

**FLUXO E REFLUXO: AFRICANOS E CRIoulos PÓS-1888 NAS RELIGIÕES  
AFRODESCENDENTES ENTRE RECIFE E MACEIÓ**

Valéria Gomes Costa\*

**Resumo:**

Ao se aproximar os anos precedentes à Abolição, identidades africanas específicas – *cassage*, *bacca*, *xambá* – e/ou gerais – *nagô*, *mina*, *jeje*, *angola* – foram tomando novos significados. Nos espaços religiosos como os terreiros de culto aos orixás, essas ressignificações identitárias passaram a ser compreendidas também dentro da lógica de experiência do tráfico e escravização atlântica que os ex-escravizados e seus descendentes foram reinventando para reestruturar suas ‘raízes’ étnicas, culturais e religiosas esgarçadas no movimento transatlântico. Esta comunicação traz questões gerais de meu projeto de doutorado, no qual pretendo discutir como essas (re)elaborações identitárias foram sendo reconfiguradas pelos africanos e crioulos, no período pós-1888, nos terreiros de xangôs em Pernambuco e Alagoas, tendo naqueles que se identificam como *nagô*, e em especial *xambá*, o ponto de partida para as análises.

**Palavras-chave:** Religiões afrodescendentes. Pós-Abolição. Identidades africanas.

**Abstract:**

When approaching the years preceding the Abolition, African specific identities - *cassage*, *bacca*, *xambá* - and / or general - *nagô*, *mine*, *jeje*, *angola* - were taking new meanings. In religious spaces such as terreiros of worship to orixas, these remaining identity began to be understood even within the logic of experience of trafficking and enslavement Atlantic that the former enslaved and their descendants were reinventing to restructure its' roots' ethnic , cultural and religious semi-destroyed in transatlantic movement. It brings broad issues of my project, doctorate, in which I intend to discuss how these (re) elaborations identities were re-configured by African and Creole, in the post-1888, the terreiros of xangôs in Pernambuco and Alagoas, and those who identify as *nagô*, and in particular *xambá*, the starting point for analysis.

---

\* Doutoranda em História Social na UFBA, Mestra em História pela UFPE e Licenciada em História pela UFPE.

**Key-words:** Afro-descendants Religions, Post-Abolition, African Identities.

O presente artigo é mais uma apresentação de minha proposta de tese do que resultados de pesquisas mais aprofundadas sobre o assunto. Pretendo investigar como foram se configurando as elaborações de identidades étnico-religiosas africanizadas, no período pós-abolição da escravatura e primeira fase do regime republicano (1888 a 1937), pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, sobretudo africanos e crioulos, em meio às suas estratégias de apropriação dos espaços urbanos em Pernambuco e Alagoas. Tomei como referência os terreiros de culto aos orixás em Recife e Maceió, particularmente os que se identificam como de culto Xambá.<sup>1</sup> Deste modo, antes de partir para o debate em torno de minhas hipóteses acerca das táticas e estratégias de apropriação de espaços urbanos por africanos e crioulos, tendo a religião como eixo aglutinador de pessoas e idéias, farei breves esclarecimentos sobre as narrativas de configuração étnica Xambá no território em estudo.

A nova historiografia da escravidão apontou as estratégias de configuração de identidades que os escravizados elaboravam também como mecanismo de resistência ao cativeiro, ficando algumas nações e/ou etnias africanas, comumente memoradas nos terreiros de culto aos orixás, como *nagô*, *mina*, *jeje*, *angola*, tidas como “guarda-chuvas étnicos” (REIS apud SOARES; GOMES; FARIAS, 2005); enquanto outras, como *bacca*, *savalu*, *xambá*, puderam ser pensadas como identificações mais específicas, preservadas pelos africanos ou (re)elaboradas dentro das malhas de negociação da escravização, ou seja, frutos do processo de criouliização (PRICE, 2003; PARÉS, 2005).

A nação Xambá aparece ainda como uma incógnita em minhas pesquisas. Afora as narrativas dos membros do Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá, arrogando-se como descendentes étnico-religiosos do povo *Xambá* (*Tchamba*, *Chambá*, *Shamba*), possivelmente habitantes dos montes Adamawa, nas proximidades do rio Benué, no Ocidente africano, não há referências documentais sobre a vinda de africanos desta procedência para Pernambuco e

---

<sup>1</sup> Modelo ritualístico de culto aos orixás que, no Recife e em Maceió, ficou conhecido pelas suas particularidades: cantos litúrgicos em iorubá ‘aportuguesado’; roupas rituais da cerimônia de feitura-de-santo (*yaô*) semelhantes às indumentárias dos autos alagoanos. No Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá, localizado no bairro de Beberibe (Olinda/PE), Região Metropolitana do Recife, há uma cerimônia anual chamada de “Louvação de Oyá”, que ocorre no dia 13 de dezembro, ao meio-dia, como memória de preparação das sacerdotisas filhas de Iansã/Oyá feita pelo precursor do culto, Artur Rosendo Pereira. Os membros do Terreiro Santa Bárbara são conhecidos em Olinda e Recife como “comedores de ebó”, por se alimentarem dos “axés” dos animais (partes vitais) oferecidos aos orixás, enquanto a carne é compartilhada entre os demais membros presentes nas obrigações. (COSTA, 2006).

Alagoas no período da escravidão.<sup>2</sup> Trabalhos recentes indicam a chegada de africanos *xambás* no Brasil, no século XVIII, em regiões do Recôncavo Baiano no ano de 1778 (PARÉS, 2006, p. 67) e em Minas Gerais a partir de 1795 (REZENDE, 2006). Para Mariza de Carvalho Soares, os *chambás* não podem ser definidos como grupo étnico “guarda-chuva”, uma vez que poucos africanos desta procedência vieram na condição de escravizados para o Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro, onde aparece um número pouco significativo em termos demográficos (SOARES, 2007, p. 17). Robin Law ainda localiza os *chambás* na vizinhança com os haussás, ashantis, baribas, borgus, tapas, no espaço geográfico da Baía do Benin (LAW, 2005, p. 109-131).

Por outro lado, os trabalhos de Olga Cacciatore, Waldemar Valente e René Ribeiro encontraram, nos territórios pernambucano e alagoano, indícios desta procedência étnica como identidade religiosa de alguns terreiros de xangôs<sup>3</sup>, no início do século XX. Enquanto Cacciatore (1988) e Valente (1976) davam como extintas as práticas religiosas de nação Xambá, devido à supremacia do culto Nagô no Recife na década de 1940, René Ribeiro apontava como baluarte de preservação do rito xambá o alagoano Artur Rosendo Pereira. Segundo Ribeiro, Pai Rosendo teria viajado para a Costa da África, mais precisamente para o Daomé, onde possivelmente teria, por quatro anos, convivido com o povo *soba*, aprendendo a língua local e familiarizando-se com as práticas que convencionou chamar de *xambás* em Dakar (*O Cruzeiro*, 1949)

O babalorixá alagoano, crioulo, nasceu no bairro do Jaraguá, em Maceió. Chegou ao Recife no início dos anos 1920, na tentativa de burlar a repressão e perseguição policiais que as religiões afrodescendentes estavam sofrendo em Alagoas. No Recife, passou a habitar o bairro de Água Fria e depois o bairro da Mangueira, onde faleceu por volta do início dos anos 1950. Nestas áreas suburbanas, Pai Rosendo aglutinou inúmeros filhos(as)-de-santo, cujas ações políticas sinalizaram suas autoridades em seus respectivos bairros. Um exemplo é Lídia Alves, a mãe Lídia de Oxalá, em Campo Grande, que liderou abaixo-assinado dirigido à

---

<sup>2</sup> Estou fazendo levantamento documental nos Arquivos Públicos de Pernambuco, Alagoas e Bahia, privilegiando inventários, cartas de alforrias, ações de liberdade, processos-crimes, batismos, casamentos, óbitos, livros de registros de passaportes pós-1850, que me dão pistas sobre os grupos de procedência africana que possivelmente entraram em Pernambuco após 1850, uma vez que, anteriormente à proibição do tráfico, não há registros de africanos da etnia Xambá em Pernambuco e Alagoas.

<sup>3</sup> Em alguns estados do Nordeste, sobretudo Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Rio Grande do Norte, os cultos de orixás ficaram conhecidos como xangôs. Palavra que, além de designar o nome do Orixá do trovão e da justiça, indica também os espaços de prática da religião e o próprio ritual (obrigações e toques festivos).

Câmara de Deputados do Estado de Pernambuco, na década de 1950, para que os cultos afro-brasileiros tivessem os mesmos direitos que as demais religiões, argumentando que a legislação do país já assegurava liberdade de culto.<sup>4</sup> Outro exemplo é Severina Paraíso da Silva, a “Mãe Biu do Portão do Gelo”, que no início dos anos 1950 liderou o empreendimento de organização de sua comunidade religiosa na localidade do Portão do Gelo, em Beberibe, inaugurando o surgimento de um bairro negro (COSTA, 2006). Mesmo popularizando o culto xambá em Recife,<sup>5</sup> Pai Rosendo era muitas vezes questionado sobre sua real estada na África pelos demais pais-de-santo, uma vez que quando trocava palavras em iorubá com eles se mostrava contraditório.

Além de Pai Rosendo, outros sacerdotes mencionaram suas possíveis viagens ao Continente Negro como forma de legitimação religiosa africana de seus terreiros, como no clássico caso de Felipe Sabino da Costa, o famoso Pai Adão, que se constituiu como referência da tradição religiosa Nagô em Recife, sobre o qual irei falar *an passant*, mais adiante. Outras pessoas vinculadas às práticas religiosas africanizadas buscavam ainda constituir sua africanidade afirmando-se etnicamente, como Fortunata Maria da Conceição (Baiana do Pina), que se apresentava como natural da Costa;<sup>6</sup> Apolinário Gomes da Mota, que dizia ser sua casa o primeiro terreiro de tradição Congo no Recife;<sup>7</sup> Mestre Félix, conhecido como “Negro Mina”, em Maceió, procedente da Costa da Mina.<sup>8</sup>

Pierre Verger e Gilberto Freyre foram os que primeiro falaram dessas narrativas de africanos(as) e crioulos(as) libertos(as) que estabeleceram fluxos entre o Brasil e a África. Mais recentemente, Luis N. Parés e Lisa E. Castilho (2007) constataram que essas narrativas de trânsitos Brasil-África tiveram vários significados. Porém, a agência religiosa, por meio do

---

<sup>4</sup> SEITA africana. Recife, 1967. Fundo SSP, n. 7856, Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE). Lídia Alves nasceu em 1893, estando com 60 anos quando liderou essa ação.

<sup>5</sup> Aportuguesando os orôs (toadas de fundamento), colocando em seus rituais elementos dos autos do folclore alagoano. Cf. *O Cruzeiro*, 1949; Resultados da experiência com Rorschach com Dúdu em 9-4-54, *Manuscritos* de René Ribeiro, 1954. Agradeço a Daniel Stone, do King’s College - Londres, pelo repasse dos cadernos particulares de René Ribeiro sob a guarda de Celina Ribeiro. Cf. também Fernandes (1937) e Ribeiro (1978).

<sup>6</sup> A Baiana do Pina declarou em entrevista a Pedro Cavalcanti, em 1932, ser oriunda da Costa da África, estando já há muitos anos no Brasil. Antes de fixar residência no Recife, teria habitado também no Rio de Janeiro, Bahia e Alagoas. (Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, Recife, 1935, p. 88).

<sup>7</sup> O Terreiro de Apolinário foi estudado por Waldemar Valente nos anos 1950, por ser o Babalorixá tido como uma das lideranças de referência de tradição afro-religiosa e social na comunidade. Cf. Valente (1976); Diário de Pernambuco, 19 fev. 1954 e 06 out. 1956.

<sup>8</sup> O Terreiro do Mestre Félix pode ser considerado um dos mais antigos de Maceió, pois já funcionava no início do século XX, em 1906, afirmando-se como muito antigo. Formou muitos filhos-de-santo no bairro do Jaraguá, em especial a famosa Tia Marcelina.

comércio de objetos rituais e aperfeiçoamento da liturgia, aparece com importância destacada. Tudo isto, porém, refere-se às experiências na Bahia com os nagôs, jejes, minas, ficando espaços como Alagoas e Pernambuco pouco ou quase nunca mencionados. Uma exceção é o exemplo de Pai Adão, que teria nascido no Engenho da Torre (Recife-PE), em 1877, filho do africano Sabino Costa. Ele assumiu a direção do Terreiro Obá Ogunté, conhecido como Sítio do Pai Adão, após a morte de Inês Joaquina da Costa, negra de ganho que conquistara sua alforria por volta de 1875.<sup>9</sup> Segundo a versão dos funcionários do Serviço de Assistência a Psicopatas de Pernambuco, teria Pai Adão seguido em um cargueiro para Lisboa, onde embarcou para Lagos, passando quatro anos na companhia de seus parentes africanos.<sup>10</sup> Uma segunda versão traz indícios de que posteriormente o Babalorixá teria vivido em Salvador e Maceió, indo e vindo constantemente entre essas duas cidades, em decorrência de seus empreendimentos religiosos.<sup>11</sup>

A partir dessas narrativas sobre africanidades e trajetórias de experiências de africanos e crioulos no fluxo e refluxo Brasil-África – ora para afirmar a legitimidade de seus terreiros, ora para o aperfeiçoamento de suas práticas afro-religiosas, ou ainda para a educação filial segundo a tradição da ancestralidade (PARÉS; CASTILHO, 2007) –, venho trabalhando a hipótese de que, paralelamente a todo esse processo de construção de identidades africanas dos adeptos de culto aos orixás, também ia se configurando a organização dos espaços urbanos por onde essas pessoas passavam. Entre as diferentes localidades regionais e/ou locais que iam ocupando, engendravam ações para garantir habitação, trabalho e lazer aos que lhes seguiam, concorrendo para o surgimento de bairros negros, lugares de autoridade dessas lideranças religiosas.

Em Alagoas, alguns bairros de Maceió, como Jaraguá, Levada, Pajuçara, Bebedouro, Trapiche da Barra, Farol, Ponta Grossa, Supapo, entre outros, mostram aspectos de ocupação e estruturação urbana, social e religiosa afrodescendentes. Lideranças de Xangôs, como Mestre Félix, Tia Marcelina, Manuel Geleilú, Manuel Coutinho, Chico Foguinho, João Catarina, José Bambirrá – do Cafundó, no Jaraguá, pai-de-santo de Artur Rosendo Pereira<sup>12</sup> – tornaram-se

<sup>9</sup> ARQUIVOS da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, 1935; *Diário de Pernambuco*, 28 mar. 1936; RIBEIRO, René. Resultados da experiência com Rorschach com Dúdu em 9-4-54. *Manuscritos*, 1954, p. 5.

<sup>10</sup> ARQUIVOS da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, 1935, p. 104.

<sup>11</sup> Resultados da experiência com Rorschach com Dúdu em 9-4-54, op. cit.

<sup>12</sup> Segundo José Benedito Maciel, o Pai Maciel, que diz ter nascido em 06 de julho de 1910, o babalorixá de Artur Rosendo se chamava Mestre Inácio e residia no Jaraguá. Entrevista com Pai Maciel, Ponta Grossa – Maceió/Al, 28 fev. 2007.

nomes ligados à história de organização desses bairros.<sup>13</sup> Alguns, como Tia Marcelina, estavam vinculados a questões políticas<sup>14</sup>, outros, como Artur Rosendo, recriavam tradições à medida que ocupavam os espaços urbanos.

Em Pernambuco, bairros recifenses como Casa Amarela, Beberibe (trabalhados em minha dissertação de Mestrado), Água Fria, Mangueira, Tejipió, Barro ficaram conhecidos como “pedaço do povo-de-santo”, nas primeiras décadas do século XX. Antes deles, os bairros de São José e Afogados, ao se aproximar os anos precedentes à Abolição, foram se constituindo a partir das ações de africanos(as) e crioulos(as) libertos(as). Em São José, que se tornou lugar de reconstrução dos “laços culturais e religiosos esgarçados pelo desenraizamento violento que foi o tráfico atlântico de escravos” (CARVALHO, 1998, p. 87), ocorreram os primeiros assentamentos de terreiros de xangôs. Ruas como Imperial, Concórdia, Peixoto, Flores e a Praça Sérgio Loreto – limite entre São José e Afogados – fizeram parte da trajetória de crioulos(as) e africanos(as) libertos(as), como Maria Helena da Costa, ex-cativa de ganho. Esta conseguiu se iniciar nos preceitos religiosos nagôs após a aquisição de sua alforria, segundo sua neta Marcolina da Silva Marques, que foi exaustivamente entrevistada por René Ribeiro, em 1954, quando estava com 75 anos de idade.<sup>15</sup> Estas personagens marcaram a história do Terreiro Obá Ogunté – Sítio de Pai Adão. Investigar suas trajetórias torna-se de suma relevância para a montagem do quebra-cabeça das redes sociais tecidas pelos afrodescendentes na organização dos espaços urbanos e da agência transatlântica, alimentada por produtos, pessoas e idéias.

Por fim, nas pesquisas iniciais que estou desenvolvendo nos livros de Passaportes e de Entrada e Saída da Polícia do Porto em Salvador-BA,<sup>16</sup> venho me deparando com um

---

<sup>13</sup> Os terreiros dirigidos por esses líderes religiosos estavam concentrados nos bairro do Jaraguá, Trapiche da Barra e Farol (RAFAEL, 2004).

<sup>14</sup> Em 1912 Tia Marcelina teve seu terreiro fechado no episódio do “Quebra”, movimento político-policial que ocorreu em Maceió e levou diversos terreiros de xangôs a serem depredados, fechados e seus líderes perseguidos. Entre as motivações deste movimento, estão as relações pessoais que o então governador Euclides Malta mantinha com pessoas adeptas das religiões afro-brasileiras em Alagoas. (RAFAEL, 2004).

<sup>15</sup> Um de meus objetivos no trabalho final de Doutorado é construir trajetórias de africanos libertos e crioulos, como Arthur Rosendo – até o presente momento o maior referencial de introdução das práticas xambás no Recife e Maceió, que possivelmente viajou à África. Maria Helena da Costa, Pedro Salustiano da Costa, Inês Joaquina da Costa e Felipe Sabino da Costa são minhas referências da organização do culto Nagô em Pernambuco que também seguiram provavelmente para a Costa da África nos anos iniciais do pós-1888. Cf. Resultados da experiência com Rorschach com Dudu 9-4-54, op. cit.

<sup>16</sup> REGISTROS de Passaportes, Sessão Colonial, maços 5902 a 5910, de 1870-1889. Entrada e Saída de Passageiros – Diretoria da Polícia do Porto, Sessão Arquivos Republicanos, v. 01-31 (entrada), v. 57 a 67 (saídas). Arquivo Público da Bahia (APEB).



significativo número de africanos(as) e crioulos(as) libertos(as), de Alagoas e Pernambuco, que constantemente iam à África, tendo o porto de Salvador como passagem para esse “fluxo e refluxo”. Entre os motivos dessas viagens, estavam os ‘negócios’ desenvolvidos por esses(as) libertos(as), sobretudo crioulos(as), que podem vir a corroborar minhas idéias preliminares acerca dessas construções de africanidades nos terreiros de xangôs pernambucanos e alagoanos.

#### REFERÊNCIAS

- CACCIATORE, OLGA G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife (1822-1850)*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.
- COSTA, Valéria Gomes. *Nos arrabaldes da cidade: práticas de apropriação e estruturação dos espaços no subúrbio do Recife pelo Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá (1950-1992)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’. *Tempo*, Niterói, v.10, n.20, p. 109-131, jan. 2006.
- PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo Bahiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p. 87-132, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2006.
- \_\_\_\_\_; CASTILHO, Lisa Earl. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 36, p. 111-151, 2007.
- PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectivas. *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 383-419, 2003.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: EDUFF, 2007.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1976.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Baía de todos os Santos*. Salvador: Corrupio, 2002.