Religare, ISSN: 19826605, v.14, n.2, dezembro de 2017, p. 378-392.

Pensar as religiões afro-brasileiras a partir da inserção no espaço público

Thinking Afro-Brazilian religions from the insertion in the public space

Zuleica Dantas Pereira Campos[1]

Resumo

O objetivo deste trabalho é discutir os mecanismos de inserção no espaço público ocorrido nas religiões afro-brasileiras da Região Metropolitana do Recife, através de dois terreiros de grande visibilidade na cidade: O Ilê Obá Ogunté, de tradição Nagô, e o Ilê Axé Oyá Meguê, de tradição Xambá. Pretendi demonstrar, como através de políticas públicas e novas estratégias e reivindicações, foram feitas melhorias na preservação do patrimônio cultural, material e socioambiental dos terreiros apresentados simultaneamente, como marca da identidade afro-brasileira e como contribuição dos afrodescendentes à cultura nacional.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; espaço público; identidade

Abstract

The aim of this paper is to discuss the mechanisms of insertion in the public space occurred in Afro-Brazilian religions of the Metropolitan Region of Recife, through two terreiros of great visibility in the city: Ilê Obá Ogunté, of Nagô tradition, and Ilê Axé Oyá Meguê, of Xambá tradition. I wanted to demonstrate how, through public policies and new strategies and demands, improvements were made in the preservation of the cultural, material and socio-environmental heritage of the terreiros simultaneously presented, as an Afro-Brazilian identity mark and as a contribution of Afro-descendants to national culture.

Keywords: Afro-Brazilian religions; public place; identity

[1] Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UNICAP. E-mail zuleica@unicap.br

Introdução

Nos últimos trinta anos, o movimento político - que valoriza a negritude e seus símbolos culturais tomou força desenvolvendo diversas formas de intervenção e de atuação junto ao espaço público. Entre esses marcadores de singularidades, as religiões afro-brasileiras desempenham um papel importante. No entanto, apesar de a relação entre religiões afro-brasileiras e identidade negra não ser necessariamente obrigatória, essa vinculação vem sendo utilizada pelo Estado através das políticas de promoção da igualdade racial, favorecendo a inserção dessas religiões na cena pública.

Esse processo está fortemente marcado na memória desde os finais da década de 1980, momento em que o Movimento Negro Unificado se organiza no estado de Pernambuco de forma mais efetiva e vai aos terreiros em busca de sua ancestralidade. Juntamente com esse processo político, as transformações no campo da cultura, da economia, da 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.

Por conta da percepção de uma relação estreita entre *religião* e *identidade*, os movimentos sociais negros passam a incluir, sistematicamente, em sua agenda, a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das chamadas religiões negras e de outros segmentos considerados excluídos. Essa visão aparece de modo bastante claro no Relatório Final da I Conferência Nacional de Promoção de Igualdade Racial no item *religiões de matriz africana*[2]. O documento apresenta a sua opinião sobre a orientação política que deve presidir a relação do Estado com as referidas religiões. Diz o texto:

> A política abrange a garantia de respeito e a legitimidade social das **sacerdotisas, sacerdotes, pajés e xamãs**, por meio do direito

[2]Realizada em Brasília, em julho de 2005.

> assegurado de acesso aos espaços públicos, fóruns e participação em cerimônias ecumênicas; a proposição de uma legislação que defina e puna atos discriminatórios relativos à intolerância étnico-religiosa; políticas públicas de resgate e preservação do patrimônio cultural e material e de resguardo da religiosidade afro-**descendente e da espiritualidade indígena**; e ações que assegurem a regularização e o tombamento dos espaços ocupados pelas comunidades de terreiro, além do respeito à liberdade de expressão das **crenças de matrizes africanas, indígenas, de ciganos, muçulmanos e judeus**, garantindo a utilização das áreas tradicionais e o uso de objetos sagrados em todo e qualquer lugar (BRASIL, 2005, p.105-106).(grifos nossos)

Temos aqui uma declaração de princípios sobre as religiões e seu papel na sociedade brasileira. Em primeiro lugar, pretende-se garantir o direito constitucional de lideres religiosos afrodescendentes e indígenas de se inserirem no espaço público.

É uma declaração de princípios sobre as religiões afro-brasileiras e indígenas e seu papel na sociedade brasileira. O texto também afirma a amplitude da sua contribuição, uma vez que influenciou a própria formação da identidade nacional. Mais ainda, o texto fala de legitimidade, de combate à repressão. Também busca incluir no seu discurso outras minorias religiosas. Todas são vistas como ameaçadas pela sociedade englobante, daí a presença, no mesmo texto, de uma injunção recorrente para que o Estado assuma a proteção dessas religiões e do seu patrimônio. Nesse sentido, demandam-se ações voltadas para a preservação do patrimônio – cultural, material e socioambiental – das religiões.

É dentro desse contexto sociopolítico, que neste trabalho me proponho especificamente a discutir os mecanismos de inserção no espaço público ocorrido nas religiões afro-brasileiras da Região Metropolitana do Recife, através de dois terreiros de grande visibilidade na cidade: O Ilê Obá Ogunté, de tradição Nagô, e o Ilê Axé Oyá Meguê, de tradição Xambá.

1. O Ilê Obá Ogunté

Se entendermos a história como uma construção de conhecimento localizada entre a ciência e a arte, podemos afirmar que a história do Ilê Obá Ogunté foi e ainda é construída, inventada e reinventada pela tradição oral dos antigos moradores, que rememoram fatos e acontecimentos (uma parte vivenciados, outra parte apreendidos através de seus antecessores), pela mitificação de alguns personagens e acontecimentos que oscilam de acordo com o tempo e com o ator social, que repassa seu depoimento, como também pelas interpretações e representações que os pesquisadores fizeram e ainda fazem dela, a partir do início do século XX.

O Ilê Obá Ogunté é a primeira casa de culto oficialmente declarada na cidade do Recife, uma vez que não se encontram registros de nenhum outro terreiro em atuação na época de sua fundação. É considerado pela população religiosa afrodescendente, a casa matriz do Xangô pernambucano. O espaço físico é ocupado pelos descendentes do Pai Adão (Felipe Sabino da Costa), personagem que exerceu um papel fundamental na construção da imagem tradicional desse terreiro nas primeiras décadas do século XX.

Notei as mudanças na forma de repensar o Ilê Obá Ogunté, em finais da década de 1980 e início dos anos 1990, com a participação de integrantes do Movimento Negro no terreiro. A princípio, essa inserção era tímida. Resumia-se à participação nas reuniões do INTECAB (Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira), cujo representante em Pernambuco era Manoel Papai, chefe religioso do terreiro. Em seguida, foram solicitadas ao babalorixá, aulas acerca da religião, da música e do modo de ser do devoto afro-brasileiro[3].

Nesses últimos trinta anos, muitos se integraram à comunidade afro-religiosa, realizando seus rituais de iniciação pelas mãos do sacerdote do terreiro mais antigo, em funcionamento no Recife, o Ilê Obá Ogunté. Outros

[3] Informações contidas em meu diário de campo. (CAMPOS, 1988-1994)

acontecimentos foram-se somando, como, por exemplo, o Manifesto Antissincretismo propagado em alto e bom som pela ialorixá de um dos terreiros mais respeitados da Bahia, o Ilê Axé Opô Afonjá, dirigido por mãe Stella[4].

Criaram-se leis contra a desigualdade social, organizaram-se programas governamentais de reparação às populações afrodescendentes, as instituições de fomento, de tombamento da cultura material e não material foram acionadas nas instâncias municipal, estadual e federal para captação de recursos e muitos políticos abraçaram a causa afrodescendente.

Todas essas novidades exigiram uma maior preocupação com o bem-estar e a melhoria de vida da comunidade do terreiro. Seu espaço físico foi reformado, concessões foram feitas, como a de colocar barracas para vender cerveja, refrigerantes e iguarias para obtenção de renda em dias de toque. Colocação de pedra portuguesa na frente da construção principal, e nas paredes se vê a valorização da arte afro-brasileira. Uma figura de Iemanjá foi pintada no terraço de entrada do terreiro, em tamanho natural.

[4] O Manifesto antissincretismo foi apresentado ao final da II Conferência Mundial de Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC. Aconteceu em Salvador, e duas versões foram divulgadas. A Primeira, mais sucinta, foi a que mais repercutiu.

Figura 1
Barraca de vendas de bebidas e iguarias
Arquivo pessoal da pesquisadora

Figura 2
Pintura de Iemanjá. Terraço da entrada do Terreiro. Pedras portuguesas
Arquivo pessoal da pesquisadora

No que se refere à atenção com as atividades culturais, estas aumentaram. Hoje, além do tombamento pela FUNDARPE nos anos de 1980, o terreiro está em processo de tombamento pelo IPHAN, e é Ponto de Cultura.

A criação de Maracatus[5] e Afoxés[6] também encontram relevância nessa nova dinâmica. O Afoxé "Povo de Ogunté" desfila na segunda feira de Carnaval na Noite dos Tambores Silenciosos[7].

Como também não poderia deixar de acontecer, o terreiro ingressou no mundo virtual. Primeiro a partir do *Orkut*, comunidade virtual de relacionamento, e em seguida, no *facebook*. Uma das filhas consanguíneas de Manoel Papai, Manoella Costa, encarrega-se de manter atualizados não só a *Comunidade do Sítio do Pai Adão*, como também um *perfil* e a comunidade *Afoxé*

[5] Os Maracatus se constituem em uma das manifestações culturais da música pernambucana afro-brasileira.Existem dois tipos de Maracatus: o de Baque Virado ou Nação e o Maracatu de Baque Solto ou Rural.

[6] Afoxé é um cortejo de rua que sai durante o carnaval. Trata-se de uma manifestação afro-brasileira com raízes no povo iorubá. Seus integrantes são vinculados a um terreiro.

[7] Sobre a Noite dos Tambores Silenciosos ver CAMPOS, 2012.

Povo de Ogunté, com calendários de atividades, fotografias de eventos e notícias que interessam aos "afronautas[8]".

Novas perspectivas de dinamização e inserção no espaço público também surgem na área do turismo. O terreiro é apontado pela Prefeitura da Cidade do Recife como um dos pontos turísticos a ser visitado.

2. O Ilê Axé Oyá Meguê

No terreiro do Portão do Gelo, a (re)invenção histórica e identitária é diferenciada. A Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá é também conhecida como Terreiro de Xambá ou Ilê Axé Oyá Meguê.

As primeiras menções feitas por pesquisadores pernambucanos aos terreiros de Xambás são tão antigas quanto as realizadas de forma mais sistemática às outras tradições, nas primeiras décadas do século XX. Datam de quando Ulysses Pernambucano, famoso psiquiatra em Pernambuco, criou o Serviço de Higiene Mental. O Serviço, além de desenvolver outras atividades, era lugar de estudos dos praticantes das religiões afrodescendentes, que eram submetidos à observação e a "exames mentais". A Pretensão era estabelecer o controle científico sobre as práticas religiosas, controle que deveria substituir a ação da polícia. O famoso psiquiatra de Pernambuco acreditava que o transe e outras formas de manifestações religiosas encontradas nos terreiros nada mais eram que a disseminação da doença mental pelos negros, que, no seu entender, trouxeram da África essa propensão (CAMPOS, 2001).

O Culto Xambá foi trazido de Alagoas para Pernambuco pelo Babalorixá Artur Rosendo Pereira, por volta de 1923 (GUERRA, 2010). De acordo com Alves (2007), o culto do Xambá não chegou ao Brasil pelas mãos de Artur

[8] Termo por nós designado para definir os devotos afro-brasileiros que se utilizam da Internet para divulgação de sua religião.

Rosendo. Ele levou o culto para Pernambuco no período da repressão aos terreiros em Maceió[9].

É dessa forma que Artur Rosendo passa a participar do contexto religioso de Pernambuco. Ao se instalar no Recife, Rosendo começa a formar inúmeros filhos e filhas de santo na tradição Xambá, entre eles, Maria das Dores da Silva, conhecida como Maria Oyá que, posteriormente, transforma-se em Ialorixá (COSTA, 2009).

A história do terreiro remonta à década de 1930, quando Maria Oyá funda um terreiro denominado Seita Africana Santa Bárbara. Ninguém realmente sabe como se deu a sucessão de Maria Oyá para a mãe de santo denominada, Severina Paraíso da Silva, Mãe Biu. Esta, na década de 1950, transferiu o terreiro para a área do Portão do Gelo em Olinda (ALVES, 2007).

É a partir de 1993, com a morte de Mãe Biu, que as tradições começam a ser reinventadas. Pai Ivo, Adeildo Paraíso da Silva, filho biológico da mãe de santo falecida, assume a liderança do terreiro, e com ele, novas formas de pensar a comunidade religiosa começam a ser traçadas. Adeildo Paraíso é sindicalista, e passa a atuar no terreiro implementando uma série de práticas no sentido de dar visibilidade ao grupo.

Portanto, as mudanças começam a acontecer no mesmo período em que acontecia no terreiro relatado anteriormente.

O Ilê Axé Oyá Meguê opta, neste início de terceiro milênio, por uma série de atributos utilizados no mundo globalizado. A tradição é referendada pela escrita, com a confecção de cartilhas relatando a sua história, pela utilização de meios virtuais, o *site* www.xamba.com.br; pelos órgãos de fomento

[9] Acerca da repressão aos terreiros em Alagoas, Rafael(2004) afirma ter sido iniciada em 1912. Foi liderada por uma milícia armada chamada Liga dos Republicanos Combatentes. O episódio ficou conhecido como "O Quebra". Poucas foram as casas que continuaram mantendo atividades. As que resistiram, fizeram-no de forma mais discreta, tanto que se convencionou chamar, "Xangô rezado baixo".

incentivados pelos governos Municipal, Estadual e Federal, mas, ao mesmo tempo, preocupa-se profundamente em manter vivos os seus fundamentos.

As preocupações com atividades culturais e artísticas são pontos fortes na sua reinvenção identitária. Primeiramente, foi construído o "Memorial Severina Paraíso da Silva". Em seguida, é criado o Ponto de Cultura. Em 2006, o terreiro se transforma em Quilombo Urbano[10], constituindo-se em Patrimônio Imaterial de Olinda. É um dos Polos Carnavalescos da cidade.

Figura 3
Memorial – Representação das louças ou assentamentos dos Orixás.
Arquivo pessoal da pesquisadora

Figura 4
Memorial – Objetos rituais, joias e bijuterias usados por Mãe Biu.
Arquivo pessoal da pesquisadora

[10] Segundo Zezeu Ribeiro, Quilombo Urbano é um conceito que reconhece a história de resistência cultural e de afirmação da identidade afro-brasileira nos grandes centros urbanos. Os quilombos foram redutos de resistência dos africanos escravizados e de seus descendentes, em um processo de busca da liberdade. "Sempre que se faz referência aos quilombos, vem à mente a formação dos quilombos rurais, não se vislumbrando que parte daqueles núcleos de resistência foram implantados em locais hoje próximos de cidades.(http://www.palmares.gov.br/)

Figura 5
Memorial – Manequim representando um Axó tradicional do terreiro.
Arquivo pessoal da pesquisadora

Figura 6
Memorial – Instrumentos utilizados nos toques.
Arquivo pessoal da pesquisadora

A realização de eventos de caráter profano, a participação do pai de santo em palestras no mundo acadêmico-universitário, e a preocupação com a visibilidade na mídia também contribuem não só para a preservação de uma tradição que precisa ser urgentemente revigorada, como para a modernização e dinamização do cotidiano do terreiro.

A comunidade conta com uma equipe de informática para divulgação dos eventos, liderada por Paulinho de Oxum, sem falar do seu mais famoso divulgador, através da música, o Grupo Bongar. Além de um *website*, há um perfil no micro-blog *twitter* e no *facebook*. Nota-se, então, que a Internet é um campo de pesquisa necessário para o entendimento da Nação Xambá e uma forma de entender que a tradição e a virtualidade, no caso desse terreiro, andam juntas.

Novas perspectivas indicam a preocupação em inserir o terreiro no circuito turístico, principalmente com a visitação de alunos do ensino médio e universitário ao memorial. Desde sua inauguração, o memorial participa do Circuito Pernambucano de Museus e, no ano de 2008, foi incluído na Semana Nacional de Museus.

Os xambazeiros realizam palestras que antecedem as visitas de grupos de alunos, turistas, etc., ao memorial. Estas quase sempre são realizadas por Hildo Leal, considerado por Pai Ivo o historiador da casa. No seu discurso, também está presente a grande importância em receber cientistas, pesquisadores. Dessa forma, o Terreiro de Santa Bárbara do Portão do Gelo teria o reconhecimento formal do mundo acadêmico. Para os xambazeiros, a presença de intelectuais pesquisadores é uma forma de legitimação de sua religião.

A cartilha Xambá, de autoria do Historiador Hildo Leal Rosa, que conta a história do terreiro, foi publicada em 2000. Para os xambazeiros, quando a produção escrita e visual faz parte da tradição do terreiro, os participantes da comunidade se aproximam mais dos seus ancestrais.

Trabalhos acadêmicos (monografias, dissertações e teses sobre Xambá) também são muito bem vistos. Toda essa valorização atribuída à cultura escrita, à especialização do devoto, à presença de pesquisadores no terreiro, busca uma identidade que não se pretende perdida, ao contrário, se entende como resgatada, valorizada.

Conclusão

Pretendi demonstrar como através de políticas públicas e novas estratégias e reivindicações foram feitas melhorias na preservação do patrimônio cultural, material e socioambiental dos terreiros apresentados simultaneamente, como marca da identidade afro-brasileira e como contribuição dos afrodescendentes à cultura nacional.

Esses terreiros aprenderam a dialogar com os agentes políticos e estão inseridos no espaço público. Apesar de terem a "tradição" como referência, que

constitui um dos cernes da identidade étnica do negro brasileiro, e essa herança deva ser protegida, tanto pelo seu papel na formação da identidade nacional, quanto pela sua diferença em relação à cosmovisão dominante, eles se modernizaram.

Outro fato relevante a se destacar é que a inserção no espaço público não está presente em todos os terreiros. Tomei dois de referência, não há uma uniformidade nesse processo. Cada terreiro, dependendo das articulações que fizer, terá mais ou menos respaldo das ações e práticas governamentais.

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.

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 à nova condição ser 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 ao fato de o 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.

Parte dos integrantes religiosos afro-pernambucanos, ligados principalmente a políticas afirmativas, negam a denominação Xangô para a religião, em Pernambuco e estados vizinhos, alegando que o termo remete à repressão sofrida pelos terreiros nos anos de 1930 e 1940, quando foram, através de um decreto estadual, proibidos de funcionar[11].

[11] Sobre essa questão ver CAMPOS, 2001.

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.

O devoto agora se orgulha de ter o Candomblé como religião. De acordo com Felipe Rios(2011), a modalidade de Candomblé foi introduzida na Região Metropolitana do Recife a partir da década de 1960, por sacerdotes do Xangô, que fizeram novamente sua iniciação, no Rio de Janeiro, dessa vez seguindo a ortodoxia baiana de reverenciar os deuses africanos.Para o autor:

> Como em Pernambuco o termo candomblé tornou-se categoria ampla para designar as religiões afro-brasileiras africanistas , os religiosos usam o termo candomblé de nação para falar dos terreiros que seguem o modelo baiano. Para falar do xangô, o termo utilizado é nagô. Assim, na atualidade, junto com o nagô, a umbanda e a jurema, o candomblé de nação constitui o quadro do que se pode chamar de campo religioso afro-pernambucano (RIOS, 2011, p.213).

Roberto Motta, ao escrever sobre o assunto, já em 2001, afirma que nas hierarquias dos terreiros de Xangô Umbandizado percebe-se o uso da terminologia nagô referente ao parentesco ritual, que parece fazer parte de um processo de reafricanização, mas que era estratégia de legitimação. Isso implica o distanciamento do Candomblé e do Xangô de sua base social originária, ou seja, dissolução da comunidade étnica. Esses termos estavam orientados para um público composto de clientes e consumidores de um mercado anônimo e abstrato. Essa "descomunalização", como se refere o autor, se acelera nas ultimas décadas do século XX. Decorrente desse processo, a religião torna-se artigo abstrato, destinada a um mercado abstrato, surgindo assim, uma necessidade de padronização. A diversidade de terminologias relativas às hierarquias é acompanhada da ampliação dos mitos. O sacrifício de animais se torna mais frequente reivindicando uma fidelidade com a África imaginária de forma mais suntuosa (MOTTA, 2001).

Assim, acredito que as minhas observações e os dados coletados para construir este texto, diz 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.

Após a posse de Michel Temer como presidente interino em 2015, O **Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos** foi extinto. Há de se esperar que novos contextos e configurações se apresentem frente a esse novo cenário. Hervieu-Léger (2005), 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 cenário político brasileiro, penso que a tendência é o aumento das intolerâncias.

Referências

ALVES, Marileide. **Nação Xambá:** do terreiro aos palcos. Olinda: Ed. do Autor, 2007.

BRASIL. 2005, **I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial**: Brasília, 30 de junho a 2 de julho de 2005: Relatório Final/ Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. – Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2005. Disponível em: http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-seppir/col-pub-seppir. Acesso:29-03-2016

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento:** direito sagrado. – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

CAMPOS, Zuleica D. P. Religião e espetacularização: das Tias do Pátio do Terço a Noite dos Tambores Silenciosos. IN. BRANDÂO, S.; MARQUES, L. C. L.; CABRAL, N. D. de A. (Org.) **História das Religiões no Brasil**, Recife: Bargaço, 2012. V.6.

_____**O combate ao Catimbó:** Práticas repressivas às religiões afro umbandistas nos anos trinta e quarenta. 2001. 315f. (Doutorado em História) Universidade Federal de Pernambuco Recife-PE, 2001.

_____ **Diário de campo**, 1988-1994.

COSTA, Valéria Gomes da. **É do dendê!:** História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.

GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. **Xangô Rezado Baixo, Xambá Tocando Alto:** A reprodução da tradição religiosa através da música. 2010. (184) (Mestrado em Antroplogia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, 2010.

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

MOTTA, Roberto. Umbanda, xangô e candomblé: crescimento ou decomposição? **Ciência & Trópico,** Recife, v. 29, n.1, p. 175-187, jan./jun., 2001

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo:** Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.2004. 274f. (Doutorado em antropologia) Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.Rio de Janeiro: RJ, 2004.)

RIOS, Luís Felipe. "LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife."**PolisePsique.**Vol.1, númerto temático, 2011, p.212-231.
Disponível em: http://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/31540/25930
Acesso: 12-05-2016

Sites

http://www.xamba.com.br. Acesso em 03-02-2013
http://www.palmares.gov.br. Acesso em 15-07-2010