

## ENTRE A ÁFRICA E O RECIFE: INTERPRETAÇÕES DO CULTO CHAMBÁ

Valéria Gomes Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo realizar um debate sobre as perspectivas atlânticas que buscam delimitar fronteiras e perceber continuidades entre práticas culturais na África e na Diáspora, sobretudo, no que diz respeito ao Brasil e aquele Continente. Para tanto, partimos da discussão acerca de possíveis interfaces entre rituais religiosos organizadores do cotidiano dos africanos da etnia chamba, situados nos atuais Nigéria, Camarões e Togo, e os praticados no Terreiro Santa Bárbara, casa de candomblé localizada no Recife, Pernambuco, cuja nação é denominada xambá. Desse modo, pontuamos correspondentes entre o *Mama Tchamba* no Togo – ritual em memória da escravização e resistência das mulheres à submissão islâmica no século XIX – e a Louvação de Oyá – cerimônia de caráter feminino no Terreiro Santa Bárbara. Elencamos, por fim, interseções entre o culto a Afrekête – vodou daomeano – e a presença desse como um dos orixás do panteão daquele Terreiro.

**Palavras-Chaves:** África, Mama Tchamba, Afrekête, Nação Xambá, Recife.

### BETWEEN AFRICA AND RECIFE: INTERPRETATIONS OF THE CHAMBA CULT

**Abstract:** This article aims at discussing the Atlantic perspectives that seek to delineate frontiers and present continuities between cultural practices in Africa and the Diaspora, particularly between Brazil and the Continent. It explores those issues by discussing possible interfaces between the religious rituals which organize the daily lives of Africans of the chamba ethnicity in Nigeria, Cameroon and Togo. Those rituals are also practiced in the Santa Bárbara Terreiro, a candomblé house located in Recife, Pernambuco, whose nation is denominated xambá. Hence, the author points out to correspondences between the *Mama Tchamba* ritual in Togo – ritual of the memory of enslavement and women’s resistance to Islamic domination in the XIX century – and the *Praising of Oyá* – a female grounded ceremony in the *Terreiro de Santa Barbara*. The article brings to light the intersection between the cult to Afrekête – daomean vodou – and its presence as one of the orixás in that Terreiro’s pantheon.

**Key Words:** Africa, Mama Tchamba, Afrekête, Xambá Nation, Recife.

### ENTRE ÁFRICA Y RECIFE: INTERPRETACIONES DEL CULTO CHAMBÁ

**Resumen:** Este artículo tiene el objetivo de debatir las perspectivas atlánticas que buscan delimitar fronteras y percibir continuidades entre prácticas culturales en el África y en la Diáspora, principalmente en lo que se refiere a Brasil y aquel continente. Para tanto, partimos de la discusión

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); bolsista de doutorado CNPq; licenciada e mestra em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), especialista em Ensino de História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE); professora das Faculdades Integradas da Vitória de Santo Antão (Faintvisa); autora do livro *É do dendê! História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)*. E-mail: valeria\_gcosta@yahoo.com.br.

sobre posibles interfaces entre rituales religiosos organizadores del cotidiano de los africanos de la etnia chamba, ubicados en los actuales Nigeria, Camarones y Togo, e los practicados en el Terreiro de Santa Bárbara, casa de candomblé, ubicada en Recife, Pernambuco, cuya nación se denomina xamba. De este modo, señalamos correspondientes entre el *Mama Tchamba* en Togo – ritual en memoria de la esclavitud y resistencia de las mujeres a la sumisión islámica en el siglo XIX – y la *Louvação de Oyá* – ceremonia de carácter femenino en el Terreiro Santa Bárbara. Presentamos, por fin, intersecciones entre el culto a Afrekête – vodu daomeano – y la presencia de ese como uno de los orichas del panteón de aquel Terreiro.

**Palabras-Clave:** África, Mama Tchamba, Afrekête, Nación Xambá, Recife.

### ENTRE L'AFRIQUE ET LE RECIFE: INTERPRÉTATIONS DU CULTE CHAMBÁ

**Résumé:** Cet article a comme objectif réaliser un débat à propos des perspectives atlantiques que essaient délimiter frontières et apercevoir continuités entre pratiques culturelles en Afrique et à la Diáspora, surtout, à ce qui s'agit au Brésil et auquel Continent. Pour ça, on part de la discussion à propos des possibles interfaces entre rituels religieux organisateurs du quotidien des africains de l'ethnie Chamba, situés aux actuels Nigéria, Cameroun et Togo, et celles pratiqués au Terreiro Santa Bárbara, maison du Candomblé localisée à Recife, Pernambuco, de nation dénommée Xambá. De cette façon, on mets au point les correspondences entre le *Mama Tchamba* au Togo – rituel en mémoire de esclavage et résistance des femmes à soumission islamique au XIX siècle – et la *Louvação de Oyá* – cérémonie de caractère féminin au *Terreiro Santa Bárbara*. Distingue-on, par fin, intersections entre culte à *Afrefkête* – vodu daoméén – et la présence de celui-ci comme un des *orixás* du panthéon duquel *Terreiro*.

**Mots clefs:** Afrique, *Mama Tchamba*, *Afrefkête*, Nation *Xambá*, Recife.

## ENTRE A ÁFRICA E O RECIFE: INTERPRETAÇÕES DO CULTO CHAMBÁ

### INTRODUÇÃO

Os trabalhos acadêmicos sobre tráfico e escravização vêm mostrando uma ligação entre as reelaborações de identidade e a organização dos cultos de orixás, como algo inscrito entre as recriações dos africanos e seus descendentes nas experiências da escravidão e da liberdade. As negociações de identidades étnicas e das construções de nações forjadas pelos sujeitos no cativeiro também foram registradas nos espaços religiosos. Grupos étnicos genéricos, como nagô, angola, jeje; e identidades mais específicas, como savalu, moçambique e chamba, podem ser encontrados nas recriações das religiões de matriz africana, em particular, nos cultos de orixás (Parés, 2006). Assim são encontrados nos “candomblés”, da Bahia, do Rio de Janeiro e demais estados do eixo Sul e Sudeste; nos “xangôs”, em Pernambuco, Alagoas, Paraíba e no Rio Grande do Norte<sup>2</sup>.

É preciso reconhecer, entretanto, que, nos estudos sobre tráfico e escravidão no Recife, onde se encontram registros da identidade *chamba* (*tchamba* ou *xambá*), há uma lacuna sobre as relações entre essa etnia e a população de cativos trazidos para essa região, muito em virtude da atenção dada à sobre-representação de africanos da região centro-ocidental, sobretudo da área Congo-Angola. Encontramos, porém, em cultos africanizados da cidade, uma memória de configuração de identidade étnico-religiosa ligada aos grupos humanos da região ocidental, em particular dos atuais Nigéria, Camarões e Togo, onde se localiza o território de domínio da língua *chamba leko* e da etnia *chamba* das regiões do Mapeo e do Yeli, ou seja, da *chambaland*<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> A palavra “xangô” nestes estados adquiriu sentido polissêmico. Além de ser o nome do orixá ligado ao trovão e à justiça, é também nomenclatura recorrente para denominar a festa litúrgica (*xirê*) e o espaço físico onde ocorre a prática religiosa, chamada também de terreiro ou barracão.

<sup>3</sup> Denominamos “chambaland” toda a área da África Ocidental entre as regiões do Mapeo e do Yeli, territórios que no século XIX foram centro das disputas pelo controle do comércio das caravanas de cola (cf. Fardon, 2007, p. 10).

Neste artigo – de caráter introdutório – analisamos alguns aspectos sociais, políticos, econômicos e, sobretudo, religiosos do povo *chamba* da região ocidental africana, cuja história está entrelaçada às experiências com o comércio e o tráfico atlânticos entre os séculos XVIII e XIX, no intuito de perceber suas interseções com o culto *xambá* em Pernambuco. Temos como campo etnográfico para perscrutar tais interseções o Terreiro Santa Bárbara-Nação Xambá, conhecido na atualidade como Casa Xambá, localizado em Portão de Gelo no bairro de Beberibe/Olinda, região metropolitana do Recife. Há nesse espaço sinais diacríticos que nos remetem a possíveis reelaborações de certas práticas rituais dos *chambas* da região do Mapeo – atual Nigéria e Camarões –, a exemplo do ritual *Mama Tchambá* e o *Jup matrikin* – rituais femininos, cujas características podem ser identificadas com algumas cerimônias do Terreiro Santa Bárbara-Nação Xambá, a exemplo da *Louvação de Oyá*. O culto a *Afrokête* ou *Averekete*, vodú daomeano que no Terreiro Santa Bárbara é considerado um orixá feminino, é outro elemento de interface entre esses dois lados do Atlântico.

Até o momento, pouco se sabe sobre o etinônimo *xambá/chamba/tchamba* no Brasil. Sendo nossos primeiros referenciais, os estudos de Robin Law, Rodrigo Rezende, historiadores; e Mariza de Carvalho Soares, antropóloga. Todos atribuem a localização dos *chamba/tchamba* à região ocidental da África, onde hoje estão os atuais Nigéria, Camarões e Togo (Law, 2006; Rezende, 2006; Soares, 2007). Por seu turno, *Between god, the dead and the wild: chamba interpretations of ritual and religion*, do antropólogo Richard Fardon (2007), figura como base bibliográfica para a composição deste texto que por ora apresentamos. Outros pesquisadores são também importantes, como Alessandra Brivio, da University of Milano-Bicocca, que focaliza o culto *chamba* no Togo e no Benin, dentro das perspectivas de memória da escravidão como fios condutores da reelaboração de cultos religiosos (Brivio, 2009).

Assim, mesmo sendo variadas as explicações sobre os *chambas* como grupo étnico e a organização de seus cultos, privilegiamos discutir, por ora, o complexo social e religioso dos *chambas* do Mapeo, abordando o *Jup*, rituais que, além da dimensão de ordenamento social, podem ser interpretados como uma forma de os *chambas* do Mapeo estabelecerem, em particular, seus papéis de gênero. Isso porque, tal como argumenta Durkheim, a religião tem

a função de dar sentido à vida dos atores sociais no coletivo, ou seja, as práticas religiosas livram os indivíduos da anomia, da perda de seus referenciais na comunidade (Durkheim *apud* Berger, 1985, p. 15-41; Pritchard, 1995). Para os chambas do Mapeo, o *Jup* se divide em várias formas, sendo destinado para cada evento cotidiano, desde as colheitas até as relações entre homens e mulheres. No entanto, neste artigo, observaremos o *Jup matriklin*, cultos femininos matrilineares, em particular, para perquirir as interseções com a *Louvação de Oyá* e com o espaço de domínio das mulheres do Terreiro Santa Bárbara-Nação Xambá do Recife.

Com efeito, além de focalizarmos o território chama na África, em particular na região do Mapeo, discutiremos, a partir do *Jup*, sua relação com o mundo espiritual e o material – entre o mundo visível e o invisível. Ao longo da discussão sobre o *Jup*, sinalizaremos suas possíveis reelaborações em casas de culto aos orixás no Recife, sobretudo no Terreiro Santa Bárbara, que na atualidade representa – senão – o único, o mais visível em práticas que o identificam como de “Nação Xambá”.

### TERRITORIALIDADE DA CHAMBALAND NA ÁFRICA

Descrever a localização dos chambas torna-se tarefa árdua, uma vez que tais grupos humanos, quando aparecem nas informações de antropólogos e historiadores, são apontados em diversos territórios do continente africano. Ora são localizados na parte ocidental, nas regiões entre o rio Benué e os montes Adamawa, cuja história de ocupação territorial foi legada aos falantes da língua leko, por volta do século XIX, no apogeu da *jihad* dos povos fulani. Esta *jihad* empurrou os falantes do leko para a região do Mapeo – atuais Nigéria e Camarões (Fardon, 2007, p. 13). Para outros estudiosos, como o professor togolês Gayibor, da Universidade do Benin, a etimologia “tchamba” foi atribuída aos povos kasselem: denji, larene, dagnma, kpatakapani, akpowa, kouboni, watowwa, que se instalaram na região da “tchambaland”, entre o final do século XVII e início do XVIII (Gayibor, 1997, p. 308).<sup>4</sup> A

---

<sup>4</sup> Relevante pesquisa bibliográfica acerca dos grupos étnicos da África Ocidental que foram dispersos no tráfico para o Brasil, foi realizado por Mariza de Carvalho Soares em *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía*

região chamba na África tornou-se, a partir de 1850, com a dominação do Islão, ponto nevrálgico de disputas pelo domínio do comércio de caravanas de cola, atrativo para os povos vizinhos – baribas, mandigas, kotocolis –, que disputavam o controle da comercialização da cola. O historiador Robin Law caracteriza o grupo étnico chamba como povo falante do gur, habitantes do noroeste do Daomé, também envolvidos nas rotas comerciais da cola; enquanto Paul Lovejoy aponta os kotocolis, povo islâmico, mas que também tinha participação nos negócios de caravanas de noz de cola, como uma espécie de subetnia chamba (Soares, 2007, p. 80-87).

Nas décadas de 1940 e 1950, René Ribeiro, ao investigar a influência da cultura africana no pós-abolição e a inserção do negro na sociedade republicana, apontou os chambas como etnia da região Centro-Occidental, sobretudo da área Congo-Angola. Isso a partir de suas pesquisas nos terreiros de xangôs do Recife e Maceió, onde adeptos dos cultos aos orixás relatavam como sendo os “Shambás”<sup>5</sup>, povo do Congo e Angola, visto que em seus rituais utilizavam tambores com os nomes de *ingomes* (ngoma) – a exemplo de *Iam*, *Melê-ancó* e *Melê*, correspondentes do Rum, Pi, Lé. Há referência a outros sinais diacríticos, apontados por Ribeiro na tentativa de aproximar o culto chamba de rituais praticados no Recife e em Maceió, como o coco-de-roda<sup>6</sup>, que os distinguiria dos demais terreiros de linhagem nagô, que costumavam ter como brinquedo os maracatus. O pirão ou “falofa” de Angola, uma comida votiva específica dos terreiros chambas, foi também tomado por Ribeiro como indício de culto centro-occidental<sup>7</sup>.

Desse modo, sendo a precisão da localização dos chambas e de seus correspondentes na organização dos cultos de orixás na diáspora motivo de encontros e desencontros entre os pesquisadores, ficamos com as explicações de Richard Fardon, que concebe a chambaland como metrópole do comércio da cola, que se tornou atrativo para diversos outros povos, que,

---

*do Benin ao Rio de Janeiro* (2007, p. 11-33 e 65-99). Neste trabalho, Soares reuniu também vários especialistas nos estudos sobre o tráfico e escravidão atlânticos.

<sup>5</sup> Escrito conforme o original. Cf. René Ribeiro, *Entrevista com Dudu Obaitó*, 30 mar. 1954, fl. 01. Manuscritos. Arquivo Particular de Celina Ribeiro.

<sup>6</sup> O coco-de-roda, além de uma expressão musical, é uma dança de umbigada típica do Nordeste brasileiro, em particular dos estados de Alagoas e Pernambuco (Camara Cascudo, 2001, p.130-141).

<sup>7</sup> Cf. René Ribeiro, *Entrevista com Dudu Obaitó*, 30 mar. 1954. Manuscritos. Arquivo Particular de Celina Ribeiro.

na medida em que ocupavam a região foram incorporando elementos da cultura islâmica, da cultura dos falantes do leko e do daka. Além dos grupos humanos falantes do leko e do daka, outros grupos étnicos se organizaram dentro da chambaland. Segundo o historiador togolês Gayibor, estavam os baribas, os kotocolis e os mandigas, que viveram sob o domínio do clã kasselem, primeiro grupo étnico a se instalar na chambaland e se identificar como tchamba (Gayibor, 1997, p. 308-309). Para Fardon, chamba pode ser pensado como uma espécie de “território agregador”. A geografia desse “território agregador” pode ser estendida por toda a área entre o Mapeo e Yeli (Fardon, 2007, p. 13-14).

No século XIX, os grupos humanos da chambaland estavam organizados sociopoliticamente de formas diversas, regidos em clãs patriarcais, matriarcais, mistos. Os territórios providos de comunidades acéfalas, na medida em que iam sendo conquistados, se tornavam pequenos estados caracterizados por comunidades ritualizadas. Por sua vez, a sucessão de comando – nestes pequenos estados – passou a ocorrer apenas entre os kasselems – primeiros grupos a se instalar na região. Por volta de 1896, Obwê Doré era rei chamba, cujo governo era auxiliado por um conselho composto de líderes dos diferentes clãs, sendo o comércio da cola a base econômica e de disputas políticas pelo domínio do território (Gayibor, 1997, p. 312).

No entanto, chamba não pode ser entendido da perspectiva de um “guarda-chuva” étnico, a exemplo dos nagôs, jejes e angolas, também tidos como grupos de procedência portuária, cujas identidades foram atribuídas nessas áreas do comércio transatlântico de africanos escravizados (Rezende, 2006; Parés, 2006)<sup>8</sup>. Segundo Robin Law, o grupo de procedência, ou melhor, a etnia chamba seria falante do gur e, em termos demográficos, não teria tido presença significativa no Brasil. Foram apontados no Recôncavo Bahiano, por volta de 1778; em Minas Gerais, em 1795 (Law, 2006, p. 109-131). Ainda em termos demográficos, Mariza de Carvalho Soares aponta uma presença não significativa de escravos chambas no Rio de Janeiro, também no século XVIII (Soares, 2007, p. 21). Quanto à presença em regiões do Nordeste, os registros sobre africanos chambas limitam-se às narrativas de praticantes dos cultos de orixás nos termos da memória de organização dos

---

<sup>8</sup> O debate sobre “guarda-chuva” étnico no Brasil escravista foi inaugurado por João José Reis (Cf. Reis, 2003).

rituais e a elementos encontrados nas práticas religiosas dos povos da Nigéria e Camarões (Mapeo) e Togo (Yeli)<sup>9</sup>.

Assim, por ser a religião um complexo que extrapola as explicações de relação entre os humanos e o mundo não dizível, e sendo, sobretudo, uma forma de atribuir sentido aos sujeitos dentro de suas comunidades, questionamo-nos: Que relações existiriam entre os chambas da região do Mapeo e os devotos de orixás em Pernambuco? Que elementos rituais podem ser lidos ou interpretados como continuidades de práticas religiosas específicas do Mapeo entre os xambás do Recife? Como a identidade chama pode ter se reconfigurado em termos religiosos deste lado do Atlântico, tendo em vista a preponderância dos cultos da região iorubá? Por ora não temos todas as respostas para essas perguntas sobre a prática chama no Brasil, sobretudo em Pernambuco, porém, ao analisarmos parte dos rituais no Mapeo, encontramos pontos convergentes entre o culto chama, na África e no Recife<sup>10</sup>.

### **O JUP: FORMAS DE ORDENAÇÃO SOCIAL DOS CHAMBAS DO MAPEO**

Tal como em outras sociedades africanas, entre os chambas do Mapeo, as práticas religiosas traduzem parte da organização social da comunidade. Contudo, seus cultos ou rituais – de ajustamento social ou não e que auxiliam os sujeitos a se perceberem dentro de suas comunidades – são, por vezes, inalcançáveis às percepções antropológicas. Fardon observa que os antropólogos frequentemente ficam na dependência de informantes nativos para se aproximarem do universo dessas culturas que lhes são diferentes (Fardon, 2007, p. 4-5).

Ainda nos termos desse antropólogo, os informantes nativos se apresentam de variadas formas: 1) “mal declarados”, por não conseguirem traduzir o universo de sua cultura, não terem completado as etapas de iniciação de rituais que lhes conferem poder, ou

---

<sup>9</sup> Sobre as narrativas de interfaces religiosas entre a África e o Brasil pelos adeptos do culto xambá no Nordeste, sobretudo no Recife, cf. Costa (2009).

<sup>10</sup> Utilizamos o termo “chamba” para nos referirmos ao grupo étnico e ao culto religioso na África Ocidental; e “xambá” quando nos remetemos ao culto de orixás (xangô) em Pernambuco e Alagoas.



ainda, pelas desconfianças em relação à alteridade; 2) “pouco declarados”, por não serem capazes de explorar verbalmente todos os códigos simbólicos correntes em suas culturas; e 3) “não declarados”, por terem em seus rituais uma grande teia de complexos simbólicos, os sujeitos não conseguem decifrá-los, visto que, ao ser interpretado por outrem, já perdem o significante do original (*Idem, ibidem*, p. 5). Para Clifford Geertz, apenas os sujeitos sociais são os informantes e intérpretes de suas culturas; o investigador ou antropólogo representa apenas um leitor de segunda mão do universo simbólico da cultura altera (Geertz, 1989, p. 11). Por isso, os relatos antropológicos podem ser parciais, apresentar ausências, incapacidades, incongruências. Attingir as interpretações de primeira mão de uma cultura figura, pois, como um caminho árduo.

Richard Fardon, ao estudar a religião dos *chambas* do Mapeo, considerou os indivíduos desse grupo étnico como informantes “mal declarados”. Isto é, eles estariam a encobrir informações intencionalmente, seja por interesses próprios, seja por mentiras altruístas ou ainda para proteger o segredo da organização de seus cultos. Seriam sujeitos “mal-informantes” para o antropólogo, pois atribuiriam sentidos a determinados aspectos rituais que seriam rechaçados em outros contextos, dependendo da etapa de iniciação no ritual em que estivesse o indivíduo. Por isso, as interpretações “mal construídas” sobre os rituais e cultos são características dos discursos dos *chambas* (Fardon, 2007, p. 5).

Assim, o fato de os rituais e cultos *chambas* serem um complexo de múltiplas e cruzadas interpretações e performances, que compreende tradições de exemplificações e transmissões que têm ancoradouros institucionais, aprendidos por participação em uma ou mais associações – e não simplesmente eventos que ocorrem entre parênteses em tempo e espaço coordenados –, fez com que Fardon enveredasse pelo contexto institucional complexo (clãs, ritos, localidades, prerrogativas de gênero, etc.), que tem correspondentes entre os limites étnicos *chambas*.

Para Fardon, as performances dos rituais dos *chambas* do Mapeo falantes do *leko* são todas pertencentes aos clãs oficiais, sejam elas de alto ou baixo custo, dramáticas ou silenciosas; ocorrendo com ou sem frequência, com grande ou reduzido número de membros; nos espaços públicos, que são, por sua vez, produto das organizações familiares, privadas. Isso torna as interpretações dessas performances de culto variadas e complexas. Com efeito,

os cultos podem ser lidos por qualquer nativo como o mais importante, autêntico e poderoso entre os cultos do Mapeo, opinião que só será corroborada pelos membros de seu próprio clã. A valorização como sendo a expressão mais autêntica e mais importante é atribuída por uma pessoa que tem no seu clã a legitimização dessa grandeza, não tendo o mesmo correspondente em outro clã (Fardon, 2007, p. 4-10).

A esse respeito, a antropóloga Karin Barber comenta que as performances ou manifestações públicas dos cultos são momentos de perceber a organização social e a política interna das sociedades, e não apenas a religião em si. Desse modo, a crença e a existência da religião não podem ser explicadas pela frequência pública. Em vez disso, a manifestação pública e a narrativa dos membros de cada clã representam a estrutura social desses grupos. A performance de cada clã, por ser grandiosa, já garante legitimação ao culto público. Esse, por sua vez, só tem atributo valorativo graças à preparação particular de cada grupo (Barber, 1989, p. 142-173). Para os chambas, as representações coletivas são mais importantes que as individuais; e as crenças são orientadas pela coletividade.

Por meio de informações de nativos, Fardon chega à conclusão de que interpretações desencontradas, diante da diversidade dentro da religião chamba na região do Mapeo, resultam da organização social na qual os indivíduos vão tendo acesso aos sistemas de culto a partir do momento que são iniciados. De fato, tamanha é a diversidade de cultos entre os chambas do Mapeo que as explicações sobre ventura e desventura, presentes em outras áreas da chambaland, não têm qualquer relevância, em virtude do grande número de explicações oferecidas. Embora a crença na bruxaria seja algo compartilhado por todos os chambas, do Mapeo (Nigéria e Camarões) ou do Yeli (Togo), os habitantes do Mapeo acreditam que os fenômenos de bruxaria partem do matriclã mais próximo. Outro fato ilustrativo: após seis anos, ao retornar à região, Fardon relatou que um de seus informantes, Titlesime, com quem costumava passear de motocicleta pelas aldeias, disse que se tornou alvo de inveja e bruxaria dos outros anciãos (Fardon, 2007, p. 17). Enfim, muitas são as explicações do cotidiano que se valem da referência a fenômenos da bruxaria – como apontam as pesquisas de Peter Geschiere, acerca dos discursos sobre feitiçaria elencados nos acontecimentos da Modernidade (Geschiere, 2006).

Seja como for, partindo desses correspondentes, destacamos o ritual do *Jup* descrito por Richard Fardon, na década de 1970, encontrado na região dos montes Adamawa, nas proximidades da Nigéria e de Camarões, no vale do rio Benué (Fardon, 2007, p. 17)<sup>11</sup>. Tal rio é dedicado a Oyá, que também é o orixá feminino patrono do Terreiro Santa Bárbara-Nação Xambá<sup>12</sup>. O *Jup* pode apresentar-se das seguintes formas: *Jups patrilineares*, praticados por homens; *Jups matrilineares*, voltados para as mulheres; e os *Jups mistos*, dos quais participam homens, mulheres e crianças, a exemplo do *Jupkupsa*, um ritual de colheita. Para os habitantes do Mapeo, não há explicações sobre a definição desses rituais. Fardon, quando se refere ao grau de conhecimento dos próprios habitantes do Mapeo em relação às diversas manifestações do *Jup*, diz que os indivíduos praticam o *Jup*, mas não dão explicações acerca desta prática. Porém, as pessoas não escondem a importância de ser membro de um *Jup*, visto que este lhes confere pertencimento ao seu grupo.

Desse modo, homens, mulheres e crianças têm diferentes narrativas e explicações de suas experiências com o *Jup*. As crianças dizem ser o *Jup* “coisas” de adultos, controladas pelos anciões; enquanto as mulheres acreditam ser o *Jup* dos homens, o segredo deles, sobre o qual elas nada podem saber. Para os homens, as conotações do *Jup* crescem em complexidade desde a iniciação. A posse ou custódia de um *Jup* define o valor do homem em termos das obrigações que é capaz de cumprir para seu próprio *status*.

Há também os *Jups* coletivos, a exemplo do *Jupkupsa*, ritual da colheita, que reúne todos os membros de um clã: homens, mulheres, crianças. Ocorre apenas quatro vezes no ano. Participam desse ritual três homens com a função de tocadores, de acordo com a seguinte ritualística: um homem toca um tambor grande (*tom tom*) – feito para ser tocado por uma única vez –, enquanto o segundo homem toca o tambor médio e o terceiro o tambor

<sup>11</sup> Pelas descrições de Richard Fardon, *Jup* é uma palavra empregada para caracterizar variadas formas dos rituais entre os habitantes da região do Mapeo e do Yeli, podendo ser ritual de passagem – para ambos os gêneros –, iniciação religiosa, etc. (Fardon, 2007). Utilizamos em alguns momentos o termo *Jup* no plural para nos referirmos às suas diversas manifestações.

<sup>12</sup> Oyá/Iansã/Iá Messan, orixá dos ventos e das tempestades e do rio Niger, chamado de Odò Oya. Em uma das narrativas mitológicas africanas, este Orixá aparece também como a senhora dos *eguns* (mortos), por ter sido a única pessoa que conseguiu descer até a terra para desafiar e combater os mortos. Ela é também associada ao rio Benué. Foi a primeira esposa de Xangô, orixá dos trovões e da justiça, considerado também com um personagem histórico, tendo sido o terceiro rei de Oyó, filho de Oraniam e Torosí (filha do rei dos tapas, Elempê), recebeu o título de Obá Kossô, por ter fundado a cidade Kossô, nos arredores de Oyó (Verger, 2002, p. 134-141; 168-170).

pequeno. Este último instrumento é vigorosamente batido por um bastão, dando um pulso a toda a orquestração. Enquanto isso, outros sete homens circundam os músicos, balançando-se e tocando um grupo de cornetas de cabaça, que variam de um a cinco pés de comprimento. Os sons das cornetas são diferentes e variam conforme o tamanho de cada uma delas. As mulheres, separadas por uma espécie de tapume, dançam e cantam sem ver as movimentações dos homens. Não só o *Jupkupsa*, mas todos os demais, geralmente, são realizados com músicas, toques de tambores, danças, tal como comumente ocorre em outros cerimoniais religiosos de sociedades africanas, cujas práticas sagradas não são dissipadas da vida laica. Além de música e dança, no *Jupkupsa* existe o oferecimento de alimentos e bebidas. A cerveja de milho é típica desse ritual, sendo parte da materialização do culto, como também utilizada em outras cerimônias (Fardon, 2007, p. 43).

Outros *Jups* mistos são encontrados no Mapeo, como o *Jup da-i-kun*, ritual de equilíbrio entre as forças dos homens e das mulheres. Ser membro deste *Jup* significa adquirir prestígio social para ambos os sexos, mesmo tendo cada um seu próprio *jem* (culto). Tradicionalmente, as pessoas que têm criações de animais, cultivam cereais e fabricam a cerveja de milho de Guiné costumam ofertar essas riquezas para o *Jup*, para que possa ser “mostrado” (*isi*) e “visto” (*nyen*) por este *Jup*. Frangos oferecidos neste *Jup* se tornam “*kpa*”, cerveja oferecida se torna “*sim*”, e assim por diante para outros itens. Aqui, o *Jup* é nada mais nada menos que a oferenda aos deuses ou ancestrais. Uma vez oferecido ao *Jup*, com raríssimas exceções, o alimento não pode ser comido, bebido ou, no caso dos aparatos, manuseado por não iniciados.

Para alguns filósofos ou antropólogos, como Robin Horton, seriam essas ocorrências típicas de sociedades fechadas, cujas explicações sobre seu funcionamento são atribuídas à vontade e aos ensinamentos dos ancestrais, dos mais velhos, da tradição (Horton, 1991). Porém, entre os *chambas* do Mapeo, os *Jups* não são explicados apenas pelo viés da vontade dos ancestrais, também figuram como mecanismos encontrados pelos humanos para a cura de suas doenças. São formas de prognosticar, diagnosticar e obter a cura de doenças, além de dar ordenamento à estrutura social. Por isso, os *Jups* são, em sua maioria, voltados para as doenças e suas curas, tendo nos cultos femininos sua grande concentração.

Analogicamente, não só no xambá do Recife, mas também em todos os rituais dos cultos africanos no Brasil, ocorrem também práticas semelhantes ao *Jup*, isto é, as obrigações para os orixás. Nas celebrações em homenagem aos orixás – os xirês – alguns homens, comumente em número de três, exercem a função de tocadores dos tambores sagrados, enquanto os demais acompanham em círculo os passos de dança que caracterizam cada orixá. As mulheres, por sua vez, agrupadas em um círculo interno ao dos homens, cantam e dançam. Desse modo, todos e todas simultaneamente respondem ao coro das toadas tiradas pelo dirigente da festa, ou seja, do babalorixá e/ou da ialorixá.

#### ***JUP* MATRILINEAR: UMA MANUTENÇÃO DO SAGRADO**

Embora sejam inúmeros os *Jups* tanto para homens como para mulheres, para a discussão pretendida, focalizaremos um *Jup matrikin* (matrilinear) – voltado para a doença e a cura. Isto, tendo em vista as possíveis correspondências entre a ritualística das mulheres chambas do Mapeo, neste culto, e as práticas xambás do Recife, presentes no Terreiro Santa Bárbara-Nação Xambá, sobretudo as direcionadas às oferendas de víveres aos orixás.

Os *Jups* matrilineares – cuja ordenação é de domínio feminino – constituem o segundo culto na hierarquia de organização da sociedade chamba da região do Mapeo, sendo os cultos patrilineares considerados os primeiros. Porém, os cultos matrilineares são mais dispendiosos que os patrilineares. Os *Jups* matrilineares estão relacionados às causas de doenças, como nos referimos anteriormente, a exemplo da lepra, das causas de epilepsia, dos problemas da visão, além de questões de ordem curativa. Semelhante às análises antropológicas de Victor Tuner acerca da ordenação do social pelos *ndembos* da Zâmbia – grupo étnico que apresenta suas próprias interpretações dos fenômenos de fortuna e infortúnio –, atribuem à mulher ou à ancestralidade feminina as causas de infortúnios em sua sociedade. Entre os chambas do Mapeo, todavia, embora se legue às mulheres a causa de

algumas desventuras, os cultos femininos têm também a função de trazer o equilíbrio, a saúde e o ajustamento do grupo<sup>13</sup>.

Uma tradicional reunião de *Jup patriclã* dura aproximadamente um dia, mas sua realização é preparada com antecedência, sobretudo porque é necessário fermentar o milho para a fabricação da cerveja. Outros apetrechos alimentícios também fazem parte do cardápio votivo, que pressupõe o uso de animais, como galinhas e cabras. A maior parte deste *Jup* tem um local (*bum*) fora da vila, geralmente ao lado de uma montanha, onde alguns dos utensílios do culto são escondidos debaixo de potes com a cabeça para baixo. Este *Jup* inicia-se com o encontro na casa de quem vai “dar o *Jup*” – ou seja, da pessoa que vai realizar a obrigação à sua divindade –, lugar para onde os membros partem carregando a cerveja e a comida que irão consumir. As pessoas ficam fora de casa ao longo do dia até que, ao anoitecer, os membros retornam à residência do devoto que está realizando sua obrigação. Sua chegada é anunciada com assobios e chocalhos característicos do *Jup*. Na casa do dono do culto, são consumidas cerveja e outras bebidas alcoólicas, lugar também onde alguns membros dormem. Ao acordar no outro dia, tomam mais cerveja e, assim, a reunião é encerrada. Esse momento pode ser pensado como mecanismo de dramatização do social, no qual sagrado e profano se misturam, em tempo e espaço determinados (Grimes, 1982).

Em seguida, é realizado o *Jup* matrilinear, a exemplo do *Jupngwan ji*, que significa “aquele que dá a luz à vermelhidão”<sup>14</sup>. Um *Jup* desse tipo acontece quando uma cobra pica algum indivíduo, deixando, como marcas, manchas vermelhas na superfície da pele. Outros sintomas, como dores de cabeça e nas costas, não só diferenciam as ações de outros *Jups*, mas, sobretudo, se apresentam como sinais diacríticos de um determinado culto. No caso das picadas de cobra, essas tendem a estar associadas ao culto da folha de manteiga de karité, tendo como procedimento previsto a masseração dessas folhas que podem depois ser jogadas na propriedade ou plantação para proteger as pessoas de futuras desventuras com aquele animal.

---

<sup>13</sup> A discussão sobre cultos femininos ligados aos processos de desventura e infortúnio dentro das sociedades tradicionais na África é vasta (cf. Tuner, 1974).

<sup>14</sup> Existem vários *Jups* matrilineares para a doença e a cura. Aqui descrevemos apenas aquele que é direcionado para a cura das picadas de cobra (Fardon, 2007, p. 61-66).

As folhas utilizadas neste *Jup* são uma das bases dos rituais *chambas* do Mapeo, assumindo importância equivalente à atribuída a elas nos cultos de orixás na Diáspora. Sem elas nada pode ser feito. As ervas e folhas, além de suas propriedades curativas e farmacológicas, são o caminho pelo qual os orixás, os ancestrais são invocados. Cada orixá/ancestral tem sua própria folha. Nas religiões de matriz africana, em particular, no Brasil, denomina-se este ritual de *babaxé* ou *bate-folha* (Albuquerque, 2006).

Outro tipo de *Jup* para doença e cura é aquele em que são diagnosticadas sensações de inchaço no estômago, o *Noga*, que é subdividido de acordo com os sintomas secundários, sendo baseado na cor dos excrementos do paciente. O *Noga*, que é responsável pela cura dos males do estômago que são diagnosticados pela presença de dores finas, tem três formas distintas: o masculino, o coruja e o branco (*noga disa*, coruja; *noga lum*, masculino; *noga burgi*, branco). O primeiro *Noga* pertence a pelo menos seis matrículas do Mapeo, o que corresponde, aproximadamente, à metade desses. O segundo, a três matrículas, sendo que dois têm ambas as versões. Esse *Jup* exige o pagamento de entrada de quatro galinhas, mas de segundo tipo e também uma cabra (Fardon, 2007, p. 63-64).

Desta forma, as carnes e demais comidas utilizadas nos *Jups*, sobretudo no *Jup* matrilinear, como cabras sacrificadas e cortadas de maneira costumeira, são doadas para os participantes – a exemplo do pernil, que é repartido entre quatro matrículas envolvidos no culto. Segundo Fardon, essas são as razões – os gastos com víveres – que classificam os cultos femininos – a exemplo dos de cura e doenças – como os mais dispendiosos.

Por outro lado, as obrigações que ocorrem no Terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá, do Recife, podem servir para comparações, em particular, no tocante ao consumo de víveres. Neste Terreiro, após os víveres serem cozidos e oferecidos aos orixás, são distribuídos entre os presentes, que ingerem as carnes e as distribuem entre os demais membros presentes no culto, seguindo a hierarquia: primeiro ao babalorixá ou à ialorixá e depois para os irmãos. Analogamente, entre os *chambas* do Mapeo, a cabeça da cabra é dada ao *bôntông* (homem que dirige o ritual), que é sempre um filho de uma *Yangur* (mulher) do clã no qual está ocorrendo o *Jup*. As costas da cabra são cortadas em duas partes e dadas aos dois tocadores de tambor, ambos descendentes da *Yangur*. Quanto ao peito e às vísceras, dizem que pertencem ao *Jup*, que se diz ser comido pelas divindades do culto. Tais partes possuem, assim, significado semelhante ao que

chamamos de *axé* – partes vitais dos animais, oferecidas aos orixás. Por seu turno, a distribuição do *Liranepbu* (carne) reflete a cooperação entre os dois matriclãs em suas performances. A cabeça da cabra é dada ao membro do matriclã elefante (*kongla kum*), que toca o gongo para os devotos que participaram da cerimônia. Um pernil é dado para o matriclã névoa (*jam kun*). As sobras das carnes são consumidas pelos indivíduos que participaram do *Jup*. Entre os xambás do Recife, a distribuição das carnes – além de ser feita entre todos os membros – simboliza também a cooperação entre as principais famílias do Terreiro (Silva, Paraíso, Batista e Souza) que foram responsáveis pela ocupação urbana em Beberibe, Olinda – região metropolitana do Recife – e a reabertura da casa de candomblé, nos anos 1950, após o período de repressão aos cultos afro-religiosos no Estado; além de serem os Silvas, os Paraísos, os Batistas e os Souza, os clãs que concorreram para a continuidade da prática xambá no Recife (Costa, 2009, p. 68-88)<sup>15</sup>.

É certo que as referidas práticas, sobretudo as oferendas de víveres aos orixás, não sejam específicas dos chambas da região do Mapeo, estendendo-se a quase todo o território do continente africano e a outros grupos humanos fora do Continente, como os gregos na Antiguidade. Com efeito, no que concerne aos desdobramentos da Diáspora africana no Brasil, a ritualística da divisão dos animais figura apenas em ato religioso nos terreiros de culto aos orixás. Para os xambás do Recife, a referida prática de oferecimento de víveres, como no *Jup* do Mapeo, é denominada de “comer ebó”. Oferecem partes específicas de animais aos orixás, enquanto as demais são consumidas pelos devotos. Além disso, as partes vitais dos animais, após um período de descanso aos pés dos orixás, são também partilhadas entre os devotos. Ou seja, o ebó (a comida do orixá) é ingerido pelos adeptos do culto xambá no Recife, sendo também a prática de “comer ebó”, segundo o antropólogo Nicolau Parés, estendida aos terreiros jejes (Parés, 2006).

---

<sup>15</sup> Antes da chegada de Mãe Biu, seus familiares e filhos de santo ao Portão do Gelo, no bairro de Beberibe, a localidade era um vasto campo de terrenos baldios. A partir da construção do Terreiro e do estabelecimento dos parentes e filhos de santo da Ialorixá, o local passou a ser habitado (Costa, 2009).



**O MAMA TCHAMBA E O CULTO A AFREKÊTE: CONTINUIDADES OU RELEITURAS DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NA CIDADE DO RECIFE**

Embora muitos dos *Jups* matricleãs sejam voltados para as questões de ventura e desventura, sobretudo da doença e da cura, há rituais femininos, como o *Mama Tchamba*, cujas raízes explicativas remetem ao processo de escravidão do século XIX e a conversão ao islamismo dos Fulanis. Sabemos que as mulheres que resistiram à escravização não se submetendo ao Islamismo, foram embarcadas para as Américas como cativas. Após esse fato, reportado ao século XIX, elas passaram a ser homenageadas como ancestrais nos cultos da região ocidental da África, em localidade como Togo, Mali, Benin, Costa do Marfim, norte de Gana e Alto Volta. Em rituais de exclusiva participação feminina, as mulheres incorporavam os espíritos ancestrais que não se submeteram ao Islão. Nesses cultos, essas ancestrais passaram a ser tidas como rainhas, além de lideranças espirituais e libertadoras de seu povo.

Na atualidade, ocorre nesses rituais a presença de mulheres pintadas, vestidas com adornos em palha, encobrindo o rosto com máscaras. São oferecidas comidas, bebidas, ao embalo da percussão religiosa. As mulheres incorporadas pelo espírito *Mama Tchamba* transmitem recados aos presentes, dançam, cantam em celebração da união dos parentes que foram dispersos na Diáspora. São essas mulheres constituídas de poder para dominar os *vodus* dos seus ancestrais que foram vendidos como escravos para as Américas. Trata-se de cultos familiares, sendo que cada aldeia tem seu próprio ancestral *Mama Tchamba* – o que pode ser entendido como uma forma de ressignificação do processo de escravização, nos termos de uma memória de resistência<sup>16</sup>.

Encontros ou ressignificações do culto *chamba* ou do ritual *Mama Tchamba*, como ordenadores e releituras da realidade, sobretudo no que diz respeito aos processos constituídos de poder às mulheres, estão presentes nas ritualísticas do Terreiro Santa

---

<sup>16</sup> Vale ressaltar que, além do *Mama Tchamba* no Togo, existem outros cultos de memória do tráfico e da escravização. Alguns desses cultos foram se fortalecendo depois do processo de descolonização da África; outros começam a surgir na década de 1970, a exemplo do ritual dos *halkar*, que ordena a realidade pós-colonização por meio de rituais que atribuem aos iniciados papéis de dominadores e dominados, reescrevendo o processo de colonização-descolonização (cf. Tambiah, 1990).

Bárbara – Nação Xambá, do Recife. Neste Terreiro, a *Louvação de Oyá* – ritual onde a matriarca comanda todo o culto – pode ser um indício relevante para perscrutarmos, além da afirmação das mulheres no espaço religioso, correspondentes de experiências africanas atlânticas.

A *Louvação de Oyá* ocorre, anualmente, no dia 13 de dezembro, ao meio-dia. Consiste numa cerimônia na qual a ialorixá ou uma filha-de-santo do terreiro dedicada a Oyá é incorporada por esse orixá, dança, canta no meio dos filhos-de-santo, transmite os recados dos ancestrais para cada pessoa presente no culto, sendo reverenciada pelos devotos como a ancestral *Oyá Megué*. Este orixá feminino é o protetor dos “xambarianos”<sup>17</sup> do Terreiro Santa Bárbara, que vêm entre os seus súditos anualmente orientá-los, aliviar suas angústias, dar um novo sentido a suas vidas.

Nos anos 1920-1930, esse ritual era comandado pelo babalorixá Artur Rosendo Pereira, que, segundo narrativas dos adeptos do xangô no Recife, foi à África buscar os fundamentos do culto xambá, tendo vivido no meio do povo soba na Nigéria e aprendido os rituais chambas com um certo “tio Antonio”, feiticeiro que vendia panelas no mercado de Dakar. Artur Rosendo era alagoano e, no início da década de 1920, se estabeleceu na cidade do Recife, após fugir de Maceió em virtude das perseguições étnico-religiosas<sup>18</sup>. No Recife, passou a morar na Rua da Regeneração, na casa de número 1.045, no bairro de Campo Grande – área de subúrbio do Recife. Ali abriu seu terreiro, a *Seita africana São João*, sob a proteção do orixá Xangô.

Pai Rosendo, como ficou conhecido, fez diversos sacerdotes e sacerdotisas nos preceitos que chamou de *xambá*, entre seus filhos de santo mais famosos, esteve Maria das Dores da Silva (Maria Oyá), iniciada na década de 1930, cujo terreiro foi estabelecido na Rua do Limão, no mesmo bairro em que morava o babalorixá (Fernandes, 1937, p. 18). Maria Oyá foi apresentada como mãe de santo à comunidade de terreiro na cidade, com o recebimento das folhas, faca e espada, no dia 13 de dezembro de 1932. Nesta mesma data, ao

<sup>17</sup> Os(as) filhos(as) de santo do Terreiro Santa Bárbara comumente tratam uns aos outros pela alcunha de “xambariano(a)”, para se distinguirem dos demais adeptos das outras casas de culto de orixás na cidade.

<sup>18</sup> Em 1912, aconteceu a primeira grande investida de perseguição às religiões afro-brasileiras em Alagoas. No dia 2 de fevereiro, ocorreu o “Quebra”, uma leva de invasões e destruições nos terreiros de xangôs no estado, acionada e incentivada pelas autoridades locais (cf. Rafael, 2006).

meio dia, foi realizado um ritual de coroação de Oyá no trono, comandado por Pai Rosendo, como forma de atribuição das honras de ialorixá à Maria Oyá. Comumente, Pai Rosendo realizava tal cerimônia sempre que uma nova sacerdotisa filha de Iansã/Oyá estivesse pronta.

Em meados dos anos 1940, a revista *O Cruzeiro* noticiou pela primeira vez a cerimônia em que Pai Rosendo apresentava uma nova ialorixá. Daquela vez, era Iracema, sua filha legítima, que foi preparada desde criança para assumir o comando de seu Terreiro. Iracema recebeu a tumbemba (pequena peneira), tesoura, pulseira de cauris, faca, dois abebês (espelhos) de Oxum, perfume, navalha, pente vermelho – objetos que, além de marcar sua iniciação, remetiam às obrigações que teria que fazer no futuro para a iniciação de outras sacerdotisas<sup>19</sup>. Naquele momento, os presentes cantaram e dançaram. Os demais iniciados, vestidos com suas roupas de saída de Iaô, receberam seus orixás. No salão, os outros membros do terreiro, iniciados (iaôs) ou não (abiãs), foram saudar Iansã, o ancestral da Nação, que sentada num trono recebeu as reverências de todos os presentes. A festa pública de apresentação de Iracema de Oyá, bem como a de Maria das Dores (Maria Oyá) se caracterizaram como a cerimônia de preparação das sacerdotisas filhas de Iansã de nação Xambá. Na ocasião de seu “Decá”, isto é, da feitura como ialorixá, recebiam-se as folhas do orixá, faca ou navalha de seu obori<sup>20</sup>, cuias, contas, cauris (búzios) e demais apetrechos utilizados em sua iniciação (René Ribeiro, 1949; Costa, 2009).

Após a morte de Pai Rosendo, no início dos anos 1950, vários pais e mães de santo iniciados pelo babalorixá na cidade do Recife migraram para outras linhagens rituais, como as nações Nagô e Ketu. Isso levou à quase extinção das práticas denominadas por ele de nação Xambá na Cidade. Uma exceção coube ao Terreiro Santa Bárbara – Ilê Axé Oyá Megué, atual Casa Xambá –, que teve como primeira ialorixá Maria Oyá e que, no fim dos anos 1930, foi substituída por Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu). Esta se tornou a maior referência do culto xambá na cidade, pois além de ter permanecido à frente do Terreiro Santa Bárbara ao longo de 43 anos, foi a responsável pela manutenção da tradicional *Louvação de*

<sup>19</sup> Ao falarmos de Maria Oyá, enumeramos apenas três entre os objetos de uma entrega de Decá, mas ela recebeu, assim como Iracema, os mesmos apetrechos.

<sup>20</sup> Obori palavra yorubá que significa “dar comida à cabeça”, ou seja, fortalecer a parte do corpo que serve de entrada para o orixá. Ao ser iniciada ou na renovação de sua iniciação ou ainda receber seu Decá – torna-se um(a) sacerdot(a), é realizado um grande obori.

*Oyá*, cerimônia que se constitui na memória do ritual de preparação de sacerdotisas filhas de *Oyá*, outrora feitas por Pai Rosendo (Costa, 2009).

Assim, sob o comando de Mãe Biu, o terreiro se configurou como a única casa que deu prosseguimento ao ritual xambá. Desse modo, a *Louvação de Oyá* realizada por Mãe Biu<sup>21</sup> passou a ser uma espécie de teatralização das cerimônias de iniciação de sacerdotisas filhas de Iansã – conforme os ensinamentos de Pai Rosendo – e se tornou, como já nos referimos anteriormente, em uma marca própria daquele terreiro. Em nenhuma outra casa de culto aos orixás em Pernambuco, encontra-se semelhante cerimônia anual. Por outro lado, mais que uma memória de ritual, a Louvação demarca o espaço de domínio feminino naquela casa.

Além da *Louvação de Oyá*, o culto a Afrekête apresenta-se como outro sinal diacrítico desta continuidade entre as práticas religiosas africanas e as reelaborações dos cultos afro-brasileiros no Recife. Pai Rosendo, no auge de sua fama, nos anos 1930, foi alvo de ridicularizações por outros sacerdotes de religiões de matriz africana na cidade, os quais duvidavam da veracidade da viagem que ele teria feito à Costa da África, onde teria passado quatro anos aprendendo os “axés do xambá”<sup>22</sup>. No entanto, ele era a única dirigente de terreiro na cidade que cultuava *Averekête* (Afrekête), vodu daomeano da cidade de Widah. A Casa Xambá corresponde, assim, ao único terreiro em Pernambuco cujo panteão de orixás inclui este vodu de origem daomeanda ligado aos mares<sup>23</sup>. Isso, todavia, se tornou outro motivo a suscitar curiosidades e levantar suspeitas entre outros pais de santo na cidade sobre a legitimidade de Pai Rosendo como sacerdote afro-religioso.

Seja como for, pouco sabemos a respeito do culto a Afrekête. Waldemar Valente argumenta que havia na praia de Agweh, no Daomé, uma imagem deste vodu e que, em

<sup>21</sup> Com a morte de Mãe Biu, em 27 de janeiro de 1993, a *Louvação de Oyá* deixou de contar com o momento de coroação da Ialorixá, pois nenhuma mãe de santo da Casa tinha até então sido designada para sentar-se no trono e transmitir as mensagens do orixá para todas as pessoas presentes na *Louvação*. Recentemente, Zeza de Oyá (Oyá da Casa) foi indicada/designada para substituir Mãe Biu como “rainha” da *Louvação*. No dia 13 de dezembro de 2008, pela primeira vez após o falecimento de Mãe Biu, uma nova sacerdotisa incorporou Oyá e sentou-se no trono (Costa, 2009, p. 141).

<sup>22</sup> Entre os adeptos de culto aos orixás, a palavra “axé” adquire variados significados: força vital, bênçãos, vibrações positivas, oferendas, etc. Também é utilizada para denominar a linhagem do culto, o fundamento e a prática ritual de uma casa de candomblé.

<sup>23</sup> No terreiro Santa Bárbara – Nação Xambá, Afrekête/Averekête é considerado um orixá feminino. Na ordem do panteão da Casa temos: Exu, Ogum, Odé, Bêji, Nanã, Obaluaiê, Ewá, Xangô, Oyá, Obá, Afrekête, Oxum, Yemanjá e Orixalá. Ou seja, Afrekête é o 12º na ordem do panteão.

todos os finais do mês de Outubro, os homens da cidade se reuniam e faziam uma refeição diante do totem. Findada a alimentação, os meninos da cidade arremessavam sobre aqueles homens, laranjas e limões, só parando quando eles fogiam das crianças (Valente, 1977, p. 39-40). Para Pierre Verger, as narrativas mitológicas na África Ocidental – no Daomé – apresentam Afrekête como a criança mais nova e mimada, cujas travessuras lembram os papéis de *legba*, expondo os segredos de seu pai e falando sobre eles sem a menor discrição (Verger, 2000, p. 539)<sup>24</sup>. Ambos os discursos apresentam os arquétipos de Afrekête ligados ao peraltismo infantil, as impulsividades de crianças, adolescentes e adultos jovens.

Por sua vez, na memória dos(as) filhos(as) de santo do Terreiro Santa Bárbara, aqueles que são consagrados a este vodou/orixá, no geral, possuem personalidades semelhantes às descritas anteriormente. Nas conversas entre o salão e a cozinha, na garagem e demais dependências do terreiro, ao acionarem as lembranças dos antepassados xambarianos, é comum os membros mais antigos(as) se referir às características dos filhos de Afrekête nos termos de pessoas com personalidade tempestiva, levada, travessa. Ao longo da história da Casa, apenas duas pessoas foram *omo* (filho) Afrekête. Nos anos 1960, houve um rapaz, cujo nome não foi possível saber, que era afilhado de batismo de Madrinha Tila; e, recentemente, o bebê Luis Vinícius – filho carnal de Luana de Oyá e Jorge de Xangô – também teve seu ori (cabeça) consagrado a esse vodou/orixá<sup>25</sup>.

\*\*\*

Em termos gerais, as experiências rituais que narramos – fragmentadas, mas não desconexas –, além de pensadas como reelaborações de uma tradição, podem também ser associadas à continuidade de práticas religiosas africanas que conseguiram resistir ao processo de escravização, mantendo alguns de seus principais fundamentos. A própria

<sup>24</sup> A mitologia de Afrekête também faz parte das narrativas da memória da escravidão dos hulas, grupo étnico da Nigéria (Cf. Verger, 2000, p. 539).

<sup>25</sup> Madrinha Tila de Orixalá, irmã carnal de Mãe Biu, foi Iaquequerê do Terreiro e também a sucessora de Mãe Biu em 1993. Quanto faleceu em 2001, foi sucedida por Maria de Lourdes da Silva, a atual ialorixá, conhecida como tia Lourdes de Iemanjá, irmã legítima de ambas. Jorge de Xangô é neto de dona Belmira de Ogum, uma das importantes ramos familiares do terreiro Santa Bárbara. Luana de Oyá é sobrina-neta de Mãe Biu e Mãe Tila. Sobre as hierarquias familiares no Terreiro, cf., Costa (2009).

identidade nominativa “xambá” é a expressão máxima dessa dinâmica de interseções. Os nomes conferem poder ao atribuir significado aos movimentos, objetos, espaços, pessoas, etc. Por outro lado, a importância que comumente é atribuída às mulheres nas religiões tradicionais africanas – que a antropologia nomeia como “poder do fraco” – identificada também no Mapeo, torna-se ponto de partida para futuras discussões – mais aprofundadas – acerca da etnografia dos rituais xambá no Recife e de suas semelhanças com aqueles praticados no outro lado do Atlântico. A *Louvação de Oyá* é tida como o grande ritual feminino daquele Terreiro. Por outro lado, o babalorixá Ivo do Xambá, mesmo agregando a liderança religiosa e político-social dessa casa de orixás, considera ter o Terreiro marcas profundas do domínio das mulheres, sobretudo de Mãe Biu, que são insubstituíveis e insuperáveis. Mãe Biu, durante as décadas de 1950-1960 – período no qual as figuras masculinas eram hegemônicas na liderança dos terreiros afro-religiosos na cidade – adquiriu grande respeito e autoridade como liderança religiosa e político-social das religiões de matriz africana no Recife, por ter ela e seu terreiro se constituído como as maiores referências da tradição xambá.

Por fim, é relevante também mencionar as impressões de Ivo do Xambá – que é um *omo orixá Oxum*<sup>26</sup>. Em suas narrativas, diz que “quem comanda o terreiro é Oyá, sou apenas um instrumento nas mãos delas”. A Casa Xambá é classificada pelos próprios adeptos do terreiro como um espaço de domínio feminino, cujos homens exercem papéis secundários – exceto o Babalorixá – sobretudo na *Louvação*. É possível perceber, tanto nas narrativas de Ivo do Xambá quanto nos diálogos dos filhos(as) de santo do Terreiro, elementos que nos remetem à força da resignificação do ritual *mama tchambá*. Naquela casa, atribuem-se às mulheres, em particular, Mãe Biu, as estratégias de resistência religiosa vindas da Nigéria, o que carece de maiores estudos. Por ora, queremos marcar que quatro mulheres: Mãe Biu, Madrinha Tila, Tia Luiza e Tia Laura são os pilares de preservação das práticas xambás, introduzidas por Pai Rosendo. Elas, mais que qualquer outro indivíduo na Casa, trabalharam na manutenção da *Louvação de Oyá* e na continuidade do culto à Afrekête, elementos formadores dessa identidade étnico-religiosa Xambá no Recife.

---

<sup>26</sup> Omo orixá significa filho de orixá.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. *Plantas litúrgicas medicinais nos cultos afro-brasileiros*. Recife: Publicação do Próprio Autor, 2006.
- BARBE, Karin. Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos yorubas para com o orixá. In: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Meu sinal esta no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EUSP, 1989, p. 142-173.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- BRIVIO, Alessandra. Our grandparents had bought people: the tchamba cult in Togo and Bénin. *Annual Meeting of the American Historical Association*. Disponível em: <http://aha.confex.com/aha/2009/webprogram/Paper1566.html>. Acesso em: dez. 2009.
- CAMARA CASCUDO, Luís. *Mande in Africa*. 5. ed. São Paulo: Global, 2001.
- COSTA, Valéria Gomes. *É do dendê! História e memórias urbanas da nação xambá no Recife (1950-1992)*. São Paulo: Annablume, 2009.
- FARDON, Richard. *Beetween god, the dead and the wild: chamba interpretations of ritual and religion*. Edinburgh University Press: International African Library, 2007.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937 (Biblioteca de Divulgação Científica).
- GAYIBOR, N. L. *Histoire des Togalais: des Orígenes a 1884*. Lomé: Presses de L'UB, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Revista Afro-Ásia*, n. 34, p. 9-38, 2006.
- GRIMES, Ronald. *Benginnigs in ritual studies*. Lanhan: University Press of America, 1982.
- HORTON, Robin. *Ciencia y brujería*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991.
- LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo “mina”. *Revista Tempo – Dossiê África*, v. 10, n. 20, p. 109-131, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PRITCHARD, Evans. *Las teorías de la religión primitiva*. Madri: Siglo XXI Editores, 1995.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. 2006. 266 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

REIS, João José. *Rebeliões escravas no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REZENDE, Rodrigo Castro. *As nossas Áfricas: população escrava e identidades africanas nas Minas setecentistas*. 2006. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

RIBEIRO, René. Pai Rosendo faz uma nova ialorixá. *Revista O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, p. 51-54, 19 nov. 1949.

SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: EdUFF, 2007.

TAMBIAH, Stanley. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TUNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 2.ed. São Paulo: Nacional, 1977.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo*. 6.ed, Salvador: Corrupio, 2002.  
\_\_\_\_\_. *Notas sobre o culto de orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil e na antiga Costa dos escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 2000.