de 1940, por exemplo, quando era chamado apenas como maracatu, sem que se precisassem as diferenças entre estes e os maracatus de baque solto.

⁵⁸ Nina Rodrigues (1977) vem apontar que nos tempos coloniais, quando a população preta em muito excedia a branca, eram naturais a repetição e a frequência dos divertimentos negros. Nas lutas entre os duros repressores dos escravos e os espíritos inclinados à benevolência, a supressão ou a manutenção dos batuques se constituiu na Bahia em pomo de acesa discórdia.

⁵⁹ Encontramos ainda na explicação de Araújo um possível significado da palavra afoxé, onde *afoxé* ou *afuxé* têm a mesma designação de dança folclórica, mas esta última, em algumas regiões do Brasil, refere-se ao instrumento também denominado *xerê* ou *piano de cuiá* (uma cabaça coberta por uma rede de contas de rosário de capiá) e que são utilizados no instrumental dos cortejos, junto com as engomas (geralmente três atabaques) ou “ilu” e os “gam” ou agogô. O autor acrescenta que quase todos usam turbante muçulmano.

⁶⁰ Araújo descreve o babalotin sendo uma boneca negra nagô com um colar de contas brancas, muito bem vestida, com olhos arregalados e com riscos paralelos e profundos na face, representando os orixás meninos do candomblé, ibejí, ou seja, os santos sincretizados como Cosme e Damião. Daí ser conduzida por uma criança do sexo masculino. A boneca babalotin, tem sua efígie bordada no estandarte.

No Afoxé Congo d'África, a presença de homens é notada apenas na figura do rei, acompanhando a rainha, e de um menino de 8 a 10 anos no transporte da boneca *babalotin*. A presença do rei, nesse universo de mulheres, é possível que não denote apenas uma composição estética, visto que o casal real receber reverências após os rituais religiosos, assim como o menino, que também é reverenciado e tem sua importância não apenas por transportar a estatueta sagrada, mas certamente porque *os ibejis foram relacionados ao babalotin e à criança que o carregava*. (LODY, 1976: 11)

Reginaldo Prandi (2001: 369) apresenta *o mito dos ibejis transformados numa estatueta de madeira*⁶¹, o que pode indicar a possibilidade de fundamentação nesse mito para utilização do *babalotin* pelos afoxés.

A partir das observações de Araújo (1964), noto que ao descrever as vestimentas do Afoxé Congo d'África, a ênfase está no figurino e adereços das mulheres, das *filhas de santo* vestidas com trajes ritual, acrescentado por *caboclas de penachos empunhando arco-e-flecha*. Segundo o autor, *estas fazem a maioria dos grupos carnavalescos* (ARAÚJO, 1964: 304). É possível que a presença das caboclas nesse afoxé, indique que o mesmo não esteja vinculado apenas ao culto jeje-nagô, mas também à umbanda, posto que, esta última, cultua caboclos, pretos-velhos e outros espíritos como forças benéficas (Mattos, 2007).

O *padé para Exu* é apresentado por Araújo (1964) como o principal ritual religioso dos afoxés, realizado no interior do terreiro com toque de instrumentos sagrados, cânticos, dança e transe, podendo ou não haver a imolação de animais, mas geralmente com a oferenda e despacho do *padé* que consiste num preparo de farofa com azeite de dendê, alimento preferido do orixá Exu. Na cerimônia, após a louvação aos orixás, é reverenciado o rei, a rainha e especialmente a *Babalotin*, além do menino que a conduz durante o cortejo.

Araújo não indica nos seus apontamentos se o *padê* é preparado para outro tipo de culto além do culto aos orixás. No entanto, observo que Raul Lody (1976), descreve esse mesmo ritual nas cerimônias realizadas pelos *afoxés de caboclo* ou *afoxés de índio*⁶², com a mesma utilidade de purificação e de proteção, porém, com o acréscimo de *uma garrafa de otin*

⁶¹ Texto 1 – Os Ibejis são transformados numa estatueta – Em anexo.

⁶² No Recife a denominação “afoxé de caboclo” e/ou “afoxé de índio” não é encontrada, sendo o termo afoxé empregado para grupos vinculados a qualquer tipo de culto afrobrasileiro, seja uma casa tradicional de candomblé ou de candomblé traçada com umbanda ou jurema.

(aguardente), complementado pelo assopro de *pemba* (espécie de pó utilizado em rituais de limpeza e proteção), *nos cantos do salão e sobre as pessoas que constituem o afoxé e em certos casos nos dias de carnaval, pólvora é queimada durante os momentos que constituem o padê* (LODY, 1976: 10).

Sobre a comum disposição dos personagens nos cortejo carnavalescos dos afoxés, Araújo (1964: 306) faz a seguinte descrição:

à frente está o Babalotin, depois o Rei e a Rainha, pouco mais atrás o Quimboto, isto é, o feiticeiro com um maracá na mão. Alguns afoxés não têm o Quimboto e dão especial atenção ao Obá, o rei. A rainha traz na frente uma “Estrela-d’Alva”, porém o que a distingue das demais é a rica roupa de cetim toda enfeitada de arminho branco, azul e vermelho. O rei não larga de seu espadim, espécie de cetro real.

Na obra *Costumes Africanos no Brasil*, o escritor e abolicionista Manuel Querino (1988) relata que em 1897, observou uma exibição do clube africano Pândegos de África e o comparou a *uma reprodução exata do carnaval africano*, em menção à festa de Damurixá, a Festa da Rainha⁶³, realizada na Cidade de Lagos, na Nigéria. Esse autor, que em 1900 foi membro da diretoria desse clube, assim descreve a festa no continente africano:

Na cidade de Lagos, no mês de janeiro, há uma diversão pomposa, em que se exibem indivíduos mascarados. Diversão que designam pelo vocábulo damurixá, festa da rainha. Nesta, apenas tomam parte os indivíduos filiados ao clube que se encarrega da festa, não sendo facultativo a quem quisesse mascarar-se. O soberano com seus ministros participam daquele divertimento, recolhendo-se antes de terminar para, com as formalidades régias, agradecer (QUERINO, 1988: 62-63).

E sobre o clube africano Pândegos de África, o mesmo autor observa que:

na frente iam dois príncipes bem trajados; após estes, a guarda de honra, uniformizada em estilo mouro. Seguiu-se o carro conduzindo o rei, ladeado por duas raparigas virgens e duas estatuetas alegóricas. Logo depois via-se o adivinhador à frente da charanga, composta de todos

⁶³ Raul Lody (1976) vem relacionar a Festa de Damurixá com as festas públicas realizadas na África, endereçadas a Orixá Oxum.

os instrumentos usados pelo feiticismo; sendo que os tocadores, uniformizados à moda indígena, usavam grande avental sobre calção curto. O acompanhamento era enorme; as africanas, principalmente, tomadas de verdadeiro entusiasmo, cantavam, dançavam e tocavam durante todo o trajeto, numa alegria indescritível (QUERINO, 1988: 62-63).

Nestas duas citações, o que me chama a atenção é a referência feita às mulheres. Assim, questiono e considero o seguinte: a) na Festa da Rainha (ou para ela), ocorrida na Nigéria, não havia uma rainha, pois a mesma não aparece naquela diversão pomposa, demonstrando um matriarcado peculiar africano e sim um soberano agradecendo formalmente as homenagens. Por que então seria denominada a Festa da Rainha? b) No Pândegos de África, os trajes à moda indígena são usados pelos homens, os tocadores, e não por caboclas conforme o figurino do Afoxé Congo d'África; c) As pessoas que se exibem nesse clube são ditas como indivíduos mascarados, não noto com clareza se são homens ou mulheres. Ao que parece, as mulheres apenas acompanhavam ao cortejo, não se constituindo parte integrante do grupo.

É com essa instrução de ausência feminina que anos depois foi criado o afoxé de maior referência no Brasil e no exterior, o Afoxé Filhos de Gandhi da Bahia, do qual trataremos logo adiante.

Sobre a Festa da Rainha, permanece a interrogação. Na verdade, observando tais estudos, os questionamentos se acumulam. Naturalmente em razão de que *em muitos aspectos da vida, os princípios subjacentes revelam-se difíceis de desvendar*, restando a possibilidade de identificação dos *princípios abstratos* (Mintz e Price, 2003: 28-29). Por enquanto, sobre os clubes africanos, mesmo sem um olhar mais atento para outras particularidades, concluo que a *reprodução exata do que se observa em Lagos*, a qual se refere Querino, é unicamente a ausência de mulheres, em ambos os cortejos.

É oportuno ainda ressaltar que na Bahia, não é uma mulher (uma rainha) quem se destaca como o ícone do cortejo, porém, um rei com um acompanhamento enorme de homens bem trajados. Na citada reprodução brasileira, o cortejo é composto com a presença de, no máximo, duas mulheres, duas raparigas virgens, dando-nos a noção da sua inserção específica apenas para o cumprimento de uma função que exige o seu estado de pureza sexual e que, deduz-se, seria o transporte das chamadas estatuetas alegóricas. As africanas são descritas

como muitas, numa alegria indescritível, entretanto, acompanhando o cortejo, dispostas do lado de fora.

No Capítulo 4 do presente estudo, veremos que no Recife, o discurso religioso é utilizado por alguns homens praticantes de afoxé, para justificar o impedimento da participação de mulheres em determinadas funções nos afoxés. A obediência aos preceitos religiosos de cultos afrobrasileiros estaria fundamentando a ausência de mulheres nos clubes africanos?

Ainda em referência aos clubes africanos, encontram-se na obra de Nina Rodrigues (1977), descrições de alguns jornais da Bahia, detalhando a desenvoltura dos desfiles, a forma das apresentações e como os mesmos exaltavam as tradições do continente materno. Uma dessas descrições, de um dito *jornal diário* traz a seguinte informação:

representa a margem do Zambeze, em cuja riba, reclinado em imensa concha, descansa o rei Labossi, cercado dos seus ministros Auá, Oman, Abato, empunhando o último o estandarte do clube”. Após vinha “um carro com dois sócios representando poderosos influentes da corte do rei, – Barborim e Rodá. Três cavaleiros precediam a charanga africana que vinha a pé, com os seus instrumentos estridentes e impossíveis”. Depois, um “carro representando a cabana do pai Ajou e sua mulher com o caboré de feitiço, a dar a boa sorte a tudo e a todos” (NINA RODRIGUES, 1977:180).

Vale observar que essa narrativa expressa a presença de apenas uma mulher, ocupando um lugar coadjuvante e no último espaço na divisão das alas do cortejo, mesmo sendo ela a “*dar boa sorte a tudo e a todos*”.

Não obstante, as inúmeras matérias de jornais descritas na obra de Nina Rodrigues, criticam os clubes africanos por expressarem em festas públicas aspectos da religiosidade negra. Os clubes Embaixada Africana e Pândegos de África gozavam, aparentemente, de certo respeito junto à imprensa local, pela maneira “uniformizada” de se apresentarem no carnaval e isso se dava, exatamente, pela ausência de mulheres. Eram elas quem, segundo a imprensa baiana, vulgarizavam o carnaval exibindo tais aspectos tão repudiados socialmente, o que não ocorria nas apresentações dos já citados clubes. A transcrição de trecho do *Jornal de Notícias*, datado

de 12/02/1901, demonstra rejeição às mulheres expressarem sua religiosidade nas apresentações dos clubes africanos da Bahia. Menciona o Jornal:

Eu não trato aqui de clubes uniformizados e obedecendo a um ponto de vista de costumes africanos, como a Embaixada Africana, os Pândegos de África, etc. Porém acho que a autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na quinta das Beatas ou no Engenho Velho⁶⁴, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoando o tradicional samba, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização (NINA RODRIGUES, 1977:157).

À luz das ideias iniciais, foi possível compreender que a presença de mulheres no carnaval e demais festas públicas brasileiras, é notada desde os primórdios dessas celebrações. Em maior ou menor quantidade, elas, assim como os homens, utilizavam a religião, a música, a dança, criando e recriando outras formas de expressão, para manter suas africanidades na diáspora e que os clubes africanos, enquanto ativos, foram veículos de afirmação da cultura afrobrasileira, na medida em que os povos africanos e descendentes declaram as suas referências. Contudo, considero desnecessário o emprego do verbo “reproduzir” para autenticar a existência de manifestações culturais afrobrasileiras naquele determinado período. Do mesmo modo, remeto essa consideração às menções referentes aos afoxés, atribuindo-lhes a identidade dos clubes africanos.

Como notam Mintz e Price (2003:25), do qual compartilho a ideia, tais autorias adotam um modelo binário para a análise de como ocorreu na diáspora o confronto entre as culturas africanas, indígenas e europeias. Tais explicações são questionáveis, do lado africano da equação, porque tendem: (1) a postular a existência de uma “herança” cultural generalizada da África Ocidental, levada para uma dada colônia por africanos de origens diversas; ou (2) a afirmar que o grosso dos africanos da referida colônia proveio de uma “tribo” ou grupo cultural particular.

O antropólogo Raul Lody (1976: 03) inicia a sua descrição sobre afoxé classificando-o *como um cortejo de rua que detém aspectos místico, mágico e, por conseguinte religioso e passam por grandes modificações, como todo o fato folclórico, sujeito e aberto às modificações*

⁶⁴ Quinta das Beatas (atual Cosme de Farias) e Engenho Velho são bairros de Salvador, reduto de diversas casas de cultos afrobrasileiros.

sócio-culturais. Entre outras referências, o autor se ampara nos estudos de Nina Rodrigues , Manuel Querino, além de notícias de jornais, algumas, inclusive, já mencionadas neste estudo, para indicar a existência desses grupos em Salvador no ano 1895 e um gradativo desaparecimento dos mesmos, assinalado em 1929.

É importante destacar, que em algumas das suas citações, Lody atribui à denominação *afoxé* ao que eram os *clubes africanos*. O autor chega inclusive, a fazer uma citação indevida pelo uso inadequado de aspas⁶⁵, indicando ser uma citação do antropólogo Nina Rodrigues, permitindo a compreensão que Nina Rodrigues cita no seu trabalho⁶⁶ a existência de afoxés na Bahia no período estudado, enquanto que o mesmo está se referindo aos clubes africanos. Na busca pelas origens, Lody vem chamar de afoxé o que na realidade é outra manifestação, ou seja, os clubes africanos.

Novamente me reporto às ideias de Mintz e Price (2003: 25) para considerar a ocorrência de uma *enganosa simplicidade*. Pois, *o conceito de algum tipo de herança comum da África Ocidental requer maior aprimoramento, ainda que isso aumente inevitavelmente as dificuldades de mentalidade histórica*. Isto porque, como explica os autores,

nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhes são concomitantes. As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que a acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força das transposições eficazes (MINTZ e PRICE, 2003:19).

Neste mesmo trabalho, Lody (1976: 03) vem apontar algumas classificações aos afoxés ainda não observadas em outros estudos: a) Os *afoxés de caboclo* ou *afoxés de índio* são descritos em Salvador como uma *criação natural do processo de aculturação e assimilação de novos valores*. Mesmo considerando que esses grupos estejam baseados nas características dos afoxés africanos, para Lody, eles representam uma nova tendência em afoxé. São os grupos: Índios do Brasil, Tribo Costeira da Índia, Índios da Floresta; b) os *afoxés gexá*, são apontados como os grupos que *procuram manter os valores “afros” tradicionais*. São de Salvador os afoxés: Império de África, Filhos de Odé, Mercadores de Bagdá, Cavaleiros de Bagdá, Filhos

⁶⁵ Ver: Lody (1976: 05).

⁶⁶ Ver: Nina Rodrigues (1977:180).

de Obá, Congos da África e Filhos de Gandhi, em Fortaleza, o Afoxé Olodumaré e no Rio de Janeiro, o Afoxé Filhos de Gandhi.

O antropólogo ainda observa que na Cidade de Cachoeira/BA e no Recife, encontram-se apenas *vestígios do afoxé* (LODY, 1976: 04). Em Cachoeira, porque a manifestação não encontrou campo de sobrevivência, em virtude de dissidências entre os sacerdotes quanto ao aspecto religioso dos afoxés expressado nas músicas. Por isso, apenas alguns participantes saem dos terreiros às ruas nas comemorações do carnaval, festas de N. S. da Ajuda e Santa Cecília, mas sem nomes específicos, sem a realização de rituais religiosos e sem a utilização dos ilús⁶⁷, instrumento característico dos afoxés de Salvador.

No Recife, o afoxé é demonstrado por Lody como *uma brincadeira de rua*, dito desta forma por um informante no Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) no momento em que o antropólogo pesquisava no local. Mas este não traz detalhes sobre as características do suposto afoxé e acredita que talvez tenha sido *assimilado pelos maracatus*. No capítulo 3, observaremos melhor tais informações.

Nos apontamentos de Lody (1976), ainda é possível notar a indicação de um *gradativo desaparecimento dos afoxés* (leia-se clubes africanos), durante trinta anos (1899 – 1929). O autor transcreve a descrição feita pelo Jornal A Tarde, de 09/02/1929, acerca do retorno do Clube Africano Pândegos de África, no carnaval de 1929 com o seguinte formato:

abria o préstito uma grande filarmônica trajada a caráter, executando nos seus clarins e fanfarras as mais típicas marchas africanas; precedendo o carro chefe, ver-se-á o arauto, representando Balogun. O carro chefe puxado por seis cavalos ricamente ajaezados será ladeado por seis lanceiros, vestidos com trajes característicos. No referido carro vem o rei Obá Alaké e o seu séqüito. Em seguida virá a guarda de honra e a cavalaria, representando os Jagun-Jagun, guerreiros africanos. Fechará o préstito afinada charanga composta de doze músicos (LODY, 1976: 05).

Tal transcrição vem nos revelar não apenas o intervalo de ausência do Pândegos de África, mas o desaparecimento total das poucas mulheres que nele se faziam presentes nos relatos de

⁶⁷ O ilu é um instrumento percussivo sagrado, utilizado nos cultos afrobrasileiros. *Denominação genérica dos atabaques* (CACCIATORE, 1988: 209).

anos anteriores. Estranhamos que nenhuma delas apareça nem no cortejo nem no acompanhamento, como faziam anteriormente, há trinta anos.

Seguindo as orientações de alguns estudos, Petrônio Domingues (2007), vem informar que exatamente entre os anos de 1899 a 1929, foi identificada a existência de 123 associações negras em São Paulo; 72 em Porto Alegre; 53 em Pelotas/RS, além de associações formadas estritamente por mulheres negras, como a Sociedade Brinco das Princesas, em São Paulo e a Sociedade Socorros Mútuos Princesa do Sul, em Pelotas. Ainda que Domingues tenha privilegiado as organizações instituídas no sul do país, certamente este advento se estendeu a outras regiões e ao Estado da Bahia, pois até a chegada do Estado Novo (1937) muitas haviam sido criadas. Conta-se ainda, com a criação da *imprensa negra*, que segundo Domingues (2007: 105), *esses jornais enfocavam as mais diversas mazelas que afetavam a população negra no âmbito do trabalho, da habitação, da educação e da saúde, tornando-se uma tribuna privilegiada para se pensar em soluções concretas para o problema do racismo na sociedade brasileira.*

Entender porque os clubes africanos mantiveram a força dos seus costumes, obedece à lógica do contexto histórico favorável daquele período, em virtude do novo sistema político da República que, mesmo marginalizando a população recentemente liberta, favoreceu a criação de inúmeros movimentos de mobilização racial negra. Porém, a completa ausência das mulheres nesse clube, exige uma reflexão mais atenta. Teriam as mulheres de fato desaparecido dos cortejos, ou a imprensa baiana teria modificado nesses trinta anos a sua opinião sobre a presença de mulheres nestes clubes? De qualquer forma, essa ausência pode ocorrer pela subsunção das mulheres no termo homem, enquanto humanidade.

Os autores revisitados neste estudo, não dão pistas que contribuam com o esclarecimento dos nossos questionamentos. Em princípio, podemos supor a possibilidade de haver um menor impacto social, tanto com a presença de mulheres quanto na exaltação da sua religiosidade afrobrasileira, visto o estágio de conscientização já iniciado pelas instituições negras. Também, nos ajuda ao convencimento de que as manifestações culturais passam por processos de modificação e que tais processos podem variar de acordo não apenas com o contexto social, mas também com a mentalidade dos seus organizadores, mesmo que o contexto em que estejam inseridos favoreça o oposto, como veremos a seguir, no exemplo do Afoxé Filhos de Gandhi.

2.1 – “Um novo som ijexá”⁶⁸

*Aonde vai papai ôjô
Vou depressa por aí
Vou fazer minha folia
Com o Filhos de Gandhi...*⁶⁹

Na primeira metade do século XX, o discurso civilizador foi utilizado pelas elites dominantes para justificar as relações raciais no Brasil.

Os divertimentos comumente utilizados pela população negra, a exemplo do entrudo⁷⁰, das máscaras⁷¹ entre outros, passaram a ser vistos como selvagens, um incômodo explicado pelos políticos, pela imprensa e por intelectuais como *um risco de que os “moleques”, a “ralé”, o “zé povinho”, termos que designavam negros e pobres, extrapolassem os limites da brincadeira e se julgassem em pé de igualdade com os senhores, damas e senhoritas brancas.* (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006: 226). Os desfiles luxuosos, com o colorido e o brilho dos adereços importados da Europa, começavam a ocupar as ruas em dias de carnaval, indicando o modelo a ser adotado como forma de divertimento da população brasileira. Mesmo assim, entre outros exemplos, Albuquerque e Fraga Filho (2006: 234) apontam que na Bahia, as batucadas e os cordões reuniam uma grande quantidade de público ao se apresentarem entre os desfiles das grandes sociedades organizadas pelas elites brancas. *Os blocos ou cordões reuniam até cem pessoas que, cercadas por uma corda – daí o termo cordão – dançavam e cantavam músicas apreendidas nos terreiros de candomblé.*

O Filhos de Gandhi, fundado na Cidade de Salvador em 18 de fevereiro de 1949 por um grupo de estivadores do porto local, se insere nesse ambiente, sendo criado sob as condições econômicas, políticas, culturais e raciais que compunham a organização do estado brasileiro.

⁶⁸ Música: *Ijexá* – Autor: Edil Pacheco – Afoxé Filhos de Gandhi.

⁶⁹ Música: *Papai Ôjô* – Autor: Arivaldo Fagundes Pereira (“Carequinha”) – Afoxé Filhos de Gandhi.

⁷⁰ Rita de Cássia Barbosa de Araújo (1996:119) descreve o entrudo como um divertimento, um costume trazido pelos portugueses para o Brasil colonial que consistia no jogo de atirar água, limas, laranjas e limões de cheiro uns aos outros. Os jogos tornaram-se um excesso, classificados como selvagens por provocar situações de violência quando utilizados materiais pouco recomendados entravam no combate corpo a corpo: urina, lama, frutas podres.

⁷¹ Sobre a mascarada, Araújo (1996: 236) informa que no passado, existiam nas festas reais e religiosas, mas durante o carnaval, ficou restrita aos negros, aos indivíduos das camadas populares desprovidos de recursos materiais para acompanhar as novidades carnavalescas. *Assim, improvisavam suas máscaras com meias e papelão, quando não, simplesmente, empastelavam os rostos com massa, tinta e pós. No modo de ser, de agir e a imagem visual, era motivo de desavença entre os foliões de rua e expressão de conflitos de classes, que se manifestavam, mais claramente, no plano da cultura.*

No contexto político, o Brasil vivenciava as consequências deixadas recentemente pelo fim da Segunda Guerra Mundial. Homossexuais, negros, ciganos, judeus, entre outros grupos continuavam a mercê das teses racistas e anti-semitas difundidas pelo ditador alemão Adolf Hitler e que repercutiam no Brasil; O governo do Marechal Eurico Gaspar Dutra (1946-1957) provocou o aceleramento da inflação, o congelamento de salários, o desemprego, a repressão policial, a cassação de políticos, a ilegalidade de partidos e organizações de classe. Os profissionais da estiva, a exemplo de outras categorias, protestavam contra as repressões, motivo pelo qual sofreram intervenção sindical e inúmeras perseguições, perdendo a autonomia profissional e financeira. Segundo Felix (1987), *o clima era de terror mantido pela Capitania dos Portos*.

Antes da Segunda Guerra, os estivadores baianos tinham um considerável poder aquisitivo, participavam ativamente do cenário cultural local e das festas populares, fazendo apresentações com ternos de reis, blocos e clubes bem estruturados, mas a crise financeira limitava o esplendor das agremiações. Mesmo sem condições, permanecia a coragem para o enfrentamento de represálias e o entusiasmo pela folia. Arivaldo Fagundes Pereira, “Carequinha”, um dos fundadores do Gandhi, explica que os estivadores fizeram uma *vaquinha para comprar os lençóis brancos, toalhas, tamanco malandrinha e os instrumentos que eram feitos de barricas de chá encouradas* para brincar o carnaval. (FELIX, 1987).

O nome da agremiação foi sugerido por Durval Marques da Silva, “Vavá Madeira”, e adotado em homenagem ao líder indiano Mohandas Karamchand Gandhi⁷², assassinado no ano anterior por assumir uma postura pacifista e anti-colonialista. Embora nem todos conhecessem as ideias do estadista, as vestes brancas indicariam o propósito político da organização: a noção de paz deveria se opor ao contexto da guerra. Na opinião de Risério (1976:52), essa atitude foi *extremamente instigante*, pois (...) *ainda havia a presença de navios ingleses no cais de Salvador, o que foi considerado pelas autoridades baianas como uma agressão ao Reino Unido*.

Para classificar a fundação do Filhos de Gandhi como um afoxé, com base nos depoimentos dos seus fundadores, ainda que estes sejam relevantes é necessário uma maior atenção.

⁷² O nome do bloco foi inspirado na vida do líder pacifista Mohandas Karamchand Gandhi, trocando-se, entretanto, a letra "i" por "y", com a intenção de evitar possíveis represálias pelo uso do nome de uma importante figura do cenário mundial. Batizou-se então o bloco com o nome "Filhos de Gandhi". (Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2009)

Alguns entendem que, *naquela época era cordão*, pois saíam *um atrás do outro com medo da polícia*⁷³. Outros afirmam que “foi criado como um bloco”, “uma batucada”, “uma brincadeira”.

Com base no depoimento de Hermes Agostinho dos Santos “Soldado”, Felix (1987) explica que *o Gandhy ganhou os primeiros lugares em desfiles anteriores e já não disputava com os de sua categoria. Hermes então lembrou que as suas características nada tinham haver com os Cordões e Blocos, defendendo que a partir daquela data, ele disputasse na categoria de Afoxé*. Mas há quem diga que naquela época, a tradição era afoxé, o Gandhy foi criado como afoxé⁷⁴. Outrossim, também se assegura que, *até hoje, ele não é afoxé* porque foi registrado na Federação dos Clubes Carnavalescos da Bahia como *Sociedade Recreativa e Carnavalesca Filhos de Gandhy. Passou então de bloco a sociedade*. Domiense Pereira Amorim, “Dom”, afirma que ele próprio fez o registro da agremiação.

O *site* eletrônico da agremiação⁷⁵ não denomina a categoria a qual pertence, mas para efeito de registro das agremiações carnavalescas da Bahia, o nome do Gandhy consta entre os 18 afoxés existentes no Estado⁷⁶. Não obstante, no CD “*Coração de Oxalá*” (1996), identifiquei ainda a denominação de “banda” e de “bloco”.

Na ideia inicial do Gandhy, o que determina essa manifestação cultural definir-se ou não como afoxé?

O fundador Bráulio José do Bonfim nos dá esclarecimentos de que a prática de rituais sagrados no culto ao candomblé é a base principal para tal definição, garantindo que, o Gandhy foi criado como um afoxé porque antes de sair faziam *despachos na rua, com comida e música para Exu*. E lembra que essa prática, embora às escondidas, foi realizada desde o primeiro dia para as apresentações públicas. Do mesmo modo, Humberto Ferreira Café informa sobre a continuidade desse ritual, justificando que

⁷³ Hamilton Ferreira Santos, “Bebê da Madame”.

⁷⁴ Bráulio José do Bonfim.

⁷⁵ Disponível em: <http://www.filhosdegandhy.com.br/> - Acesso em 23/03/2010.

⁷⁶ Catálogo Carnaval Ouro Negro. Publicação editada pela Assessoria de Comunicação da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia. 2009

a maioria dos fundadores era adepta ao culto afrobrasileiro e praticante da religião nos vários terreiros de candomblé da Bahia. O Gandhi nas ruas de Salvador cultua a nação Yjexá e após o despacho efetuado na saída do cordão, faz parte do ritual a queima de pólvora no local do despacho, na sede ou no Largo do Pelourinho.

No princípio, a não exposição e omissão desses rituais sagrados, talvez tenham ocorrido simultaneamente por um lado, para não contrariar a opinião pessoal dos organizadores que, mesmo vinculados a cultos afrobrasileiros, não eram favoráveis que a organização tivesse como marca o vínculo ao sagrado. Manoel José dos Santos, “Guarda-Sol”, revela que *apesar de gostar e fazer parte do candomblé, assim como outros associados, também não foi favorável a essa infiltração, desde quando foge totalmente à característica do Bloco, inspirado num líder político da Índia.* Por outro lado, é possível que tal comportamento tenha sido uma forma de aparentar enquadramento ao modelo civilizado, orientado pela elite dominante, uma vez que os rituais dos cultos afrobrasileiros, como dito anteriormente, ainda eram vistos como *fetichismo estreito e inconvertido dos africanos de nível intelectual atrasado* (NINA RODRIGUES, 1977: 215-216). Aos olhos da polícia e de outros setores sociais, os estivadores não eram referência de civilização brasileira, como afirma Bráulio José do Bonfim, *a polícia não queria deixar o Filhos de Gandhi sair.*

Contudo, para quem mantinha devoção a tais cultos, *em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica* (ELIADE, 1992: 19). Na ideia de Eliade, sagrado e profano não são categorias excludentes, apenas se contrapõem. Para o autor, *o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais” e pode se dar a partir da mais elementar hierofania, ou seja, da mais elementar manifestação do sagrado, num objeto qualquer.* (ELIADE, 1992: 16-17)

No Filhos de Gandhi, as hierofanias estão imbricadas geralmente de forma implícita, num lugar aparentemente dessacralizado. Entre os seus símbolos, a agremiação adotou inicialmente a cor branca em suas vestes e turbante indianos, associando essa cor a uma representação da paz em oposição à guerra. Mas para os adeptos, essa adoção pode ser em reverência ao sentimento de paz característico do orixá Oxalá, divindade afrobrasileira, cujas vestes são estritamente na cor branca e também é tido como um orixá pacífico. Atualmente, o

grupo declara em algumas das suas canções e *site* eletrônico, ter adotado as cores azul e branco, associando às cores dos seus dois orixás regentes: Ogun (azul) e Oxalá (branco), assim como a distribuição de pipoca branca, em reverência a Oxalá e a realização do *padê* para o orixá Exu.⁷⁷; Segundo Café, a agremiação é vinculada ao culto de nação *Yjexá*⁷⁸. No entanto, *Yjexá* é também o ritmo musical que eles utilizam e que pode ser executado sem qualquer relação religiosa; Sobre as alegorias, Domiense Pereira Amorim “Domi” declara que, na primeira vez que saíram às ruas, transportaram *uma boneca de pano preta*, dando a noção de se tratar de um *babalotin*, símbolo de uso comum nos afoxés observados. Porém, não foi identificada nenhuma outra referência que explique a utilização da citada boneca. O *site* oficial da agremiação exibe um boneco preto como um dos seus símbolos, apenas utilizado como *souvenir*, ou seja, dessacralizado; Os colares de contas, usados por vários integrantes, ora são ditos como uso por devoção, ou simplesmente adereço.

Nos apontamentos de Lody (1976) consta que o camelo foi escolhido como símbolo da agremiação devido à relação deste animal com o Oriente. Todavia, o autor sugere o conhecimento de uma lenda yorubana que relaciona o camelo ao orixá Xangô, patrono desse afoxé. Lody explica que essa informação foi dada da seguinte forma pela Yalorixá Menininha do Gantois: *Os orixás cavaleiros são três: Ogun, Oxossi e Xangô. Eles gostam de cavalgar, mas Xangô prefere o camelo ao cavalo. Esse animal é da predileção desse orixá* (LODY, 1976: 5-6).

Na bibliografia observada, a única referência que indica o orixá Xangô como patrono do Filhos de Gandhi é a obra de Lody (1976). Na galeria de fotos do *site* oficial da agremiação, constam fotografias da realização de rituais sagrados em ambiente fechado e fotografias do cortejo do carnaval de 2007, onde seus integrantes transportam na cabeça, cestas ornamentadas, com presentes para orixá, pelas ruas de Salvador⁷⁹, corroborando com a afirmação que essa agremiação mantém, atualmente, vínculo religioso com algum tipo de culto afrobrasileiro.

Usando o exemplo do Gandhi, observo que além do vínculo religioso, existe uma complexa rede de significados e representações que caracterizam a manifestação dos afoxés. Diferentes

⁷⁷ Disponível em: <http://www.filhosdegandhy.com.br/videos1.html> - Acesso em 23/03/2010.

⁷⁸ *Ijexá* é uma nação do candomblé, transplantada para o Brasil pelos povos nagô, procedentes da Nigéria.

⁷⁹ Foto 1 e Foto 2, respectivamente – Em anexo

performances, mitos, ritos, sentimentos de afirmação, nada homogêneo. Seus símbolos são variados e, especificamente no caso do Gandhi, podem ser identificados em diferentes culturas, e a cada carnaval, ou mesmo no cotidiano, os grupos incorporam novos valores.

Reforçando a ideia de Marshall Sahlins (1990: 09), credito esses *arranjos*, permanências e transformações, às consequências da prática dos sujeitos sobre a estrutura, que Sahlins vem chamar de *Reavaliação Funcional das Categorias*, no qual *o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação* e é assim que têm sido construídas as heranças ancestrais africanas no Brasil.

Ampliando esses processos sociais, alguns fundadores do Gandhi baiano criariam no Rio de Janeiro outro afoxé com o mesmo nome⁸⁰ com fortes elos de união entre ambos: o vínculo religioso aos preceitos Ijexá; desfilam com o mesmo tipo de indumentária (turbante e lençol branco com cordão azul amarrado à cintura); traz a figura de um camelo como símbolo representativo; têm o orixá Xangô como patrono e por isso, no cortejo do afoxé carioca, quando realizam o toque de *alujá*⁸¹ para o encerramento do desfile, alguém se mostra dançando com uma frigideira em chamas, apoiada à cabeça, uma possível referência ao Orixá Xangô. Contudo, apesar dos preceitos em comum, cada agremiação assumiu uma personalidade própria, diferenciada no aspecto mais notável da sua composição: o Gandhi baiano é exclusivamente masculino, ao passo que no Gandhi do Rio de Janeiro, as mulheres são vistas assim como eles.⁸²

⁸⁰ Em 12 de agosto de 1951 é fundado no Rio de Janeiro a Associação Recreativa Cultural Afoxé Filhos de Gandhi. Seu *site* oficial (<http://filhosdegandhirj.kit.net/index.html>) informa que pouco se tem notícia sobre os seus idealizadores. Mas de acordo com Lody, essa agremiação está baseada na vivência dos fundadores de alguns afoxés da Bahia: Pândegos de África, Otum Oba de África, Papai na Folia, Congo de África e o próprio Filhos de Gandhi. Acesso em 04 de dezembro de 2009.

⁸¹ Em Yorubá, *Àlujá* é um substantivo, significa perfuração (Fonseca Júnior, 1988). Também é a denominação do toque para o orixá Xangô.

⁸² Foto 3 – Afoxé Filhos de Gandhi/RJ – Em anexo

2.2 – “Vem meu bem!”⁸³

*Meu bem eu vou
Vem você também meu “Querubim”
Vamos fazer a nossa romaria
Lá no adro do Bonfim...⁸⁴*

Em nota, Anísio Félix (1987) esclarece que a melodia cujo trecho está por mim transcrito em epígrafe, é uma composição de um dos fundadores do Filhos de Gandhi, o “Carequinha”, feita com o intuito de *homenagear às nossas esposas, mães, avós, filhas, noivas, namoradas e concubinas, que sendo nossas ardorosas fãs, acompanha-nos segurando a corda* (grifo meu).

Como afirma Heleieth Saffioti (1987:08), *a sociedade delimita, com bastante precisão, os campos em que pode operar a mulher, da mesma forma como escolhe os terrenos em que pode atuar o homem*. A letra da música que acompanha o depoimento de “Carequinha”, bem como a nota descrita por Felix, ratificam o pensamento de Saffioti e demonstram que, no Filhos de Gandhi, as relações de gênero são permeadas pelo poder masculino; as mulheres, sem direito de escolha, ocupam posição subordinada aos homens e demarcada pelos mesmos na condição de líderes da agremiação. Esse ponto é o de maior convergência entre os depoimentos dos fundadores do Gandhi.

Ao mesmo tempo em que esse aspecto me chama a atenção, facilita compreender a agremiação como um campo de lutas, repleto de controvérsias e mantenedor de uma ideologia que naturaliza e legitima o *poder do macho*, durante os seus sessenta e um anos de existência, posto atualmente que ainda exclui a participação de mulheres na formação desse grupo.

A explicação dos seus fundadores é recorrente, ao afirmarem que uma das tradições do Filhos de Gandhi, era a utilização de *lanceiros*, homens fantasiados como tal, em referência à cultura indiana, mas que na verdade, agiam durante os desfiles como *fiscais designados pra impedir a intromissão de elementos estranhos, principalmente, mulheres, namoradas, amantes e outras pessoas que certamente só iriam causar confusão. Mulher entre muitos homens resulta em “inferninho”* (“Carequinha”).

⁸³ Trecho da música *Dia de Romaria* – Autor: Arivaldo Pereira, “Carequinha” – Afoxé Filhos de Gandhi.

⁸⁴ Música: *Dia de Romaria* – Autor: Arivaldo Pereira, “Carequinha” – Afoxé Filhos de Gandhi.

Nelson Ferreira dos Santos “Lobisomem” explica que para os fundadores, *se houvesse mulheres no cordão, certamente alguns homens – não participantes – iriam fazer a corte, podendo resultar em briga.*

Nos depoimentos dos fundadores do Filhos de Gandhi, não é notada a obediência às tradições religiosas afrobrasileiras para a recusa de mulheres na formação desse grupo. Eles expressam a força da ideologia freyriana na construção social das mulheres brasileiras, em forma de provérbio como “*branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar*” (FREYRE, 1994:10). Afinal, grande parte dos estivadores, ainda que em decadência financeira, segundo Felix (1987),

mantinham amantes nos prostíbulos da Rua Julião e na primeira vez que o Gandhi foi às ruas, alguns por falta de lençóis, tomaram os das mulheres emprestados, o mesmo ocorrendo com as toalhas. Também, que a primeira platéia foram as prostitutas, que das janelas dos casarões, aplaudiam e muitas delas chegaram mesmo a acompanhá-los de perto, levando água, bebidas e comidas para eles.

É a pura verdade! afirma “Carequinha”, *alguns fundadores tomaram os lençóis e toalhas das “negas” emprestados.*

Bráulio José do Bonfim ressalta que *logo atrás do Gandhi, iam as mulheres do Julião; eram do baixo meretrício, porque todos nós tínhamos nossas “negas”. As mulheres do Julião levavam mantimentos e abasteciam o bloco.* Neste caso, a expressão “nega” está sendo usada de forma duplamente pejorativa, pois não se refere à condição étnico-racial das mulheres, muito menos a uma categoria profissional.

Diniz e Queiroz (2008: 03) argumentam que

A percepção da sociedade acerca das prostitutas é construída a partir da condição de transgressoras das regras e normas vigentes na sociedade. A construção de sua identidade e dos mecanismos de discriminação e preconceitos em relação às práticas prostitucionais decorrem de sucessivos fatos históricos que tiveram as prostitutas como protagonistas, a exemplo das disseminações de doenças como a sífilis, a tuberculose e as venéreas. Neste sentido, a condenação das mulheres

que se prostituem e as atribuições que lhes são dispensadas “devassas”, “safadas”, de “vida fácil”, são introjetadas no imaginário social e materializadas sob a forma de preconceito, estigma e marginalização reforçada pela desigualdade de gênero [e no nosso caso também racial] presente na nossa sociedade.

O caráter discriminatório e marginal atribuído às mulheres pelos fundadores do Gandhy, jamais foi entendido como uma prática preconceituosa. Ao contrário, em nome da agremiação “Carequinha”, afirma:

nunca tivemos preconceito. Sai negro, branco, amarelo, azul, chinês, alemão, francês, o que for. Todos podem sair no Gandhy, se não estaríamos tendo racismo de dentro para fora e nós abominamos essa espécie de coisa. Por isso o Gandhy não participa de movimentos negros. Além disso, sai toda classe de operários. Nunca tivemos separatismo. Sai o engraxate, marceneiro, pedreiro, tipógrafo, etc. Desde o primeiro ano, já saiu eclético. Não há porque distinguir e separar.

É provável que essa distinção e separatismo sequer tenham sido pensados em relação às mulheres, visto que elas não ocupavam as categorias profissionais participantes da agremiação. Por acreditar na inexistência de argumentos cabíveis, que possam justificar essa prática, compreendo-a como um apelo dos homens, uma medição de forças com as mulheres, com a intenção de demonstrar maior poder nas relações hierárquicas estabelecidas na sociedade patriarcal. Quem sabe ainda, o medo que tinham esses homens de pôr em risco o poder masculino que preservavam. A exclusão das mulheres parece ser uma proteção e controle moral da sua sexualidade para evitar sua exposição ao desejo e realização do prazer do homem.

Por outro lado, pode-se pensar nessa exclusão feminina, enquanto forma de auto-proteção por parte dos homens. No contexto social da época, uma briga causada em defesa da honra masculina, ferida em decorrência da disputa por mulheres supostamente presentes, levaria a acusações de desordeiros, não civilizados... O que não era a intenção dos integrantes da agremiação, mas sim a inclusão social.

Dez anos antes da fundação do Filhos de Gandhy, a antropóloga norte americana Ruth Landes (2002), desmontava as teorias da intelectualidade brasileira e do exterior, evidenciando o lugar de primazia das mulheres no exercício do sacerdócio nos candomblés da Bahia e a

significativa contribuição das mulheres baianas na movimentação monetária do comércio informal local.

A *Cidade das Mulheres* foi a denominação encontrada pela antropóloga para intitular sua obra que demorou 28 anos para ser publicada no Brasil⁸⁵. Em seus estudos, Landes (2002: 321) aponta que os sacerdócios nos terreiros de culto nagô da Bahia eram

quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante. Embora alguns homens se tornem sacerdotes, a razão, ainda assim, é de um sacerdote para 50 sacerdotisas.

Entre elas, estava Mãe Menininha do Gantois, que *era provavelmente a mais importante sacerdotisa da Bahia após a morte de Aninha. Todo mundo sabia da sua existência e dela falava com respeito* (LANDES, 2002: 115). Um dos fundadores do Filhos de Gandhi, reconhecendo o seu prestígio, adverte aos colegas:

É bom lembrar que, a partir do segundo ano, íamos em algum lugar para arrumar nossa vida, para não sair descoberto. No terceiro ano, como Menininha do Gantois tinha grande conceito, passamos a ir lá, embora eu tivesse minha mãe-de-santo, Helena Dias do Nascimento, Oloíá, mãe de Domiense e filha do “Bate Folha”. Democraticamente, escolhemos Menininha do Gantois como nossa madrinha e ela aceitou. Sempre prestamos homenagens a ela, em suas festas de aniversário e nas festas dos orixás. Ela é madrinha oficial do Filhos de Gandhi e continuará sendo, porque não se batiza uma criança duas vezes (“Carequinha”).

É notável assim, que num contexto de predominância numérica e hierárquica das mulheres no candomblé baiano, que as mesmas não possam estar representadas na sua “festa de rua”. Por muitos anos, as mulheres demonstravam interesse em desfilar no Filhos de Gandhi. Os depoimentos de vários fundadores declaram que sem sucesso suas esposas e filhas faziam tal pedido. Por este motivo, em 1979

o então presidente Djalma Passos, convocou Gilberto Nonato e Glicéria Vasconcelos para criar a agremiação feminina. Com o falecimento de Gilberto Nonato, um dos

⁸⁵ Sobre o desempenho das pesquisas de Landes, ver entre outras: Healey (1996), Corrêa (2003), Scott (2004).

principais fundadores do bloco, as Filhas de Gandhi ficaram de 1993 até 2000 sem desfilar no carnaval. (...) Em 2008, mais de 1.000 mulheres desfilaram no bloco (Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2009:35 – Grifo meu).

Nessa citação, noto que ainda permanece uma histórica distinção na denominação da agremiação, pois nesta referência, o Gandhi é chamado de bloco. Se comparado ao rigor no tratamento das agremiações carnavalescas do Recife, comumente as lideranças não admitem a troca, ou substituição da categoria em que está inscrita a sua agremiação. Clube é clube, troça é troça, bloco é bloco, afoxé é afoxé e assim por diante.

Outrossim, observo que as mulheres intencionadas na organização de uma agremiação feminina mantiveram, em certa medida, uma dependência dos homens para efetivarem os seus anseios. Muito embora, a existência da agremiação represente mais um espaço de atuação das mulheres e de propagação da cultura afrobrasileira, tido como exemplo dessa possível organização.

2.3 – “Meu colar azul é seu...”⁸⁶

*Seu olhar de mel é meu
Tantas águas já rolaram
Nosso amor deu no que deu...⁸⁷*

O Filhos de Gandhi continua com sua masculinidade enaltecida. De acordo com a Assessoria de Comunicação da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (2009:37), a agremiação desfila no carnaval de Salvador com número estimado em dez mil homens⁸⁸, a regra de impedimento de mulheres participando nas diversas instâncias da sua organização permanece, inclusive com punição para aqueles que participam do desfile sem acatar as recomendações prévias. A primeira delas, disponível eletronicamente no *site* da agremiação⁸⁹ em legras garrafais, adverte: “1. NÃO É PERMITIDO QUE OS ASSOCIADOS COLOQUEM MULHER DENTRO DA CORDA, POIS PODERÃO SOFRER PINIÇÃO AUTOMÁTICA”.

⁸⁶ Frase da música: *Fala Bah* – Autor: Walter Queiroz Jr. – Afoxé Filhos de Gandhi.

⁸⁷ Estrofe da música: *Fala Bah* – Autor: Walter Queiroz Jr. – Afoxé Filhos de Gandhi.

⁸⁸ Foto 4 – Desfile de carnaval do Afoxé Filhos de Gandhi – Em anexo

⁸⁹ Disponível em: <http://www.filhosdegandhy.com.br/> - Consulta em: 25/03/2010.

Igualmente, em diversos *blogs* e *sites* eletrônicos⁹⁰, é possível ver notícias, comentários e convites aos foliões para preservar a “tradição” de receber um colar do Gandhi em troca de beijo.

Na opinião de quem já presenciou tal prática, *esta tradição já virou status, muitos deles, não sabem sequer o significado de um afoxé e vão para o desfile massagear o ego*⁹¹. *Chega a ser uma violência, pois há mulheres que não querem ser beijadas, mas se eles entendem que querem o beijo, vão e pegam mesmo, a força!*⁹²

Saffioti (1987:18) ressalta que *para o poderoso macho não importa que a mulher objeto de seu desejo não seja sujeito desejante. Basta que ela consinta em ser usada como objeto*. Nas relações homem-mulher, situações como essa, de uso de poder, podem chegar ao extremo, caracterizando-se em estupro.

Com efeito, sobre o critério do afoxé Filhos de Gandhi de excluir mulheres da sua organização e dos desfiles de carnaval, uma jovem antropóloga baiana, pediu para não ser identificada e esclareceu que

o grupo foi criado por e para estivadores, atividade praticada exclusivamente por homens no século passado e, ainda hoje pouco se sabe sobre a presença de mulheres nesse ramo. Assim, bem como pelo machismo existente à época é compreensível a rejeição e proibição de mulheres, o que acabou se configurando como característica marcante do afoxé. Não concordo com a justificativa de que as mulheres sejam pivô pra confusão, pois isso sim é muito machista. Enfim, não vejo, mesmo hoje, motivo para o bloco rever seus critérios de participação, ainda que certamente a composição atual não seja de estivadores. Acho que ele se mantém assim em nome da tradição, embora a tradição possa ser atualizada. Ademais, tem o bloco ou afoxé Filhas de Gandhi.

É fato que o Gandhi vem ser criado num contexto em que o homem era idealizado o responsável pela produtividade humana, o provedor. Era idealizado, mas nem sempre

⁹⁰ <http://g1.globo.com/Carnaval2010/0,,MUL1489968-17812,00.html>; <http://www.blog.ljunior.com/filhos-de-gandhy/#comment-80211>, entre outros *sites* acessados em 24/03/2010.

⁹¹ Depoimento de uma professora baiana que em 2010 passou o carnaval no Recife.

⁹² Depoimento de uma operadora de *telemarketing* carioca que assistiu ao desfile do Gandhi em 2006 e presenciou o ocorrido.

alcançava este feito. Entretanto, no cenário atual de reconhecimento da participação sócio-econômica ativa das mulheres, para eles permanece o medo e o comodismo de não romper com uma tradição que lhes garanta *status*, do ponto de vista da cultura machista ocidental.

Na opinião do compositor baiano Juraci Tavares

o grupo poderia estar mais enriquecido se congregasse os aspectos femininos, porque a diferença é fundante, ela trás os elementos que se entrelaçam, trazendo a possibilidade do novo. Então a instituição Filhos de Gandhi, tem uma referência positiva com relação aos afoxés, mas acho que seria melhor aproveitado se conseguisse quebrar esses paradigmas, permitindo o entrelaçamento dos gêneros ao invés da manutenção de um gênero só.

Compartilhando com a opinião do citado compositor, encerro as abordagens sobre os afoxés da Bahia e dou início no próximo capítulo, às observações sobre os afoxés do Recife.

Capítulo 3

Quatro décadas de afoxé: uma construção contemporânea da identidade local – Recife, 1970-2010

*Meu canto é forte
Tenho nome nagô...*⁹³

Neste capítulo, apresento a identidade local dos afoxés do Recife, demonstrando a sua relevância para a preservação do capital cultural, particularmente, da cultura afrobrasileira nesta cidade. Analiso, nas relações de gênero, as ocorrências nas formas de participação de homens e mulheres, considerando a interface com as religiões afrobrasileiras. Nos grupos de afoxé, denoto as funções, interesses, princípios, preceitos e práticas religiosas que orientam o seu comportamento, bem como as mudanças ocorridas no contexto das relações vivenciadas internamente e com outras organizações sociais, identificando a sua força potencial para dar conhecimento do que os tornam, simultaneamente, representações do candomblé na rua; organizações negras; manifestações artísticas; instrumentos de resistência e de valorização da identidade afrobrasileira.

As abordagens estão divididas em quatro partes. Na primeira, contextualizo a população negra recifense para explicar o processo de reorganização das instituições negras e o surgimento dos afoxés recriados para o carnaval, notadamente a partir da década de 1970. Nesse período, as organizações negras intensificaram a utilização das manifestações culturais como um instrumento de combate ao racismo, conscientização, valorização e afirmação da identidade negra.

Na segunda parte, observo as intenções com as quais foram recriados os primeiros afoxés no Recife e a relação desses grupos com a religiosidade, a sociedade envolvente e as organizações negras locais. Na terceira parte, verifico a maneira como os afoxés mantêm o vínculo com as doutrinas religiosas dos cultos afrobrasileiros, princípio básico para a sua constituição local.

Na quarta parte, ressalto a personalidade institucional dos afoxés, iniciada na segunda metade dos anos de 1980, quando os grupos ocupam um lugar social para além dos terreiros e festejos

⁹³ Música: *Divino Alafin* – Autor: Gildo – Afoxé Alafin Oyó.

de momo; observo a maneira como têm construído estratégias para o enfrentamento de adversidades e ultrapassado as fronteiras que se estabelecem no diálogo interno, com outros grupos e demais organizações sociais. Demonstro como as lideranças utilizam as novas tecnologias, investem na profissionalização dos seus integrantes, no aprimoramento das apresentações públicas, com vistas à inserção na mídia e no mercado cultural do Brasil e do exterior, na qualidade de grupos artístico-culturais.

3.1 – “Pra denunciar o racismo, contra o *apartheid* brasileiro”⁹⁴

*Irmão, irmã
Assuma sua raça, assumo sua cor,
Essa beleza negra Olorum quem criou*⁹⁵

O Recife, localizado na região nordeste do Brasil, é uma das capitais que durante o período colonial recebeu do continente africano uma grande quantidade de povos escravizados, destinados, principalmente, ao trabalho nas lavouras de cana de açúcar, quando *a partir da década de 1560, a capitania de Duarte Coelho tornou-se o maior produtor individual de açúcar de cana do mundo* (CARVALHO, 2001: 23).

Entre os diversos povos e grupos para cá traficados, Ribeiro (1952) aponta que há imprecisão quanto aos números fornecidos pelos cronistas do século XVI sobre a quantidade de escravos negros trazidos a Pernambuco. Mas informa que eram provenientes de dois troncos principais: os *bantús* e os *sudaneses*⁹⁶, tendo o primeiro tronco sobrepujado numericamente o segundo e influenciado profundamente a cultura pernambucana na medida em que aqui *se tornaram os introdutores de estilos de vida, modos de conduta, sistemas de interpretação do sobrenatural, próprio às suas culturas nativas* (RIBEIRO, 1952: 23).

⁹⁴ Frase da música: *13 de maio não é dia de negro* – Autor: Zumbi Bahia – Afoxé Alafin Oyó.

⁹⁵ Estrofe da música: *13 de maio não é dia de negro* – Autor: Zumbi Bahia – Afoxé Alafin Oyó.

⁹⁶ Os *bantús*, da África equatorial e tropical, de parte do Golfo da Guiné, do Congo, Angola e Moçambique (angolas, benguelas, monjolos, moçambiques) e os *sudaneses*, predominantes na África Ocidental, Sudão egípcio e na costa norte do Golfo da Guiné (iorubas, jêjes, tapas, hauçás).

A distribuição da população da Região Metropolitana do Recife⁹⁷, segundo raça, indica acentuada participação do negro na população total (54%) caracterizando-o como maioria demográfica⁹⁸. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, o Recife apresenta a seguinte distribuição para raça/cor: 5,4% pretos, 47,9% pardos, 46% brancos. Para fins analíticos essa população vem sendo agrupada em dois grandes grupos: negros ou não-negros e brancos. O grupo negro reúne pardos e pretos, por que os indicadores sociais dos dois grupos são muito semelhantes entre si e muito diferentes de brancos e amarelos. Tornou-se mais evidente a correlação entre raça/cor e as desigualdades sociais prevalentes na população brasileira. O grupo amarelo é muito diluído nesta população e possuem indicadores assemelhados aos dos brancos. Com base nas estatísticas do IBGE – 2001/2002, Sony Santos (2007: 89) ressalta que *da população total do Recife, 53,5% eram mulheres, sendo 55,2% na faixa etária de 20 a 59 anos, das quais 51,7% se autotranscreveram 5,4% pretas e 46,3% pardas*⁹⁹.

Os problemas socioeconômicos e raciais que historicamente têm afetado essa população, não impedem a continuidade da cultura afrobrasileira nem ofuscam a beleza e os valores culturais exibidos principalmente numa das maiores festas públicas da cidade, o carnaval. Ao contrário, o carnaval do Recife se diferencia de outras capitais, exatamente pelo seu aspecto irreverente, diversificado e expressivo das raízes culturais dos diversos povos que aqui desenvolveram a criatividade, particularmente a cultura de matriz africana.

Neste percurso, entre as formas mais criativas de organização negra, muitas encontraram o caminho da arte como lugar privilegiado para a atuação política, religiosa e de socialização cultural. São espaços sociais carregados de conflitos internos, embates e constantes negociações com a intelectualidade e as elites dominantes. Contudo, criticadas as conotações negativas, tornam-se extremamente oportunos para afirmação e construção de identidades positivas, preservação de valores, crenças e outras possibilidades.

⁹⁷ A Região Metropolitana do Recife está entre as nove primeiras regiões metropolitanas instituídas no Brasil (criada pela Lei Complementar Federal 14/73 de 8 de junho de 1973). De acordo com o IBGE a RMR é formada por 14 municípios, são eles: Jaboatão dos Guararapes, Olinda, Paulista, Igarassu, Abreu e Lima, Camaragibe, Cabo de Santo Agostinho, São Lourenço da Mata, Araçoiaba, Ilha de Itamaracá, Ipojuca, Moreno, Itapissuma e Recife. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/> - Acesso em 01/02/2010.

⁹⁸ Dados do DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (Disponível em: <http://www.dieese.org.br/pedrecife/negros.xml>). Acesso em 16/01/2010.

⁹⁹ A partir do Censo, não é possível saber qual o percentual de pessoas que afirmam uma identidade racial negra e nem quantas reconhecem a existência do racismo no Brasil. Porém, é inegável que o uso do termo negro como categoria analítica que reúne pretos e pardos, evidenciados no Censo significa um ganho político das organizações negras para desmontar a existência do racismo na sociedade brasileira.

É nesse contexto, que a prática cultural pernambucana tem sido estabelecida, evidenciando a marca da africanidade brasileira em manifestações ancestrais e atuais, e nessa, a participação das mulheres subvertendo os estereótipos do seu entorno, demarcando claramente as suas posições nos modos de elaborar, conduzir, fazer e exibir as características que modelam o cenário cultural da cidade.

As sacerdotisas das casas de cultos afrobrasileiros vêm ao longo do tempo ressignificando esses espaços, transformando-os em focos de resistência, lugares de reagrupamento, articulação e preservação dos saberes culturais mediados, principalmente, pela oralidade. No entanto, muitas das suas ações se perderam no tempo e histórias como as de Dona Santa do Maracatu, das Tias do Terço, a exemplo de tantas outras, ainda não são do conhecimento amplo sequer da população local.

No Recife, uma das mais importantes referências da atuação de mulheres negras na utilização dessa prática, evidenciou-se na Casa das Tias do Terço¹⁰⁰. Lugar sacramentado pela perenidade dos seus fundamentos, simbolismos e transformado por elas numa rede de articulações com os mais diversos segmentos sociais. Das camadas humildes à elite dominante recorriam aos seus conselhos para orientação da vida cotidiana. O Babalorixá Raminho de Oxossi relembra que *os políticos mudavam, mas todo mundo que assumia não mexia com elas não, elas faziam trabalho para eles se elegerem*¹⁰¹.

Amparadas na sabedoria ancestral, as Tias, em sua época, fomentaram o prolongamento da manutenção das tradições religiosas dos seus cultos para diversos eventos e manifestações artísticas. Grande parte das agremiações carnavalescas do Recife teve passagem pela Casa das Tias do Terço e estão diretamente ligadas às religiões afrobrasileiras. E mesmo quando não

¹⁰⁰ Na década de 1870, a Casa das Tias do Pátio do Terço, funcionava no centro do Recife como um lugar comunitário, de constante circulação de pessoas, um dos primeiros terreiros de culto ao candomblé nagô em Pernambuco. Lá residiam as Yalorixás: Eugênia Duarte Rodrigues (tia Eugênia); Vivina Rodrigues Braga (Dona Sinhá); Emília Rodrigues (Dona Iaiá) e Maria de Lourdes Silva (Dona Badia), que lideravam neste mesmo espaço físico, além do sacerdócio, uma lavanderia e a confecção de fantasias para várias agremiações carnavalescas (Língua Ferina, Lenhadores, Batutas de São José, Estudantes de São José), *Badia tinha o título de sócia benemerita de Vassourinhas do Recife e o bloco do coração de Badia era Madeiras do Rosarinho e Estudante de São José, fundado na Casa dela a ala feminina*, afirma Sevi Caminha, carnavalesca do Bairro de São José. Na Casa havia reuniões de irmandades católicas, sociedades beneficentes (Sociedade 24 de Agosto - a Lamprut; Primeira Ordem da Devoção de São Bartolomeu; fundaram e abrigaram por muitos anos, várias agremiações carnavalescas e algumas festas tradicionais do carnaval recifense, como o Baile Perfumado e a Noite dos Tambores Silenciosos. O imóvel de número 143 permanece no mesmo endereço, atualmente funcionando como “Espaço Cultural Badia”. Ver: Wanderlei (1953), Schumacher (2006) e Souza (2005).

¹⁰¹ Entrevista concedida à Prefeitura do Recife em 02/08/2003.

trazem explícito o entrelaçamento sagrado-profano, expressam a devoção por meio de cores, adereços e objetos que simbolizam a fé das lideranças e de demais brincantes. São exemplos, vários clubes de bonecos, clubes de frevo, troças, blocos, caboclinhos, maracatus de baque solto (ou maracatu rural), bois, ursos¹⁰², entre outras que se utilizam das festas públicas, principalmente do carnaval, para dar visibilidade às suas identidades. Os depoimentos a seguir, fazem referência clara a esse respeito: ¹⁰³

O Homem da Meia Noite é um calunga desde o início de sua história. Ele foi fundado em 2 de fevereiro de 1932, dia de Iemanjá. É considerado uma figura mística do Candomblé. Todo sábado de Zé Pereira, às 18 horas, na sede da agremiação, realiza a troca da roupa do Homem da Meia-Noite. Na hora da troca é um ritual só entre os diretores (Luiz Adolfo, presidente do Clube de Alegorias e Críticas O Homem da Meia-Noite). (p. 164).

Pelo certo quem era o patrono de Abanadores era Ogum, porque Ogum é verde e vermelho; mas por causa do Seu Rubem Martins (antigo presidente da Troça), a gente passou a adorar Oxum. Então Abano nunca relaxa aquela boneca e nem relaxa a cor amarela. E enquanto eu for presidente, Abano jamais vai deixar de entrar na avenida com essas cores. (Alzira Maria, atual presidenta da Troça Carnavalesca Mista Abanadores do Arruda). (p.163).

Com inspiração nessas atitudes, ao longo dos anos foram criadas e recriadas agremiações fundamentalmente ligadas ao Candomblé, a Jurema e a Umbanda¹⁰⁴. São exemplos precisos os maracatus-nação (ou maracatus de baque virado) e os afoxés.

Por esses aspectos, o carnaval se configura como um complexo de representações de experiências com as manifestações sagradas e profanas. Santos (2009: 03) observa que nos dias de momo, as ruas do Recife

¹⁰² Sobre o assunto, ver: Santos (2010a, 2010b, 2009).

¹⁰³ Os depoimentos aqui citados com permissão do órgão competente, assim como outros recorrentes a este assunto, estão contidos no Dossiê de Candidatura do Frevo a Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil/2006 (mimeo), no qual fui parte integrante da equipe técnica deste Dossiê enquanto supervisora da pesquisa de campo e procedimento metodológicos.

¹⁰⁴ Na primeira década deste século, uma parcela significativa de estudantes das ciências sociais, tem se debruçado sobre a complexidade e os desdobramentos das religiões afrobrasileiras no Recife e a sua relação com as práticas culturais. O resultado tem sido a produção de trabalhos, os quais, sem desconsiderar tantos outros, acrescento às ideias aqui descritas, pela contribuição aos meus estudos e aproximação pessoal: Costa (2009), Meira (2009), Lima & Guillen (2007), Campos (2001).

parecem constituir verdadeiros prolongamentos das casas sagradas, permitindo que símbolos da cultura religiosa afrodescendente invadam o território da folia através das manifestações artísticas, que as incorporam e disponibilizam para grupos sociais mais amplos, isto é, os foliões, independentemente do seu sentido religioso.

A partir da segunda metade dos anos de 1970 nota-se, nesta Cidade, um maior crescimento e visibilidade das manifestações culturais afrobrasileiras, em decorrência, principalmente, das investidas do movimento negro brasileiro. Os movimentos políticos e culturais dos Estados Unidos, Caribe, Europa e África, por um lado, envolveram inicialmente a juventude negra pela modernidade estética e ousadia com que apresentavam as mais diversas formas de expressão. Por outro lado, influenciaram fortemente a militância negra brasileira, estimulando a criação de novas organizações. *Os afrobrasileiros perceberam que tanto nas Américas como na África os negros enfrentavam a opressão racial* (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006: 287).

No que concerne ao aspecto político, Ronaldo Sales (2007: 29) vem apontar que

em meados da década de 70, quando se intensificou a oposição ao regime militar, concentrando-se em torno de um único partido, duas forças políticas se destacavam na luta anti-racista: (a) o movimento social independente que conduziria à formação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU); e (b) o Grupo de Negros do MDB. O MNU teve uma atuação importante na luta contra a discriminação, caracterizando-se sua ação, basicamente, em contestar o regime autoritário, assim como em denunciar para o país e o mundo o racismo existente nas relações sociais da sociedade brasileira.

A historiadora Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva (1994) demonstra que partir de 1979, em plena eclosão dos movimentos sociais brasileiros, no Recife, um grupo de negros [e negras] pensava na criação de um movimento que abrangesse todo o Estado de Pernambuco e aglutinasse grande número de pessoas para de forma independente, *estudar, discutir e debater questões pertinentes ao presente, passado e futuro da raça* (FERREIRA apud SILVA.M.A.G, 1994: 59). Assim, o grupo criou em 1980 o Centro de Cultura e Emancipação da Raça Negra-CECERNE.

Pouco tempo depois, por divergências quanto ao caráter político dessa organização, o grupo se dissolveu, e, simultaneamente à criação do CECERNE, os divergentes criaram o Teatro Experimental do Negro em Pernambuco e o CECERNE passou a ser o Movimento Negro do Recife-MNR. O MNR apóia o compromisso político de abrangência nacional do Movimento Negro Unificado-MNU e ainda em 1980 a ele se integra adotando o seu Estatuto, a Carta de Princípios e o Programa de Ação. Silva, M.A.G. (1994:60) observa que com base no princípio político-ideológico local, o MNU *busca o confronto com a ideologia da democracia racial como estratégia do processo de mobilização política do negro recifense*. A criação do MNU vem causar impacto na sociedade pernambucana, quando ele se apresenta com um perfil diferenciado das demais organizações negras existentes.

Do mesmo modo como foi um desafio a mais nas reivindicações do movimento negro e do movimento feminista, o movimento de mulheres negras, que em épocas anteriores vinha se estruturando nacionalmente, incorpora-se ao contexto local recifense contribuindo significativamente na construção de debates com recorte específico das questões relacionadas ao gênero e à raça, desenvolvendo estratégias próprias de intervenção.

Ainda de acordo com as informações de Silva, M. A. G. (1994: 69), *o desempenho da mulher era mais forte dentro do MNU-Recife, principalmente na direção das reuniões, que o do homem*. A autora constata que na época havia por parte das mulheres uma vigilância permanente em não deixar que as atividades machistas dos homens, exercidas lá fora, fossem trazidas para dentro do movimento. Por esta razão

quando os homens assumiam a direção de alguma reunião, ou presidiam o planejamento de uma atividade, havia uma preocupação das mulheres em não permitirem que elas se transformassem em meras executoras de tarefas. Havia uma cobrança constante dos membros femininos, aos homens, por um compromisso, uma integração e uma participação maior com o Movimento, uma vez que o impulso nas decisões e desempenho das atividades era dado pelas mulheres (Silva.M.A.G, 1994: 70).

Assim, elas assumem politicamente uma posição atuante no espaço público, sinalizando a construção de um processo de desnaturalização e desconstrução da idéia dominante de limite feminino ao espaço doméstico. Várias dessas mulheres tinham seus maridos nessa mesma

organização e ambos utilizaram as manifestações culturais como instrumento de combate ao racismo.

Fizeram parte da fundação do CECERNE: Sylvio José Ferreira, Jorge Morais, Inaldete Andrade, Tereza de França, Irene de Souza, Djalma Pereira, Fátima Silva, Antonio Paulo, Pedro Soares, Wilmar Ribeiro, Lúcio Macedo, Edvaldo Ramos, Agostinho Santos e Lúcia Crispiniano. E do MNR, o grupo dissidente formado por: Inaldete Andrade, Irene Souza, Wanda Chase, Clenise Valadares, Sydnei Felipe, Tereza França, Jorge Morais, Gilson Santana (Mestre Meia-Noite) e Maria Nogueira; além de Marcos Pereira, Telma Chase, Martha Rosa, Jandira Mendes (Silva.M.A.G, 1994), entre outras que apesar de não estarem citadas nessa obra, têm envolvimento direto ou indireto no citado Movimento. A importância de denominar tais pessoas deve-se à integração da maioria delas em outras organizações negras não menos importantes que o MNU, além de estarem à frente de várias manifestações culturais e da criação dos primeiros grupos de afoxé criados nesta cidade a partir dos anos de 1980.

As referências que indicam a presença de afoxé no Recife, ainda são escassas. Como já apontado, as pesquisas iniciais limitam-se a explicar resumidamente a procedência do termo¹⁰⁵, ou sugerir que a “brincadeira de rua” possa ter sido assimilada pelos maracatus de baque virado, como afirma o antropólogo Raul Lody (1976) ao observar um ilú sendo percutido no Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão)¹⁰⁶.

Em consonância com o argumento de Lima (2007:10) acerca do maracatu-nação, relação condizente com o afoxé, tais abordagens *são repetições de um saber cristalizado* e mesmo reconhecendo a importância desses trabalhos, até porque, grande parte dos estudos

¹⁰⁵ Refiro-me, especificamente, aos trabalhos de Guerra-Peixe (1980) e de Katarina Real (1990).

¹⁰⁶ O Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) foi transplantado para o Brasil por volta de 1860/70, por Inês Joaquina da Costa (Ifá Tinuké) também chamada de Tia Inês, trazida da África pelo também africano João Otolú. Em 1985, o templo foi tombado pelo Patrimônio Histórico de Pernambuco e atualmente, nele está sediado o Centro de Cultura Afro Pai Adão, promotor de várias atividades na comunidade, a nível nacional e internacional, a exemplo do Oilaiandê Xirê, ocorrido recentemente; O Terreiro também desenvolve um programa de incentivo à formação da população adepta aos cultos afrobrasileiros, mantendo um convênio com a Universidade Integrada Barros Melo (AESO), oportunizando a esta população o recebimento de bolsas de estudos universitários. Manoel do Nascimento Costa, neto de Pai Adão, é o autal Babalorixá reponsável pela condução do culto. Sobre o Ilê Obá Ogunté, ver: Segato (2005), Pereira (2005, 1994), Luna (1990), Brandão (1986), Ribeiro (1952), Motta (1975), Bastide (1945), entre outros.

contemporâneos que tratam dessa manifestação¹⁰⁷ está amparada nestas leituras, no mínimo para uma revisão historiográfica. É necessário também reconhecer que tais trabalhos não esclarecem a complexidade que envolve as práticas das manifestações culturais afrobrasileiras, especificamente, do afoxé, retirando a ênfase dos seus processos de mudança e diversificação. O que observo nos afoxés do Recife, é que os mesmos não foram assimilados pelo maracatu. Eles não perderam a distinção de suas características culturais, mas sim, ressignificados com um modelo próprio e intenções adaptadas à conjuntura local.

Os registros mais completos sobre os Afoxés do Recife se encontram no Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural – Casa do Carnaval. No acervo, que também utilizo como referência para realização deste estudo, consta além da literatura clássica, os resultados do “Projeto Afoxés do Recife”, que inclui uma pesquisa realizada entre os anos de 2001 a 2003, sobre a história dos afoxés desta cidade¹⁰⁸. Conta ainda com depoimentos gravados e transcritos de vários praticantes e pessoas envolvidas com a manifestação, textos publicados em *folders* e *banners* para as várias atividades já realizadas.

A referida pesquisa tem certo limite, posto que teve por objetivo principal constituir subsídios para elaboração de políticas públicas relativas às manifestações culturais. Ainda assim, considero que a mesma traz elementos que estabelecem a dinâmica dos afoxés. Primeiro porque, acreditando que o fenômeno ou processo social devem ser entendidos nas suas determinações e transformações dadas pelos sujeitos (Minayo, 1996), baseou-se em depoimentos das pessoas que fazem e praticam a manifestação. Segundo, porque mapeou geograficamente e atualizou os dados quantitativos sobre os grupos existentes. Terceiro, porque teve uma dimensão histórica que pode subsidiar a compreensão do surgimento, permanências e discontinuidades na formação dessas organizações. Por fim, traz um esforço para definir os sentidos da manifestação, expressando também as suas dimensões políticas.

A reorganização política dos afoxés do Recife foi um marco importante ocorrido após a realização do citado Projeto. O Babalorixá Dito de Oxossi, do Afoxé Ilê de Egbá, no 1º

¹⁰⁷ Para esta pesquisa, além das referências citadas na nota anterior, identifiquei os seguintes trabalhos que tratam sobre afoxé no Recife: Meira (2009), Silva.P.B (2009), Souza (2008), Lima (2007), Silva.M.A.G (2007), Sales (2003), Borba (2000).

¹⁰⁸ Uma das ações do Projeto Afoxés do Recife refere-se à realização de uma pesquisa iniciada em 2001 com o objetivo de identificar e tornar pública a história dos grupos de afoxé existentes na Cidade. Na ocasião, foram coletadas informações sobre os sete grupos identificados entre as cidades de Olinda e do Recife: Ilê de Egbá, Alafin Oyó, Oxum Pandá, Timbaganju, Povo de Odé, Filhos de Ogundê e Obá Ayrá.

Encontro dos Afoxés prognosticou: *temos que aprender nos unindo. Precisamos buscar cada vez mais a unificação dos afoxés. Com individualismo não vamos chegar a lugar nenhum, quem vai perder somos nós mesmos. (...) O medo que eu tenho é que os afoxés se tornem um modismo*¹⁰⁹. Em concordância com o citado Babalorixá, outros participantes se mostraram dispostos a aceitar o desafio e, com efeito, a idéia de unificação tornou-se realidade política, já a partir do primeiro encontro (2002) e realidade jurídica três anos depois (2005) com a criação da União dos Afoxés de Pernambuco (UAPE).

Embora a pesquisa tenha dado conta dos objetivos propostos, o “Projeto Afoxés do Recife” gerou expectativas em alguns dos representantes dos grupos envolvidos, que não foram completamente correspondidas¹¹⁰. Poucas ações de relevância foram realizadas no sentido de atender às demandas nele identificadas. De fato, observando os depoimentos feitos por essas mesmas pessoas no 1º e no 2º Encontro dos Afoxés, ocorridos, respectivamente, no Terreiro do Babalorixá Genivaldo Barbosa, do Afoxé Oxum Pandá (08/06/2002) e no Terreiro do Tata Raminho de Oxossi, do Afoxé Ara Odé (13/07/2002), noto que algumas sugestões e solicitações ainda não foram atendidas, por exemplo: a produção de um vídeo e a publicação de encartes em jornal de grande circulação sobre a história dos afoxés; a publicação de uma “plaquete” ou livro específico sobre os afoxés, apontando as suas singularidades locais e a relação com as nações dos cultos afrobrasileiros; o recorte temporal indicando as diferenças entre os afoxés e os antigos cortejos de nação africana; que os grupos recebessem um quantitativo do material a ser publicado para distribuição nas suas respectivas comunidades e nas escolas públicas como subsídio pedagógico, visando esclarecer à população na perspectiva de diminuição do preconceito com a referida manifestação; a abrangência do Projeto para o interior de Pernambuco, *porque a gente chega prá se apresentar no interior e é marginalizado*, como ocorreu com o Afoxé Oxum Pandá na Cidade de Bom Conselho, conforme relatou o Babalorixá Genivaldo Barbosa.

¹⁰⁹ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife, em 08/06/2002.

¹¹⁰ Em observação participante na reunião da União dos Afoxés de Pernambuco-UAPE (08/02/2010), fui questionada sobre os desdobramentos da citada Pesquisa. O conteúdo abordado no Catálogo da Cultura Afrobrasileira (2008), publicado pela Prefeitura do Recife, também foi questionado. No entendimento de alguns praticantes de afoxé, o material está distante de demonstrar a complexidade que envolve a manifestação. Para Claudilene Silva, que no momento ocupava a gerência do Núcleo da Cultura Afrobrasileira, responsável pela publicação, o citado Catálogo tinha um objetivo específico: “disponibilizar informações *básicas* sobre seis manifestações culturais afrobrasileiras que servissem aos pesquisadores e interessados em geral como uma primeira aproximação com as manifestações culturais”. Não se propunha e não tinha como dar conta da complexidade do Afoxé como manifestação cultural, visava oferecer subsídios para pesquisas futuras.

Vejam os a seguir, a maneira como foram idealizados os primeiros afoxés no Recife.

3.2 – “E o povo começa a dançar no toque do alujá”¹¹¹

*Orixalá meu pai
Abençoi os orixás
E todos afoxés que vêm de paz...*¹¹²

Iniciei as investigações, tentando obter uma melhor compreensão acerca do que afirma o antropólogo Raul Lody (1976) sobre a presença de afoxés no Recife, e de uma possível assimilação desses grupos pelos maracatus-nação. Duas informações distintas foram apresentadas. A primeira, vinda do Sítio de Pai Adão, local onde Lody identificou tal hipótese.

Manoel do Nascimento Costa, conhecido como Manoel Papai, pesquisador e Babalorixá do Terreiro em questão, assegura que nas pesquisas que tem realizado sobre a história do Sítio, não encontrou nenhum indício que apontasse para existência dessa manifestação, nem se recordava de alguma ocorrência que ratificasse a informação do antropólogo. Manoel Papai entendia a descrição de Lody como um *engano manifesto*, até que consultando o Sr. Walfrido, sobrinho de Pai Adão e ogan¹¹³ mais antigo da Casa, atualmente com 94 anos de idade, lembrou que alguns instrumentos do extinto Afoxé Odolu Pandá, ficaram algum tempo nas dependências do Sítio. Diante da lembrança do Sr. Walfrido, Manoel Papai reconsidera, sugerindo ser possível que *aquele instrumento visto por Raul aqui no Sítio, pertencesse ao Afoxé Odolu Pandá*.

Há muitos anos o Sítio de Pai Adão tem abrigado algumas manifestações culturais, a exemplo *do côco e da Bandeira de São João, uma brincadeira que se realizava aqui dentro do Sítio, mas só cantando coisas de São João*. No ano 2000 foi criado o Afoxé Povo de Ogunté, dedicado a Iemanjá, orixá regente desse templo. Manoel Papai ressalta que *as pessoas da Casa não sentem cansaço em homenagear Pai Adão e Iemanjá*. Traz além de exemplos como

¹¹¹ Música da autoria de Daniel Sorriso – Ogan/Alabê do Afoxé Timbaganjú – citada em depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 28/09/02.

¹¹² Música: *Rosa e branco é amor* – Autores: Fábio Gomes e Marcelo Assis – Afoxé Oyá Alaxé.

¹¹³ Ogan é um cargo masculino de grande autoridade nos terreiros. São homens que não entram em transe, iniciado para tocar os tambores, realizar sacrifícios ou cuidar dos assentamentos rituais dos orixás.

o de Tia Inês e de Pai Adão, a importância de Tia Maezinha, falecida recentemente, *um poço inesgotável de sabedoria!*¹¹⁴

O seu corpo não dizia sobre a mulher que existia por dentro dela. Uma mulher de aparência frágil, mas foi a melhor voz prá cantar candomblé nesta Casa, eu diria, aqui no Recife. (...) mesmo doente, ela conseguiu ainda gravar um CD que faz parte da história de Pernambuco, o primeiro CD de músicas afro de terreiro (Manoel Papai).

É válido pontuar na declaração do Babalorixá o reconhecimento da importância das mulheres nessa Casa, também regida por uma orixá feminina.

Sobre o Afoxé Odolu Pandá, o sacerdote explica que o nome é uma junção da denominação dos orixás da Yalorixá Mãe Gercina e da sua filha Marlene, conhecida como “Tôco”, filha da orixá Oxum. *Então, Odolu é a digina da Iansã de Mãe Gercina e Pandá a digina da Oxum de Marlene.* O Babalorixá reitera que há muitos anos esse afoxé foi extinto e a Yalorixá que dele cuidava, há cerca de dez anos não está mais entre nós, mas era um afoxé *eminentemente religioso*. O próprio Manoel Papai afirma ter desfilado no referido afoxé em meio a outros respeitados religiosos e de pessoas que até hoje estão envolvidas com diversas manifestações culturais. *Até minha mãe desfilou nesse afoxé!*

De acordo com as informações do Babalorixá Dito de Oxossi, constantes nos estudos de Silva.M.A.G (2007), é possível observar que em 1990 o Afoxé Odolu Pandá ainda estava em atividade, participando do 1º Encontro de Afoxés de Pernambuco, em Olinda, através do Projeto *Apejo*¹¹⁵, uma das ações realizadas pelo Afoxé Ilê de Egbá. Outrossim, Waltkins Pedro da Silva (Binha), ex-vocalista do Odolu Pandá, conta que o afoxé participou de variados eventos, como *A Noite do Beiguiri*, promovido pelo Afoxé Alafin Oyó; desfilou nas Escolas de Samba Gigantes do Samba e Internacionais do Ritmo, quando a última prestou homenagem à família Paixão, fundadora deste afoxé. Participou ainda de apresentação na Casa da Cultura, no Recife, na cidade de Salgueiro, interior do Estado e no bairro de Água Fria, fez *show* com as banda Olodum e Embola Negro.

¹¹⁴ Maria do Bonfim, conhecida como “Tia Maezinha”, faleceu na madrugada do dia 07/03/10, aos 93 anos de idade. Era filha caçula de “Pai Adão” e com o Babalorixá Manoel Papai, dirigia o Terreiro Ilê Obá Ogunté.

¹¹⁵ Em Yòrubá significa assembléia, encontro, comício (FONSECA JUNIOR, 1988). O Projeto *Apejo* reunia diversos grupos da cultura afrobrasileira em eventos festivos.

“Binha” esclarece que o Afoxé Odolu Pandá surgiu em 1986 no terreiro de Mãe Gercina, com a participação do *Mestre Meia Noite, Roberto Negão e do pessoal da Campina do Barreto, que iam para lá organizar o afoxé* sendo o mesmo vocalista do grupo até o término de suas atividades.

Este dado aponta que o ano de fundação do Odolu Pandá difere do período citado por Manoel Papai, não coincidindo com a época na qual Lody esteve em pesquisa no Sítio de Pai Adão. Vale ressaltar que a obra *Afoxé*, do citado antropólogo, foi publicada em 1976, dez anos antes da fundação do afoxé em questão.

Um outro afoxé, também citado pelo Babalorixá Dito de Oxossi como um dos mais antigos do Recife, é o Afoxé Têê Cun Belo Can. O grupo é raramente comentado nas atuais rodas de afoxé e desconhecido pela geração mais jovem. As poucas informações de quem o assistiu, resume que o grupo não tinha as características estéticas em conformidade com os afoxés da época. Uma das pessoas interrogada afirma que o assistiu na Noite dos Tambores Silenciosos e considerou “um escândalo!”, pois exibia mulheres negras com os seios expostos e pintados, além de levar ilús com tripé (ilú utilizado no terreiro) para a rua em dia de carnaval. “Por isso não deixaram ele se apresentar na Noite dos Tambores Silenciosos”.

O Afoxé Têê Cun Belo Can, foi criado pelo Babalorixá João Batista Cabral, conhecido por Joãozinho Gambelê, de nação Nagô Cilê e filho de Oyá Do Pé. O Babalorixá tem suas raízes religiosas em terreiros do Recife e Salvador. O mesmo informa que foi iniciado por *Mãe Dina de Azavan, da Casa Branca e Pai Babalarim, filho de Tia Inês do Sítio*.

Sobre o afoxé, ele explica que o nome representa a *Iansã africana da aldeia de Angola, a orixá que materilizou-se na terra*. O grupo ficou em atividade durante seis anos (1989-1994) e, de fato, apresentava aspectos diferenciados dos demais afoxés. As mulheres desfilavam sem roupa e pintadas, cantavam chula de aldeia¹¹⁶, com coreografia típica para cada chula cantada (*mavarum*) e trazia um dos integrantes, transportando um aguidar em chamas na cabeça, denominado “acarajé de fogo” em homenagem a Orixá Iansã, na intenção de pedir proteção para o grupo.

¹¹⁶ A chula é um ritmo de tradição portuguesa, encontrado principalmente nas manifestações culturais de Salvador, Rio Grande do Sul, entre outros.

O coreógrafo e professor Ubiraci Ferreira relata que a ideia de criar um afoxé no Recife surgiu em 1972, quando estava em Salvador, local onde ia anualmente fazer cursos de dança afro. Numa ocasião em que conversava com o amigo Paulo Viana e Mãe Roxinha, do Ilê Axé Opô Afonjá, localizado naquela cidade, a Yalorixá sugeriu que o professor criasse um afoxé no Recife. Ubiraci acabara de assistir a uma apresentação do afoxé desse Terreiro e de volta ao Recife, criou coreografias para se apresentar na 1ª Feira Folclórica do Norte Nordeste realizada pela Escola Técnica Federal de Pernambuco, onde o mesmo lecionava. Por ocasião da referida Feira, Ubiraci organizou uma série de manifestações culturais relacionadas a cada estado brasileiro que viria participar do evento e, para homenagear Salvador, apresentou um afoxé semelhante ao que viu naquela Cidade. O coreógrafo explica:

Por isso que eu botei um de Iansã e outro de Xangô, porque na Bahia, Badu, que era o pai-de-santo do terreiro, dançava com uma gamela na cabeça cheia de moeda, e ele tirava os punhados de moeda e jogava no povo, e o povo brigava por uma moeda daquela. Aí eles faziam um aguerê pra Iansã. Ela ficava de um lado e ele do outro e dançavam, dançavam, dançavam aí faziam o xeketê no meio do público. Aí eu me inspirei naquele afoxé e fiz um na Escola Técnica. (...) O afoxé não tinha nome. Sem nenhuma pretensão a gente dizia: hoje a gente vai ensaiar o filho de Xangô e eu achei legal e deixei correr solto. A gente fez roupa, compramos gamela, fizemos um babalotin lá em Carpina. Quem fez o babalotin foi um homem que fazia bonecos para mamulengo. Em baixo tinha uma placa grossa onde eu botei meus axés, porque os meninos de lá da Escola sabiam tudo sobre afoxé. Depois que eu saí de lá eu trouxe o boneco pra casa e como os axés do boneco não era líquido nem tinha aquilo, aquilo e aquilo outro, eu retornei ele prá dentro do pote dos axés que eu tenho guardado desde a minha tataravó. (...) Aí temos o início dos afoxés de Pernambuco.

Seguindo a orientação de Agier (2001), compreendo que no encadeamento das idéias do professor Ubiraci para essa construção cultural localizada, houve a adoção de microestratégias identitárias como um instrumento de recorte geocultural, resultando na efetivação da relação dialética entre as situações e os contextos. Essa interseção entre as culturas baiana e a pernambucana, mesmo sendo ambas as culturas afrodescendentes, acaba justificando o afoxé pernambucano uma manifestação híbrida, transformada em algo novo para o domínio local e diferente, em alguns aspectos, do domínio global, à medida que a própria dinâmica que

envolve a cultura se encarrega de dar ferramentas para a recriação e ressignificação das bases que fundamentam a manifestação no Recife.

Veremos no próximo Capítulo, que nesse dado contexto uma parcela do Movimento Negro Unificado por não aceitar o modelo projetado de afoxé baiano para o Recife, cria outro grupo da mesma categoria, porém com caráter político concernente às organizações negras da época. O que começa como uma mistura acaba se transformando na criação de algo novo e diferente (Burke, 2003).

Saindo da Escola Técnica, o professor Ubiraci passou a dar aulas no Serviço Social da Indústria, o SESI, do Vasco da Gama, e para lá foram também alguns alunos da referida Escola, segundo ele, *interessados em dar continuidade ao balé e ao grupo folclórico. Eu juntava todos num grupo só como se fosse um prolongamento, até que houve a necessidade de colocar nome no afoxé. Ou seja, como esclarece Dito de Oxossi, dentro da ala do balé de Ubiraci, tinha um grupo chamado de afoxé, uma representação dos afoxés*¹¹⁷.

Em conversa com os amigos Paulo Santoli, Adalberto, João Ferreira e Zumbi Bahia, ficou combinado que Ubiraci levaria o afoxé para sua casa e ficaria encarregado pelas coreografias, figurino, músicas e pela parte religiosa. Já Zumbi Bahia, por conseguir instrumentos, fazer a seleção musical e também cuidar do aspecto religioso, uma vez que ambos já eram confessores do culto ao Candomblé. *Foi assim que surgiu o Ilê de África, que significa casa africana*, explica Ubiraci.

Quem botou o nome foi Paulo Santoli e ninguém contestou. Minha mulher confeccionou as roupas dos meninos, Paulo Santoli, fez um estandarte diferente, específico, com um mocambinho de barro coberto com palha, representando casas africanas; fizemos outro babalotin, porque todo mundo era sabido dentro da história. Então era eu, depois veio a mãe do Adalberto que era mãe-de-santo e ajudava, aí a gente botou o Ilê na rua, em Olinda, saindo da casa de Paulo.

Apesar de, no citado período, o Afoxé Filhos de Gandhi ser referência nacional de agremiação carnavalesca nessa categoria, observo que os primeiros grupos do Recife não se espelharam naquele afoxé, haja vista a existência de características opostas ou não evidentes,

¹¹⁷ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 08/06/2002.

tais como: a) a declaração pública de estarem ligados a cultos afrobrasileiros, principalmente pelo transporte do babalotin durante o cortejo e pelo cuidado em realizar as obrigações religiosas necessárias à proteção da agremiação e dos seus desfilantes; b) não restrição a participação de mulheres na organização nem no cortejo de carnaval, aspectos que permanecem até os dias atuais no referido afoxé baiano.

No Afoxé Odolu Pandá, como já apontado anteriormente, havia mulheres à frente dos cuidados religiosos e no Afoxé Ilê de África, *tinha Fátima, tinha minha mulher, que nesse tempo era namorada, tinha minha irmã, porque elas pertenciam ao balé, organizavam tudo e saíam desfilando*, assegura Ubiraci. Na memória de Dito de Oxossi, estavam ainda as irmãs Telma e Vanda Chasi, Socorro, Margarida, Mestre Meia Noite, Ferreirinha¹¹⁸, entre outras que possivelmente não tiveram os seus nomes apontados.

Assim, a presença de mulheres se procedeu nos grupos posteriores. O compositor e coreógrafo Zumbi Bahia fez uma das primeiras canções para o Ilê de África, ressaltando a presença de homens e mulheres na agremiação, bem como a finalidade do grupo para o contexto político-social da época. Diz a canção:

*Gingando e tocando atabaque no asfalto lá vem
É o Ilê de África, tem, tem, tem
Tem muito preto adoidado e muita preta também
Venha e cante comigo, mas só cante em nagô
E não tenha preconceito, dê valor a essa cor
Lelele lelele leleleô, dê valor a essa cor...*” (Grifo meu).

O historiador e ativista negro, Lepê Correa compreende que esse momento foi *a possibilidade de retomarmos a nossa organização, reafirmar a nossa identidade negra e com o continente africano*¹¹⁹.

Os processos identitários sempre estão relacionados a algo específico (Agier, 2001). Nesse caso, o que está em jogo como parte mais relativa, é o reconhecimento, a valorização e a aceitação positiva de identificação com o continente africano, sendo as ruas do Recife fatores de encadeamento e reforço desses processos. Agier (2001: 09-10) denota que

¹¹⁸ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 08/06/2002.

¹¹⁹ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 27/09/2002

a cidade multiplica o encontro de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais ou suas redes de relações familiares ou extrafamiliares. Na cidade, mais que em outra parte, desenvolvem-se, na prática, os relacionamentos entre identidades, e na teoria, a dimensão relacional da identidade. (...) Essa transformação atinge os códigos de conduta, as regras da vida social, os valores morais, até mesmo as línguas, a educação e outras formas culturais que orientam a existência de cada um no mundo.

No decorrer dos anos, a arte negra foi sendo popularizada ao tempo em que se criavam vários espaços de socialização. Uma parcela significativa da população recifense foi se deixando envolver pelos baques virados dos maracatus, os batuques dos afoxés, as rodas de samba e de capoeira, o *reggae* jamaicano, o samba *reggae*, baiano blocos e bandas afro, teatro, grupos de dança e poesia. Usavam roupas utilizando a técnica artesanal de *batik*¹²⁰, tingidas ou de retalhos em tom amarelo ouro, verde, preta e vermelha, começavam a modificar o visual das pessoas, simbolizando as afinidades com os movimentos de libertação de países africanos; O Salão Afro *Baloguns*¹²¹, vem posteriormente exaltar os padrões estéticos de beleza negra e com maior frequência mulheres e homens são vistos nas ruas com “cabelos rasta” (*dreadlocks*)¹²² e “tranças raiz” (tranças africanas). A militância negra, intencionada em afirmar sua descendência, adota a prática de dar aos seus filhos e filhas nomes de origem africana ou que indique qualquer ligação com a cultura afrobrasileira¹²³, prática que essa nova geração tem dado continuidade, denominado seus descendentes da mesma maneira.

O Afoxé Ilê de África só saiu às ruas por dois anos, em 1980 e 1981. Ubiraci enfatiza que

Em 81, foi tanta gente no meio da rua atrás da gente que foi uma coisa séria! E aí tudo quanto era de gente dos

¹²⁰ Originalmente, o *batik* é uma técnica milenar de pintura artesanal realizada inicialmente por mulheres na Ilha de Java, Indonésia, revelando as raízes mítico-religiosas deste local. Na África Central, esta prática existe há séculos entre os povos Yorubá da Nigéria e Senegal; No final dos anos de 1980, a musicista e artesã Bráulia Vital, entre outras desenvolvia esta técnica, contribuindo com a difusão local de um desses elementos da cultura africana no Brasil.

¹²¹ O Salão Afro *Baloguns* foi estabelecido no centro do Recife no início dos anos de 1990. É um salão de beleza especializado em estética negra onde há grande circulação da militância recifense. *Baloguns*, em língua Yorubá, significa “chefe de guerra”. Atualmente está localizado no centro do Recife e no Bairro de Boa Viagem.

¹²² Marcelo Pedrosa é uma das pessoas que se destaca pelo uso contínuo de *dreadlocks*. Ele declara que mesmo vítima de olhares de repressão e preconceitos, mantém-se firme, preparado para argumentar e enfrentar as pessoas que persistem em alimentar o racismo dentro de si. Desde 1988, pela segunda vez, o ativista deixou seu cabelo crescer não por modismo ou religião, mas por ter a Jamaica como referencial de luta para libertação negra.

¹²³ Eram nomes comuns naquele período: Yorubá, Aganju, Jommo, Luanda, Onilê, Ayodê, Oluyiá, Orum Nathan, Iyainã, Ébano, Omidarê, Iyasanã, Iyalê, Quariterê, Kaiodê, Jadi, Milê, Dynnga, Oxaguian, Inaiê, Nzinga, Obailê, Orumilá, Onilê, Aquataluxe, Dandara, Apilli, Delê, Iaísa, Itan Rudá, Ialodê, Tanci Omani, Kiluanji, Landê, entre tantas e tantos.

outros grupos que tinha qualquer coisa africana e todo povo que era de santo se aproximava da gente. A população que não sabia bem do que se tratava, estranhava, dizia: lá vai o xangô, mas isso prá gente não era uma ofensa.

Marcelo Pedrosa, ativista nesse período, recorda que em um desses anos representou a figura de um rei, ao lado de “Lu” representando a rainha do afoxé. Indagando sobre a estética e o contexto em que se adequava o casal real, Marcelo explica que foi uma idéia do Tata Raminho de Oxossi, sacerdote, procurado pelo grupo a fim de realizar os rituais religiosos de proteção.

O Tata Raminho é uma pessoa que teve e tem autoridade dentro da religião e teve a autonomia de colocar esses dois elementos no afoxé, o rei e a rainha. Na indumentária tinha uma coroa e era uma roupa vermelha e branca, ligada a Xangô. Como o patrono do afoxé era Xangô, aí tem essa representação, essa relação ao orixá Xangô de Oyó. A rainha também tinha uma roupa muito bonita, feita lá no próprio Terreiro. Antes da saída do afoxé, se tinha todo um ritual religioso e Raminho falava da importância da religiosidade, para os filhos de santo ter o cuidado de não ficar solto no carnaval, brincar num local reservado e esse lugar era o afoxé.

Os ensaios do Ilê de África eram abertos e gratuitos, realizados em praça pública, no Clube Atlântico de Olinda, no Terreiro de Raminho de Oxossi, ou em qualquer local que fosse conveniente. Ao mesmo tempo em que as pessoas se identificavam com o divertimento, utilizavam-no como um instrumento de valorização da cultura afrobrasileira e de combate ao racismo e quem não conhecia ou nunca esteve envolvido com o ritmo ijexá, aprendia as coreografias orientadas pelo professor Ubiraci.

Uma das ativistas que diz ter ido ao SESC e a Olinda aprender a cantar e dançar ijexá com o professor Ubiraci e Zumbi Bahia, é Mãe Lúcia Crispiniano. Na época, ela ainda não era sacerdotisa e lembra que *a roupa do Ilê de África não era padronizada, um grupo ia de estampado, outro ia com batik, mas era uma festa belíssima.* Ubiraci nos diz:

Tinha domingo que eu chegava em Olinda as oito da manhã e só saía lá pelas cinco horas da tarde. Eu ficava em cima de um lugar mais elevado fazendo as coreografias e o povo olhando e fazendo também. Uma porção de batuqueiros dos terreiros ia e tocava, levavam

seus instrumentos, atabaque, abê, ou xequerê, foi assim que os abês começaram a entrar no afoxé e eu botei porque na Bahia tinha. No afoxé do Opô Afonjá tinha abê, é por isso que eu acho certo.

O depoimento de Ubiraci reforça a idéia de Agier (2001: 10) quando esclarece que

o processo identitário, enquanto dependente da relação com os outros (sob a forma de encontros, conflitos, alianças, etc), é o que torna problemática a cultura e, no final das contas, a transforma. O mesmo ocorre com relação à mudança em um mesmo contexto local. Em uma situação de mudança social acelerada, como a que se vive em outras partes do mundo ao longo das últimas décadas, os estatutos sociais se recompõem e os indivíduos devem redefinir rapidamente sua posição, em uma ou duas gerações. Nesse momento, a questão identitária torna-se um problema de ajuste, simultaneamente social na sua definição e individual em sua experiência. A relação do indivíduo consigo próprio ao mesmo tempo que com sua cultura e sua linhagem se torna então problemática.

Ubiraci Ferreira, explica que se desvinculou do afoxé devido ao acúmulo de atividades profissionais e porque queria que o seu maracatu voltasse a desfilar nas ruas do Recife¹²⁴, pois *há tempos que estava adormecido*. Além do balé (atual Balé de Cultura Negra do Recife-BACNARÉ)¹²⁵, ainda estavam sob a sua responsabilidade um pastoril e a bandeira de São João, todos existentes até hoje. Ele percebeu que *ia ficar muito pesado*, dar conta de todas essas atividades e ainda assumir o cargo de professor nas redes pública e privada.

Eu acho que no ano seguinte o povo do movimento negro (MNU) fundou outro afoxé, porque eles queriam ficar ditando como eles queriam que fosse e eu não aceitava. Eu dizia: o afoxé não é do movimento negro, ele tem que ser do jeito que eu acho que tem que ser, eu não admitia que fosse diferente do Opô Afonjá entende? Até que eles fundaram outro afoxé, mas esse durou pouco tempo, eles

¹²⁴ De acordo com Ubiraci Ferreira, o Maracatu Nação Sol Nascente, foi criado há mais de cem anos por descendentes de ex-escravizados e se tornou uma herança familiar, passada de geração a geração. Porém, por conta da intolerância religiosa que vigorou no período do primeiro governo de Getúlio Vargas, realizou seu último desfile no carnaval de 1937, devido às diversas perseguições sofridas. Após 50 anos, Ubiraci Ferreira, resolveu homenagear seus antepassados, revitalizando o Sol Nascente e colocando-o de novo nas ruas. O Sol Nascente está sediado na Rua Raul Pompéia, nº 462, Bairro de em Água Fria, Recife.

¹²⁵ O Balé de Cultura Negra do Recife, BACNARÉ, foi criado em 1985 e hoje é uma das companhias de dança que mais viajou pelo mundo, conquistando centenas de prêmios nacionais e internacionais em festivais de dança. Seus dançarinos e músicos executam coreografias rituais, brincadeiras e representações de jogos de guerra da cultura afrobrasileira.

Disponível em: http://programaliberdadedeexpressao2008.blogspot.com/2008_04_01_archive.html. Consulta em 08/04/2010.

ficaram mudando de diretoria, mudando, mudando até que se organizaram e fundaram o Alafin que tá aí até hoje.

O outro afoxé a que se refere Ubiraci foi o Afoxé Axé Nagô criado por integrantes do MNU, mas que saiu às ruas apenas um ano. Silva.M.A.G (2007) traz em suas pesquisas a informação de que em decorrência de uma dissidência nesse Movimento, o grupo foi criado e saiu às ruas somente em 1982. Em abril do mesmo ano surgiu outro afoxé, o Afoxé Ará Odé.

O historiador Lepê Correa¹²⁶, ativo nesse processo, conclui que

esses rachas, essas cisões, foram dolorosas, mas foram boas, no sentido do crescimento político, pela possibilidade de nascerem outros grupos de trabalho. Então, esse racha também aconteceu com o afoxé e a gente foi prá rua, aquele bando de negros, ninguém tinha visto aquilo antes. Jorge Riba fez uma música e eu fiz a minha primeira música para um afoxé.

Nas estrofes, o historiador e poeta declara a relação religiosa do afoxé, o reconhecimento do heroísmo de Zumbi dos Palmares e a necessidade da população negra estar reunida, fortalecendo as atividades relacionadas à sua política de organização. Explica ainda que o ativista Jorge Moraes, filho do Orixá Xangô, foi um dos idealizadores do grupo, motivo pelo qual Xangô era o orixá patrono do citado afoxé. A canção diz assim:

*Na atividade negra,
Fortaleza de Xangô.
É festa quando ele chega,
Tá chegando o Axé Nagô!
Axé, Axé Nagô, Axé, Axé Nagô.*

*Força negra reunida,
Obá Zumbi quem mandou.
É negro, tudo é vida!
Negro é vida Axé Nagô*

As organizações negras desse período, particularmente o MNU, orientavam à militância um comportamento radical, no sentido mais exato da palavra. Desse modo, no Axé Nagô, brancos não desfilavam, esclarece Lepê. *Não porque o branco era ruim ou inferior, mas porque precisávamos saber que nós podíamos caminhar com as nossas próprias pernas. Nós fomos*

¹²⁶ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em agosto de 2002.

*barrados no Clube Náutico Capibaribe, em todos os lugares e o afoxé vai ser a possibilidade de retornamos essa organização. Convergindo com a declaração de Lepê, o ativista Sidney Felipe justifica: a gente sentia necessidade de criar algo diferente para nós mesmos, nós o povo negro, que nos fortalecesse mais, que nos unisse mais e que fosse criado por nós*¹²⁷.

No ano seguinte, o grupo sentiu necessidade de fazer um afoxé mais fundamentado, sacramentado nos preceitos do candomblé. *Então agora, vai todo mundo mesmo pra casa de Raminho de Oxossi e lá nasce o famoso Ará Odé*, explica Lepê. Como ressalta Mãe Lúcia Crispiniano, *tinha que ter alguém para segurar aquilo tudo! (...) E Raminho engrossava o caldo como Babalorixá*.

Severino Martiniano da Silva, o “Tata¹²⁸ Raminho de Oxossi”, é filho do Orixá Odé e Babalorixá de um dos terreiros mais bem conceituados em Pernambuco, no Brasil e no exterior, a Roça de Oxum Opará, de nação Jeje-marin¹²⁹. Raminho foi iniciado no Candomblé nagô aos dez anos de idade, na Casa das Tias do Pátio do Terço, a partir da relação familiar que tinha com Maria de Lourdes Silva, conhecida como “Badia”, casada com seu irmão, Mário. Assim ele relata sua chegada na Casa das Tias:

Eu cheguei lá em outubro pra buscar meu irmão, meu irmão era noivo de Badia, e quem chegava no Pátio do Terço em outubro só saía depois que a obrigação terminava¹³⁰. Quando eu cheguei lá dentro, eu nunca tinha visto aquilo, era as mulheres tudo vestida de baiana, e era saindo bode, entrando bode, entrando carneiro, eu fiquei desconfiado, eu era menino, nunca tinha visto essas coisas, tinha 10 anos. Daí eu fui pra lá, pra buscar ele [seu irmão] e passei sete dias. (...) Elas que disseram que eu precisava fazer uma obrigação de santo e eu fiz. Daí, houve um negócio comigo dentro do santo e eu precisei voltar lá. Voltei e morei dezessete

¹²⁷ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 22/08/2002.

¹²⁸ Tata, em língua kimbundu, significa Pai. Raminho de Oxossi esclarece que na hierarquia dos cargos religiosos do Candomblé, Tata e Pai-de-santo têm a mesma equivalência e recebeu este título quando esteve por três vezes na África para renovação dos seus votos de devoção ao Candomblé.

¹²⁹ A Roça de Oxum Opará fica localizada no Bairro de Jardim Brasil I, Olinda. Do local, saem em cortejo no segundo domingo de janeiro, centenas de adeptos aos cultos afrobrasileiros para a Igreja do Bonfim, na Cidade Alta de Olinda, onde acontece a cerimônia de lavagem da Igreja. O Tata Raminho de Oxossi criou e conduz esta cerimônia há quase trinta anos, que tem como objetivo pedir paz e tranquilidade para cada ano que se inicia. Raminho de Oxossi também conduz há dezenas de anos a cerimônia religiosa da Noite dos Tambores Silenciosos, na segunda-feira de carnaval no Pátio do Terço, centro do Recife. No local, reúnem-se várias nações de maracatu, louvando e reverenciando os ancestrais.

¹³⁰ Raminho está se referindo ao único ritual de grande porte realizado pelas Tias no mês de outubro para o orixá Xangô, orixá regente da Casa. *No tempo das Tias só tinha obrigação em outubro, chamava-se Oduluá. E a gente no meio do ano, fazia uma obrigação pequena, mas os santos tinham um quatro e eles viviam ali guardados.*

anos. *Eu sou filho de santo de Dona Sinhá e de seu Zé Romão*¹³¹.

No carnaval de 1982, Raminho conduz o Povo de Odé pelas ruas de Olinda e de maneira muito simples, recorda: *o afoxé é como a família da gente, (...) eu juntei o pessoal num lençol e botei o afoxé na rua*¹³². Nesse mesmo carnaval, Raminho toma a decisão de desfilar também no Recife e de acordo com vários depoimentos, os integrantes que compunham o antigo Axé Nagô discordaram, havendo uma dissidência naquele momento. Raminho segue para o Recife com as pessoas ligadas ao seu Terreiro e os dissidentes (grande parte da militância negra) continuam em Olinda acompanhando Jorge Moraes.

Recorda Lepê que *a ala de Xangô fica em Olinda, dividimos os instrumentos e no ano seguinte, a gente rachou. Em 1983 Jorge Moraes juntou o pessoal e esse povo todo diz: vamos criar o nosso afoxé e se cria o Afoxé Alafin Oyó*. Mais uma vez, a música de Lepê Correa contextualiza a manifestação:

*...É a cultura de quem descendo a ladeira,
Despertou lá na Ribeira pela força de Xangô.
Onieê Omó Afunjá
Pela benção de Oxalá
Alafin eu sou...*¹³³

O Afoxé Ará Odé permanece até hoje sob os cuidados religiosos do Tata Raminho de Oxossi, preservando suas origens históricas e religiosas. Nessa trajetória, o Ara Odé adquiriu características de movimento social, recebendo recentemente (2009) do Ministério da Cultura o selo “Ponto de Cultura Herança e Resgate”.¹³⁴ Desse modo, realiza na Roça Oxum Opará, oficinas de dança, de costura, de culinária afrobrasileira e de confecção dos instrumentos que utilizam. A Yalorixá Luzia da Silva Jansen, conhecida como Mãe Lu, preside a agremiação que, segundo a própria, durante o carnaval leva em seu *cortejo cerca de 160 integrantes*, entre homens e mulheres, e fazem apresentações públicas com 16 pessoas no palco. Segundo Mãe Lu, o projeto de gravação de um CD é uma das pretensões para este ano de 2010.

¹³¹ Entrevista concedida à Prefeitura do Recife em 20/05/2004

¹³² Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 10/08/2002.

¹³³ Música: “Alafin eu sou” – Autor: Lepê Correia – Afoxé Alafin Oyó. Texto 3 – Em anexo.

¹³⁴ Os Pontos de Cultura são ações político-afirmativas, elos entre a sociedade e o Estado que possibilitam ações culturais sustentadas pelos princípios da autonomia, protagonismo e empoderamento social.

Quanto ao Afoxé Alafin Oyó, como será visto detalhadamente no próximo Capítulo, também agrupa um Ponto de Cultura, permanecendo no cenário cultural da cidade como uma das raízes da cultura afrobrasileira.

Durante a década de 1980, foram criados sete grupos de afoxé no Recife. No final dessa década quatro deles não mais funcionavam, tendo seus integrantes ingressado em grupos que surgiam no período. Os outros três que continuam em atividade até os dias de hoje, são eles: Alafin Oyó, Ará Odé e Ilê de Egbá.

Em princípio, o Afoxé Ilê de Egbá surge em forma de roda de afoxé (Silva.M.A.G, 2007). O seu fundador, Expedito Paula Neves, conhecido como “Dito de Oxossi”, é filho de santo do Tata Raminho e desde os anos de 1970, esteve envolvido com os afoxés existentes. Após ter passado dois anos fora do Recife, em 1985 ele retorna e nesta Cidade, em companhia do ativista Jorge Moraes, decide que no próximo ano (1986) o Ilê de Egbá seria reativado. Fundamentado no Ilê Axé Ayrá de Oxossi, Terreiro de sua mãe biológica, Dona Gercina de Xangô, o Ilê de Egbá recebe como patrono o Orixá Xangô. Com sua marca simbolizada pelo Oxê (uma espécie de machado que o Orixá Xangô traz nas mãos), o Ilê de Egbá tem ao longo dos seus efetivos 24 anos, um curso constante de apresentações no Brasil e no exterior, além de se diferenciar na utilização de alguns instrumentos (a exemplo do berimbau) e desenvolver diversos projetos sociais. Dito de Oxossi declara que *a cada ano, na medida do possível, vem se reafirmado como um segmento de resgate da cultura afropernambucana*¹³⁵.

Até o ano de 1990, não foi notada a formação de outros afoxés no Recife. As ações políticas desenvolvidas pela militância negra e demais pessoas da sociedade que privilegiam o envolvimento com esse tipo de manifestação, se integram nesses grupos de acordo com o tipo de atividade que os mesmos desenvolvem ou para simples entretenimento. Em 1990 é criado o Afoxé Obá Ayrá e cinco anos depois, o Oxum Pandá¹³⁶. Esse último, criado pelo Babalorixá Genivaldo Barbosa que tempos antes havia sido também responsável pelos cuidados religiosos com Afoxé Alafin Oyó.

¹³⁵ Depoimento do Babalorixá Dito de Oxossi, concedido à Prefeitura do Recife em 06/07/2002. O Afoxé Ilê de Egbá tem sede própria instalada na Rua Severino Bernardino Pereira, 216, Alto José do Pinho, Recife. Sobre o este afoxé, ver: Silva.M.A.G (2007) e Silva.P (2009).

¹³⁶ O Afoxé Oxum Pandá tem seus fundamentos terreiro de culto nagô, denominado Centro Rainha Iemanjá, no Bairro do Barro, Recife.

O Obá Ayrá¹³⁷ foi o primeiro afoxé fundado, presidido e que recebeu os cuidados religiosos de uma mulher. A Yalorixá Abigail Vieira da Silva (*in memoriam*), conhecida como Mãe Biga, até seu falecimento, em novembro de 2008, dedicou-se à organização desse grupo tendo deixado o afoxé sob a responsabilidade de Rosilene José de Lima Gonçalves, sua única filha biológica conhecida como Mãe Lena de Oxum. A criação desse afoxé, que atualmente possui cerca de 40 integrantes, deve-se a uma promessa feita por Mãe Biga pela saúde de um filho biológico, filho do Orixá Xangô, por isso esse Orixá é o patrono do afoxé. Em um dos momentos de grande evidência do Obá Ayrá, Mãe Biga informou que por ser filha de Oyá¹³⁸, sabia viver na tempestade e tratava o afoxé como uma grande família. *Eu pretendo me doar cada vez mais para melhorar a entidade, porque é uma coisa que vem da minha alma e tudo que eu fiz ainda é pouco*¹³⁹.

Mãe Lena explica que:

*no começo houve muita resistência, o pessoal não acreditava que ela tivesse capacidade, conhecimento e poder de rédea para levar a frente uma entidade. Isso pra mim está sendo muito gratificante, a gente se sente orgulhoso. Houve discriminação mesmo. Os homens se juntaram e disseram que não passaria nem um ano e ela a dizer: vou mostrar pra vocês que o afoxé vai pra frente, vai ser reconhecido e que a gente vai ser nome. Até por Dona Abigail ser uma senhora branca, existia o racismo entre as entidades negras. Diziam: como pode uma entidade ligada ao Candomblé ter a frente uma mãe de santo, que já é mulher e ainda por cima branca? Gerou um certo conflito, não tanto por outros grupos de afoxé, mas por certas entidades negras e outras entidades ligadas a Candomblé. Mas, ela é uma pessoa guerreira*¹⁴⁰.

O nome de Mãe Biga não é citado como ativista em organizações negras. No entanto, ela mantinha contato com a militância, com políticos, com o poder público, além de exercer grande liderança comunitária e estar envolvida com outras manifestações culturais, a exemplo da Quadrilha Junina Origem Nordestina, do Morro da Conceição, no Recife.

¹³⁷ O Afoxé Oba Ayrá está sediado no Ilê Axé Oyá Egun, no Bairro do Vasco da Gama, Recife.

¹³⁸ Oyá é o nome dado à Orixá Iansã, a orixá dos ventos e das tempestades.

¹³⁹ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 24/08/2002.

¹⁴⁰ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 24/08/2002.

Certa vez, em sua residência, local onde também funciona o Ilê Axé Oyá Egun, de culto Keto-Angola, presenciei a chegada de pessoas da comunidade procurando Mãe Biga para interceder em assuntos relacionados à vida conjugal, providenciar um funeral e organizar o ensaio da citada quadrilha. Não era o saber religioso, por meio do jogo de búzios ou cartas que essas pessoas procuravam. Elas chegavam como quem procura um parente, amiga ou pessoa influente, para dividir os problemas, buscar ajuda e a Yalorixá, enquanto gentilmente me pedia para aguardar sua atenção, preocupava-se com a ida de sua neta à escola e com experiência orientava como proceder às solicitações que chegavam. Mãe Biga representava o modelo das tantas Yalorixás que se consagraram nos espaços religiosos, políticos, sociais e culturais dos bairros do Recife.

O Afoxé Oba Ayrá desfilou nos carnavais da Cidade nos anos de 1990 a 1994, depois “dormiu” por oito anos, retornando em 2001 em meio ao surgimento de diversos grupos criados a partir desse período.

Um afoxé que merece destaque neste trabalho é o Oxum Opará, um dos últimos grupos criados no fim dos anos de 1990 ficando em atividade por apenas quatro anos (1999-2002). Foi o primeiro grupo formado unicamente por mulheres adolescentes do Bairro do Pina e chegou a fazer algumas apresentações em escolas públicas e na própria comunidade. A jovem Joana D’Arc Cavalcante idealizou a formação do mesmo como um projeto social, nascido no Ilê Oxum Deyn, Terreiro da Yalorixá Maria de Quixaba, de nação nagô. Mas devido à grande dificuldade financeira, o grupo foi extinto sendo substituído pela Nação de Maracatu Encanto do Pina, o qual abrigou adolescentes de ambos os sexos.

Em 2002, quando são apresentados os primeiros resultados da “Pesquisa Afoxés do Recife”, estavam identificados um total de sete grupos, incluindo todos os acima citados, além do Afoxé Timbaganju, do bairro de Campo Grande, e o Afoxé Filhos de Ogundê, de Olinda. Desse período em diante, é notável a estabilidade dos grupos existentes, bem como o surgimento e ressurgimento de vários outros. Com efeito, neste mesmo ano, havia sido criado o Projeto Terça Negra, uma parceria entre o MNU e a Prefeitura do Recife. Segundo Reis (2006:20-21),

A idéia original do projeto era de existir um local fixo para se fazer música negra – todas as semanas, independentemente da folia de Momo. Na programação, estava prevista sempre uma roda de capoeira para abrir a noite, um maracatu, um outro grupo de música negra e o afoxé para fechar. “Foi importante porque na época só havia dois afoxés no Recife – o Ilê de Egbá era um deles. Os outros todos eram de Olinda. A Terça serviu para impulsionar a criação de mais afoxés. Hoje, 36 afoxés e 8 maracatus fazem parte da nossa agenda”, diz Almir.

Almir Miranda da Hora é o atual Coordenador Cultural do MNU, pessoa responsável pela apresentação dos grupos culturais no Projeto Terça Negra. Para este estudo, Almir disponibilizou uma lista identificando 24 grupos com a observação de que nela *não estão incluídos os afoxés que estão recolhidos, ou seja, que deixaram de existir ou que estão em processo de retorno*. Almir ainda denomina alguns “*grupos percussivos*” que tocam o ritmo ijexá, mas “*não são afoxés autênticos*”, pois mesmo ligados a algum terreiro, não transportam o Babalotin, critério considerado como a principal fundamentação de um afoxé.

Já a listagem fornecida pelo Núcleo da Cultura Afrobrasileira, indica a existência de 26 afoxés, dos quais um não está mais em atividade (Oxum Opará), outro não consta o endereço (Axé Omim) e o terceiro foi duplamente citado (Filhos da Oyá Balé). O cruzamento das informações resultou num quantitativo de 26 afoxés¹⁴¹. No entanto, a estimativa recorrente entre os praticantes da manifestação aponta para a existência de mais de trinta grupos. Exemplo disto é a ausência do Afoxé Povo dos Ventos¹⁴² em ambas as listagens, indicando que além desse, outros afoxés possam estar ausentes das citadas listas.

O início deste século está sendo marcado pela reorganização dos afoxés. As constantes reivindicações dos grupos, do Movimento Negro Unificado e de demais entidades negras junto ao poder público local, talvez tenham influenciado diretamente no processo, fato passível de melhor investigação.

¹⁴¹ Mapa 1 – Localização geográfica dos afoxés do Recife – Em anexo.

¹⁴² O Afoxé Povo dos Ventos está sediado no Ilê Axé Oyá Togun, sob os cuidados da Yalorixá Mãe Lúcia Crispiniano.

3.3 – “Prá fazer do afoxé a voz do meu candomblé”¹⁴³

*Eu não tenho vergonha
do que possam dizer,
com axé vou fazer da rua
o meu grande Ilê.¹⁴⁴*

Os afoxés do Recife são manifestações culturais essencialmente fundamentadas nos cultos afrobrasileiros. É uma representação do Candomblé na rua. Desse modo, os grupos trazem nos seus cortejos variadas representações do vínculo com o sagrado.

Em oposição à idéia de Silva. P. (2009: 36), para quem o afoxé é um meio de se recrutar novos adeptos para o candomblé, é oportuno esclarecer que pessoas das mais variadas confissões religiosas, etnias, classes sociais e níveis de formação, hoje vestem as cores dos orixás não por força de um suposto “recrutamento” dos afoxés para os terreiros aos quais eles são vinculados, mas por motivo dessas pessoas se sensibilizarem com a variedade de atividades artísticas e político-sociais desenvolvidas pelos grupos, além de fornecerem subsídios para o desenvolvimento de trabalhos científicos nas mais variadas áreas, atraindo, dessa forma, inúmeros pesquisadores.

Os afoxés são veículos de valorização e preservação da cultura afrobrasileira nas suas diversas vertentes, inclusive a religiosa. Diferente de religiões cristãs, nas quais seus adeptos são orientados a arrebanhar o maior quantitativo de novos fiéis, o candomblé não se utiliza dessa prática. Eles expõem aspectos dos seus cultos, na perspectiva de combater as práticas preconceituosas e de discriminação das religiões afrobrasileiras. Logo, não é seguro analisar determinado grupo cultural, tomando como base as premissas de outro grupo com diferente cosmovisão.

O Afoxé Alafin Oyó e o Afoxé Oyá Alaxé, objetos de observação do presente estudo, têm vínculo religioso com terreiros de Candomblé de culto nagô. As divindades que constituem o panteão deste culto são os orixás, também denominados “santos”, de personalidades, aparência e papéis familiares mitológicos masculinos e femininos. *Os orixás comem*

¹⁴³ Música: *Meu Terreiro é de Xangô* – Autor: Fábio Gomes – Afoxé Oyá Alaxé.

¹⁴⁴ Música: *Recife Yorubá* – Autor: Ernesto Carvalho – Afoxé Oyá Alaxé.

alimentos específicos, usam cores prescritas, são associados a aspectos particulares da natureza e possuem traços de personalidade característicos (SEGATO, 2005:71).

No Recife, são identificados alguns afoxés assentados em terreiros que praticam no mesmo templo o culto ao Candomblé e à Umbanda ou Jurema, *como é comum, hoje, a prática conjunta da umbanda e candomblé nos mais diversos pontos do país* (PRANDI, 1991:48). No entanto, os terreiros observados que mantêm essa prática, não levam nos seus afoxés elementos correspondentes a esses últimos cultos, apenas ao Candomblé. A Yalorixá Nadja Cristina de Castro, Mãe Nadja de Oyá, do Terreiro Abassá Axé Oyá Balé Omim¹⁴⁵, de Candomblé de Angola Goméa, explica que no seu barracão também cultua Jurema e essa é deixada acesa, ou seja, iluminada por velas, quando o afoxé vai à rua no carnaval. Porém, o Afoxé Yamim Balé Gilê, *não leva elementos a Jurema para o cortejo, apenas do Candomblé*, pois é com o candomblé de culto Angola que sua relação se estabelece.

Do mesmo modo, o Afoxé Omim Sabá¹⁴⁶, resguardado no Ilê Axé Oxum Ajangurá, Candomblé de culto nagô/jêje e que também desenvolve o culto à Jurema, leva para o cortejo apenas as representações do Candomblé. Iemanjá é a Orixá regente da manifestação, representada numa máscara de madeira com a consagração de Babalotin¹⁴⁷. O Babalorixá deste afoxé informa que por motivo do grupo desfilar em cortejo à meia noite, não colocam criança para conduzir o Babalotin, *por isso ele é levado em forma de estandarte*, maneira encontrada para evitar que a imagem sagrada seja manuseada por qualquer pessoa.

O Babalotin é a principal representação sagrada de um afoxé. No Recife, geralmente são estatuetas talhadas em madeira que antes das apresentações públicas recebem nos terreiros um preparo denominado de axé. A intenção é que esse axé, ou seja, essa energia vital seja propagada entre os participantes da manifestação e por todos os lugares por onde os grupos se apresentem. *Quando o Babalotin começa a comer a gente entra em resguardo e só sai depois do carnaval, a gente não pode beber, nem fazer sexo, e eu tenho muito respeito por isso*. Afirma Simone Justino, filha de Oxum Opará e membro do Afoxé Obá Ayrá.

¹⁴⁵ O Terreiro de Mãe Nadja, está localizado no Bairro do Ibura, Recife, local onde acontecem os ensaios do Afoxé Afoxé Yamim Balé Gilê. O Terreiro também fundamenta a Nação do Maracatu Leão da Campina, que ensaia em outro local pela grande quantidade de pessoas participantes.

¹⁴⁶ O Afoxé Omim Sabá está localizado no Bairro do Cordeiro, Recife, e recebe o amparo religioso do Babalorixá Scharlane de Sabá.

¹⁴⁷ Foto 5 – Babalotin do Afoxé Omim Sabá - Em anexo.

O transporte do Babalotin é feito com muito cuidado por alguém determinado pelo jogo de búzios. Geralmente são vistos nos cortejos de carnaval, sendo levados por crianças (meninos ou meninas), pela pureza e isenção de males que possam interferir no clima de harmonia que envolve o afoxé. Todavia, existem grupos que põem seu Babalotin nas mãos de mulheres grávidas, de mulheres que deixaram de menstruar e praticar relações sexuais, de uma Yalorixá, Babalorixá ou pessoa vinculada ao terreiro, pessoas, que na hierarquia dos cargos da casa, assumam função de grande responsabilidade. Todo este cuidado se deve ao motivo do Babalotin ser uma representação do espírito ancestral presente no afoxé e ter a função de proteger a manifestação.

Como mencionado anteriormente, Lody (1976) vem apontar que em Salvador, o Babalotin e a criança que o transporta estão relacionados ao mito dos Ibejis. No entanto, essa narrativa mítica não foi citada pelos praticantes de afoxé no Recife em referência ao Babalotin. Aqui, a estatueta está relacionada ao culto aos eguns, embora possam ser vistos alguns símbolos representativos dos orixás, a exemplo do pilão de Xangô, estatuetas de mulheres grávidas em referência à fertilidade da Oxum, entre outros. Não existe um formato ou tamanho definido para a confecção do Babalotin. Esculturas vindas de regiões da África, animais ou objetos que estejam associados ao culto do terreiro em que o afoxé esteja vinculado, podem ser observadas nos cortejos de afoxé do Recife.

No Brasil, *os mitos africanos mantiveram-se difusos na memória ritual e no dia-a-dia das congregações religiosas iorubá-descendentes* (PRANDI, 2001: 25). Os mitos estão presentes na vida do “povo de santo”¹⁴⁸ não apenas como narrativa, mas principalmente orientando as práticas e a conduta dos adeptos.

No Ilê Obá Aganju Okoloyá, “Terreiro de Mãe Amara”, por exemplo, não são raras situações nas quais os mitos são acionados em sinal de advertência, quando, por exemplo, alguém está praticando algo que não condiz com os preceitos da casa. Esse terreiro é conduzido pela Yalorixá Amara Mendes, filha de Xangô, e pela filha biológica, a Yá kékeré¹⁴⁹ Maria Helena Sampaio, filha de Iansã¹⁵⁰, exigentes do cumprimento das regras da casa. Na mitologia dos

¹⁴⁸ Termo comumente usado para denominar as pessoas adeptas do Candomblé.

¹⁴⁹ Mãe pequena do templo, auxiliar direta da mãe-de-santo (Yalorixá) ou pai-de-santo (Babalorixá), seu braço direito (Reis, 2000).

¹⁵⁰ O arquétipo de Iansã, também chamada de Oyá, é explicado por Verger (2002) como o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. Mulheres que podem ser fiéis e de lealdade absoluta em certas

orixás, Oyá, transforma-se num búfalo, mas *ninguém poderia referir-se a ela fazendo qualquer alusão ao seu lado animal* (PRANDI, 2001: 298)¹⁵¹. Assim, na ausência da Yá Kékeré, é comum que em tom de descontração os irmãos e irmãs de santo alertem entre si: “cuidado com o búfalo!”, “Se o búfalo te pega fazendo isso...”, “o búfalo está amolando os chifres!”. Basta um gesto sinalizando o animal em fúria para que o erro seja reparado em respeito aos pedidos da mãe pequena.

O Babalotin do Afoxé Alafin Oyó¹⁵², é uma estatueta de madeira com formato de uma robusta figura masculina ajoelhada, com as mãos sobrepostas no peito e com um machado na cabeça. Fabiano Santos, atual presidente da organização, adverte que apesar da estatueta portar um machado, *ela não representa o orixá Xangô, pois no carnaval os orixás ficam recolhidos. O ritual do Babalotin é o mesmo ritual de uma calunga de maracatu, os dois rituais são para Eguns porque quem brinca carnaval são os Eguns.*

Fabiano esclarece que este é o segundo Babalotin do Afoxé, encomendado pela atual diretoria a uma pessoa ligada ao Sítio de Pai Adão porque a primeira estatueta, confeccionada pelo primeiro presidente desse afoxé, o Ogan Jorge Moraes, tem destino ignorado, possivelmente pela quantidade de diretorias que passaram pelo grupo ao longo dos 25 anos de institucionalizado. Atualmente, o Babalotin do Alafin Oyó fica guardado no Terreiro do Babalorixá Afonso Aguiar Filho¹⁵³. É lá onde são realizados os rituais para que a estatueta possa ser levada à rua.

De forma singular, o Afoxé Oyá Alaxé transporta no seu cortejo uma estatueta denominada Yalotin¹⁵⁴, representando Oyá, visto que tal divindade é cultuada tanto no culto aos orixás como no culto aos eguns. *No culto aos eguns ela é a senhora dos eguns, é quem comanda os eguns. Ela é uma só, mas é invocada nos dois tipos de culto.* Essa é a explicação dada pela Yá Kékeré Maria Helena Sampaio, sacerdotisa que realiza os rituais de proteção do Afoxé Oyá Alaxé e também tem o cargo de presidenta do grupo. A mesma reitera que

circunstâncias, mas que, em outros momentos, quando contrariadas em seus projetos e empreendimentos deixando-se levar a manifestações da mais extrema cólera.

¹⁵¹ Texto 4 – Oyá transforma-se num búfalo (PRANDI, 2001: 297) – Em anexo.

¹⁵² Foto 6 – Babalotin do Afoxé Alafin Oyó – Em anexo.

¹⁵³ Mestre Afonso, como é conhecido o Babalorixá, é também o atual presidente do Maracatu Leão Corado, um dos mais antigos do Estado, criado há mais de cento e quarenta anos.

¹⁵⁴ Foto 7 – Yalotin do Afoxé Oyá Alaxé – Foto em anexo.

é Yalotin porque aqui é uma casa matriarcal e o afoxé tem várias matriarcas como Iemanjá, Oxum e Oyá que é um orixá guerreiro, das festividades e a Yalotin é quem sustenta a gente nas ruas. Oyá é da magia, do feitiço, contra os olhos grandes. O Babalotin expressa quem tá regendo e segura a gente na rua porque ele come com Exu. Mas a gente come com Oyá porque ela é guia de Exu, ela tá na rua, ela pode nos defender. Eu tive essa intuição em sonho. Ela não dizia Yalotin, mas dizia por que meu nome não é esse? Eu fiquei vendo, vendo e veio a intuição. Aí eu falei com o Babalorixá Paulo e ele disse: isso é Yalotin. No primeiro ano ela saiu sem nome, mas no outro ano ela já veio chamada de Yalotin, a senhora da festa, da festividade. Ela é Oyá. (...) Babalotin é quando ele vem significando uma natureza masculina e ela vem regendo uma natureza feminina. Por isso que ela me veio em sonho, como se fosse num carnaval sabe? E eu sonhando aquilo... [Pergunto, a gente transportava uma imagem de uma mulher, mas denominava de homem, é isso?] Exato! Porque as pessoas não buscavam o fundamento e ela me deu esse fundamento.

Com efeito, a narrativa de Maria Helena vem demonstrar que entre as pessoas adeptas aos cultos afrobrasileiros, os sonhos são meios pelos quais os orixás se comunicam com os seres humanos e suas mensagens são aceitas como princípios norteadores de práticas racionais.

Tratando dos sonhos, Rita Segato (2005: 149) vem inferir que seus estudos apontaram para a existência de seis diferentes tipos oníricos considerados pelo “povo de santo” como possuidores de significados religiosos. Entre esses, descrevo o que considero se adequar à narrativa de Maria Helena: *os sonhos interpretados como fontes de recados ou solicitações dos orixás – quando fornece uma advertência, de tal maneira que o sonhador deve pedir a seu pai ou mãe-de-santo para jogar os búzios visando confirmar ou não a mensagem que o sonho parece ter deixado.* Foi o que fez a Yá Kékeré ao recorrer a Paulo Bráz, então Babalorixá do Ilê Obá Aganju Okoloyá.

A Yalotin do Oyá Alaxé não é exposta ao público. Nos cortejos ela vem coberta por um manto branco para proteção de olhares maldosos, fumaça, bebida alcoólica ou qualquer dano que venha corromper sua pureza. Após o carnaval, é feito um ritual de recolhimento da estatueta ao Peji¹⁵⁵, local onde essa permanece coberta durante todo o ano, sem que ninguém,

¹⁵⁵ Também denominado “quarto do santo”. Local reservado no terreiro destinado ao abrigo dos assentamentos dos orixás da casa e de seus filhos de santo.

exceto as pessoas autorizadas, de acordo com os mesmos critérios já ditos anteriormente, possam locomovê-la de um local para outro, dentro do próprio “quarto do santo”, no caso de higienização do ambiente.

Não é necessário ser adepto ao Candomblé para desfilar num afoxé. Porém, é recomendado o cumprimento de normas disciplinares estabelecidas pelo terreiro e pela organização do grupo para o desfile em cortejo: o uso de vestimenta apropriada, não pronunciar palavras de baixo calão e gestos obscenos, abstinência de cigarro e de bebidas alcoólicas, são, entre outras, recomendações comuns a todas as pessoas participantes do afoxé. O clima de harmonia deve ser mantido durante todo o cortejo. *Tem gente que pula o muro, sai do cortejo para fumar ou tomar uma bebidinha, mas é errado, a gente sempre adverte. Nosso culto é em cima de Oxalá e Oxalá não permite o otim [aguardente] nas pessoas nem no culto dele*, esclarece Maria Helena Sampaio.

Como acontece no Oyá Alaxé, presenciei no cortejo do Alafin pessoas “pulando o muro” e confesso que eu mesma dei meus “pulinhos” nas prévias de carnaval. Mas em geral, essas regras são estabelecidas pela maioria dos grupos e acatadas por grande parte dos participantes, inclusive por pessoas não confessoras do culto.

No cortejo de carnaval, em Olinda, o Afoxé Alafin Oyó costuma subir de costas a ladeira do Mercado da Ribeira. É um ritual religioso ao qual as pessoas desfilantes, mesmo não sendo do candomblé, devem assim proceder. Tatiana Gouveia (2003) aponta que essa prática ocorre anualmente desde que o Alafin desfilou pela segunda vez, época em quem havia muitos conflitos e para isso não ocorrer, foi prometido ao Orixá Tempo a subida de costas na ladeira.

O axé de fala é uma bebida artesanal, feita com ervas, mel e aguardente, utilizada no Afoxé Alafin Oyó, apenas no encerramento dos cortejos de carnaval ou em festas promovidas pelo grupo. Jorge Riba, um dos membros da primeira diretoria desse afoxé, explica que a bebida foi idealizada por Saraí, diretora encarregada pela organização dos ensaios, do figurino e das finanças do grupo. Na verdade, como diz Jorge Riba, *as mulheres, mais que os homens, se preocupavam em organizar a burocracia do Alafin*. Os homens estavam principalmente à frente dos trabalhos religiosos como será visto no capítulo seguinte. Desse modo, pensando em angariar fundos para o desfile de carnaval e as obrigações religiosas precedentes aos

desfiles, Saraí preparou a bebida para ser vendida durante os ensaios, o que se tornou uma fonte de renda para o grupo e uma marca do Afoxé Alafin Oyó.

Sobre o axé de fala, Maria Helena explica que *lá fora o axé é utilizado como bebida alcoólica, mas no terreiro ele não leva álcool, é um preparo com ervas que a gente usa como um axé prá dar a um iaô, [pessoa noviça no culto] prá quando o orixá pousar na pessoa ter a força de falar*. Essa força dada pela bebida sagrada é enaltecida e associada à liberdade pelo poder da fala em uma das composições do escritor Lepê Correia, intitulada “Matamba”:

*Aprendi com a matamba
A jogar capoeira e viver candomblé
Ser original, tocar berimbau e dançar afoxé
Meu corpo não nasceu para a senzala
Sou filho de Alafin Oyó Xangô
A liberdade é meu axé de fala
Kawó kabiyescile, Kawó
(grifo meu).*

Com efeito, o Professor José Amaro Santos da Silva (2009: 01), vem lançar críticas à utilização do axé de fala como sendo *qualquer bebida*. Ele ressalta que já presenciou situações de *beberagem ao que chamam de axé de fala* em festas organizadas pela comunidade negra. No seu entendimento,

falta aos nossos queridos negros a informação das coisas sagradas da religião dos orixás, para que aprendam a respeitar as tradições religiosas que é tão sua, inclusive, pelo seu caráter secreto e, portanto, respeitável, ao se preparar um novo sacerdote religioso, dando assim, uma continuidade cultural e religiosa.

O axé de fala também é utilizado para evitar que os componentes do afoxé, iniciados na religião, possam entrar em transe em apresentações públicas. No Afoxé Obá Ayrá, antes de sair do terreiro para as ruas, *Mãe Lena prepara o axé de fala e dá um gole prá os filhos da casa. A gente já vai preparado prá rua, prá não rodar no santo*, como informa uma integrante do Afoxé Obá Ayrá.

De fato, na minha vivência em apresentações de afoxé, já presenciei pessoas que não fazem parte dos grupos entrarem em transe em festas públicas e ensaios de alguns afoxés. Na noção da Yá kékeré do Afoxé Oyá Alaxé,

geralmente isso acontece em locais onde estão pessoas que trabalham com a Jurema, com espíritos desencarnados. Não é o orixá quem vem dançar, não é o som dos tambores nem as canções, é o ambiente que pode estar carregado por bebida, fumo e os espíritos de esquerda podem se apoderar do corpo de pessoas frágeis, indefesas. Isso pode até vir a acontecer no Afoxé Oyá Alaxé, mas tomamos muito cuidado. Eu aprendi com Genivaldo do Oxum Pandá que você tem que preparar o ambiente.

No ritual do Padê para Exu é onde se renova o axé do afoxé, é onde se pode “preparar o ambiente” para ir às ruas. Antes do carnaval, os terreiros que abrigam esses grupos reúnem os filhos e filhas da casa e demais pessoas próximas do afoxé para receberem proteção enquanto durarem os festejos de momo. O ritual compreende em ofertar a Exu¹⁵⁶, em meio a cânticos, danças e toques sagrados, o alimento denominado “padê”, uma composição de farinha, mel, azeite, cachaça e água. Tais ingredientes são envoltos em folhas de carrapateira e, num alguidar, são ofertados ao Orixá Exu.

Observando a descrição do padê ofertado a Exu pelos afoxés de Salvador, Lody (1976: 09) aponta que este *constitui-se basicamente no oferecimento de farofa amarela e branca e quartinha com água* e que a aguardente é utilizada apenas pelos afoxés de caboclo ou de índio. De outro modo, observa-se que no Recife, a aguardente é usada comumente nesse ritual como declara a Yá Kékeré e presidenta do Afoxé Oyá Alaxé. Nele, a aguardente é utilizada de maneira sagrada.

Para os desfiles de carnaval, o Afoxé Oyá Alaxé inicia os rituais na segunda-feira, pois o seu desfile oficial ocorre na noite da quinta-feira precedente ao “sábado de Zé Pereira”. O culto começa com reverência aos Eguns, espíritos ancestrais, para que eles abram os caminhos de passagem do afoxé. Como é comum no culto, apenas os homens participam do ritual. Na quarta-feira é realizada a obrigação com toque, canto e dança para os orixás. De acordo com a explicação de Maria Helena, *a cerimônia é iniciada pelo ritual de folhas para invocar as divindades e a força da Yalotin*. Em seguida, lavam-se os instrumentos, o apito com o fio de contas utilizado pelo mestre de percussão¹⁵⁷ e a Yalotin. A cerimônia se encerra louvando a

¹⁵⁶ Segundo Pierre Verger (2002:76), Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências de provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, ate mesmo, dos deuses entre si.

¹⁵⁷ Foto 8 – Uso do apito pelo mestre de percussão do Afoxé Oyá Alaxé – Em anexo

Orixalá. *A gente lava ela como se fosse uma pessoa iniciada, bota o axé nela, dá a obrigação e todas as pessoas da casa que vão participar do cortejo, devem ofertar uma fruta ao seu orixá, tomar um banho de limpeza e fazer a limpeza de Exu. Na hora de tocar para Iansã a gente recolhe o estandarte*, explica Maria Helena, observando de perto o comportamento dos filhos e filhas da casa, seguindo com muito rigor todas as etapas rituais com a constante aprovação da Yalorixá Amara Mendes, sua mãe biológica e Yalorixá do Ilê Oba Aganjú Okoloyá, terreiro que fundamenta esse afoxé. A oferenda do padê é realizada no dia do desfile, até o meio dia, em um ritual interno conduzido pelo Acipá¹⁵⁸ do terreiro.

Os rituais de proteção do afoxé não se limitam ao ambiente dos terreiros. Na rua, antes da saída em cortejo, eles realizam o xirê¹⁵⁹, cerimônia que envolve os integrantes do grupo e demais pessoas que se juntam ao grande círculo. No momento, antes que o ritmo ijexá e as músicas do afoxé sejam cantadas por todos os presentes, os orixás recebem a saudação dos sacerdotes e sacerdotisas ao mesmo tempo em que são entoados os cânticos dos orixás. Assim como outros grupos, o Afoxé Alafin Oyó, por exemplo, encerra a cerimônia do xirê soltando duas pombas brancas em louvor a Orixalá, pedindo paz durante o cortejo. É um momento de troca de energias, em que as pessoas se envolvem com o axé que os afoxés disseminam, um misto de sagrado e profano em respeito aos preceitos religiosos do culto aos orixás e manutenção das tradições culturais afrobrasileiras.

3.4– “O negro está atualizado”

*Já se fala dos tempos de senzala
De África passada e escravidão
O negro está atualizado
Está na faculdade meu irmão*¹⁶⁰

O início do século XXI é marcado como um período de ascensão dos afoxés, pelo crescimento e visibilidade que os grupos vêm adquirindo no Recife. Com mais de trinta afoxés ativos, a cidade supera quantitativamente a capital baiana, referência nacional na

¹⁵⁸ Cargo destinado aos homens na hierarquia interna do Ilê Obá Aganju Okoloyá.

¹⁵⁹ Na definição da antropóloga Ligia Barros Gama (2009: 72), o xirê consiste numa *roda de dança formada no salão do terreiro em frente aos atabaques pelos adeptos do candomblé, os homens dançam girando numa roda interna a das mulheres. Nos ensaios abertos ao público e apresentações do Afoxé Oyá Alaxé, o xirê também é formado. Contudo, nessas ocasiões, homens e mulheres dançam misturados numa única roda. Alaxé e Xirê do Afoxé Alafin Oyó.*

¹⁶⁰ Música da autoria de Jorge Riba – Afoxé Alafin Oyó.

criação dos primeiros grupos e também pela notoriedade do Afoxé Filhos de Gandhi, grupo que leva cerca de dez mil homens nos seus desfiles de carnaval.

Como já apontado anteriormente, a partir de 2001 os afoxés passam a ter uma maior aproximação com órgãos públicos nas diferentes instâncias de poder. Em 2005, eles se organizam juridicamente com a formação da UAPE – União dos Afoxés de Pernambuco, idealizada pelos sete grupos mais antigos em ordem de fundação. Hoje, com dez grupos filiados, é o organismo de representação jurídica dos Afoxés do Estado, dirigida por um Conselho formado por quatro homens e três mulheres representantes de cada um dos sete grupos que a fundou. Além dos homens, as mulheres se fazem presentes nos quadros das diretorias de todos os afoxés existentes, ocupando postos de maior responsabilidade como os de Yalorixá e de presidenta.

Em nível nacional, os afoxés têm buscado inserção nos programas de proteção aos direitos de grupos afetados por práticas racistas e, em nível local, reivindicam a participação direta nas decisões que os envolvem e a implantação de políticas públicas que lhes proporcionem melhores condições para desenvolverem as suas atividades. Como resultado de reivindicações, há alguns anos a programação oficial do carnaval do Recife e de Olinda tem garantido o desfile em cortejo, culminando com um encontro de todos os grupos existentes¹⁶¹.

Na avaliação de Carmem Lélis, Gerente de Patrimônio Imaterial da Secretaria de Cultura do Recife, *hoje, as manifestações da cultura afrobrasileira têm muito mais visibilidade. Contudo, embora tenhamos avanços significativos nas políticas públicas para a cultura, sabemos que é preciso avançar muito mais para cumprir os objetivos desejados por ambas as partes.*

Se por um lado, a política cultural brasileira tem buscado condições para autogestão e disseminação das manifestações culturais, por outro lado, esta disseminação tem possibilitado o surgimento de grupos que, com uma visão e funções distintas dos afoxés e no entusiasmo de conquistar um maior poder de alcance dos veículos de difusão cultural vêm, em larga medida, descaracterizar algumas tradições culturais afrobrasileiras. A inserção dos afoxés num ambiente que tende a ser controlado pela indústria cultural pode esvaziar o sentido das

¹⁶¹ O Encontro dos Afoxés ocorre na noite do domingo de carnaval no Pátio do Terço, centro do Recife, com apresentações individuais em palco instalado neste local.

manifestações em benefício do espetáculo e do mero entretenimento. Por isso, sugere-se a manutenção da autonomia desses grupos na elaboração de suas performances e apresentações dentro do mercado da cultura. Oxalá isto se mantenha.

No entendimento de Fábio Gomes, diretor de percussão do Afoxé Oyá Alaxé, o mercado cultural tem sido ocupado pelos “batuques”, “grupos percussivos”. Fábio aponta que, em geral, esses grupos são formados por pessoas que não estão inseridas no contexto das tradições religiosas e políticas de afirmação da população negra além de não serem habitantes das comunidades que lhes dão suporte. Ele observa que

a moçada se forma nas oficinas gratuitas que nós oferecemos, montam seus grupos, se intitulam afoxé, maracatu, cantam loas, confundindo quem desconhece as bases das manifestações e ganham dinheiro para gerir os seus próprios grupos. Quando esses grupos começam a surgir os afoxés entram num grande filão do mercado cultural.

Percebendo as ameaças da extinção de tradições milenares, conscientes do seu potencial artístico-cultural e da possibilidade de poder gerar recursos financeiros para sua manutenção, os afoxés passam a aprimorar suas atuações. Investem na profissionalização dos seus integrantes, no cuidado com a estética para uma melhor qualidade das apresentações públicas com vistas à inserção na mídia e no mercado cultural do Brasil e do exterior. Fábio reitera veementemente que o Afoxé Oyá Alaxé, a exemplo de tantos outros, sobe nos palcos

justamente para acompanhar esse processo cultural que tem se destacado muito no Recife. Com o carnaval descentralizado pelos bairros, com palcos instalados nas comunidades, os grupos se apresentam não só para brincar, mas para angariar recursos que possibilitem a saída do cortejo. Inicialmente houve resistência porque a nossa tradição é o chão, o cortejo na rua, mas com o passar do tempo percebemos que isso não vem alterar as nossas tradições. No palco estão os nossos elementos primordiais: o Babalorixá, a Yalorixá, os instrumentos sagrados, os ritmistas que participam das obrigações nos terreiros, ou seja, o grupo artístico é sintetizado por quem está na essência do afoxé. Fazemos isso com muito respeito e no nosso caso, antes de subir no palco fazemos alguns rituais religiosos para estarmos protegidos. O palco se tornou uma extensão da nossa cultura de chão, do nosso terreiro.

As constantes apresentações no palco do Projeto Terça Negra, têm sido um estímulo, principalmente para os grupos recém-criados que pretendem ter visibilidade e entrar na concorrência do mercado cultural. O Projeto não estabelece critérios para apresentação dos grupos no evento, a organização cria um calendário de apresentações definidas em reunião entre o MNU, a UAPE e demais grupos de representação própria. De acordo com Arnaldo Filho (Nado), Coordenador Geral do MNU, o processo de seleção é democrático, onde os representantes de cada afoxé informam as datas de apresentação que melhor lhes convém e a definição das apresentações é feita em comum acordo. O palco é oferecido com prioridade aos afoxés que queiram comemorar sua data de fundação, podendo levar grupos convidados para compartilhar o palco do evento. A Terça Negra chega a reunir semanalmente centenas de pessoas, e nos períodos de alta estação, férias escolares, festejos juninos e carnaval, somam-se milhares (população local e turistas) que se interessam pelas manifestações culturais pernambucanas.

Em 2006, com o apoio da Fundação Cultural Palmares e o Ministério da Cultura, o Projeto Terça Negra produziu o primeiro CD, em comemoração ao Dia Internacional de Luta Contra a Discriminação Racial, intitulado: “Terça Negra – Manifestações Culturais Afrobrasileiras” composto com músicas de duas bandas afro locais (Grupo Cultural Daruê Malungo e Banda Afro Senzala) e cinco afoxés (Oyá Alaxé, Ilê de Egbá, Ara Odé, Alafin Oyó e Oxum Pandá). Atualmente, todos estes grupos têm gravados até três CDs, entre produções individuais e/ou coletivas. Grupos criados recentemente, a exemplo do Afoxé Omonilê Ogunjá, alcançaram as prateleiras das lojas de disco, numa demonstração de que é possível recriar sem abandonar as tradições e os valores culturais que os fundamentam.

De acordo com a FUNDARPE (Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco), quatro entidades que trabalham com afoxé, tiveram projetos aprovados recebendo o selo de Ponto de Cultura no Estado. São eles: a Associação Povo de Odé (Afoxé Povo de Odé), o Ylé Asé Ayará Adjaósi (Afoxé Ilê de Egbá), a Associação Recreativa Carnavalesca Afoxé Alafin Oyó, (Afoxé Alafin Oyó) e o Instituto Social Brasil África Ilê Obá Aganjú – ISBA (Afoxé Oyá Alaxé). Observa-se ainda que o Ilê Axé Oyá Togun é o proponente do Ponto de Cultura Ensinaamentos de Mãe Preta, ao qual está vinculado o Afoxé Povo dos Ventos.

Os Pontos de Cultura são ações afirmativas propostas pelo Governo Federal através do Ministério da Cultura em parceria com os governos estadual e municipal que possibilitam a preservação da memória, da história e o fortalecimento das manifestações culturais, além de dar incentivo financeiro para autogestão destes grupos. Por meio dos Pontos, os afoxés recebem material pedagógico, equipamentos de multimídia que devem ser utilizados para desenvolver atividades formativas com seus integrantes e nas comunidades aonde estão sediados, organizar seus acervos, produzir vídeos das suas apresentações e programas de rádio, gravar seus próprios CDs, tendo acesso à manipulação de novas tecnologias por meio de *softwares* livres. O Afoxé Alafin Oyó, por exemplo, produziu com sua comunidade o Ilú Digital¹⁶², ou “Iluminado”, uma espécie de tambor digital capaz de emitir o som de todos os instrumentos percussivos do afoxé.

Essa descrição das diferentes inserções e ações dos grupos de afoxés evidencia suas múltiplas dimensões, como anunciado no início desse trabalho. A dimensão religiosa que mediou a afirmação de identidade negra na origem dos grupos ampliou-se para uma atuação organizada, que sinaliza um fortalecimento recíproco, a despeito de possíveis dissensões nas quais se envolvem.

O ponto de partida da criação dos afoxés, numa interface entre os preceitos religiosos e a luta política de enfrentamento ao racismo em fortalecido seus integrantes, dando-lhes segurança para transitar por órgãos governamentais, reivindicando políticas culturais que dêem visibilidade à cultura africana e garantissem a elaboração simbólica e ritual de suas apresentações conforme suas próprias concepções de cultura afrobrasileira. Estas características do surgimento dos afoxés podem ser importantes também para manter diálogos, negociações e enfrentamentos (como sinalizados na fala de Fabio) com grupos que se inspiram na estética da cultura afro, mas que visam apenas uma fatia no mercado de bens culturais.

Pode ter sido fundamental para tanto, a política cultural de pontos de cultura. Essa ação governamental, conforme seu desenho descrito acima, vem possibilitando aos grupos populares mecanismos financeiros que permitem a continuidade com independência das demandas dos poderes públicos (tanto interferências cênicas e simbólicas, quanto troca de

¹⁶² Foto 9 – Ilú Digital (“Iluminado”) – Em anexo.

favores eleitorais), bem como das imposições do mercado de bens culturais, especialmente a indústria cultural dentro dela. Por conta disso, os grupos podem decidir com relativa autonomia as ações que irão desenvolver fazendo isso de forma continuada no tempo, e não apenas em momentos de pico da demanda do mercado. A inclusão da preservação das memórias dos grupos, aliada à promoção de oficinas e envolvimento da comunidade com práticas educativas sobre as elaborações culturais e acesso aos direitos de cidadania, dão esperança de que no futuro a atuação de grupos, como os afoxés, tenha resultados concretos para eliminar as práticas racistas e desigualdades correlatas.

Capítulo 4

“Vermelho e branco traz o rosa” – evidência feminina nos afoxés de culto nagô do Recife: Afoxé Alafin Oyó e Afoxé Oyá Alaxé.

*Xangô, Oyá, fogo, espadada, poesia, prosa
Vermelho e branco traz o rosa*¹⁶³

Antecipadamente, considero válido esclarecer que o título deste capítulo faz referência às cores que representam os orixás que regem os dois grupos de afoxé observados neste estudo: o vermelho e branco, cor do Orixá Xangô, patrono do Afoxé Alafin Oyó e o rosa, cor da Orixá Iansã, patrona do Afoxé Oyá Alaxé. Esclareço ainda que a ordem das descrições, iniciada pelo Afoxé Alafin Oyó, não vem medir o grau de importância entre os dois grupos, porém, a reprodução de uma prática dos afoxés e dos terreiros, fundamentada na tradição africana de respeito às experiências de quem tem mais idade. Por isso, o tempo de fundação de cada grupo permite que os afoxés mais antigos precedam aos subseqüentes, principalmente nas apresentações públicas¹⁶⁴, além de lhes credenciarem para serem padrinhos de afoxés contemporâneos.

Vale salientar que o tempo de fundação de um afoxé não é prerrogativa para a escolha do mesmo como padrinho de um grupo contemporâneo. A relação de respeito e harmonia entre os grupos e/ou entre os sacerdotes e/ou as sacerdotisas que estão à frente dos mesmos, também prevalece no momento de escolha para adoção desses laços de consideração. Assim ocorreu entre o Afoxé Yamim Balé Gilê e o Afoxé Oyá Alaxé, criados, respectivamente em 31/12/2007 e 10/04/2004, assim considerados contemporâneos, tendo o primeiro adotado o segundo como padrinho. *Eu tenho muito respeito e admiração por Maria Helena, por isso o Afoxé Oyá Alaxé é o nosso padrinho*, declara Mãe Nadja, Yalorixá do Afoxé Yamim Balé Gilê.

Considerarei os seguintes fatores como relevantes para a escolha do Afoxé Alafin Oyó e do Afoxé Oyá Alaxé como objeto para este estudo: o Afoxé Alafin Oyó, devido a maioria de seus fundadores e participantes diretos, serem militantes políticos e integrantes de

¹⁶³ Estrofe da Música: *O Rosa* – Autor: Juraci Tavares – Afoxé Oyá Alaxé.

¹⁶⁴ Exemplo desta prática pode ser observado nos cortejos e apresentações no Encontro dos Afoxés ocorrido a cada ano no domingo de carnaval do Recife. A ordem das apresentações obedece ao critério da idade de fundação dos grupos.

organizações negras, o que de certo modo, influenciou no perfil da formação deste grupo, criando um referencial identitário constantemente ressaltado pela sociedade abrangente e notado a partir das músicas cantadas pelo grupo. Elas, em sua maioria, refletem o caráter político das questões relacionadas às desigualdades, aos preconceitos e exaltação da história e cultura africana e afrobrasileira. Também por ser o único grupo que declaradamente vivenciou conflitos específicos nas relações de gênero, quando foi eleita uma diretoria composta só por mulheres nos cargos principais. No Alafin, atualmente são homens quem estão à frente da presidência, da condução das obrigações religiosas, do transporte do babalotin, além de cultuarem um orixá do mesmo gênero como regente.

A opção pelo Afoxé Oyá Alaxé, se deu porque, em certa medida, esse grupo tem características inversas ao Afoxé Alafin Oyó, entre outras: as mulheres prevalecem desde a fundação do grupo; são maioria na sua composição, na condução dos trabalhos religiosos e na representação desse afoxé perante a sociedade, tanto no âmbito jurídico quanto no político-social; além de ser a voz principal nos cânticos e fazer uso de instrumentos de couro em rituais sagrados e apresentações públicas; tem como regente a orixá Yansã, também denominada Oyá e de forma única, entre os afoxés já observados, traz no seu cortejo uma Yalotin, estatueta que representa o axé feminino, ao passo que os demais afoxés, transportam um Babalotin, estatueta que representa o axé dos homens, mesmo que sejam confeccionadas em forma de mulher. No repertório musical do Oyá Alaxé, ouvem-se em menor quantidade as canções de caráter político, predominando as toadas do repertório do candomblé nagô, algumas adaptações de *santería cubana*¹⁶⁵ e canções autorais que exaltam a religiosidade afrobrasileira e a conexão com a natureza e a humanidade, mesclando em quase todas as músicas a linguagem iorubana (utilizada nos rituais religiosos) com o português.

Um dado comum entre os dois afoxés, é que ambos se confessam adeptos ao culto nagô, dando a noção de que estes são orientados pelas mesmas narrativas míticas podendo assim, ter práticas comportamentais semelhantes.

¹⁶⁵ Religião afro-cubana que tem grande proximidade com as religiões afro-brasileiras. Sobre a *santería cubana*, ver: Dianteill (2000), Motta (2001).



Figura 5 – Estandarte do Afoxé Alafin Oyó

4.1 – “Saia, identidade sim!”

*Afoxé, Candomblé
Saia, identidade sim!*¹⁶⁶

Na literatura sobre religiões afrobrasileiras, não foram identificados trabalhos que tratem especificamente sobre o papel das mulheres nos processos religiosos e sócio-político-culturais desenvolvidos pelos grupos de afoxé. Portanto, observo algumas narrativas míticas para verificar se estas justificam o discurso religioso dos homens que buscam impedir as mulheres de assumirem determinados lugares de poder nos afoxés. O mito é *um relato fundante da cultura: ele vai estabelecer as relações entre as diversas partes do universo, entre os homens [e entre as mulheres] e o universo, entre os homens [e entre as mulheres] entre si* (ROCHA PITTA, 2005: 18). O mito uma das bases de orientação das práticas e da conduta dos adeptos do Candomblé Nagô e nele estarem presentes relações de equilíbrio e de força entre os sexos.

Como notam Cristiane Cury e Sueli Carneiro (1990: 160), *no mito há o reconhecimento, do ponto de vista do homem, da necessidade de controlar a mulher, não porque ela seja inferior, subproduto dele, mas sim porque tem potencialidades e características capazes de submetê-lo*. Para ilustrar esta idéia, transcrevo a seguir a narrativa mítica que demonstra a Orixá Oxum empregando sua ira sobre os homens quando estes lhes retiram o poder de decisão.

Logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulo nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com essa situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fada ao fracasso. Por isso, os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem ilhós para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar suas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. As mulheres tornaram

¹⁶⁶ Música: *Singularidade Yalotin* – Autor: Juraci Tavares – Afoxé Oyá Alaxé.

a gerar filhos e a vida na Terra prosperou (PRANDI, 2001: 345).

As Iyá-mi¹⁶⁷, também chamadas de ajé¹⁶⁸ são ancestrais míticos de maior respeito e temor por serem a representação máxima do poder feminino. Entre elas, a Iyá mi Oxorongá¹⁶⁹ é a mais temida pela força que tem os seus feitiços.

De acordo com Santos (2007: 59), as Iyá-mi são *a representação coletiva das mães ancestrais é o princípio feminino de onde tudo se origina*. Odùduwà, ou Odù, o princípio feminino ligada à terra, condutora do “sangue vermelho”, o axé¹⁷⁰, e Oxalá ou Obàtálá, o princípio masculino, associado à água e ao ar, elementos-signo do “sangue branco”. Tais divindades são representadas simbolicamente por uma cabaça aberta ao meio, significando o universo, sendo a metade inferior uma representação feminina (Odùduwà) e a parte superior uma representação masculina (Orixalá).

No sistema Nagô, a terra (àiyé) e o além (òrun), são representados respectivamente pela mulher e pelo homem e é da interação dinâmica e conflituosa entre os opostos que tudo é gerado. *Odù cria a terra e Obàtálá cria todas as criaturas do òrum* (SANTOS, 2007: 60). Tais preceitos estão ligados à noção de família e os conflitos se expressam na luta pela supremacia entre os sexos disputando o controle do mundo. Cury e Carneiro (1990: 160) explicam que *essa disputa também se expressa no fato de que na África homens e mulheres se organizavam em torno de sociedades secretas do tipo “maçônico”* e trazem como exemplo a sociedade das Gueledés, organizada por mulheres, e a sociedade de Oró, composta por homens.

Partindo do princípio de que o terreiro é o *locus* de uma unidade social, Rita Laura Segato (2005: 442) vem observar que é importante distinguir os papéis sociais dos papéis rituais

¹⁶⁷ Odùduwà é a representação deificada das Iyá-mi.

¹⁶⁸ Bruxas ou feiticeiras, em Yorubá.

¹⁶⁹ Oxorongá é um pássaro africano que emite um grito de horror, de onde provém o seu nome. A Iyá mi Oxorongá representada pela coruja, ave dos augúrios e presságios (Cury e Carneiro, 1990).

¹⁷⁰ Santos (2007) classifica o axé em três categorias: “*sangue vermelho*”, “*sangue branco*” e “*sangue preto*” que se fazem presentes, cada um deles, nos reinos animal, mineral e vegetal. No reino animal, o *sangue vermelho*, é o que corre nas veias de animais e seres humanos, também atribuído ao fluxo menstrual; no reino vegetal é, entre outros, o azeite de dendê e o mel. O *sangue branco* está presente no reino animal como o hálito, a saliva, o plasma, o sêmen, o suor e outras secreções; no reino vegetal, está entre outros, na seiva, no sumo e no pó de alguns vegetais e no reino mineral está nos sais, no giz, na prata e em outros metais brancos; O *sangue preto* está representado no reino animal pelas cinzas de animais; no reino vegetal, pelo sumo escuro de algumas árvores e plantas e no reino mineral, está no carvão, no ferro e em outros metais de cor escura.

desempenhados por sacerdotes e sacerdotisas das casas de culto afrobrasileiros. *Os últimos são distribuídos estritamente de acordo com o sexo biológico da pessoa, mas os primeiros não.* Segato ressalta que *uma das fraquezas dos estudos afrobrasileiros [e de alguns homens praticantes de afoxé] tem sido a sua dificuldade em diferenciar entre papéis sociais e papéis rituais dentro da família de santo [e também no interior dos afoxés].*

Ora, se no desempenho de papéis rituais há limites para ambos os sexos, entende-se, a grosso modo, que nem um nem o outro deve assumir sozinho a realização de rituais religiosos. Dessa forma, é possível dizer que sempre houve a participação de mulheres nos grupos de afoxé, visto que, até então, não há informação de um grupo que não se utilize de rituais religiosos para a prática das suas atividades. Por outro lado, se os rituais sagrados de um grupo de afoxé devem ser praticados conjuntamente por um sacerdote e uma sacerdotisa, o mesmo não acontece para a condução sócio-administrativa destes grupos, pois nos estatutos dos afoxés observados até então, não há distinção de sexo, muito menos de orientação religiosa para que se possa integrar ou assumir cargos de diretoria nos mesmos. Como já dito anteriormente, não é exigida uma confissão religiosa aos participantes de um afoxé, é cobrado o respeito à hierarquia, aos fundamentos religiosos e ter disciplina, obedecendo aos critérios de funcionamento do terreiro ao qual pertence o grupo.

Observei no Ilê Obá Aganjú Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara, em meio a uma obrigação religiosa, a Yá kekeré interromper a cerimônia e percutir um ilú, ensinando ao oganilú (ogã tocador ilú) a maneira correta das batidas para um determinado orixá. No mesmo lugar, também ouvi, em conversa informal, o comentário de que foi essa mulher quem ensinou aos ogãs da referida casa tocar os instrumentos sagrados. Tal Yá kékeré é a principal liderança do Afoxé Oyá Alaxé e nos ensaios públicos tem a mesma iniciativa de comandar a percussão. A cena logo me remeteu à lembrança de uma descrição de Lody (1976) a qual relatei a um depoimento de Cláudio da Silva, Ogan do Afoxé Alafin Oyó. Lody (1976: 06) descreve que

*no reino de Oloxun, na terra de gexá, havia uma comunidade exclusivamente de mulheres. Nas grandes festas consagradas à rainha de gexá, que é Oxum, cortejos percorriam as dependências dos palácios, praças e principais ruas do reino. **As mulheres tocavam pequenos ilús, presos no pescoço com alças de fibra, percutindo os couros com ambas as mãos.** Isso constituiu-se em verdadeiro preceito religioso, que ainda fundamenta muitos ritos ligados ao orixá Oxum. Esses*

ilús sobreviveram no Brasil especialmente nos cortejos dos afoxés, que segundo muitos participantes possuem sua origem nos séqüitos festivos de Oxum (grifo meu).

Diferente da citada narrativa, o ogan do Alafin foi enfático quando indagado sobre mulheres tocar os instrumentos do afoxé: *só quem toca os instrumentos são pessoas do sexo masculino, porque isso já vem do antepassado. (...) Os instrumentos foram feitos para homem, não para mulher*¹⁷¹. De fato, Claudete Ribeiro, ex-integrante do Alafin Oyó informa que essa advertência lhe foi dada logo quando a mesma se tornou sócia da organização. Ela pretendia tocar agogô nos ensaios do afoxé, mas não foi autorizada. *Diziam que os instrumentos eram sagrados. Como eu tinha o meu instrumento pensei: se o meu não é sagrado, então eu posso tocar. Depois eu pedi a Jorge Riba um microfone, aí gostaram da minha voz... [risos].* Claudete Ribeiro ganhou notoriedade como compositora e vocalista do Alafin Oyó tendo algumas de músicas sido tema de carnaval e consagradas no repertório do afoxé até os dias atuais¹⁷².

Mesmo com o passar dos anos, esse rigor permanece no Afoxé Alafin Oyó. O atual presidente, Fabiano dos Santos, assegura: *instrumento de couro no Alafin Oyó a mulher não toca. Além da questão da obrigação a mulher passa um período em que é dito que ela está de corpo aberto, ou seja, ela pode receber todo tipo de energia, inclusive ruim.*

Tanto Pierre Verger (2002) quanto Ruth Landes (2002) observam que mesmo sob a dominação do sistema colonial-escravista vivido no Brasil, as mulheres asseguravam a ordem da casa grande, chefiaram quilombos, participaram de levantes abolicionistas, recriaram e transplantaram os primeiros Terreiros de Candomblé, onde elas próprias realizavam os rituais. Com efeito, Siqueira (1995: 443) vem ressaltar que

esse sentimento de intimidade da mulher negra com a mitologia e a ritualidade religiosa afrobrasileira abre caminhos que ela vai conhecendo, ampliando, recriando e transformando, numa forma de poder socialmente construída, assumindo papéis que vão-se redefinindo a cada passo: ora mãe, ora educadora, ora curadora, estabelecendo relações sociais, políticas e mesmo diplomáticas.

¹⁷¹ Depoimento concedido à Prefeitura do Recife em 02/08/2002.

¹⁷² Texto 5 – Música: “Cantando Oyó” / Nilson e Claudete Ribeiro – Em anexo.

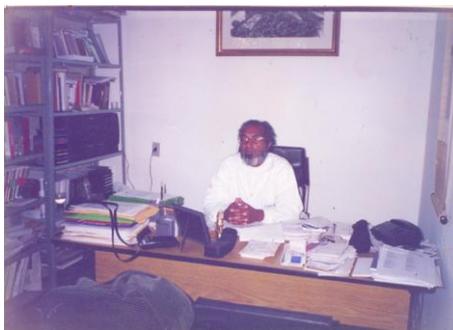
Por essa lógica, não deveria haver determinantes que limitem as mulheres de assumirem a liderança religiosa de um afoxé, fundar ou exercer a administração social de um grupo. No entanto, não é recorrente elas assumirem esses postos. Atualmente, num universo de mais de trinta grupos de afoxé existentes no Recife, apenas o Obá Ayrá, o Oyá Alaxé e o Yamim Balé Gilê foram fundados por mulheres, onde elas assumiram os cargos de liderança religiosa e de presidentas dos seus grupos.

Novamente me reporto a uma narrativa mítica da liturgia Nagô, citada por Prandi (2001)¹⁷³, na qual é demonstrado que mesmo Orixalá, o orixá do branco e da supremacia, que *ocupa uma posição única e incontestada do mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubas* (VERGER, 2002: 252), utiliza o vermelho do sangue menstrual das mulheres transformado em pena de ekodidé.

Como veremos a seguir, a disputa entre homens e mulheres pela presidência do Afoxé Alafin Oyó, traz uma sequência de atos de desrespeito à condição feminina.

4.1.1 – “Apreste o passo camarada que o Alafin chegou”

*Apreste o passo camarada
Que o Alafin chegou
Contagiando a negrada
no toque do agogô¹⁷⁴*



JORGE MORAES

Idealizador (1983) e 1º Presidente do Afoxé Alafin Oyó
Período de Gestão: 1986-1988

¹⁷³ Outra versão deste mesmo mito pode ser encontrada com maiores detalhes na obra de Santos (1997). Texto 6 – Oxum transforma sangue menstrual em penas de papagaio (PRANDI, 2001: p. 329) – Em anexo

¹⁷⁴ Estrofe da música: *Rei nagô* – Autor: Rogério F. Silva – Afoxé Alafin Oyó.

O Afoxé Alafin Oyó foi idealizado em Olinda, para o carnaval desta cidade a partir de 1983, tendo como principal mentor o ativista Jorge Moraes e vários integrantes, homens e mulheres, do Movimento Negro Unificado que haviam passado pelos grupos criados anteriormente. De acordo com Jorge Riba, então tesoureiro da agremiação,

a negrada tava “tomando consciência” e a gente visualizava que era necessário ter a coisa legalizada. Daí foi comunicado a Raminho de Oxossi que Zito, eu, Fátimo, Jorge Moraes, Pessoa e uns tantos outros com suas respectivas esposas, eu com Sarai, Zito levou Jandira, Fátimo levou as irmãs e uma boa ruma de pessoas fizeram parte da primeira formação do Alafin Oyó.

A institucionalização do Alafin ocorreu quando o mesmo foi registrado juridicamente em 02/03/1986, após haver desfilado anteriormente por três anos consecutivos como dissidentes do Afoxé Povo de Odé.

Assim como a criação do MNU veio causar impacto na sociedade pernambucana pelo perfil político-ideológico diferenciado das demais organizações negras existentes na época, o Afoxé Alafin Oyó se diferenciou dos grupos que lhe precederam, na medida em que adotou o mesmo perfil político-ideológico do MNU e elegeu com os votos de 54 fundadores uma diretoria responsável pela administração e execução de todas as atividades necessárias para o funcionamento de uma instituição que reza no seu primeiro Estatuto os objetivos de:

- a) louvar através da música, dança, cântico e ritual a religião e a cultura africana no Brasil;*
- b) divulgar para a sociedade em geral e a comunidade afrobrasileira, em particular, a importância de toda essa tradição que nos foi legada por nossos ancestrais africanos;*
- c) promover atividades filantrópicas, educacionais e culturais.¹⁷⁵*

Foram estabelecidos, portanto, os critérios que compõem a identidade político-social-religiosa do grupo. Entre outros, *para pertencer ao quadro social é indispensável comprometer-se em empenhar-se em lutar pelos objetivos da Associação (Capítulo II, Art. 6); As pessoas que ocupam cargos de Diretoria são obrigadas a participarem dos rituais religiosos, necessários*

¹⁷⁵ Estatuto da Associação Recreativa Carnavalesca Afoxé Alafin Oyó.

para a manutenção do axé da Associação. (Capítulo III, Art. 11º). O Parágrafo Único desse capítulo adverte que o não cumprimento deste artigo implicará à perda do respectivo cargo.

Com base nesses princípios e amparado nos preceitos religiosos de cultos afrobrasileiros, o Alafin Oyó ratifica a sua disposição em mobilizar a sociedade abrangente para confrontar-se com a ideologia de democracia racial utilizando como estratégia a valorização da religião e da cultura afrobrasileira, enaltecidos por meio da música, da dança, do cântico e de rituais sagrados.

A primeira diretoria do Alafin foi composta por Jorge de Moraes Barbosa (Presidente); Fatimo José da Silva (Vice-presidente); Luiz José da Silva (1º Secretário); Maria Jandira Santos da Silva (2ª Secretária); Jorge José de Oliveira Ribeiro (1º Tesoureiro); Rosiane de Albuquerque Pessoa (2ª Tesoureira); Laurinete Teles de Santana, Inaldete Pinheiro de Andrade e Olívia de Albuquerque Pessoa (Conselho Fiscal). Contava ainda com os Departamentos de Patrimônio (Ailton Gomes dos Prazeres); de Alabê (Manoel Cândido dos Santos Neto) de Relações Públicas (Marcos Antônio Pereira da Silva); Artístico (Sarai Reis Ribeiro dos Santos); de Harmonia (Moisés Cosmo de Santana) e Social (Sidney Felipe Gomes).

Como se nota, há certo equilíbrio na distribuição do quantitativo de cargos para homens e mulheres. No entanto, é possível observar que na ocupação dos cargos de maior poder, as mulheres ficavam em segundo plano, ainda que fossem as responsáveis pela execução de grande parte das atribuições destinadas aos homens.

Ressalta Jorge Riba, que toda documentação da instituição era organizada pela 2ª secretária. *Jandira era muito presente porque trabalhava no setor burocrático dos correios e era ela quem nos orientava com essa parte administrativa de organização de atas e etc. Com efeito, Inaldete Pinheiro (Conselho Fiscal) vem afirmar que, nós mulheres tínhamos uma presença permanente e dava pra gente se colocar bem. Mas mesmo que nós tivéssemos uma opinião contrária, era o presidente que impunha a determinação pelo seu cargo.*

Na opinião de Jorge Riba, *Jorge Moraes foi um presidente orgânico. Ele foi o principal responsável pelos trabalhos religiosos do Alafin Oyó, pois era um ogan feito no santo. Foi ele quem esculpiu o babalotin da instituição e num esforço conjunto com toda diretoria, fez com que o grupo adquirisse importantes bens materiais para o seu pleno funcionamento, a*

exemplo de *um equipamento de som, de vários instrumentos, além de deixar uma conta bancária com capital de giro para realização das obrigações religiosas e desfiles de carnaval.*

Contudo, a gestão dessa primeira diretoria, foi marcada pela oposição de vários sócios e sócias ao comportamento autoritário principalmente do presidente e seu vice. De acordo com a ativista Lúcia Crispiniano,

o Afoxé Alafin Oyó era fechado, muito fechado. Quem tinha a pele clara não entrava, não podia entrar pra dançar, para brincar. Para integrar, ser sócio, tinha que ter o estereótipo que trouxeram da Bahia. As mulheres que iam prá se divertir eram tratadas com vulgaridade pelos negrões e por isso muita gente foi embora, por conta dessa intransigência do pessoal.

Após dois anos de mandato, conforme reza o primeiro Estatuto do afoxé, teve início o processo de composição de chapa para a renovação da diretoria. *Nós estávamos certos que seria uma chapa única e que iríamos nos reeleger. Foi quando pra nossa surpresa foi formada a chapa da Lúcia Crispiniano, onde ela era candidata a presidência,* recorda Jorge Riba.

O motivo da grande surpresa foi ver uma mulher pleitear o cargo de presidenta da agremiação, único cargo vetado a mulheres nesse afoxé, exceto se a mesma fosse uma Yalorixá que tivesse encerrado o ciclo menstrual e deixado a prática sexual, o que não correspondia à realidade da candidata naquele momento.

A justificativa para tal impedimento se amparava nos preceitos religiosos do Candomblé que não consente a participação de mulheres em alguns rituais sagrados, a exemplo das obrigações para o Orixá Exu. Assim, mesmo não sendo uma atribuição estatutária do cargo de presidente, era ele quem realizava as obrigações religiosas do Alafin Oyó, haja vista ser o mesmo a pessoa apta a realizar os trabalhos rituais.

Diante dos impasses, Jorge Riba informa que foi o interlocutor de um diálogo entre as partes, ficando acordado que Lúcia manteria a chapa concorrente desde que acrescentasse na composição da diretoria um conselho religioso orientado pelo atual presidente.

Eleita legitimamente, Lúcia Crispiniano assume a presidência do Alafin Oyó e como diz Jorge Riba, ela *não cumpre o que foi acordado*, sendo ela própria a conduzir os trabalhos religiosos do afoxé.

Jorge Riba entende que teve grande parcela de contribuição com os problemas oriundos desse processo, pois quando a chapa foi apresentada por Lúcia, cabia a diretoria aprová-la ou não

e eu me lembro que a diretoria era formada por sete pessoas. Deu empate de 3 x 3 e o voto minerva foi o meu e eu votei a favor confiando no acordo. Quando se quebrou isso através da Lúcia, eu me afastei por dois motivos: por conta da ingratidão [...] e porque Jorge Moraes não seria chamado para presidir o conselho religioso. Isso fez com que todos nós da diretoria nos afastássemos, inclusive as mulheres, que na maioria eram esposas dos diretores. E ela assumiu tudo. Eu acho que Jorge Moraes morreu e nunca me perdoou por conta disso, disse que essa história foi a maior traição da vida dele.

Sentindo-se excluído do meio social em que vivia, Jorge Riba saiu de Pernambuco para residir em Salvador retornando após dois anos.

A culpa de tudo foi pra minhas costas, eu sumi, desapareci, não ia mais em Olinda, fui fazer reggae com Marcelo Santana, me joguei na percussão, estudei, fui fazer música, e só voltei a freqüentar afoxés por um convite de Genivaldo. Na época ele comandava Afoxé Oxum Pandá e me chamou pra ser diretor de alabê. Foi aí que eu voltei a freqüentar as rodas de afoxés ainda com uma mágoa muito grande, já não acreditava mais, já não tinha tanta fé, porque o Alafin foi uma religião para aquele grupo, algo que marcou muito nossa vida.

4.1.2 – “Senhora dos raios”

***Senhora dos raios, de rara beleza e esplendor
Rainha dos deuses, esposa de Xangô
Xangô orixá da justiça
Filho da justiça eu sou¹⁷⁶***

¹⁷⁶ Estrofe da música: *Saudação a Iansã* – Autora: Lúcia Crispiniano.



IYÁ LUCIA CRISPINIANO

2ª Presidenta do Afoxé Alafin Oyó

Período de Gestão: 1988-1989

Lúcia Crispiniano explica que apesar da experiência política que tinha adquirido ao longo dos mais de vinte anos de ativismo, não tinha a visão de mundo que tem hoje e teve muita dificuldade em administrar o Afoxé Alafin Oyó, principalmente porque a maioria dos homens integrantes do grupo lhes impedia de realizar os rituais sagrados, mesmo sendo ela consagrada Ebame¹⁷⁷ no Candomblé Nagô.

Eu já era do santo, recebi meu deká¹⁷⁸ em 85 com o testemunho de Lepê Correia e do pai dele, Paulo Preto que foi meu padrinho de deká. Mas me diziam: mulher não mexe em Exu; mulher não toca couro, e eu sabendo que eu podia porque minha Oyá é Dagan, é a Iansã mais velha do panteão, então eu posso entrar no quarto de Exu. Aqui todo mundo dizia: não pode! Aí eu vou pra Bahia, encontro Olga de Alaketu que me diz: pode! Pela qualidade do seu orixá você pode raspar, catular, abrir cura e sentar o orixá pousado na cabeça dos seus filhos. Vou pra Mãe Estela de Oxossi, do Ilê Opô Afonjá, passei um dia inteiro pra ser atendida, mas quando ela me recebeu eu falei: eu só quero que a senhora me responda uma pergunta: sou mulher, não tenho marido, mas ainda menstruo (eu estava com 42 anos) e recebi um afoxé. Fui eleita, o pessoal da antiga diretoria não quer mulher nessa história e eu quero saber se eu posso cortar para Exu. Ai ela ficou assim... e perguntou: você não tem sexo com homem? Eu disse não. E se a senhora disser que para eu cortar para Exu eu não vou ter mais nunca, eu vou assumir de joelhos na frente de Xangô que eu vou viver pro santo. Aí ela ficou de pé, me pegou pela mão, vamos entrar na casa de Xangô. Aí ela disse: pronto,

¹⁷⁷ Toda pessoa iniciada que já completou o ciclo de sete anos de iniciação, com as devidas obrigações em dia (REIS, 2000: 305).

¹⁷⁸ Conjunto de objetos e materiais sagrados que recebem os iniciados na obrigação de sete anos (REIS, 2000: 305).

Xangô está aqui, o dono desta casa, eu vou perguntar a ele e o que ele disser você faz. Ela joga a primeira vez, como é Babá, esta menina é capaz de fazer o que ela está dizendo? Xangô alafiou¹⁷⁹. Eu só dou a resposta que o senhor me der, ela pode mexer no orixá Xangô Alafin? Xangô alafiou. Ela olhou pra mim e disse: você sabe menina que você vai travar uma batalha tremenda. Aí eu disse: enquanto eu ficar de pé... Aí ela me deu uma conta que eu tenho até hoje, (tá ali no meu Xangô), pegou a quartinha de Xangô, me deu pra beber e disse: pode ir. E eu vim embora enfrentar as feras.

Na qualidade de presidenta, Lúcia Crispiniano informa que tentou modificar o perfil e o comportamento do público participante dos ensaios, proibindo o uso de drogas, o consumo demasiado de bebida alcoólica e permitindo a participação de pessoas não negras e de outras capitais nos ensaios. *Vamos socializar esse afoxé! O orixá não escolhe filho pela cor.*

Aí comecei a bater de frente. Porque toda vida eu fui avessa a droga (...), ao fumo, na época eu bebia pouquíssimo e agora é que eu não bebo mesmo. Eu pedia ao próprio povo pra fiscalizar pra não deixar entrar droga. Eu mesma botava pra fora e tinha uma relação muito boa com a polícia que tinha lá na frente, na praça e quando o cara queria crescer eu ia lá correndo e pedia: bota ele pra fora! E isso acabou gerando uma grande animosidade entre mim e alguns frequentadores do Alafin que começaram a fazer uma campanha pra me tirar, uma campanha difamatória mesmo.

Para Cury e Carneiro (1990: 162), *os aspectos “anti-sociais” das orixás femininas são temíveis por todo povo de santo*. O grande poder mítico da mulher utilizado originalmente de forma criativa, pode ser transformado em arma destrutiva. Portanto, para observar as relações de gênero no contexto dos afoxés, é necessário compreender a maneira como é assimilado o sistema mítico do panteão afro-brasileiro e sua interrelação com a cultura ocidental, onde o poder masculino é utilizado como ferramenta de dominação das mulheres.

Os opositores à gestão de Lúcia Crispiniano, por ela chamado de *clã masculino*, se apropriaram de documentos comprobatórios da prestação de contas da instituição junto a Prefeitura de Olinda e acusaram-na de se apropriar do dinheiro do afoxé. Porém, mesmo tendo ela comprovado o contrário perante o governo municipal, decidiu não mais permanecer à frente da agremiação permitindo que a Prefeitura impedisse a realização dos ensaios no

¹⁷⁹ Aláfia é o décimo sexto odu (destino) regido pelo Orixá Orixalá e por todos os orixás funfun (branco) (REIS, 2000: 305).

Clube Atlântico após sofrer intervenção antes mesmo de completar o período estatutário de dois anos.

Tempos depois, *já tinha mudado não sei quantas diretorias do Alafin e eu não sei quantos babás já tinham tomado conta*. Lúcia foi informada que o assentamento do Exu do afoxé havia sido quebrado e jogado em uma linha de trem afastada das proximidades do centro do Recife.

Ah! Ester, mas me deu uma dor... Chamei dois amigos, fomos procurar e tá lá o miolo central do Exu, onde tinha os segredos inteiro e o resto todo espatifado. Chorei, chorei, chorei e disse: Exu, eu não tenho onde lhe botar, vou fazer uma casa no meu quintal pra te botar, mas pra onde eu for eu te carrego e no dia que eu abrir uma casa de candomblé, você vai ser o Exu da minha casa, meu akessan. Fiz uma casa no quintal da minha casa e botei ele. Fui eu e meu irmão. Trouxemos tudo que ele precisava. Cortamos em cima dele e ele está aqui até hoje. (...) Eu resolvi fazer meu próprio movimento e faço até hoje.

Atualmente, Lúcia Crispiniano é reconhecida nacionalmente como Mãe Preta, uma mestra griô¹⁸⁰. É Yalorixá do Ilê Axé Oyá Togun¹⁸¹ templo que tem a rubrica do Ministério da Cultura como “Ponto de Cultura Ensinamentos da Mãe Preta”, onde desenvolve inúmeros trabalhos comunitários em articulação com outros pontos de cultura da mesma natureza; faz parte da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco; é presidenta e Yalorixá do Afoxé Povo dos Ventos, grupo que tem como guia a Orixá Iansã.

4.1.3 – “Ê menina, ê menina, Ora iêiê ô!”

*Éramos poucas.
O machismo era algo ousado e o enfrentamento a ele também.
Tinha os homens, mas foi com as mulheres
que pudemos contar do início ao final em todas as situações.*
Martha Rosa F. Queiroz

¹⁸⁰ Os mestres e mestras griô, são pessoas que trazem na memória um legado histórico e a cada geração repassam os seus saberes por meio da oralidade. São hoje consideradas pelo Ministério da Cultura, patrimônio cultural imaterial.

¹⁸¹ O Ilê Axé Oyá Togun, tem endereço na Rua Paranatama, 350, Pau Amarelo – Paulista-PE.



MARTHA ROSA F. QUEIROZ
3ª Presidenta do Afoxé Alafin Oyó
Período de Gestão: 1989-1991

A atuação de mulheres na gestão da terceira diretoria do Afoxé Alafin Oyó se tornou um marco na história da organização política, social e religiosa desta instituição, momento no qual se deu início à quebra de paradigmas que, direta ou indiretamente, promoviam o impedimento de mulheres assumirem posições de poder na sua organização interna e perante a sociedade abrangente.

Todas as mulheres (e os poucos homens) participantes da terceira diretoria eleita estavam envolvidas com as idéias de combate ao racismo e de exaltação da identidade afrobrasileira propagadas pelo Movimento Negro Unificado. Do mesmo modo, as teorias feministas buscavam inserção nesses espaços, influenciando, ainda que de forma inicial, o comportamento das mulheres que se interessavam por tal debate.

A experiência negativa nas relações de gênero vivenciada pela gestão anterior e a tentativa de repetição das mesmas condutas, advertiam à necessidade de maiores estratégias e altivez para superação dos desafios. Martha Rosa observa que *as pessoas associadas tinham respeito por Lúcia como Yalorixá, mas desrespeito por ser mulher. (...) Então eu usei a minha história política, porque alguma coisa tinha que me sustentar diante daquelas feras*. Certamente, as mesmas “feras” citadas por Lúcia Crispiniano, na gestão anterior.

De acordo com Martha, antes de ser da diretoria do Alafin, ela e as ativistas Márcia Diniz e Alzenide Simões (Lêu), organizavam no MNU o Jornal Negritude e para o afoxé, estavam

criando o Jornal Negração¹⁸². Pelos seus dinamismos, elas assumiram a direção do afoxé, primeiro de forma interina para depois cumprir o mandato estabelecido. Martha recorda que esse processo se deu porque

Lúcia teve algumas divergências com a direção e saiu. Nesse período, foram convocadas reuniões e a gente assumiu de forma interina, eu Leu e Márcia, mas é importante destacar que em nenhum momento houve confronto entre eu e Lúcia ou entre a gente e Lúcia, não teve nenhuma reunião, nenhum bate boca, nada disso. A lembrança que eu tenho é que Lúcia abandonou o afoxé devido à conjuntura tumultuada que estava passando.

Para a eleição, as três mulheres constituíram uma chapa baseada no critério de identidade negra e comprometimento político com as questões raciais, resultando numa composição majoritária de mulheres, na qual apenas três homens ocupavam cargos de suplência e no Conselho Fiscal. Conforme Martha, *não foi uma coisa de ocupar espaço por ser mulher. Foi a partir da gente já ter experiência diretiva, de organização e comando no MNU que foi tranquilo imaginar e concretizar uma direção em outra instância.*

No dia da eleição, Lêu recorda que os associados participaram ativamente. Três chapas concorreram à eleição: a Chapa 1, encabeçada por Martha, a Chapa 2, encabeçada por Sarai, sócia efetiva desde a fundação do grupo e a Chapa 3, encabeçada por um eletricitário, antigo simpatizante que se associara para poder participar do pleito. Lêu não recorda o nome dessa última pessoa.

Eram três candidaturas, fizemos faixas, adesivos e houve uma participação muito grande dos alabês. Eles foram parceiros nossos e se dispuseram a ajudar, mesmo tendo um grande número de alabês que estava ajudando a chapa 2, além de termos o apoio dos militantes do MNU que ajudavam de carro, de moto, parando ônibus...

De acordo com Lêu, a eleição encerrou com a chapa 1 obtendo 99% dos votos válidos, iniciando-se um grande desafio.

Desafio porque queríamos que as pessoas participassem de fato, onde tivesse assembleias mensalmente, e a partir daí pudessem surgir propostas. Aí acontecia Festival de Música, Curso para Formação de Alabês... Pra gente,

¹⁸² Fotos 10 e 11 – Jornal Negração - Em anexo.

cada demanda tinha um grande peso porque a gente assumiu e tinha que fazer dar certo, porque queríamos mostrar que não era só o fato de sermos mulheres. Antes de mais nada, era um novo modelo que era possível. Tínhamos uma nova proposta de candidatura, mas também um desejo enorme que essa proposta funcionasse bem.

Enquanto administravam interinamente, elas declaram que não houve cobranças com o encaminhamento das questões religiosas, mas logo após a eleição, ao assumirem a diretoria em definitivo,

fomos muito perseguidas pelos mais velhos da religião e os mais novos questionavam: como é que essas meninas vão dar comida a Xangô? Como vai ser isso? Meninas no sentido pejorativo mesmo. E a gente assumiu e fomos para um enfrentamento difícil, muito difícil.

O Estatuto do Afoxé Alafin Oyó foi refeito por elas, mas, estranhamente, não houve alteração em nenhum dos capítulos, apenas na denominação dos Departamentos, demonstrando uma sincronia das instâncias com a proposta política da nova gestão. Observo que no documento, o destaque é o emprego do artigo feminino na maioria dos cargos, legitimando a garantia na igualdade de oportunidades. São elas: Martha Rosa F. Queiroz (Presidenta); Inaldete Pinheiro de Andrade (Vice-presidenta); Alzenide Prazeres Simões (1ª Secretária); Augusta Olímpia de Barros (2ª Secretária); Márcia Diniz Guimarães (1ª Tesoureira); Roseane de A. Pessoa (2ª Tesoureira). No Conselho Fiscal: Olívia de A. Pessoa, Antônio José Almeida da Silva e Clésiton J. Genério de Almeida. Na suplência: Arthur Augusto Fonseca Neto, Maria de Jesus Moura, Manoel Augusto dos Santos Filho, Ana Maria Gomes e Elivan Aranes de Souza.

Quanto aos Departamentos, ficaram organizados da seguinte forma: Gilson Francisco Pereira (Relações Públicas); Alzenide Prazeres Simões (Imprensa); João Cândido de Melo (Jurídico); Antônio José Almeida da Silva (Financeiro); Edilton Euclides de Lima (Segurança); Inaldete Pinheiro de Andrade (Educação) e Beregedê (Artístico-Cultural).

Ao que noto, a presença de homens na diretoria pouco contribuía para o impedimento de atitudes de desrespeito às mulheres. Martha reconhece que, em certa medida, elas eram inflexíveis, pois ditavam quem iria tocar, as roupas que usariam, exigiam pontualidade nas apresentações e não permitiam que alguém tocasse sem a devida autorização. Ela observa que *a conjuntura fazia com que nós não relaxássemos* e as posições machistas dos homens eram

combatidas com veemência. Havia situações que exigia tomadas de decisão imediata e elas não se deixavam intimidar pela pressão masculina. *Tivemos que expulsar um associado. Você não imagina como foi difícil segurar essa discussão.* Sem lembrar exatamente o motivo principal da referida contenda, Martha relata o seguinte incidente para ilustrar o contexto:

O associado se dirigiu de forma desrespeitosa a Márcia Diniz, gritando com ela e a gente lhe deu uma suspensão não lembro por quanto tempo, a direção definiu tá definido [a punição era vetar a presença nos ensaios, pois era um momento prazeroso]. Não sei como, ele conseguiu entrar e dissemos que ele tinha que sair caso contrário ninguém tocaria. Aí, os alabês solidários a ele, disseram a gente não toca também. Ora, cantávamos, tocávamos, uma pegava o agogô, outra pegava o abê e dávamos conta disso, aí nós não abrimos. Alguns homens vieram conversar, tentando ver o que podia fazer... Hoje eu sei que não era politicamente correto, que não era essa a posição que a gente devia ter, mas a juventude da nossa da época... Então definimos: ele não toca! E foi aquele bate boca. Aí começamos um toque aqui, outro ali e eles acabaram se rendendo. Não a nós, mas ao poder do toque, porque sabiam que a gente ia fazer a coisa acontecer. Foi um momento de enfrentamento emblemático, que a gente deixou explícito que não ia voltar atrás nas nossas posições em função de uma posição machista. E machista não só de um homem, mas inclusive dos que vinham querendo que a gente ponderasse a decisão tomada. Isso aconteceu, aconteceram outros incidentes e aconteceram muitas questões subjetivas.

A partir desses relatos, identifico que os principais desafios a serem superados internamente no Alafin Oyó, eram: a) a evidência de que nenhuma das diretoras se confessava adepta a cultos afro-brasileiros; b) a existência de um discurso machista amparado em preceitos religiosos; c) a ausência de formação política nas relações étnico-raciais e nas relações de gênero em grande parte dos associados. Além disso, conviver fora da instituição com vários tipos de preconceito e com o racismo por parte da sociedade abrangente.

O primeiro desafio foi contornado com a estratégia de recorrer a um Babalorixá. Pai Clóvis, do Janga, foi convidado pela diretoria para conduzir os trabalhos religiosos do afoxé. De acordo com Lêu, o sacerdote foi alvo de críticas, principalmente por não fazer parte do convívio dos associados e ter feito a opção de atender ao chamado. Mesmo assim, *ele entrou conosco e, com as devidas ressalvas, a todo tempo ele nos respeitou. Ensinava o que era ou*

não possível, a dizer o que lhe cabia fazer enquanto sacerdote e começamos a identificar o orixá que regia a nossa cabeça. Aí seguimos esse caminho.

Indagando Martha sobre o Babalotin do afoxé, ela disse acreditar que esse não existia naquela época. *Se tinha, era bem guardado. Eu não me lembro de Babalotin nem nos outros afoxés. Sequer ouvia nenhuma referência do tipo: hoje é dia de cortar para o Babalotin! Quem vai carregar o Babalotin? Nunca ouvi nada a esse respeito.* Tal depoimento ratifica a fala de Lúcia Crispiniano. Como já mencionado, a Yalorixá conta que recolheu o Exu do Alafin jogado próximo a uma linha de trem nos arredores da cidade.

A integração entre os associados do afoxé e a conscientização sobre o papel político que eles exerciam perante a sociedade, caracterizou-se como uma ação afirmativa promovida pela diretoria feminina. Recorda Márcia Diniz que o Alafin Oyó *saiu do palco e foi atuar em outras frentes. Nós fazíamos um trabalho cultural, de conhecimento da nossa história enquanto negros. As pessoas estudavam para compor as músicas do carnaval*¹⁸³. Com efeito, Martha ressalta que

tudo chegava ao associado de uma maneira diferente da idéia de desorganização que era dita sobre nós. Atualizamos os endereços dos mais de 600 associados e a comunicação chegava a todos eles. Era um direito saber que seu afoxé vai fazer uma assembléia tal dia, tal hora, em tal local, a pauta é essa, contamos com sua presença. Por conta disso, muitas pessoas se reaproximaram e a partir daí fizemos muitas atividades como os seminário sobre a raça negra. A valorização dos alabês era uma coisa que eles falavam. Queriam ter uma roupa diferente para as festas... Na hora do desfile ter um destaque especial, ter alimentação. Quando ter apresentação dar alguma grana pra eles, a passagem... Quando tinha os encontros norte-nordeste não ia só a direção, a tal das cabeças pensantes. Ia associado, alabê, e isso tudo foi muito positivo, além do meu xodó que era o jornal. Então pra mim o bom foi isso, esse sentimento de coletivo que não era uma coisa comum nos grupos chamados populares. E inclusive contribuindo para o surgimento de outros grupos porque tínhamos o palco, havia o sentimento de que eu posso me embelezar para. E aí apareciam bandas que a gente nem sabia de onde para se apresentar no palco e participar das festas. Então não foi algo que foi feito só para o Alafin. Isso evidencia que a gente sempre é um pouco das nossas experiências. Na

¹⁸³ Depoimento concedido ao Núcleo da Cultura Afro-Brasileira em 06/05/2004.

direção tava eu, Leu, Márcia, Inaldete, Roseane, tudo cria do MNU, Olívia, Augusta, Márcia, Soninha, Saraí, Claudete, todas grudadas com a gente e todo mundo que tava com a gente de alguma forma transitou pelas reuniões do MNU. Nós tínhamos solidariedade, a gente contou muito tempo com Lúcia e Valéria, elas eram responsáveis pela alimentação dos alabês. Muitas jovens trabalhavam com a gente na questão do bar e da bilheteria, as mulheres que eram chegadas davam muito apoio, ficavam como que na direção. Pessoas como Augusta, Antônia que eram seguranças, mas seguravam a onda cantando, tocando, Claudete também cantava. Então foram mulheres que a gente contou do início ao final em todas as situações. Nunca abandonaram o barco.

Uma das atividades realizada pela diretoria aglutinando uma grande quantidade que de pessoas eram as festas noturnas a exemplo do “Baile Vermelho e Branco”, uma prévia do carnaval; os festivais de música para escolha da música tema do carnaval; a “Noite dos Agdavis”¹⁸⁴ encerrando a oficina de formação de alabês e as festas realizadas no mês de novembro em comemoração ao Dia Nacional da Consciência Negra, onde ocorria desfile de roupas e penteados em estilo afro.

Compreendo então, que a gestão da 3ª diretoria do Afoxé Alafin Oyó aproveitou a oportunidade de dar uma significação relevante a essa manifestação cultural, o que torna essa atitude, do ponto de vista da antropologia, uma *reavaliação funcional de categorias* Sahlins (1990), na medida em que o afoxé foi utilizado como um instrumento da cultura afrobrasileira e ao mesmo tempo um veículo de formação sobre a referida cultura.

Encerrado o período de dois anos de gestão, Martha informa que se sentia desgastada enquanto pessoa. *A gente não tinha mais fôlego, a nossa vida estava em função do Alafin.* Por isso não quiseram concorrer à reeleição. Martha e toda diretoria de mulheres se afasta do grupo, poucas delas permanecem com participação direta no afoxé, passando a investir em suas vidas pessoais ou se engajarem em outros segmentos da organização negra.

¹⁸⁴ Tipo de baqueta utilizada para percutir tambores.

4.1.4 – “Oxum, mãe do amor”

*Vou subindo a ladeira
da Ribeira até a Sé*¹⁸⁵



IYÁ BETH DE OXUM

4º Presidenta do Afoxé Alafin Oyó
Período de Gestão: 1992-1995.

Beth de Oxum tornou-se sócia do Afoxé Alafin Oyó quando foi convidada por Martha Rosa para colaborar com as atividades do afoxé. Sindicalista, e militante política, a mesma atuava como integrante do segmento de negros da então Convergência Socialista. Uma das primeiras atividades realizadas por Beth foi um *reveillon* pelo impeachment do então Presidente Fernando Collor de Melo. Segundo ela,

o movimento negro discordou totalmente de mim e uma ala mais religiosa, achava que não podíamos discutir política dentro do afoxé, então eu batia de frente. Hoje eu até nem faria, ou faria diferente, mas na época eu militante, com o país todo se mobilizando contra aquele impostor, eu fiz e foi maravilhoso.

Beth avalia que o Alafin ficou muito “fragilizado” com a saída da diretoria anterior. A Prefeitura de Olinda havia retirado os ensaios do Clube Atlântico e o afoxé não tinha local para ensaiar; haviam débitos a serem pagos, mas não tinham saldo, por isso *ninguém se postulou à candidatura. Quem queria o Afoxé?*

Chegado o momento da eleição, a mesma formou uma chapa, *meio que improvisada*, segundo ela, e como Chapa Única, foi eleita para ocupar o cargo de Vice-presidenta. O presidente, Brivaldo Souza, (“Bri Bri do Alafin”)¹⁸⁶, permaneceu no grupo por apenas seis meses, renunciando ao mandato e deixou Beth ocupar o cargo de presidenta do afoxé.

¹⁸⁵ Frase da Música: *Eu sou Alafin* – Autor: Brivaldo Souza – Afoxé Alafin Oyó.

¹⁸⁶ Foto 12 – Brivaldo Souza – Em anexo.

De acordo com Brivaldo, o principal objetivo divulgado na campanha era a compra de uma sede própria para o afoxé, principalmente porque não tinham lugar para ensaiar. Foi por causa dessa proposta que se elegeram. O mesmo informa que os demais membros da diretoria *não queriam seguir o plano de trabalho e como eles eram maioria eu desisti. Fiz uma carta aberta aos associados e distribuí lá no Amalá, explicando o motivo da minha renúncia.*

Segundo Beth, *o Afoxé Alafin Oyó reunia uma galera muito boa, pesada mesmo. Entre os seus associados, simpatizantes e frequentadores dos ensaios abertos, estavam pessoas ligadas a partidos políticos, movimento estudantil, movimento sindical, artistas e organizações negras locais. Era lindo apesar de toda conturbação.* Porém, sem local definido para os ensaios, o afoxé ficava sempre mudando de local.

Ficamos na Peixaria, depois fomos para o Eufrásio Barbosa depois a gente subiu prá Sé. No segundo mandato já levei pra Sé com visão de gestão. Nessa época eu trabalhava numa agência de publicidade, e aí foi o ápice. Aluguei um espaço a Pai Edu ao lado do palácio de Iemanjá, o antigo Amalá. Fizemos festivais de música com jurados, o povo do movimento negro ia. O espaço era belíssimo e eu decorei lindamente com Oxum de um lado, Iansã de outro, Xangô no meio. Um Xangô belíssimo que Silvio Botelho fez, fiz um bar mais característico, otimizei as tapioqueiras pra trabalhar lá dentro e o afoxé ficou lá mais ou menos dois anos lá.

No término do primeiro mandato (1994) a diretoria foi reeleita, totalizando dois anos depois, quatro anos de exercício da sua gestão. Mesmo tendo passado por várias diretorias, o Alafin Oyó permanecia com graves problemas no interior da organização. Beth informa que mesmo assumindo a sua identidade negra, foi constantemente discriminada por não ter a pele escura. Do mesmo modo, e pelo mesmo motivo, o Babalorixá Genivaldo Barbosa recebia igual tratamento, saindo, portanto, do Alafin para criar seu próprio afoxé. Indignada, a ex-presidenta conta que certa vez sua irmã foi agredida fisicamente por um dos associados.

Minha irmã tava grávida e ele deu uma rasteira em minha irmã no desfile de carnaval. Depois amenizou e pouco tempo depois a gente saiu porque os caras não queriam que a gente brilhasse, que a gente colocasse o bloco na rua, que a gente tivesse gestão. Mulher não pode ser presidente de afoxé! A visão

deles era essa, então eles achavam que podiam tomar toda e qualquer atitude que eles quisessem para nos coibir.

As evidências me reportam à idéia Safiotti (1987: 16) acerca da dominação masculina como consequência do sistema de patriarcado. A autora explica que a supremacia masculina perpassa todas as classes sociais. O poder do macho, por apresentar várias nuances, está também presente no campo da discriminação racial. Desse modo, é possível entender a justificativa da atual diretoria do Afoxé Alafin Oyó criar como tema para o carnaval de 2010 a idéia de “Liberdade sem Guerra de Gênero”¹⁸⁷. Uma reflexão sobre os casos de violência à mulher os quais marcaram a história do citado afoxé, ao que se contrapõe, na avaliação do atual presidente, à realidade hoje vivida pela instituição.

Beth de Oxum chegou a criar um afoxé em Olinda, o Afoxé Mulheres da Oxum. No entanto, o grupo ficou em atividade apenas cinco anos. A mesma explica que o referido afoxé trouxe uma proposta para refletir as relações de gênero, tendo desenvolvido atividades conjuntas com a ONG Coletivo Mulher Viva. *Era um afoxé só de mulheres e eu chamei 13 Yalorixás: Mãe Cristina de Xangô, Mãe Alice de Maranguape, Mãe Lu que faleceu há uns quinze dias atrás com quase cem anos... Eu pegava uma banca e colocava na frente de Aritana e só as mulheres tocavam. Segurei cinco anos, mas não agüentei mais.*

Atualmente a Yalorixá Beth de Oxum está à frente do Ponto de Cultura Côco de Umbigada, em Olinda. Em um espaço apropriado, ela desenvolve trabalhos em parceria com outros pontos de cultura a exemplo Ponto de Cultura Ensinamentos de Mãe Preta, de responsabilidade da também ex-presidenta do Alafin Oyó e sua mãe de santo, a Yalorixá Mãe Lúcia Crispiniano. Por meio do Côco de Umbigada ela realiza inúmeras ações sociais na sua comunidade, em outros estados e no exterior, articulando uma extensa rede de comunicação, com várias instâncias de poder.

Diversos documentos, instrumentos e utensílios sagrados pertencentes ao Afoxé Alafin Oyó foram extraviados por falta de um local fixo e seguro para preservação do acervo. Na busca de dados para esta pesquisa, ouvi diversas vezes a frase: *por acaso eu tenho uma fotografia* [ou outros documentos] *e posso repassar para você*. Depoimentos de várias pessoas que

¹⁸⁷ Foto 13 - Cartaz do Festival de Música do Afoxé Alafin Oyó – Em anexo.

vivenciaram a história do Alafin lastimam a perda de registros dos seus 25 anos de existência. Cópia de boletins informativos, jornais, cartazes de festas produzidas, cartas de sócios endereçadas à diretora, fotografias, até a perda ou distanciamento de pessoas que fizeram parte desses processos e hoje não residem mais no Estado ou faleceram, o que diminui o exercício do método da oralidade. Jorge Riba lamenta, compreendendo que

com a morte de algumas pessoas da nossa sociedade, a exemplo de Jorge Moraes, de Ferreirinha, de Semeão, foi embora uma biblioteca, uma grande parte da nossa história. Esse pessoal é pouco citado, mas foram eles que fizeram essa história. Essa história hoje não pode ser contada tal qual foi, ela é contada como supomos que foi feita, porque os atores principais já não estão mais conosco.

Diante dessa realidade, venho justificar um possível desordenamento na informação de datas de gestão das diretorias que estiveram à frente do Alafin Oyó. Os Estatutos aos quais tive acesso são referentes a 1ª, 2ª e 3ª gestão.

4.1.5 – “Ser filho de Alafin, não é mole não”

*Vem descendo a ladeira o povo lindo de Xangô
Ser filho de Alafin não é mole não.*¹⁸⁸



RIVALDO PESSOA
5º Presidente do Afoxé Alafin Oyó
Período de Gestão: 1994 (?)

¹⁸⁸ Estrofe da Música: *Povo de Xangô* – Autor: Rivaldo Pessoa – Afoxé Alafin Oyó.

Segundo relatos de alguns ex-dirigentes e pessoas ligadas ao Afoxé Alafin Oyó, a última eleição do grupo foi em 1996 quando foi eleito para presidente o ativista Rivaldo Pessoa. Ele permaneceu provavelmente até o ano de 2002, quando assumiu o atual presidente Fabiano Santos. Rivaldo Pessoa tem seu nome registrado no Estatuto da instituição como sócio fundador e esteve ligado ao grupo que acompanhava Jorge Moraes, primeiro presidente da instituição. Entretanto, por motivo de Rivaldo Pessoa estar residindo no exterior, não foi possível obter maiores informações acerca do desempenho da sua gestão.

No período ao qual Pessoa presidiu o Alafin, participei de algumas atividades promovidas pelo grupo, além de alguns cortejos de carnaval. Pontuo a seguir, duas dessas atividades:

A “Noite do Cabelo Pixain”¹⁸⁹, foi um dos eventos de grande notoriedade entre a população negra, por ser uma festa de exaltação da sua beleza. O evento reunia artistas, grupos de afoxé, bandas afro locais e de Salvador, atraindo centenas de pessoas. Era um momento no qual as pessoas expressavam suas africanidades por meio das roupas, penteados, cores, danças, músicas e demais aspectos da cultura afrobrasileira.

A criação do “Alafin Mimi”¹⁹⁰ foi idealizado para a ser a continuidade do grupo a partir das novas gerações. É um cortejo com dezenas de crianças, filhos e filhas da diretoria, dos integrantes e da comunidade de maneira geral.

4.1.6 – “Alafin, o mais bonito e justiceiro”

*Alafin, o mais bonito e justiceiro
Descendente rei nagô
Saudando as três mulheres de Xangô.*

¹⁸⁹ Fotos 14 – Cartaz da “Noite do Cabelo Pixain” - Em anexo.

¹⁹⁰ Foto em anexo.



FABIANO SANTOS

6º Presidente do Afoxé Alafin Oyó
Período de Gestão: 2002 ...

Fabiano Santos inicia sua participação no Alafin Oyó no ano de 1994, assume o cargo de tesoureiro em 1998 e a presidência em 2002 até os dias atuais. Adepto do candomblé, é filho do Orixá Xangô e também juremeiro. Desenvolve sua prática religiosa no Terreiro de culto nagô do Babalorixá conhecido como Mestre Afonso, dirigente máximo do Conselho Religioso do Afoxé Alafin Oyó.

A atuação de Fabiano no Alafin Oyó tem caráter diferenciado dos demais dirigentes, na medida em que ele reinicia a implementação ações e projetos idealizados pelas gestões anteriores e que se diluíram ao longo do tempo. Uma das suas primeiras atitudes na condição de presidente foi reformular o Estatuto da agremiação, duplicando o período de gestão para quatro anos e ampliar a atuação da diretoria. No seu entendimento, dois anos não era tempo suficiente para concretização das suas idéias, além de entender que o documento limitava o poder de atuação dos demais dirigentes. *Apenas o presidente deliberava. Aí a gente teve que mudar porque se é uma diretoria compartilhada precisa distribuir funções a quem é de direito.*

O Conselho Religioso também passou por reformulação. Obedecendo a hierarquia religiosa do candomblé nagô, o Babalorixá Mestre Afonso é o principal dirigente do Conselho Religioso. No entanto, alguns ogans alabês confirmados, mesmo pertencendo a outras casas de culto, compõem o referido Conselho, tendo a autoridade de conduzir os rituais que não exijam a presença de um babalorixá. De acordo com Fabiano, fazem parte do Conselho os

ogans: Cláudio, Zulu, André, Juca e Márcio, esse último um antigo sócio que retornou ao grupo recentemente.

O afoxé, portanto, não está vinculado apenas ao terreiro do Mestre Afonso, *ele não sai de um terreiro só, mas agrega vários terreiros*, ou seja, os terreiros aos quais pertencem os ogans confirmados, todos de culto nagô, sendo dois deles traçados com a jurema.

Na gestão de Fabiano, mulher não toca instrumentos de pele. *Ela pode sair tocando timbau, até porque aprende nas oficinas, mas instrumento de pele não, e nem passam o abê acima do ori, acima da cabeça. Isso tem fundamento no culto a Egun*¹⁹¹. Pergunto o motivo, o mesmo justifica da mesma maneira como já mencionou anteriormente:

a questão não é a mulher em si, se for uma mulher que já tiver suspenso a menstruação, ela pode tocar o instrumento. Ela não é proibida. E que também não tenha marido porque aí entra na segunda relação que é a manutenção do corpo, coisas que vêm desde os ancestrais africanos.

Em seu depoimento ele expressa respeito pelas diretorias passadas. Reconhece a importância dos seus feitos, mas lamenta os grandes conflitos que prejudicaram a instituição. Para ele houve gestões que não souberam entrelaçar *o controle administrativo com a religião e a militância política*, privilegiava-se uma em detrimento da outra, *além da ideia de favorecimento pessoal pela entidade ficou muita aberta, muita gente quis se beneficiar com o Alafin*.

Na qualidade de presidente do afoxé, o mesmo declara que sua busca ativa pela história do Alafin Oyó, tem a finalidade de não repetir tais erros ao mesmo tempo em que tenta reagrupar as pessoas que construíram a história do Alafin para fortalecer a organização¹⁹². *A gente precisa saber de onde a gente tá vindo e pra onde a gente quer ir* e diz se inspirar em *em Sankofa*¹⁹³ *para preservação da cultura negra e do Alafin Oyó*. Ele compreende que um dos

¹⁹¹ De acordo com os preceitos do candomblé é vetada a participação de mulheres nos cultos aos Eguns.

¹⁹² Sua pretensão é no carnaval de 2011 comemorar os 25 anos de existência do grupo com um cortejo composto por membro de todas as diretorias. Com este propósito, o mesmo convidou algumas dessas pessoas para uma primeira aproximação da idéia. O encontro ocorreu na Fábrica do Carnaval, em Olinda, no dia 16/05/2010.

¹⁹³ Sankofa é um símbolo gráfico de origem Akan, tribo da África ocidental, sobretudo Gana e Costa do Marfim. A palavra tem uma conotação simbólica no sentido da recuperação e valorização das referências culturais africanas. Sankofa significa “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás”, ou seja, voltar às suas

pontos mais críticos na história do afoxé foram os conflitos nas relações entre homens e mulheres. Por isso escolheu o assunto como tema para o carnaval de 2010: “Liberdade sem Guerra de Gênero”.

No passado havia muita briga e a questão da direção de alabês, que ainda é o maior veio de complicações de qualquer afoxé, porque são muitas cabeças, muitas idéias e muitos questionamentos. Me desculpe a sinceridade, mas elas [as mulheres que passaram pela presidência] nunca foram musicistas, não tinham conhecimento suficiente para impor uma autoridade dentro dos alabês e nem dava autoridade ao diretor de alabês de organizar um processo que eles pudessem crescer e ajudar elas na direção. A questão era: vocês não me respeitam porque sou mulher.

O Festival de Músicas do Alafin, como já apontado, foi idealizado pela 3ª diretoria do afoxé e atualmente atende ao mesmo formato de antes: os integrantes recebem o tema, pesquisam o assunto e compõem músicas concorrentes a serem cantadas durante o cortejo de carnaval¹⁹⁴.

Assim como o Festival de Música, foram recuperadas “A Noite do Cafuné”, a “Noite do Cabelo Pixaim” e o “Baile Vermelho e Branco”.

Fabiano Santos assume atualmente o cargo de Coordenador Nacional dos Pontos de Cultura, sendo o Afoxé Alafin Oyó um dos Pontos de Cultura de Pernambuco. Essa ação afirmativa tem possibilitado ao grupo o desenvolvimento de várias ações, principalmente nas áreas das relações de gênero, relações raciais e inclusão na cultura digital. O grupo tem promovido várias oficinas¹⁹⁵, investindo na profissionalização dos seus integrantes sendo eles próprios os responsáveis pela confecção das roupas e bijuterias do carnaval, instrumentos de percussão, criação de CD, sites eletrônicos, entre outros.

raízes e construir sobre elas, o progresso e a prosperidade. Disponível em: <http://www.sankofabrasil.com/> - Consulta em: 14/04/2010.

¹⁹⁴ A música classificada como tema do carnaval de 2010 é composta por Carlos Quilombo, defendida por Brivaldo Souza (Bri Bri do Alafin), intitulada: *Alafin Oyó, liberdade sem guerra de gênero*. Texto 7 – Música “Liberdade sem guerra de gênero” – Em anexo.

¹⁹⁵ Fotos 15, 16, 17 e 18, respectivamente: Oficina de História; Oficina de Fotografias; Oficina de Percussão e Oficina de Vídeo – Em anexo.



Figura 6 – Estandarte do Afoxé Oyá Alaxé

4.2 – Afoxé Oyá Alaxé – força do vento em punho de mulher.

*É religiosidade, traduzida em afoxé,
As mulheres desta Casa
Zelam pelo Candomblé¹⁹⁶*

O Afoxé Oyá Alaxé foi criado no período de ascensão dos afoxés do Recife, é um dos grupos mais jovens, fundado em 10/04/2004. Está sediado no Bairro de Dois Unidos, no Ilê Obá Aganjú Okoloyá, conhecido como Terreiro de Mãe Amara, candomblé de culto nagô o qual fundamenta essa manifestação.

Observo que, em certa medida, o Afoxé Oyá Alaxé tem características diferentes e mesmo opostas ao Afoxé Alafin Oyó, grupo também observado para o desenvolvimento do presente estudo, no qual algumas dessas características já foram ressaltadas em capítulos anteriores.

Em aspecto principal, no Oyá Alaxé, as mulheres prevalecem na ocupação dos principais postos de poder desde a sua fundação, visto que o afoxé é uma extensão do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, casa matriarcal de culto nagô. Elas também são maioria na condução das atividades promovidas pelo grupo e superam a quantidade de homens participantes nos cortejos.

A manifestação é regida pela Orixá Oyá/Yansã, por isso o uso predominante das cores em tonalidade rosa e marrom. De forma única, como já mencionado, o grupo transporta uma Yalotin durante os cortejos de carnaval, principal símbolo sagrado, representante do seu aspecto feminino.

No repertório musical, predominam as toadas do candomblé nagô e canções autorias que exaltam a religiosidade afrobrasileira e a conexão com a natureza e a humanidade, mesclando em quase todas as músicas a linguagem iorubana com a língua portuguesa, como foi composta a canção a seguir, intitulada “Banta Banta, criação da natureza”, da autoria do *ogani*lú Fábio Gomes.

¹⁹⁶ Estrofe da Música: *Yalotin, mulher Oyá Alaxé* – Autora: Ester Monteiro – Afoxé Oyá Alaxé.

*Compreender um Deus sem cor
Respeite o negro e sua fé
Olórun babá aṣé ba mi
Ení s'ọju s'um ayé*

*Babá aṣé uhngbobô Ifé
Banta, Banta inú Alá didé
Babá aṣé uhngbobô Ifé
Banta, Banta inú Alá didé*

*Se o mundo fosse assim
Cheio de amor e paz
A força dos orixás
Revela a criação da natureza
E a consciência humana
Dignidade negra*

*Babá aṣé uhngbobô Ifé
Banta, Banta inú Alá didé*

O cortejo carnavalesco do Oyá Alaxé¹⁹⁷ é disposto da seguinte forma: à frente, os clarins, o Acipá do terreiro conduz o estandarte, seguido da Yalotin (que é conduzida por criança ou pessoa idosa, ambas de sexo feminino) e logo após, a ala das Yabás da casa, vestidas ao modo das festas do terreiro, usando as cores do orixá que rege as suas personalidades e de acordo com a hierarquia religiosa. Depois dessa ala, o corpo de dança, entre homens, mulheres e crianças, realizam as coreografias da dança nagô (intitulada pelo Afoxé Oyá Alaxé de *Nagô A'jó, método de dança e coreografia com base no pé de dança nagô*), vindo logo em seguida a ala dos desfilantes de um modo geral. A ala de percussionistas aparece seguindo os desfilantes, organizados em alas de acordo com o instrumento que utilizam: primeiro os abês, depois agogôs, tan tans, ilús e atabaques. A voz principal e vocalistas antecedem o carro de som que encerra a ordem do cortejo. Geralmente o grupo é seguido por demais foliões que simpatizam determinados grupos ou se envolvem pelo ritmo contagiante dos afoxés.

Vale ressaltar ainda, que os afoxés formam público fiel. Pessoas que muitas vezes não se incluem nos cortejos, preferem acompanhá-los por onde se apresentem usando apenas as cores que simbolizam o grupo. Os chamados “Seguidores de Afoxé” é exemplo recente dessa criativa forma de vivenciar a manifestação. No cortejo de 2010, observei eles acompanharem o Afoxé Oyá Alaxé usando a cor rosa, em homenagem ao mesmo.

¹⁹⁷ Foto 19 – Cortejo Afoxé Oyá Alaxé – Em anexo

Nos seus seis anos de existência, o Afoxé Oyá Alaxé produziu entre outros, os seguintes produtos e apresentações: 01 CD demo intitulado: “Cantos e Encantos – 2004; 01 CD com 14 faixas intitulado: “Afoxé Oyá Alaxé”, de caráter profissional, gravado com orientações de profissionais da área de sonoplastia, designer gráfico e pesquisadores da cultura afrobrasileira, vinculado a um selo que representa o produto musical em diversos países; 01 CD intitulado – “Terça Negra Especial”, gravado ao vivo no palco do evento Terça Negra, na qual o Afoxé Oyá Alaxé foi escolhido para cantar e ciceronear ao palco, a participação dos afoxés mais antigos. As músicas do grupo estão dispostas em *sites* eletrônicos disponíveis para *down loads*; vídeos postados em *sites* eletrônicos especializados em música e audiovisual. O principal responsável por tais produções é o ogan Fábio Gomes, também fundador do afoxé, mestre de percussão do mesmo e destaque entre os homens pela habilidade em dar publicidade ao Terreiro de Mãe Amara e demais organizações a ele vinculados.

Entre as principais apresentações, o Oyá Alaxé viajou a diversos estados municípios de Pernambuco, principalmente no carnaval, e durante festas tradicionais promovidas pelos governos local; em 2006, a convite da CEN – Coletivo de Entidades Negras da Bahia, fez apresentação em Salvador junto com o Afoxé Ará Odé, onde participou da “Marcha pela Liberdade Religiosa, quando fizeram um grandioso *show* no Dique do Tororó¹⁹⁸ e um show no palco com a banda afro baiana Didá. No Rio de Janeiro, estiveram na Marina da Glória/Aterro do Flamengo, participando do evento intitulado “Brasil Rural Contemporâneo, promovido pelo Ministério da Saúde.

4.2.1 – “Meu terreiro é de Xangô, da ladeira prá ver”¹⁹⁹ – breve descrição do Ilê Obá Aganjú Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara.

O Terreiro de Mãe Amara é descrito nos estudos da cientista social Fernanda Meira (2009) como uma instituição religiosa do candomblé de culto nagô yorubá, fundado no ano de 1945 por Mãe Amara Mendes (filha de Xangô)²⁰⁰ e seu primeiro marido, Sr. Antonio Higino Barreto (filho de Oyá Kolofé). O nome do Terreiro significa “Casa de Xangô Aganjú, o

¹⁹⁸ Foto 20 – Apresentação Afoxé Oyá Alaxé em Salvador – Em anexo

¹⁹⁹ Música: *Ali é meu Ilê-Meu terreiro é de Xangô* – Autor: Fábio Gomes – Afoxé Oyá Alaxé.

²⁰⁰ Foto 21 – Yalorixá Amara Mendes (Mãe Amara)

esposo de Oyá”. Como nota a cientista social em relação ao significado da tradução, *o orixá patrono da casa é Xangô, e tem o orixá feminino Oyá (também conhecida pelo nome de Iansã) como sua matriarca* (MEIRA, 2009: 21).

Conforme informações de Fábio Gomes, *Sr. Higino realizava na sua casa as suas obrigações religiosas da sua orixá e recebia seus clientes e filhos, mas sempre deixou claro que o terreiro era de Xangô e o terreno onde habitava pertenciam a Oyá.*

Como afirma Meira (2009: 30), o Terreiro de Mãe Amara é compreendido como uma casa de *yabás*. A autora pontua que,

tal caráter se configurou desde a morte do Sr. Nelson, em 1991. Vale ressaltar que, viúva por duas vezes, Mãe Amara foi casada com dois babalorixás. Dos 7 filhos que ela teve (quatro mulheres e três homens) apenas 3, todas mulheres, se iniciaram na religião. Por isso, um possível sacerdote de parentesco biológico poderá surgir da geração de netos da Yalorixá.

O contexto histórico-político em que o templo foi fundado (último ano do regime do Estado Novo) ficou marcado pela violência e repressão a qualquer movimento contestatório a esse regime. Ainda no mesmo período, se buscou desvendar a proveniência das relações raciais no Brasil, tendo como foco o estudo das religiões afrobrasileiras. Como aponto no primeiro capítulo, diversos terreiros do Recife abriram as portas para as pesquisas do antropólogo René Ribeiro descrever o formato dos cultos aqui existentes.

Com efeito, Mãe Amara confirma ter conhecido René Ribeiro visitando o terreiro da sua primeira mãe de santo, a Yalorixá Mãe Luiza de Oxalufã, da casa de Nação Xambá, localizada no Bairro da Mangabeira.

Tanto os estudos de Queiroz (1999) como os de Lia Menezes (2005), entre outros, mostram que a partir década de 1930, por uma delegação do Estado, o Serviço de Higiene Mental-SHM substituiu a jurisprudência da polícia e os casos de possessão passaram a ser tratados como de insanidade mental. Durante a ditadura de Getúlio Vargas, inúmeras casas de culto foram invadidas e efetuadas diversas prisões de sacerdotes e sacerdotisas. De outro modo, Meira (2009:22) vem ressaltar que o Terreiro de Mãe Amara

não chegou a sofrer com nenhuma ação de violência explícita. No entanto, como muitos outros terreiros, teve que rezar pela cartilha da discriminação, consequência da perseguição e das políticas de Estado vigentes. O terreiro em questão é um deles. Mãe Amara recorda que, pouco depois daquela época, toda vez que ia fazer um toque precisava pedir autorização para a polícia. Na hora da festa, era comum aparecerem policiais conferindo se o evento prosseguia sem “desordem”.

Fábio Gomes ressalta que

o próprio Sr. Barreto foi um perseguido político da ditadura vigente a época, foi militar tachado de ser comunista por ser seguidor do Candomblé, fugiu da Bahia, onde foi iniciado pelas mãos da Mãe Menininha do Gatois, vindo a se refugiar nas várzeas do Beberibe, antigamente no local era chamado por Estrada do Cumbe, onde é hoje a atual Av. Hidelbrando de Vasconcelos – Dois Unidos. Depois de algumas transições pelo bairro instalou-se no terreno do casarão do Alemão, um cliente estrangeiro que lhe permitiu habitar com sua família. Este terreno atualmente é onde esta situada a comunidade do terreiro e o cassarão é o Ilê Oba Aganjú Okoloyá.

Com base nos estudos do antropólogo Luis Felipe Rios (2000), Meira (2009) esclarece que o Terreiro de Mãe Amara não se configura como o modelo mixado descrito por esse autor, pois o templo não agrega simultaneamente mais de um tipo de culto. O Ilê Obá Aganjú Okoloyá é um equivalente ao padrão religioso afrobrasileiro tradicional, conforme descrição do antropólogo José Jorge de Carvalho (1991: 2-3), quais sejam:

1 - Seu sistema de crença está baseado nas seguintes categorias principais:

os "santos", ou orixás, que são divinizações das forças da natureza; o ori, ou cabeça, uma espécie de princípio vital individual; e os eguns, ou ancestrais, acionados pelos adeptos através da prática ritual;

2 – Suas práticas rituais estão centradas nas seguintes atividades:

a) os sacrifícios de animais e as oferendas para os orixás, o ori e os eguns; b) os rituais relacionados especialmente com o processo de iniciação; c) as grandes festas públicas, ou toques, incluindo aqui tanto

aqueles que fecham o processo de iniciação como as celebrações dedicadas aos orixás.

3 – Em relação ao repertório dos cânticos, os mesmos contrastam entre duas formas:

1ª – na oposição entre os cantos de caráter público e de caráter privado, sendo os primeiros, os cantos de louvação aos orixás e os segundos os cantos que acompanham atos rituais específicos (que podemos chamar de cantos funcionais); 2ª – no nível da execução dos dois domínios musicais, quais sejam: os cantos aos orixás são muito mais carregados de emotividade, dinâmica e energia, principalmente nas ocasiões de transe, quando se celebra com júbilo a presença dos deuses. Já as canções puramente rituais são sempre cantadas da mesma maneira.

Duas mulheres estão à frente da hierarquia do terreiro. São elas: a Yalorixá Amara Mendes e sua filha biológica, a Yá kékeré Maria Helena Mendes Sampaio, as quais podem ser identificadas pelo exercício de suas funções, no conceito de “matrifocalidade”, termo idealizado por Maria Gabriela Hita (2004:6-9) em referência as mulheres que,

usam e transformam os seus próprios espaços físicos [suas casas] para constituírem representações de si e do mundo, mediante a relação que estabelecem com outros, dentro e fora dela. (...) São as “matriarcas”, que emergem como um produto do meio, das relações e circunstâncias de suas vidas, o que é claramente visualizado nas articulações que vão se fazendo ao longo de suas trajetórias.

O Terreiro de Mãe Amara, portanto, chega aos 65 anos de existência, transformado oficialmente em espaço de sociabilidades, preservando a sua ortodoxia. Além do Afoxé Oyá Alaxé, a ele estão vinculados o Instituto Social Brasil-África – ISBA e o Ponto de Cultura Ensinamentos de Mãe Amara. Assim, além das atividades religiosas realizadas comumente, diversas ações sociais têm sido desenvolvidas no seu espaço físico e geográfico, com o apoio e a parceria de instituições públicas e privadas. No terreiro são realizadas: oficinas de expressões culturais afrobrasileiras, de direitos humanos, de combate à violência contra a mulher, de promoção de saúde da população negra, entre outras.

Anualmente, nas campanhas de vacinação, o Terreiro de Mãe Amara recebe crianças, jovens e idosos da comunidade envolvente, do mesmo modo que recebe no seu cotidiano estudantes e pesquisadores das mais diversas áreas de pesquisa.

É interessante relatar, que da cozinha²⁰¹ dessa Casa, partiu a idéia da criação de uma instituição voltada ao reconhecimento da importância das mulheres de santo. Dessa forma, a Yá Kekeré Maria Helena e a Yabassé Vera Baroni criaram a “Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco”, organização pioneira com essa finalidade. De acordo com o Projeto para realização do primeiro encontro da Rede, a noção de “Mulheres de Terreiro” compreende

todas aquelas que compartilham o cotidiano das casas de culto de religião de matriz afrobrasileira, sejam como sacerdotisas ou ialorixás, exercendo liderança religiosa e comunitária, ou filhas de santo/adeptas guardiãs do conhecimento do axé, dos saberes cultural e da ancestralidade.

Em julho de 2007, realizou-se na Fundação Joaquim Nabuco o *I Apejó Ikini Óbìnrin N’ilê*²⁰² (I Encontro Pernambucano de Mulheres de Terreiro), reunindo durante dois dias cerca de 150 mulheres de santo. Na ocasião foi oficialmente criada a “Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco”²⁰³ e redigida a “Carta das Mulheres de Terreiro às autoridades de Pernambuco”, documento contendo reivindicações comuns às casas de culto nas diversas áreas de políticas públicas, sendo entregue posteriormente ao poder público e à sociedade civil.

Vale por fim ressaltar que em 2007, por meio do ISBA, o Terreiro de Mãe Amara organizou e realizou o I Encontro de Juventude Negra do Estado de Pernambuco, atividade pioneira em nível nacional, decorrente do encontro de jovens negros brasileiros que preparavam o I Encontro Nacional de Juventude – ENJUNE. Na ocasião o ogan Fábio Gomes coordena ações junto a demais filhos e filhas desta e de outras casas de culto do Recife, fundando a Rede da Juventude de Terreiros Afro-brasileiros de Pernambuco.

²⁰¹ De modo geral, as cozinhas dos terreiros são consideradas o cômodo principal. É lá onde são preparadas as comidas para oferendas rituais.

²⁰² Foto em anexo.

²⁰³ Foto 22 – I Encontro da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco – Em anexo

4.2.2 – “É tão linda minha Oyá”

*Minha mãe, meu Orixá
É dona da minha vida
É tão linda minha Oyá
Me protege mãe querida.²⁰⁴*

A jovem Maria Helena Mendes Sampaio²⁰⁵, filha de Oyá Bamilá, também chamada na comunidade nagô por Oyá Tundê ou Oyá Loremy, é a condutora das obrigações religiosas necessárias ao funcionamento do afoxé. É ela quem realiza o Xirê precedente aos cortejos de rua e orienta o comportamento dos desfilantes, com vistas ao cumprimento de todos os aspectos que compõem a ortodoxia do Terreiro, além de ser a voz principal nos cânticos e fazer uso de instrumentos de couro em rituais sagrados da Casa e em apresentações públicas.

Exímia tocadora de ilú, agogô, abê e batá²⁰⁶, a Yá kékeré desenvolveu tais habilidades desde a infância, orientada pelo Babalorixá Nelson Mota Sampaio (Ogun Jobí) e este com Antonio Nepomuceno Sampaio (Apari Obá), respectivamente pai e avô biológico de Maria Helena. Por sua desenvoltura percussiva e voz marcante, participou de vários afoxés e bandas afro locais, a exemplo dos Afoxés Ilê de Egbá, Oxum Pandá e Alafin Oyó, das bandas: Oju Obá, As três Marias, Comadre Fulôzinha, além de acompanhar Zé Neguinho e Aurinha nos seus respectivos grupos de côco. Como vocalista do Maracatu Estrela Brilhante passou dois meses na Europa em apresentações do grupo.

Maria Helena ressalta sua participação como educadora popular na ONG Refazendo: *eu criei uma metodologia para trabalhar com aquelas crianças e jovens. Foi um grupo que me marcou muito. Eles aprenderam a tocar percussão, gravaram até um CD.* A Yá Kékeré tem participação em coletâneas de cantores renomados como Luiz Gonzaga e Reginaldo Rossi. No ano passado (2009) sua voz foi escolhida, entre outras cantoras da cena nacional, para abrir o comercial da campanha do dia da consciência negra, 20 de novembro, da Caixa Econômica Federal.

²⁰⁴ Estrofe da Música: *Oyá é mulher forte* – Autor: Manoel Silva – Afoxé Oyá Alaxé.

²⁰⁵ Foto 23 – Yá kékeré Maria Helena Mendes Sampaio – Afoxé Oyá Alaxé

²⁰⁶ Espécie de tambor.

A autoridade exercida pela Yá Kékeré perante os integrantes do afoxé, não gera conflitos no relacionamento entre os homens e as mulheres do grupo, visto que, nesse caso, a autoridade que esta exerce perante o afoxé é a mesma exercida no terreiro, qual seja, um poder socializado entre os filhos e filhas da casa. Portanto, inquestionável tanto pelas mulheres quanto pelos homens, até porque, grande parte das pessoas envolvidas no afoxé, são vinculadas ao terreiro que fundamenta esse grupo, restando aos demais participantes não adeptos, respeitarem os critérios estabelecidos pelo mesmo.

Antes de ser um entretenimento ou instrumento político de preservação da cultura afrobrasileira, o Afoxé Oyá Alaxé, como já dito, é uma extensão do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, o que explica a presença de vários aspectos do culto Nagô no formato estético desse grupo. Como já apontado: cânticos, danças, ritmos, vestimentas, acessórios, entre outros.

Considerações Finais

*Quando escuto o toque do tambor,
lavo a minha alma!*

Os afoxés são grupos artístico-culturais fundamentados nas doutrinas religiosas dos cultos afrobrasileiros. Caracterizam-se por múltiplos e complexos ritos, mitos, símbolos e significados com variações entre si, pois foram trazidos por culturas de diferentes nações do continente africano, uma herança ancestral recriada no Brasil.

Minha vivência no cotidiano dessa manifestação revelou em princípio a existência de algumas tensões provocadas pelas posições ocupadas por homens e mulheres no interior de cada grupo. No Recife os afoxés estão fundamentados nos cultos nagô, por isso tentei compreender como se davam os imbricamentos entre os preceitos religiosos e as relações de gênero. Foi o que procurei demonstrar neste trabalho e recupero a seguir, os principais pontos que identifiquei desta observação.

Amparada na idéia de Joan Scott (1996: 4-11), para quem, em uma análise histórica, o gênero *é um elemento constitutivo de relações sociais baseados nas diferenças percebidas entre os sexos e é uma forma primeira de significar as relações de poder*, minhas análises evidenciaram que em regra geral, no interior dos afoxés, as relações de gênero se sustentam nos preceitos dos cultos aos quais os grupos estão vinculados.

Tais preceitos são acionados pelos homens, por um lado, quando querem impedir que as mulheres assumam posições de poder, como visto no caso do impedimento delas presidirem um afoxé e tocar instrumentos de pele. Por outro, e simultaneamente, os homens evocam qualidades do feminino que dão a elas lugar de poder, força e proteção espiritual, com vistas ao benefício do grupo ao qual pertencem. São os casos observados em que os homens procuram Yalorixás para dar proteção espiritual ao seu afoxé.

Analisando as entrevistas, evidenciei que os maiores conflitos nas relações de gênero nos afoxés do Recife, ocorrem em um período em que as mulheres tinham menor poder para acionar os mecanismos de proteção aos seus direitos de cidadã. Casos de violência física, por exemplo, foram tratados internamente, quando podiam ser resolvidos com base na legislação vigente.

As críticas das mulheres negras, consideradas a princípio como radicais, impulsionaram sua chegada neste século com maior organização, autonomia, empoderamento, mudanças e organizadas para alcançar o reconhecimento das suas diferenças, tanto para definir suas identidades, como para denunciar as desigualdades que elas sustentam. A inserção das mulheres negras numa dupla militância – no movimento negro para enfrentar o racismo, e no movimento feminista para enfrentar o machismo e o patriarcado – teve como resultado novas práticas e novas elaborações de valores para conquistar uma equidade de direitos, que envolvem homens e mulheres.

No Afoxé Alafin Oyó, as “guerras” entre os gêneros foram banidas, dando lugar a uma aceitação da necessidade de relações harmoniosas para o alcance dos projetos idealizados coletivamente. O debate acerca desta necessidade está presente nas oficinas de formação realizadas pelos dois grupos observados.

No que se refere às relações dos grupos de afoxé entre si, percebeu-se que os “rachas” ocorridos com frequência em épocas anteriores estão dando lugar a parcerias entre estes. Os grupos criados recentemente são geralmente orientados por pessoas experientes na condução de outros grupos. Mas isso não significou uma desvinculação das suas comunidades de inserção, como poderia parecer. Os novos grupos surgem tentando ser porta vozes de um conjunto maior de pessoas, no geral ligadas aos seus bairros de origem, inspirados ou apadrinhados pelos grupos mais antigos. Os afoxés parecem fortalecer uma instância de atuação política tendo como marca uma identidade negra fundada nas religiões afrobrasileiras. A experiência acumulada nos embates anteriores, que cruzou as desigualdades raciais com as de gênero, podem ter como saldo positivo a constituição de novos grupos que tentam superar os entraves desse tipo, os quais impedem a continuidade dos grupos no tempo, com benefícios recíprocos para homens e mulheres.

As diferentes inserções e ações dos grupos de afoxés evidenciam suas múltiplas dimensões. À dimensão religiosa que mediou uma afirmação de identidade negra na origem dos grupos, ampliou-se para uma atuação organizada, que sinaliza um fortalecimento, a despeito de possíveis dissensões em que se envolvem.

O ponto de partida da criação dos grupos, numa interface entre os preceitos religiosos e a luta política de enfrentamento ao racismo fortaleceu seus integrantes, deu-lhes segurança para transitar pelos órgãos governamentais, reivindicando políticas culturais que dessem visibilidade à cultura afrobrasileira e garantissem a elaboração simbólica e ritual de suas apresentações, conforme as próprias concepções de cultura.

Pode ter sido fundamental para tanto, a política cultural de Pontos de Cultura. Essa ação governamental parece possibilitar aos grupos mecanismos financeiros que permitem a continuidade com independência das demandas dos poderes públicos, bem como as imposições do mercado de bens culturais, e dentro dele a indústria cultural. Por conta disso os grupos podem decidir com relativa autonomia as ações que irão desenvolver fazendo isso de forma continuada no tempo, e não apenas em momentos de pico da demanda do mercado.

Continua sendo necessário não perder de vista que o enfrentamento ao racismo não pode prescindir da percepção das desigualdades de gênero. A comparação dos dois afoxés, mais focados aqui, pode contribuir para a continuidade desse tipo de grupo, como um meio para denunciar as discriminações e as práticas racistas, sem que seja necessário justificar nos preceitos religiosos a dominação masculina. Preceitos que parecem ser usados ainda como uma forma de legitimar a organização interna de alguns grupos de afoxés, enaltecendo sua pureza religiosa e tradição africana.

Finalmente, encerro estes escritos pedindo a Oxalá que estes ensinamentos não fiquem esmaecidos nos papéis amarelados que guardaram e guardam os registros dessa história. Êpa Babá!

Referências

AGIER, Michel. *Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização*. MANA 7(2):7-33, 2001.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. e FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos: terra e problema*. In: Jary dos Pretos: terra de mocambeiros. Projeto Vida de Negros, coleção Negro Cosme – vol. II., 13-25. São Luiz: SMDDH/CCN-PVN, 1998.

ALMEIDA, Antônia Maria de e BARAÚNA, Gilberto Simões. *Gramática Yorùbá para quem fala português*. Salvador: Sociedade de Preservação de Língua Yorùbá no Brasil, 2001.

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

ASSIS, Virginia Almôedo de. *Pretos e Brancos: a serviço de uma ideologia de dominação. (caso das irmandades do Recife)*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, 1988.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. *Festas: máscaras do tempo: entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.

BAIROS, Luiza. *Nossos feminismos revisitados*. Revista Estudos Feministas, Dossiê Mulheres Negras v. 3, n. 2. pp. 458-463. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1995.

BARROS GAMA, Ligia. *Kosi Ejé Kosi Orixá: simbolismos e representações do sangue no candomblé*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2009. (Mimeo)

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

BENSA, Alban. *De la Micro-Histoire vers une Anthropologie Critique*. In: J. Revel (ed.), *Jeux d'Échelles. La Micro-Analyse à l'Expérience*. Paris: Seuil/Gallimard.

BORBA, Alfredo. *Brincantes*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000.

BRANDÃO, Maria do Carmo T. *Xangôs Tradicionais e Umbandizados do Recife: Organização Econômica*. Tese (Doutorado). São Paulo: USP, 1986. (Mimeo)

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Rio Grande do Sul, Editora da UNISINOS, Coleção Aldus nº 18, 2003.

CACCIATORE, Olga. *Dicionário de cultos afrobrasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

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

CARVALHO, José Jorge. *Estéticas da opacidade e da transparência. Mito, Música e Ritual no Culto Xangô e na Tradição Erudita Ocidental*. In: Série Antropologia, n.108. Brasília: UNB, 1991.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife – 1882-1850*. Recife: ed. Universitária da UFPE, 2001.

CORRÊA, Mariza. *Antropólogas & Antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *Sobre a invenção da mulata*. In: Cadernos Pagu Raça e Gênero (6-7). Publicação do PAGU – Núcleo de Estudos do Gênero/UNICAMP, pp. 35-50. Campinas-SP, 1996.

COSTA, Valéria Gomes. *É do dendê! Histórias e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1922)*. São Paulo: Aannablume, 2009.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. *Textos para o movimento negro*. São Paulo: EDICON, 1992.

CURY, Cristiane Abdon e CARNEIRO, Sueli. *O Poder Feminino no Culto aos Orixás*. In: Revista de Cultura Vozes nº 2, p. 157-179. Petrópolis: Vozes, 1990.

DENZIN, Norman K. e LINCOIN, Yvonna S. *O Planejamento da Pesquisa Qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIANTEILL, Erwan. *Des dieux et des signes: initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.

DINIZ, Maria Ilidiana e QUEIROZ, Fernanda Marques de. *A relação entre gênero, sexualidade e prostituição*. In: Divers@ Revista Eletrônica Interdisciplinar, n. 0, v. 1, p. 2-16. Matinhos: jan./jun. 2008.

DOMINGUES, Petrônio José. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. In: Revista do Departamento de História da UFF, v. 12, p 113-136, 2007a.

_____. *Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil*. In: Cadernos Pagu, n. 28, Campinas: jan./jun. 2007b.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FELIX, Anísio. *Filhos de Gandhi a história de um afoxé*. 1ª Edição, Prefácio de Cid Teixeira em outubro de 1987.

FONSECA JÚNIOR, Eduardo. *Dicionário Yorubá Nagô Português*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988.

FREITAS, Décio. *Escravidão de índios e negros no Brasil*. Porto Alegre, EST/ICP, 1980.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

GARCIA, Elenira Martins Sanches. *A Educação do Homem do Campo – 1920-1940*. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Francisco, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz. *Africanidades brasileiras: esclarecendo significados e definindo procedimentos pedagógicos*. In: Revista do Professor, 19 (73): 26-30. Porto Alegre: jan./mar. 2003.

GONZALEZ, Lélia. *O movimento negro na última década*. In: Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. *Projeto Unesco: um retrato em preto e branco das relações raciais no Brasil*. Artigo apresentado como requisito para conclusão da disciplina Etnologia Brasileira, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEALEY, Mark. *Os desencontros da tradição em cidade das mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Lanes*. In: Cadernos Pagu Raça e Gênero (6-7) pp. 35-50. Campinas: Publicação do PAGU – Núcleo de Estudos do Gênero/UNICAMP, 1996.

HITA, Maria Gabriela. *Geração, Raça e Gênero em casas matriarcais*. In: Alda Britto da Motta; Eulália Lima Azevedo; Márcia Queiroz de Carvalho Gomes. (Orgs.). *Reparando a Falta: Dinâmica de Gênero em perspectiva geracional*. v. 10, p. 63-67. Salvador: NEIM/FFCH/UFBA, 2005.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LÉLIS, Carmem. *Dossiê de Candidatura do Frevo a Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil*. Recife: Prefeitura do Recife/IPHAN, 2006.

LIMA, Ivaldo Marciano de França e GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007.

LOBATO, Monteiro. *Urupês*. São Paulo: Brasiliense, 1997.

LODY, Raul Giovanni da Motta. *Afoxé*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1976.

LOPES, Nei. *Bantus, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LUNA, Deyse B. *A Autoridade Feminina nos Cultos Afro-Recifenses: Um Estudo de Caso*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação). Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, 1990. (Mimeo)

MAIO, Marcos Chor. *Modernidade e Racismo: Costa Pinto e o Projeto Unesco de relações raciais*. In: Livio Sansone e Cláudio Pereira (orgs.). *Projeto Unesco no Brasil: textos críticos*. Salvador: EDUFBA, 2007.

MATTOS, Regian Augusto de. *História e Cultura Afrobrasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

MEIRA, Fernanda. *Ilê Obá Aganju Okoloyá – Terreiro de Mãe Amara: desafios e estratégias hoje*. Monografia (Graduação). Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

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

MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

MITCHELL, James Clyde. *The Situational Perspective*. In: *Cities, Society, and Social Perception. A Central African Perspective*. pp. 1-33. Oxford: Clarendon Press, 1987.

MOTTA, Roberto. *Continuidade e Fragmentação nas religiões Afrobrasileiras*. In: SCOTT & ZARUR (org.) *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2003.

_____. *Enciclopédia Afro-Cubana*. In: *Revista De Antropologia*, v. 44 n° 2. São Paulo: USP, 2001.

_____. *Tempo e Milênio nas Religiões Afrobrasileiras*. In: XXIV Encontro Anual da ANPOCS - GT Religião e Sociedade. Petrópolis, 2000.

_____. *Bandeira de Alairá: A Festa de São João-Xangô e os Problemas do Sincretismo Afro-Brasileiro*. In: *Ciência e Trópico*, v. 3, n. 2. Recife, 1975.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Mestiçagem, degenerescência e crime*. In: *Hist. cienc. saúde-Manguinhos* [online]. vol.15, n.4, 2008.

_____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

_____. *As raças humanas*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957.

PAIXÃO, Marcelo Jorge de Paula. *Crítica da Razão Culturalista: relações raciais e a construção das desigualdades sociais no Brasil*. Tese (Doutorado). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 2005.

PEREIRA, Cláudio Luiz e SANSONE, Lívio (orgs.). *Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos*. Salvador: EDUFBA, 2007.

PEREIRA, Zuleica Dantas. *O terreiro Oba Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1994.

_____. *Memórias Etnográficas do Sítio do Pai Adão*. In: Revista de Teologia e Ciências da Religião, Ano IV, nº 4, setembro/2005.

PINHO, Osmundo Santos de Araújo. *O mundo negro: sócio-antropologia da reafricanização em Salvador*. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2003.

PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. Tese (Doutorado). FFLCH, Universidade de São Paulo, 1993.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Religiões Afrobrasileiras no Recife: intelectuais, policiais e repressão*. Dissertação (Mestrado). Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1988.

RAGO, Luzia Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, FUNARTE, 1990.

REIS, Alcides Manoel dos. *Candomblé: a panela do segredo*. Rodnei William Eugênio (organizador). São Paulo: Mandarim, 2000.

REIS, Mariana Ferreira. *Dia de Negro*. Recife: Livro Rápido, 2006.

REVEL, Jacques. *Jeux d'Échelles. La Micro-Analyse à l'Expérience*. Paris: Seuil-Gallimard, 1996.

RIBEIRO, Matilde. *Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing*. In: Revista Estudos Feministas, Dossiê Mulheres Negras v. 3, n. 2, pp. 447-457. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1995.

RIBEIRO, René. *Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RIOS, Luís Felipe. *A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em Terras Brasilis e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais*. In: Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología. Congresso Virtual, 2000.

RISÉRIO, Antonio. *Carnaval Ijexá: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afrobaiano*. Salvador: Corrupio, 1981.

RUBIM, Christina de Rezende. *Antropólogos brasileiros e a antropologia no Brasil: a era da pós-graduação*. Tese (Doutorado) UNICAMP, 1996.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1990.

SÀLÁMI, Síkírù King. *Cântico dos Orixás na África*. São Paulo: Editora Odudwa, 1991.

SANTOS, Mário Ribeiro dos. *Trombones, tambores, repiques e ganzás: a festa na rua das agremiações carnavalescas do Recife (1930-1945)*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2010. (Mimeo)

_____. (org.) *Cartilha do Carnaval 2010*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2010.

_____. *Festeiros, devotos e a manifestação dos espaços vividos*. In: Territórios Afrobrasileiros: histórias novas de culturas milenares. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2009. (Mimeo)

SANTOS, Sony Maria dos. *Desigualdades Raciais na Mortalidade de Mulheres Adultas no Recife, 2001 a 2003*. In: Saúde Soc. v.16, n.2, p.87-102. São Paulo, 2007.

SARTI, Cynthia Andersen. *O Feminismo Brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória*. In: Revista Estudos Feministas, maio-agosto, ano/vol. 12, número 002. pp. 35-50. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SCHUMAHER, Schuma; VITAL BRASIL, Érico. *Mulheres Negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Olivier. *Empirisme Irréductible - Postface*. In: N. Anderson, Le Hobo. Sociologie du Sans-Abri. pp. 265-308. Paris: Nathan, 1993.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Recife: SOS Corpo, 1996.

SCOTT, R. Parry. *Antropologias Nacionais e Articulações Internacionais: Brasil e Estados Unidos*. In: Marcos Guedes de Oliveira (org.). *Brasil e EUA no novo milênio*. Recife: NEA/ed. Universitária da UFPE, 2004.

SECRETARIA DE CULTURA DO ESTADO DA BAHIA. Catálogo Carnaval Ouro Negro. Salvador, 2009.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones – o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SILVA, Claudilene Maria da. *Professoras negras: construindo identidades e práticas de enfrentamento do racismo no espaço escolar*. Dissertação (Mestrado). Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

SILVA, José Amaro Santos da. *De consciência, de cultura negra, do papel cultura*. In: SINTEPE – Secretaria Para Assuntos de Gênero - Jornal da Mulher, Ano II, nº 3, novembro, 2009.

SILVA, Leonardo Dantas (org.). *Alguns Documentos para a História da Escravidão*. Recife: Editora Massangana, 1988.

SILVA, Leonardo Antônio Dantas. *Carnaval do Recife. Apresentação de José Ramos Tinhorão*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife; Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000.

SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Arqueologia da Memória: Resgate da Mãe África*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

_____. *Encontros e Desencontros de um Movimento Negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994.

SILVA, Priscilla Barbosa. *Afoxé, a festa do candomblé na rua. Manifestação da tradição e identidade afro do Recife e de Olinda-PE*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2009. (Mimeo)

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afrobrasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SINGER, Paul e BRANT, Vinicius Caldeira (orgs.). *São Paulo: o povo em movimento*. São Paulo: Vozes, 1980.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Iyámi, Iyá Agbás: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos*. In: Revista Estudos Feministas, Dossiê Mulheres Negras, v. 3, n. 2, pp.436-445. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1995.

SOUZA, Ester Monteiro de. *Novas dimensões para a história do Recife*. In: Arrecifes: Revista do Conselho Municipal de Cultura, Ano 30, nº 10. Recife: 2005.

_____. *Tias do Terço*. In: Projeto Assumindo Nossa História. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2004. (Mimeo)

THEODORO, Helena. *Mito e Espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas ed., 1996.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás deuses yorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

_____. *Raça e Assimilação*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.

_____. *Evolução do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

WANDERLEI, Eustórgio. *Tipos Populares do Recife Antigo*. In: Coleção Pernambucana. Recife: Ed. Colégio Moderno, 1953.

ANEXOS

São filhos de Iemanjá os dois meninos gêmeos, os Ibejis. Os Ibejis passavam o dia a brincar. Eram crianças e brincavam com Logum Edé e brincavam com Euá. Um dia, brincavam numa cachoeira e um deles se afogou. O Ibeji que ficou começou a definhando, tão grandes eram sua tristeza e solidão, melancólico e sem interesse pela vida.

Foi então a Orunmilá e suplicou que Orunmilá trouxesse o irmão de volta. Que Orunmilá os reunisse de novo, para que brincassem juntos como antes. Orunmilá não podia ou não queria fazer tal coisa, mas transformou a ambos em imagens de madeira e ordenou que ficassem juntos para sempre. Nunca mais cresceriam, não se separariam. São dois gêmeos-meninos brincando eternamente, são crianças (PRANDI, 2001: 369).

Texto 1 – “Os Ibejis são transformados numa estatueta” - Fonte: (PRANDI, 2001: 369)



Foto 1 – Ritual sagrado do Afoxé Filhos de Gandhi/BA
Fonte: Disponível em: <http://www.filhosdegandhy.com.br/>



Foto 2 – Presentes para orixás– Afoxé Filhos de Gandhi/BA
Fonte: Disponível em: <http://www.filhosdegandhy.com.br/>



Foto 3 - Afoxé Filhos de Gandhi/RJ
Fontes: <http://filhosdegandhirj.kit.net/index.html>



Foto 4 – Desfile do Afoxé Filhos de Gandhi/BA
Fontes: <http://filhosdegandhirj.kit.net/index.html>

CARNAVAL 2009

TEMA: 60 ANOS DE PAZ

Para manter uma performance do nosso “tapete branco da paz”, fazemos algumas observações:

1. Não é permitido que os associados coloquem mulher dentro da corda, pois poderão sofrer punição automática.
2. O traje do maior afoxé do mundo pertence a você, não tire o seu turbante para colocá-lo na cabeça de mulher, pois o turbante é o símbolo maior da nossa indumentária.
3. Não é permitido desrespeitar turistas, repórteres, associados e o público em geral. Gandhi sempre pregou a não violência.
4. Não use demasiadamente bebidas alcoólicas para não denegrir a nossa imagem.
5. Não transforme o afoxé em dois blocos, ficando fora da corda. Colabore dentro dela, pois, a beleza plástica é fundamental!
6. Não é permitido o uso de adereços diferentes como: chupeta e penas no turbante. Só o uso do broche padrão.
7. O corpo de seguranças e cordeiros são para dar maior tranquilidade a você. Ajude-os, não dificultando seu trabalho.
8. Confira os itens de sua fantasia. O verdadeiro sócio do Gandhi será fiscal do falso sócio. Não se junte para não se contaminar.

Horários do Desfile

Circuito Praça Municipal - Campo Grande.....domingo/terça.....saída às 16 horas.

Circuito Barra – Ondina.....segunda.....saída às 16 horas.

Horário de Concentração.....14 horas.

Ouvi o agogô num repique
E o som de atabaques
Tocando um Ijexá

Eu me animei
E disse é agora
Minha preta tá na hora
O Alafin já vem

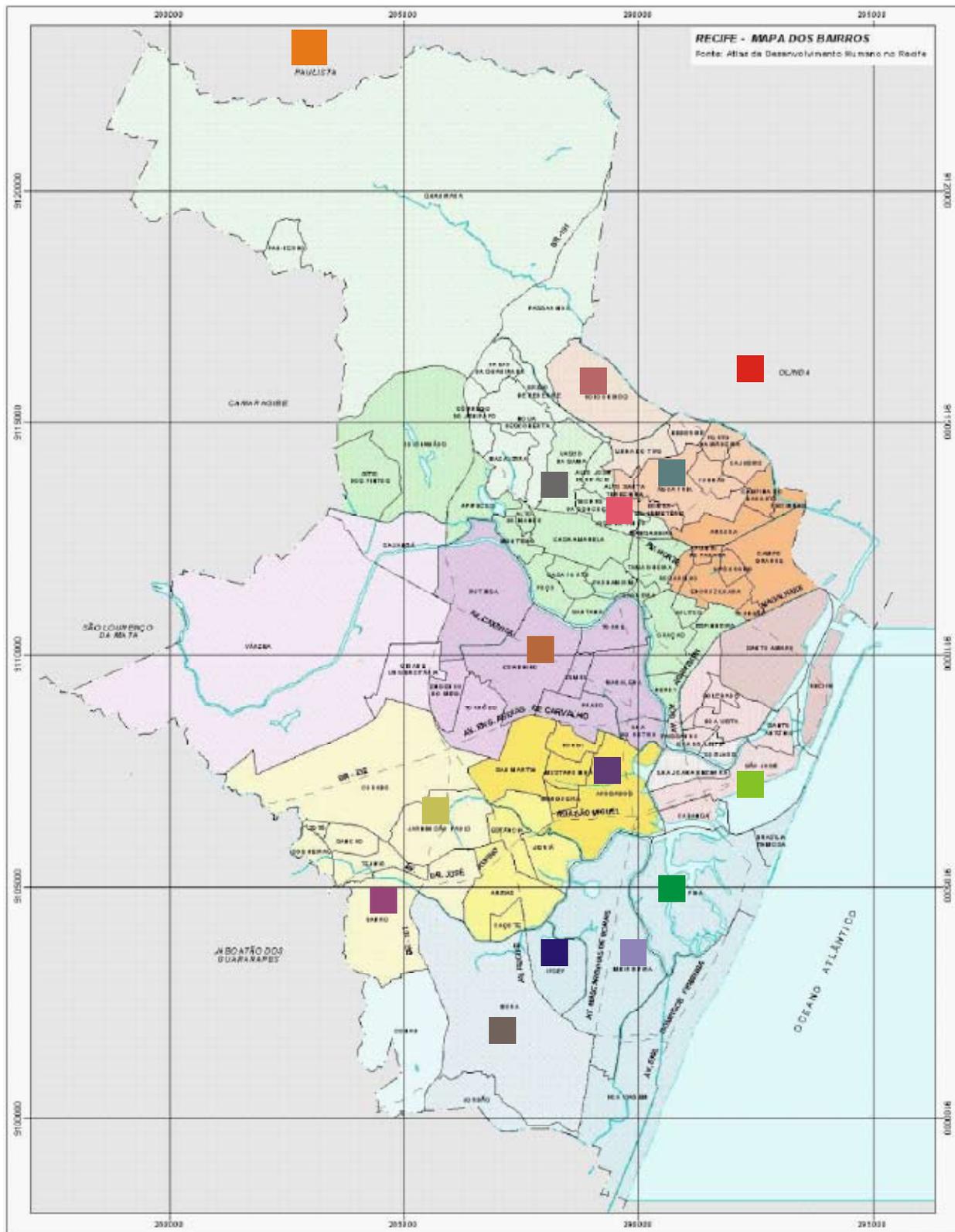
Com muitos negros
De encarnado e branco
Pelas ruas de Olinda
Vem pra mais de cem

É a cultura
Que vem descendo a ladeira
Despertou lá na Ribeira
Pela força de Xangô

Oni êê Omo Afonjá
Com as bênçãos de Oxalá
Aláàfin eu sou

MAPA DOS AFOXÉS

(Recife e Região Metropolitana)



Mapa 1. Localização Geográfica dos Afoxés de Recife e Região Metropolitana.
Desenho gráfico: Josévio Anacleto



Foto 5 – Babalotin do Afoxé Omin Sabá
Fonte: Arquivo pessoal da autora

Ogum caçava na floresta quando avistou um búfalo. Ficou na espreita, pronto para abater a fera. Qual foi sua surpresa ao ver que, de repente, de sob a pele do búfalo saiu uma mulher linda. Era Oiá. E não se deu conta de estar sendo observada. Ela escondeu a pele de búfalo e caminhou para o mercado da cidade.

Tendo visto tudo, Ogum aproveitou e roubou a pele. Ogum escondeu a pele de Oiá num quarto de sua casa. Depois foi ao mercado ao encontro da bela mulher. Estonteado por sua beleza, Ogum cortejou Oiá. Pediu-a em casamento. Ela não respondeu e seguiu para a floresta. Mas lá chegando não encontrou a pele. Voltou ao mercado e encontrou Ogum. Ele esperava por ela, mas fingiu nada saber. Negou haver roubado o que quer que fosse de lansã. De novo, apaixonado, pediu Oiá em casamento. Oiá, astuta, concordou em se casar e foi viver com Ogum em sua casa, mas fez as suas exigências: ninguém na casa poderia referir-se a ela fazendo qualquer alusão a seu lado animal. Nem se poderia usar a casca do dendê para fazer o fogo, nem rolar o pilão pelo chão da casa. Ogum ouviu seu apelo e expôs aos familiares as condições para todos conviverem em paz com sua nova esposa. A vida no lar entrou na rotina.

Oiá teve nove filhos e por isso era chamada lansã, a mãe dos nove. Mas nunca deixou de procurar a pele do búfalo.

As outras mulheres de Ogum cada vez mais sentiam-se enciumadas. Quando Ogum saía para caçar e cultivar o campo, elas planejavam uma forma de descobrir o segredo da origem de lansã. Assim, uma delas embriagou Ogum e este lhe revelou o mistério. E na ausência de Ogum, as mulheres passam a cantarolar coisas. Coisas que sugerem o esconderijo da pele de Oiá e coisas que aludiam ao seu lado animal. Um dia, estando sozinha em casa, lansã procurou em cada quarto, até que encontrou sua pele. Ela vestiu a pele e esperou que as mulheres retornassem. E então saiu bufando, dando chifradas em todas, abrindo-lhes a barriga. Somente seus nove filhos foram poupados. E eles, desesperados, clamavam por sua benevolência. O búfalo acalmou-se, os consolou e depois partiu. Antes, porém, deixou com os filhos o seu par de chifres. Num momento de perigo ou de necessidade, seus filhos deveriam esfregar um dos chifres no outro. E lansã, estivesse onde estivesse, viria rápida como um raio em seu socorro (PRANDI, 2001: 296-298).



Foto 6. Babalotin do Afoxé Alafin Oyó
Fonte: Arquivo do Afoxé Alafin Oyó



Foto 7. Yalotin - Afoxé Oyá Alaxé.
Acima com Yabassé Dona Rosa, abaixo Abian Tainan Moema, ambas do Terreiro de Mãe Amara.
Fonte: Arquivo pessoal da autora.





Foto 8 – Uso do apito pelo mestre de percussão do Afoxé Oyá Alaxé
Fonte: Arquivo do Afoxé Oyá Alaxé



Foto 9. – Ilú Digital (“Iluminado”)
Fonte: Acervo do Afoxé Alafin Oyó

Cantando Oyó

Oyó, capital Yorubá
Te canto na cadência do ijexá
Oranian te fundou
Ajaká te comandou
Mas foi pela força de Xangô
Que em grande império
Alafin se transformou
Negros do Alafin
Cantando Oyó
No passo do afoxé
Saudando meu Pai Xangô
Kawó, Kawó Kawó kabiyesile

Texto 5. Música: Oyó Capital Yorubá / Claudete Ribeiro
Fonte: Caderno de Música do Afoxé Alain Oyó

Oxalá tinha três mulheres. A esposa principal era uma filha de Oxum, e como tal era a encarregada de zelar pelos alvos paramentos e pelas ferramentas que usava Oxalá nas grandes celebrações. As outras mulheres invejavam a posição da filha de Oxum e muitas vezes criaram situações embaraçosas para prejudicá-la.

Um dia, a filha de Oxum limpava as ferramentas de Oxalá e as deixou no sol para secar enquanto cuidava de outras coisas. Vieram as duas outras mulheres e jogaram os objetos do orixá no mar. A filha de Oxum não encontrou as ferramentas do Grande Orixá e julgou, desesperada, que por conta disso pagaria caro demais. Nem da cama levantou-se no dia da festa, tal o seu estado d'alma. Sabia que na festa Oxalá haveria de querer usar os seus símbolos. Uma meninazinha que ela criava lhe pediu para que se levantasse, mas ela se recusou a fazê-lo, tão grande era o desânimo que a possuía. Foi quando passou na rua um pescador vendendo peixes e a mulher mandou a meninazinha comprar alguns para a festa. Ao abrir os peixes, encontrou as ferramentas dentro deles.

As outras duas não desistiram de prejudicar a rival esposa. No dia da festa, no ponto privilegiado da sala, ocupava seu trono Oxalá. Sentada numa cadeira, à sua direita, encontrava-se a esposa principal, enquanto as duas outras acomodavam-se em cadeiras do lado esquerdo. Aproveitando-se de um momento em que a primeira esposa se ausentou, retirando-se da sala para providenciar a coroa de Oxalá, as duas outras puseram na sua cadeira um preparado mágico. No momento em que ela voltou à sala e se sentou, sentiu o assento pegajoso, quente, estranho. Ela sangrava, deu-se conta com horror! Saiu correndo em desespero, sabendo que infringira um tabu do marido. Oxalá indignou-se por ela ter se apresentado diante dele em estado de impureza e a expulsou de casa por quebra do tabu.

A triste esposa correu para casa de sua mãe em busca de socorro. Oxum a recebeu carinhosamente e cuidou dela. Triturou folhas e preparou-lhe um banho na bacia. Banhou seu corpo, lavou o sangue, envolveu-a em panos limpos e a deixou repousando numa esteira sob a sombra de uma árvore. Quando Oxum tirou a filha do banho, o fundo da água era vermelho e não era sangue, eram penas vermelhas do papagaio-da-costa. No fundo da bacia penas vermelhas estavam depositadas, penas da cauda do papagaio-da-costa, que os iorubás chamam edidé. Penas raríssimas e muito apreciadas que os iorubás chamam ecodidé. Penas que o próprio Oxalá considerava um riquíssimo objeto de adorno, das quais os caçadores não conseguiam arranjar-lhe sequer um exemplar.

A filha de Oxum passou a ir às festas enfeitada com tais penas e um rumor de que Oxum tinha muitos ecodidés chegou aos ouvidos de Oxalá. Como ele não conseguia as penas de papagaio pelas mãos dos caçadores, foi um dia à casa de Oxum perguntar por elas e surpreendeu-se. Lá estava sua mulher, a filha de Oxum, coberta com as preciosas plumas. Oxalá acabou perdendo a esposa e a levou de volta para casa. Com a filha reabilitada e Oxalá satisfeito, Oxum completara seu prodígio. Oxalá ornou com uma das penas vermelhas sua própria testa e determinou que a partir daquele dia as sacerdotisas dos orixás, as iaôs, quando iniciadas, deveriam também usar o ecodidé enfeitando suas cabeças raspadas e pintadas, pois assim seriam mais facilmente reconhecidas pelos orixás que tomam seus corpos em posse para dançar nas festas.

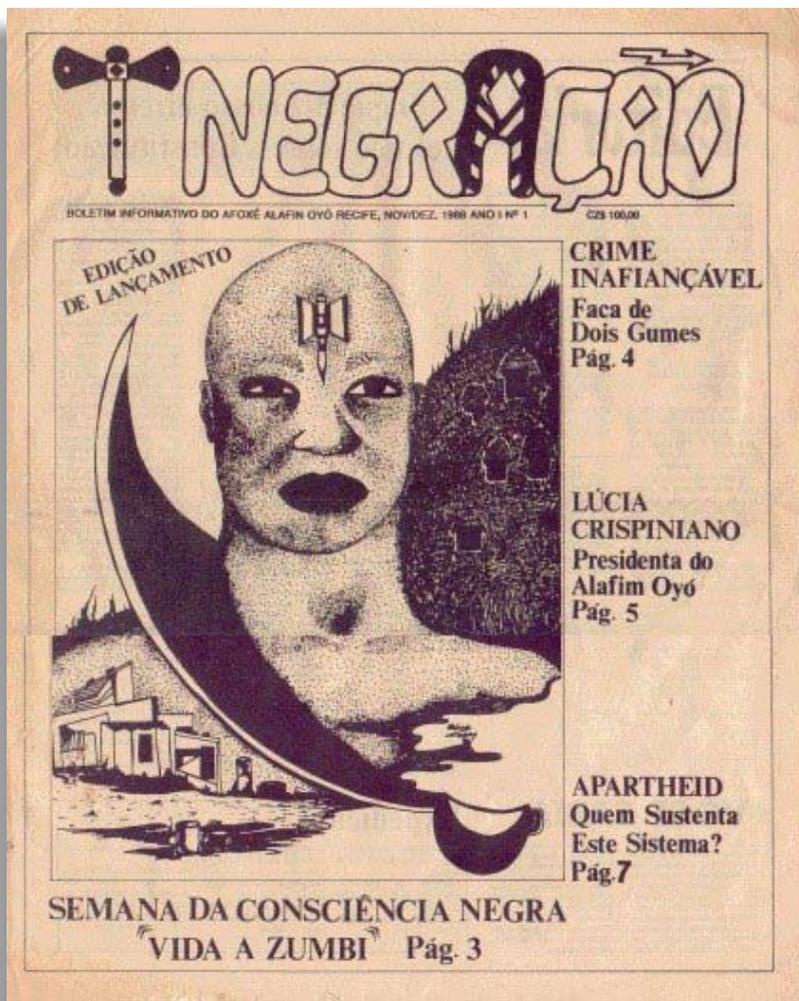


Foto 10 e 11 – Jornal Negração
Fonte: Acervo pessoal de Tatiana Gouveia

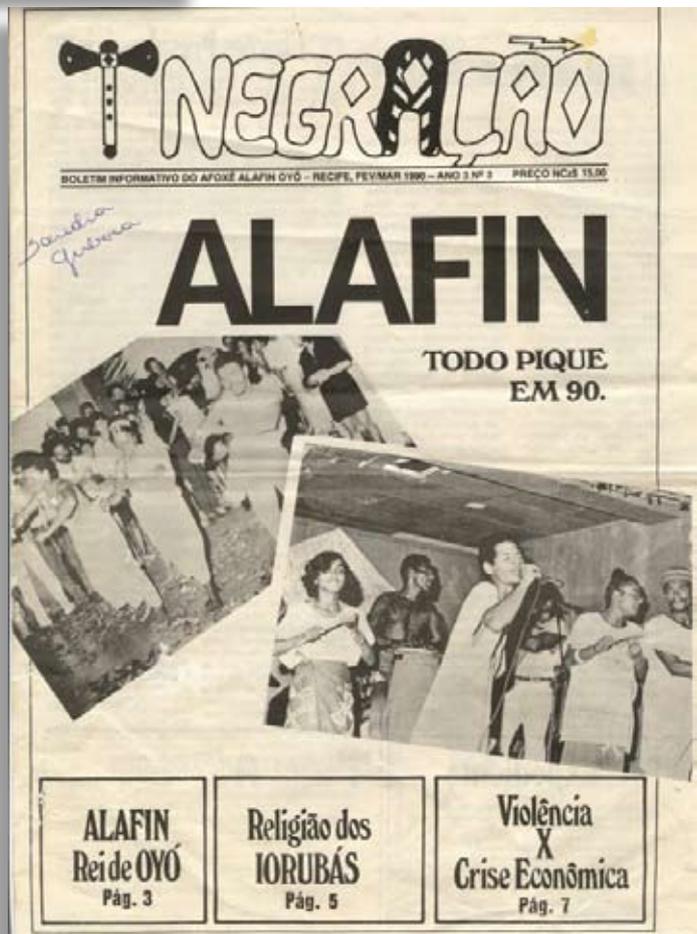




Foto 12. Brivaldo Souza
 Fonte: Arquivo do Afoxé Alafin Oyó



Foto 13. Cartaz "Festival de Música do Alafin Oyó"
 Fonte: Arquivo do Afoxé Alfin Oyó

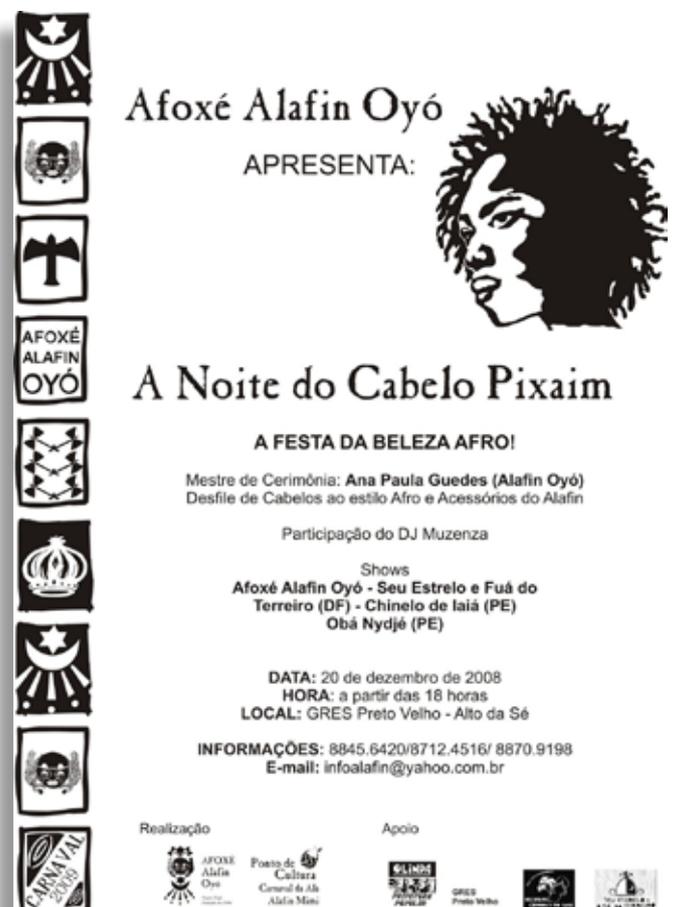


Foto 14. Cartaz "Noite do Cabelo Pixaim"
 Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia

Alafin Oyó, Liberdade sem guerra de Gênero

Alafin nação guerreira
Vem no baque do Ijexá
Quem é bom já nasce feito
Vamos africanizar

Homens e mulheres cantam
No batuque do afoxé
Liberdade sem conflito com amor e muito axé
Ê.... êa, ê.... êa, ê.... êa, êa êa

Ri Zumbi resistiu
Com muita dificuldade
Muitas lutas se travara
Pela nossa liberdade

Ê.... êa, ê.... êa, ê.... êa, êa êa

Texto 7 – Música: “Alafin Oyó, liberdade sem guerra de gênero” / Carlos Quilombo
Fonte: Caderno de Músicas do Afoxé Alafin Oyó



Foto 15 – Oficina de História – Afoxé Alfin Oyó
Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia



Foto 16 – Oficina de Percussão – Afoxé Alfin Oyó
Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia



Foto 17 – Oficina de Fotografias – Afoxé Alfin Oyó
Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia



Foto 18 – Oficina de Vídeo – Afoxé Alfin Oyó
Fonte: Arquivo pessoal de Tatiana Gouveia



Fotos 19 – Cortejo Afoxé Oyá Alaxé - carnaval
Fonte: Arquivo pessoal da autora



Foto 20 – Apresentação do Afoxé Oyá Alaxé em Salvador
Fonte: Arquivo pessoal de Lígia Barros Gama



Foto 21 – Yalorixá Amara Mendes, com a fotografia de Sr. Nelson – Afoxé Oyá Alaxé
Fonte: Arquivo do Afoxé Oyá Alaxé



Foto 22 – I Encontro da Rede das Mulheres de Terreiro de Pernambuco
Fonte: Arquivo da autora





Foto 23 – Yá kékeré Maria Helena Mendes Sampaio – Afoxé Oyá Alaxé
Fonte: Arquivo de Lígia Barros Gama

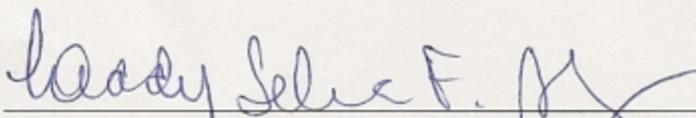
ESTER MONTEIRO DE SOUZA

**“EKODIDÉ: RELAÇÕES DE GÊNERO NO CONTEXTO DOS AFOXÉS DE
CULTO NAGÔ NO RECIFE”.**

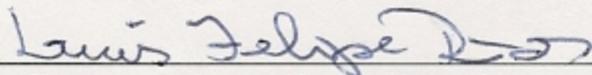
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 27/05/2010.

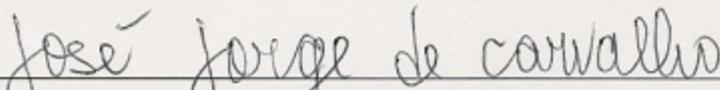
BANCA EXAMINADORA



Prof^a Dr^a Lady Selma Ferreira Albernaz (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE



Prof^o Dr^o Luis Felipe Rios do Nascimento (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE



Prof^o Dr^o Jose Jorge de Carvalho (Examinador Titular Externo)
Departamento de Antropologia/ICH - UNB