



De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano

From Shango to Candomblé:
transformations in the Afro-Pernambucan world

Zuleica Dantas Pereira Campos*

Resumo

A diversidade dos cultos e práticas religiosas afro-brasileiras e a conseqüente multiplicidade das suas experiências já foram ressaltadas pelos estudiosos desse fenômeno, principalmente na virada do milênio. Este artigo visa a discutir de que forma essas religiões conseguiram preservar traços marcantes das culturas e crenças passadas de geração em geração e, ao mesmo tempo, modernizar suas práticas e modos de vivenciar a experiência religiosa, uma vez que precisam adaptar-se aos novos tempos e, portanto, a novas expectativas e anseios dos praticantes. O cenário em que estabelecemos esse debate é Pernambuco, particularmente as religiões afro-brasileiras nesse estado. O exercício metodológico realizado parte das nossas experiências de campo, juntamente com entrevistas, somadas às reflexões teóricas a partir das quais chegamos à compreensão que o “Candomblé” em Pernambuco se moderniza tentando conservar as suas tradições. As práticas religiosas estão mais abertas, mais espetacularizadas, e agora também fazem parte do patrimônio histórico da sociedade.

Palavras-chave: Modernização; fenômeno religioso; espetacularização; cultura; Candomblé.

Abstract

The diversity of Afro-Brazilian cults and religious practices and the resulting multiplicity of their experiences have already been highlighted by researchers of this phenomenon, especially at the turn of the millennium. This article aims to discuss the way how these religions were able to preserve striking features of cultures and beliefs passed on through generations and, at the same time, modernize their practices and ways of enjoying the religious experience, once they need to adapt to new times and, therefore, to new expectations and aspirations of believers. The scenario where we establish this debate is Pernambuco, particularly the Afro-Brazilian religions in this state. The methodological exercise performed starts from our field experiences, alongside with interviews, added to the theoretical reflections through which we arrive to the understanding that “Candomblé” in Pernambuco modernizes itself by preserving its traditions. Religious practices are more open, more spectacularized, and now they are also a part of society’s historical heritage.

Keywords: Modernization; religious phenomenon; spectacularization; culture; Candomblé.

Artigo recebido em 29 de janeiro de 2013 e aprovado em 22 de março de 2013.

* Pós-doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), professora na Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). País de origem: Brasil. E-mail: zuleicape@hotmail.com

Introdução

Este trabalho busca refletir acerca da experiência religiosa afro-pernambucana fazendo um paralelo entre seu apego à tradição juntamente com as novas formas de vivenciar o fenômeno religioso que estão se processando. Começamos a perceber uma forte presença de um movimento de modernização nos rituais, nos eventos, nas vestimentas, no aspecto físico dos terreiros. O aprendizado dos fundamentos religiosos dos ancestrais africanos também começa a se fazer pela escrita e pela imagem. É acerca dessas novas práticas, dos processos de modernização dos xangôs em Pernambuco, agora também denominados Candomblé, que desenvolvemos este artigo.

Trabalhar a invenção histórica (etnográfica), baseada apenas em depoimentos e lembranças daqueles que vivenciaram e ajudaram a construir essa história não é uma tarefa das mais fáceis. Nelas estão contidas as experiências individuais e o modo como o narrador viveu e compreendeu aquele tempo, como também o imbricamento de uma história oficial e da memória coletiva do grupo do qual se está tratando.

Para Michel Pollak (1992), a história está se transformando em histórias parciais e plurais, até mesmo sob o aspecto da cronologia. Para o autor, não se pode distinguir cronologias falsas e verdadeiras, o que existe são cronologias plurais em função de um modo de construção. Assim, a narrativa exposta aqui tem seu lugar no século XX e na primeira década do século XXI sem grandes alusões a uma temporalidade mais rígida, uma vez que a maior parte das informações resulta de pouco mais de duas décadas de observação.

As rápidas transformações que as religiões afro-brasileiras vivenciam¹ no Brasil como um todo nos fez refletir sobre suas transformações em Recife, capital de Pernambuco. Percebemos um forte apego às tradições ao exaltarem a

¹ Processo que também acontece em várias outras formas de religião, que são decorrentes das transformações que as sociedades estão vivenciando desde as últimas décadas do século passado.

originalidade dos cultos, as vestimentas e os rituais, no sentido de preservarem e perpetuarem por meio da tradição oral, passada de gerações mais velhas às mais novas, os ensinamentos trazidos para o Brasil pelos seus ancestrais africanos. Juntamente com o apego à tradição, novas formas de vivenciar a experiência religiosa estão se processando.

Os debates estabelecidos na década de 1920, principalmente pela intelectualidade que girava em torno de Gilberto Freyre com o movimento “Modernista a seu modo tradicionalista”, reforçavam a tradição. O “Manifesto regionalista” escrito por Freyre em 1926 demonstra bem essas ideias.

No decorrer do século XX, os estudos sobre essas religiões de matriz africana, mais conhecida a partir da década de 1930 como xangôs, tomaram uma importância tal na antropologia que formou uma escola especializada nesses estudos. Ulysses Pernambucano (1932), Gilberto Freyre (1988), Waldemar Valente (1955), Gonçalves Fernandes (1937), Vicente Lima (1937), René Ribeiro (1952), Roberto Motta (1977-1978) e Maria do Carmo Brandão (1986) são alguns nomes que podemos citar como construtores, digamos assim, de uma antropologia afro-pernambucana.

Os trabalhos desses autores giraram e ainda giram (Motta e Brandão continuam produzindo pesquisas) em torno de uma tradição estabelecida no estado e denominada tradição Nagô. Essa tradição pode ser entendida por meio da chamada casa matriz de Xangô pernambucano, isto é, o Sítio do Pai Adão, fundado por volta dos fins do século XIX. Também faz parte desse “complexo religioso” fundamentado na tradição, a casa das Tias do Pátio do Terço e da figura de Badia, sucessora das Tias, todas já falecidas. Soma-se a ambos um terreiro de tradição Xambá, migrado para Recife na década de 1910, por meio de um pai de santo chamado Artur Rosendo, que se estabeleceu na cidade fugindo da perseguição policial à sua religião no estado de Alagoas nesse período.

Esse apego à tradição também está presente na fala dos praticantes das religiões afro-brasileiras. A memória coletiva do grupo também exalta os locais de maior tradição. Lugares em que os rituais, os cantos, as vestimentas estão mais próximos daqueles ensinados pelos mais antigos, são, assim, portadores de uma tradição mais intensa.

Para Stuart Hall, as transformações nas relações de forças sociais ao longo da história se revelam nas lutas em torno da cultura, das tradições e das formas de vida das classes populares. Para o autor, tradicionalismo deve ser entendido como luta e resistência, apropriação e expropriação. Nesse sentido, a luta cultural assume formas de incorporação, distorção, negociação, recuperação. Ela surge mais intensamente naquele ponto em que tradições distintas se encontram e se cruzam. Procuram destacar uma forma cultural de sua inserção em uma tradição, conferindo-lhe uma nova ressonância ou validade. Assim, o autor afirma que: “As tradições não se fixam para sempre; certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe” (HALL, 2003, p. 260).

Eu sou do Candomblé!

As discussões sobre o processo de reafrikanização, antissincretismo e intelectualização dos terreiros, dos sacerdotes e sacerdotisas já foram bastante exploradas nos meios acadêmicos, na Bahia (TEIXEIRA, 2006), Rio de Janeiro (RIOS, 2000) e São Paulo (SILVA, 1995). Em Pernambuco, essas discussões estão começando. Um dos primeiros trabalhos a tratar do assunto é a dissertação de Luiz Claudio B. da Silva (2010), intitulada *Santo Não é Orixá: um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões de matriz africana*.

Esse processo está fortemente marcado na memória desde os finais da década de 1980, momento em que o Movimento Negro Unificado se organizou no estado de forma mais efetiva e foi aos terreiros em busca de sua ancestralidade.

Juntamente com esse processo político, as transformações na cultura, economia e sociedade levaram os terreiros de xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias, entrando em sintonia com os acontecimentos do mundo afro-religioso brasileiro.

Dentro desse contexto, era preciso modernizar-se, mas como essas transformações aconteceram nessas décadas? A fala de um pai de santo por nós entrevistado traduz a preocupação da comunidade religiosa de buscar um denominador comum entre a modernização e a tradição:

Então, minha luta era para descobrir porque os terreiros de Candomblé só olhavam para dentro. Porque não havia uma luz, uma saída, alguma coisa que mostrasse a sociedade para fora. Para que tivesse essa visão de mundo de sociedade para fora e permitisse a sociedade entrar dentro do Sítio ou dentro dos terreiros. (M. P., 2010)

É com essa preocupação que os espaços físicos dos terreiros considerados mais tradicionais ou mais respeitados pelo seu tempo de funcionamento são reformados. O terreiro de xambá constrói um museu em homenagem à sua matriarca, mãe Biu. Transforma-se em ponto de cultura e quilombo urbano. Na internet, possui um *site* em que narra a sua história e divulga as atividades do terreiro e da comunidade. Ao mesmo tempo, conserva a indumentária de seus fiéis do sexo feminino, similar às utilizadas desde o século XIX. Soma-se ao aprendizado pela transmissão oral uma cartilha narrando a história do terreiro.

Concordamos com Mundicarmo Ferretti (2009, p. 123), em seu texto “Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras”, quando afirma que:

As religiões afro-brasileiras têm sido apresentadas, desde Nina Rodrigues, como iniciáticas, de transmissão oral, e a oralidade tem sido encarada como fidelidade a tradições africanas e como algo que deve ser perpetuado por todas as denominações religiosas.

Mais adiante, a autora afirma que o acesso mais abrangente dos devotos a níveis mais altos de escolaridade, ao uso de meios de comunicação magnéticos e da internet, nas práticas de poder e autoridade dos pais de santo desencadeou mudanças na transmissão do saber. Essas mudanças são fortemente percebidas nos terreiros de Pernambuco.

Para Renato Ortiz (2002, p. 89):

Apesar do florescimento de novas crenças religiosas, da intensificação de uma religiosidade individualizada, da vitalidade de religiões que pareciam extintas, uma constatação se impõe: o lugar que o universo religioso ocupava nas sociedades tradicionais foi definitivamente remodelado pela modernidade. Entretanto, não se pode deixar de entender que a ação das religiões no mundo globalizado toma uma outra configuração.

No caso das religiões afro-brasileiras, as novas configurações são bastante nítidas no que se refere à utilização de recursos tecnológicos e, em alguns casos, do uso do texto escrito em detrimento do conhecimento perpetuado pela oralidade. Como afirma Mundicarmo Ferretti (2009, p. 123):

Uma das mudanças ocorridas neste campo, que salta aos nossos olhos, é o uso pelos pais e mães de santo de recursos gráficos e audiovisuais na transmissão de conhecimentos e na preparação de novos membros. Atualmente, quem se aproxima de terreiros das diversas denominações religiosas afro-brasileiras (Candomblé, Mina e outras) observa, não raramente, o uso, pelos sacerdotes, de discos, gravações em K7 e de textos na transmissão aos iniciados do saber tradicional: rezas, cantos, oríkis², vocabulário africano etc.

Mudanças também ocorrem nas práticas políticas e identitárias dos terreiros. O devoto agora se orgulha de ter o Candomblé como religião. A nomenclatura se modifica. As discussões acerca do antissincretismo, reafricanização e intelectualização chegam aos terreiros de Pernambuco uma década depois de debatidas em Salvador. E é nesse contexto que o Candomblé da

² Cântico de louvor que conta os atributos e feitos de um orixá. É utilizado por pessoas mais velhas para se dirigir aos mais novos ou pelo marido em relação à mulher (CACCIATORE, 1988, p. 196).

Bahia servirá como parâmetro identitário para os terreiros de Pernambuco que abandonam a denominação “Xangô”³.

Assim, chegaram ao século XXI *traduzidas* em performances que, em muitos casos, distanciam-se daquelas práticas valorizadas anteriormente.

Dessa forma, podemos estabelecer teoricamente a discussão lançada por Stuart Hall entre *tradução* e *tradição*, uma vez que entendemos as identidades das populações afrodescendentes e suas religiões como fenômenos plurais. Utilizamos, aqui, o conceito de tradução cunhado por Kevin Hobins, discutido por Stuart Hall como sendo:

[...] aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. [...] Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas [...]. A diferença é que elas não são nem nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma casa particular) (HOBINS apud HALL, 2004, p. 88-89).

Nessa perspectiva, Salman Rushdie acrescenta que tradução “vem, etimologicamente, do latim, significando ‘transferir’; ‘transportar entre fronteiras’” (RUSHDIE apud HALL, 2004, p. 89). Dessa forma, as religiões dos afrodescendentes no Brasil foram *traduzidas*. Elas são plurais, produtos de diferentes histórias. Para sobreviver, foram obrigadas a negociar e traduzir.

Hall (2003) ainda coloca que o conceito de tradição se dissolveu. Tem-se por tradição, em sentido amplo, tudo aquilo que uma geração herda das suas precedentes. Os elementos da tradição se organizam e reorganizam adquirindo

³ A pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros realizada pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome aponta que dos terreiros pesquisados no Recife, 703 se autodenominam de Candomblé e apenas 10 de xangô.

novos significados e relevâncias. Os sentidos e significados reinventados são múltiplos.

A religião dos afrodescendentes surge, no Brasil, de um processo sincrético proveniente de um confronto de valores lusos e afro-brasileiros e não como uma fusão de elementos diferenciados. É uma criação, uma construção do novo (SIQUEIRA, 2009).

Dessa forma, preferimos explicitar essas transformações por meio do conceito de hibridação de Nestor Garcia Canclini, uma vez que envolve um universo cultural mais amplo que inclui o sincretismo, a mestiçagem e outras mesclas interculturais. Para o autor, as culturas híbridas constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico. É preciso reunir saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura para elaborar uma interpretação mais plausível das contradições (CANCLINI, 1998).

Canclini (1996) admite que o termo hibridação não tem sentido por si, mas, sim, juntamente com uma constelação de conceitos como modernidade, modernização, modernismo, diferença, desigualdade, heterogeneidade multitemporal, reconversão, entre outros. A hibridação ocorre de forma não planejada, ou é o resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de trocas econômicas ou comunicacionais. Com frequência, surge na intenção de reconverter um patrimônio para reintegrá-lo em novas condições de produção e mercado. O termo reconversão (tomado de empréstimo da economia) permite propor uma visão conjunta das estratégias de hibridação das classes cultas e das populares.

Essas transformações estão presentes nessas práticas religiosas ao adotar um caráter híbrido e reconvertido. Em seu interior, também estão contidos os discursos das leis contra a desigualdade social, os programas governamentais de reparação às populações afrodescendentes, as instituições de fomento, de

tombamento da cultura material e não material acionadas nas instâncias municipal, estadual e federal para captação de recursos, como também políticos ligados à causa afrodescendente.

Rodrigues (2010), ao analisar o conceito de reconversão utilizado por Canclini, deixa-o mais claro para nosso propósito, nesta análise, quando esclarece que reconversão cultural é uma sistematização de hibridização. A estruturação da reconversão cultural é ratificada pela reconversão cultural como resultado de encontros múltiplos:

A partir dos contextos relacionados, as reconversões culturais são fenômenos intrínsecos no processo dos ambientes pós-modernos, ou seja, para o acesso ao consumo globalizante, os indivíduos, os grupos, as sociedades necessitam de contatos, de parcerias, estar interconectados para sobreviver (RODRIGUES, 2010, p. 39).

A dispersão de pessoas pelo mundo, de acordo com Woodward (2009, p. 22), “produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares. Essas novas identidades podem ser desestabilizadas, mas também desestabilizadoras”.

Ainda para a autora, o termo diáspora, utilizado por Paul Gilroy, é um dos conceitos capazes de compreender algumas dessas identidades que não têm pátria, nem são provenientes de uma única fonte (GILROY apud WOODWARD, 2009).

Para Hall (2009, p. 109), nós precisamos entender as identidades enquanto construção dentro e não fora do discurso, “produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas”.

Transformações e reinvenções também são encontradas na hierarquia dos terreiros e nos rituais. René Ribeiro (1978) faz uma cuidadosa descrição da organização de um terreiro tradicional no Recife na década de 1950. De modo

geral, os chefes dos terreiros são denominados, respectivamente, *babalorixá* (sacerdote) e *yalorixá* (sacerdotisa). São tratados com o mesmo respeito, mas não têm as mesmas funções. O *babalorixá* é encarregado de realizar as oferendas aos deuses, de marcar os dias das cerimônias públicas ou privadas, do jogo divinatório e da direção geral dos rituais e do culto. Já a *yalorixá* se ocupa de partes das cerimônias de iniciação e da disciplina dos que lhe são inferiores em categoria. A *mãe pequena* consiste na posição mais elevada depois da *yalorixá*. Compete-lhe vigiar a preparação dos alimentos a ser oferecidos às divindades, auxiliar a *yalorixá* nas cerimônias de iniciação e fiscalizar a conduta das *filhas de santo* durante as danças rituais. Subordinadas à *mãe pequena* ficam as *iabás*, iniciadas, cuja função é cuidar das filhas em possessão. Para fiscalizar a conduta dos possessos do sexo masculino, também são designados iniciados, que desempenham papel semelhante ao das *iabás*. A posição hierárquica dos *tiradores de toadas* não parece fixa. De modo geral, os chefes desses grupos se encarregam de tal função, revezando-se com os seus assistentes. Os tocadores de tambores, ou *ilús*, têm posição hierárquica equivalente à dos assistentes do sacerdote, variando seu grau de prestígio conforme suas habilidades. Os fiéis comuns surgem classificados em diversas categorias, dependendo do tempo de sua iniciação e das várias etapas pelas quais já tenham passado. O conjunto dessas posições hierárquicas estabelece a estrutura de um terreiro de xangô, onde todas essas relações se expressam sob a forma de parentesco sagrado.

Atualmente, essa estrutura organizacional ficou mais complexa. Novos postos foram criados, novos rituais começaram a ser praticados. Rituais e estrutura hierárquica estão imbricados. Alguns aludem que a nova condição é resultado de uma ligação mais íntima com a “Mãe África”, viagens ao continente africano com o objetivo de um melhor entendimento da religião. Outros atribuem a nova condição ao fato de seu terreiro ter se originado em Salvador, na Bahia, de forma que a hierarquia e os rituais são mais complexos que aqueles praticados pelos antigos em Pernambuco.

Assim, acreditamos que as nossas observações, e os dados que coletamos para construir este texto, dizem mais sobre o presente do que sobre o passado visto como tradição oral. No presente, tradição e modernização caminham juntas na reinvenção de novas formas de vivenciar a experiência religiosa.

Peter Burke (2000, p. 73) afirma que:

A história social do lembrar é uma tentativa de responder a três perguntas principais. Quais os modos de transmissão de memórias públicas e como esses modos mudaram ao longo do tempo? De modo inverso, quais os usos do esquecimento?

Mais adiante o autor, ao discutir a “transmissão da memória social”, sendo influenciada por diferentes meios de comunicação empregados, lembra Maurice Halbwachs em relação à estrutura social da memória tendo como referência “o espaço” (BURKE, 2000).

Aqui, podemos fazer uma analogia aos terreiros de Xangôs do Recife, ou melhor, aos Candomblés do Recife: pensamos que eles são imagens de um texto em construção que comunica cenas do passado misturadas com um presente por meio de diferentes performances.

Conclusão

Burke explicita o exemplo extremo de desarraigamento e transplantação que em determinadas circunstâncias, como o caso dos escravos negros que vieram para o Brasil, conseguiram agarrar-se a parte de suas culturas e de suas memórias e reconstruí-las. Lembra o sociólogo francês Roger Bastide, que usa as práticas religiosas afro-americanas para criticar e aprimorar as ideias de Halbwachs. Para o autor, a perda das raízes locais foi compensada, em parte, por uma consciência africana mais geral. As legitimações escritas em detrimento da memória são

mudanças de atitude (BURKE, 2008). Em nossa opinião, para o caso de Pernambuco, transparece também a inserção de uma política de afirmação de uma religião.

Novas tradições foram reinventadas, o passado foi reinterpretado. Acreditamos que essa nova estratégia resulta em um esforço de convivência, que mistura modernização e tradição. Isso aponta uma atuação aberta ao intercâmbio com a sociedade como um todo. Ao mesmo tempo, potencializa a informatização e a comunicação eletrônica como um canal de diálogo, democratização do conhecimento e construção de processos de incorporação de novos adeptos, a escrita e a constante reinvenção do passado.

Alessandro Portelli (1993), em seu artigo “Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores”, afirma que a narrativa depende de fatores sociais e coletivos. Muitas vezes, o depoimento resulta menos de uma imperfeita rememoração que de uma imaginação criativa. É a forma narrativa do sonho de uma vida pessoal e de uma diferente história coletiva. Para o autor, a imaginação ucrônica resguarda a preciosa consciência da injustiça do mundo existente, mas fornece os meios de resignação e reconciliação. Ucronia é definida no texto de Portelli como uma espécie de universo paralelo no qual se cogita sobre o desdobramento de um evento histórico que não se efetuiu. Mais que isso, poderíamos dizer que as informações concedidas por integrantes da comunidade afro-religiosa do Recife, para a elaboração deste texto, sempre atentos às nossas indagações e observações, reconstroem suas experiências, diante da autoridade que conquistaram, em cada um dos referidos terreiros. Assim, sonhos ucrônicos são utilizados na invenção dessas novas tradições.

Vagner Silva (1995, p. 244) afirma que:

No Candomblé a tradição da transmissão oral faz com que a fala seja veículo não apenas dos conhecimentos objetivos, mas atue como reguladora das relações de poder e reciprocidade verificadas no interior do grupo religioso.

Como explicita em seguida, ela é fonte de axé, de força. A palavra é conhecimento, saber, poder. Para Ong (1987), atualmente, as culturas orais valorizam suas tradições advindas da oralidade e atormentam-se com sua perda. Para o autor, a oralidade pode produzir criações fora do alcance dos que conhecem a escrita. Porém, a oralidade não é um ideal. Exaltá-la de maneira positiva não significa enaltece-la como um estado permanente para toda a cultura. O conhecimento da escrita abre possibilidades para a palavra e a experiência humana que seriam inimagináveis sem sua existência (ONG, 1987, p. 169).

Pordeus Jr. (1997), ao fazer uma leitura da textualização da memória luso-afro-brasileira, em um terreiro de Umbanda em Lisboa, a partir do discurso de quem escreve, afirma enfrentar uma multiplicidade de estruturas narrativas complexas, sobrepostas ou acorrentadas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e explícitas, pois são ao mesmo tempo linguagens tradicionais, orais, corporais “deitadas” na escrita. Para o autor, mais que uma ruptura, a passagem do oral para a escrita atravessa tensões e conflitos que, com o recuo do tempo, aparecem como contraditórios.

Relembrar o passado implica reconstruir o caráter contraditório da memória, no sentido de que esta reflete as experiências humanas vivenciadas e interiorizadas. Relembrar também coloca em relevo a força das marcas das histórias que se tornaram hegemônicas, como, ainda, reinventar novas histórias, novos conceitos, tradições e traduções. Como lembra Peter Burke (2000, p. 70):

Lembrar o passado e escrever sobre ele não mais parecem as atividades inocentes que outrora se julgava que fossem. Nem as memórias nem as histórias parecem mais ser objetivas. Nos dois casos, os historiadores aprendem a levar em conta a seleção consciente ou inconsciente, a interpretação e a distorção.

Dessa forma, concordamos com Hervieu-Léger (2005), quando afirma que a religião na atualidade passa a ser vista como patrimônio cultural respeitada por seu sentido histórico e seu lugar de destaque nos significados coletivos da sociedade.

No caso do agora Candomblé de Pernambuco, elas se transformaram em religiões mais abertas, mais públicas, mais espetacularizadas.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, M. C. **Xangôs tradicionais e umbandizados do Recife**: organização econômica. 204 p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

BURKE, P. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2008.

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas y estrategias comunicacionales**. In: SEMINÁRIO FRONTEIRAS CULTURALES; IDENTIDADE Y COMUNICACIÓN EM AMERICA LATINA, out. 1996, Stirling. [s.n]. Stirling: University of Stirling, 1996.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1998.

COSTA, M. N. **Transformações no ILê Obé Ogunté**: depoimento jan. 2010. Entrevistadora: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife, 2010. Entrevista gravada em formato MP3.

FERNANDES, G. **Xangôs do Nordeste**: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERRETTI, M. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. In: ALMEIDA, A. J. S.; SANTOS, L. A.; FERRETTI, S. F. (Org.). **Religião, raça e identidade**: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 159-174.

FREYRE, G. O que foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife. In: FREYRE, G. (Org.). **Novos estudos afro-brasileiros**. Recife: Massangana, 1988.

HALL, S. Notas sobre a desconstrução do popular. In: SOVIK, L. (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte/Brasília, DF: Ed. UFMG/UNESCO, 2003. p. 247-264.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2004.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HERVIEU-LÉGER, D. **La religión, hilo de la memoria**. Barcelona: Herder, 2005.

LIMA, V. **Xangô**. Recife: Jornal do Commercio, 1937.

MOTTA, R. M. C. De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: estudos afro-brasileiros – 1896-1934. **Revista do Arquivo Público**, Recife, v. 31-32, n.33-34, p. 50-59, 1977-1978.

ONG, W. J. **Oralidad y escritura: tecnologias de la palabra**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1987.

ORTIZ, R. Anotações sobre religião e globalização. **Anàlisi**, Barcelona, v. 29, p. 81-102, 2002. Disponível em: <<http://en.scientificcommons.org/38890476>>. Acesso em: 25 mar. 2009.

PERNAMBUCANO, U. Assistência a psicopatas em Pernambuco: ideias e realizações. **Arquivos da Assistência a Psicopatas**, Recife, v. 2, n. 1, p. 3-57, abr. 1932.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORDEUS JR., I. Memória e construções narrativas. **Anthropológicas**, Recife, v. 2, p. 81-101, ago./dez. 1997.

PORTELLI, A. Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 41-58, dez. 1993.

RIBEIRO, R. **Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1952.

RIBEIRO, R. **Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. 2. ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RIOS, L. F. A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em *terras brasilis* e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais. Disponível em: <www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Luis_Felipe_Rios>. Acesso em: 15 abr. 2009.

RODRIGUES, A. S. A. **Ser (tão) negro!** Reconversão cultural e desenvolvimento local na comunidade negra rural quilombola de Leitão/Umbuzeiro, Afogados da Ingazeira – PE. 185 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2010.

SILVA, L. C. B. **Santo não é orixá:** um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões de matriz africana. 157 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

SILVA, V. G. **Orixás da metrópole.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SIQUEIRA, S. A. Multiculturalismo e religiões afro-brasileiras: o exemplo do candomblé. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 36-55, mar. 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_siqueira.htm>. Acesso em: 10 out. 2009.

TEIXEIRA, M. L. L. Candomblé e a (re)invenção de tradições. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira:** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao, 2006. p. 131-140.

VALENTE, W. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Nacional, 1955.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença.** A perspectiva dos estudos culturais. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 7-72.