

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÈTNICOS E AFRICANOS**  
**CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS**



**“TERRA DE MACUMBEIROS”**

**Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé**  
**Jeje-Nagô em Cachoeira e São Felix – Bahia**

Aprovada por \_\_\_\_\_

Dirigente da Comissão Fiscalizadora

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Programa autorizado

para oferecer o título de: \_\_\_\_\_

**Salvador, Bahia**

**2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**Luiz Cláudio Dias do Nascimento**

**“TERRA DE MACUMBEIROS”**

**Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé  
Jeje-Nagô em Cachoeira e São Felix – Bahia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção de grau de mestre em Antropologia, sob a orientação do Prof. Dr. Jéferson Afonso Bacelar.

**2007**

## **RESUMO**

Este trabalho analisa a formação do candomblé jeje-nagô em Cachoeira e São Felix a partir de redes de sociabilidades africanas. O foco analítico incide sobre núcleos residenciais formados por escravos e libertos, especificamente o núcleo da Recuada, localizado em uma zona rural urbanizada (ou uma zona urbana ruralizada) da cidade de Cachoeira, limitada com a zona de canaviais desse município.

Analisa o surgimento de um segmento social oriundo da escravidão economicamente emergente e estruturado em uma sólida relação de compadrio e famílias biológica e simbólica, cujos ascendentes destacaram-se política e intelectualmente e que, sob a influência de idéias liberais, exerceram papel político relevante no processo abolicionista e na organização de instituições religiosas e civis de cunho africano em Cachoeira e São Felix.

## **ABSTRACT**

This work analyzes the formation of the candomblé jeje-nagô in Cachoeira and São Félix starting from nets of African sociabilities. The analytic focus happens on residential nuclei formed by slaves and libertos, specifically the nucleus of the Recuada, located in an urbanized rural zone (or a zone urban ruralized) of the city of Cachoeira, limited with the zone of sugar cane plantations of that municipal district.

It analyzes the appearance of a social segment originating from of the slavery economically emergent and structured in a solid camaraderie relationship, and biological and symbolic families, whose ascendancies stood out politics and intellectual and, under the influence of liberal ideas, they exercised important political rule in the abolitionist process and in the organization of religious and civil institutions of african stamp in Cachoeira and São Félix.

## **AGRADECIMENTOS**

Seria exaustivo nomear aqui as pessoas a quem eu obrigatoriamente devo agradecer. No entanto, quero destacar pessoas que paciente e generosamente foram importantes no meu trabalho de pesquisa: Mestre Machado, ogan Aurelino, Gaiaku Luísa, ogan Boboso, dona Maria de Lourdes Bezerra, Maria da Paz Alves Bezerra, Hermógenes Cardoso de Almeida, Áurea Silva Santana, Edvaldo da Silva, ogan Zé de Abalha.

Especialíssimo agradecimento aos professores João José Reis, Jéferson Bacelar, Julio Braga, Reginaldo Prandi, Muniz Sodré, Lívio Sansone, Inger Sjorslev, Luís Nicolau Parés. Agradeço também ao pessoal do Arquivo Regional de Cachoeira, especialmente a Bete, por me permitir circular livremente nas dependências da instituição, Alzira Silva Costa e Dr José Luís Anunciação Bernardo. Agradeço à minha mulher, meus filhos, meus irmãos Wandercock Filho, Carlos Fory, Maria Auxiliadora, Suzana e Tânia Regina e David. Agradeço especialmente a dona Zélia, minha mãe.

O longo caminho que percorri realizando a pesquisa que resulta neste trabalho foi fruto de esforço individual. Sistematizá-lo no âmbito acadêmico, no entanto, deve-se à sugestão de meu orientador, Prof. Dr. Jéferson Afonso Bacelar. Aliás, devo a ele alguns progressos metodológicos e disciplinares conseguidos.

Para Clarissa, Pedro Lucas, Luísa Mahin, Luana,  
Flora Isabel e Luísa Melina, meus filhos.

## **SUMÁRIO**

Introdução I

### **PARTE I**

**Capítulo 1:** A formação de uma identidade jeje-nagô em Cachoeira 13

1. O tráfico escravo para a Bahia no século XIX 13

**Capítulo 2:** As identidades sociais 27

### **PARTE II**

**Capítulo 3:** Influência do negro na expansão urbana de Cachoeira 33

**Capítulo 4:** Recuada: um núcleo residencial africano 39

**Capítulo 5:** Os africanos 50

### **PARTE III**

**Capítulo 6:** A formação do candomblé em Cachoeira 75

1. O Seja Hundê 78

2. O candomblé da Cajá 98

3. O Aganju Ominazon Didê 112

Conclusão 123

Fontes Impressas 126

**BIBLIOGRAFIA** 122

## **Abreviaturas**

ARC: Arquivo Regional de Cachoeira.

APEBA: Arquivo Público do Estado da Bahia.

APMS: Arquivo Público Municipal de Salvador.

FTFC: Fórum Teixeira de Freitas de Cachoeira.

CRC: Cartório de Registro Civil.

ASMAC: Arquivo da Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos.

AINSRSCM: Arquivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosario do Sagrado Coração de Maria.

CRIC: Cartório de Registro de Imóveis de Cachoeira.

ANRJ: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.

## **Introdução**

Este trabalho é fruto de uma pesquisa que venho realizando há muitos anos no Recôncavo baiano. Em 1975 iniciei um estudo bibliográfico sobre a história da Bahia com vistas à compreensão da história do Recôncavo baiano, especificamente da cidade de Cachoeira, de onde sou natural e residente. Por sugestão do sociólogo Gustavo Falcón, professor da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal da Bahia, me debrucei no estudo da influência do negro na expansão urbana de Cachoeira, que consistiu, basicamente, em um trabalho de pesquisa documental realizada no Arquivo Público do Estado da Bahia e no Arquivo Regional de Cachoeira.

Na medida em que a pesquisa avançava, meu interesse afastava-se do processo de formação de núcleos residenciais negros para investigar as personagens africanas moradoras nesses núcleos. Esse esforço resultou na percepção de história de vida de alguns africanos e africanas que exerceram papel político relevante na construção de identidades africanas no Recôncavo baiano. Evidentemente, recuperar nomes e história de vida de africanos exigiu muito esforço e tempo. O método que utilizei foi entrevistar pessoas de santo antigas de Cachoeira, São Felix e Muritiba, depositárias de notório saber sobre o universo afro-religioso do Recôncavo baiano.

As informações obtidas dessas pessoas me forneceram os caminhos que me levaram às peças documentais. Certa ocasião eu procurava angustiadamente informações concretas sobre Zé de Brechó, uma personalidade mitificada pelo povo-de-santo pelos seus poderes sobrenaturais, capacidade intelectual e distinção social e econômica. Ogan Ambrósio Bispo Conceição referia-se a ele como um arquifono, um neologismo que ele usava para dizer que

Zé de Brechó estava acima de todos os dignitários do candomblé. Ogan Bernardino referia-se a ele como um conde.

Porém, um dia fui interceptado na rua pelo senhor Manoel Eugênio Machado, que me convidou à sua casa para me falar algumas coisas que me interessava. Em sua residência, Mestre Machado, como era conhecido, me ofereceu uma pasta contendo papéis com anotações, poemas, jornais que faziam referência a Zé de Brechó. E me informou que Zé de Brechó chamava-se José Maria de Belchior, filho de pais africanos, que se tornou capitão da Guarda Nacional, maçom, suplente de conselheiro municipal, presidente do Montepio dos Artistas Cachoeiranos, presidente da Irmandade dos Nagôs e, o mais importante, que foi ele quem fundou o Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê, terreiro de candomblé jeje mahin, também conhecido como Roça de Ventura, na sua fazenda, na Faleira, que depois transferiu-se para a Roça de Ventura, contígua à sua fazenda, comprada por ele.

Tais informações me ajudaram não só a recuperar a história da família desse personagem até os dias atuais; essas informações me ajudaram a sistematizar, dar direcionamento metodológico à minha pesquisa, e compreender e delimitar o núcleo residencial da Recuada como um espaço de formação de identidades africanas no Recôncavo baiano. Preciso dizer, no entanto, que por Recôncavo baiano refiro-me aqui à zona do baixo curso do rio Paraguaçu, ou seja, aos municípios de Cachoeira, São Felix, Muritiba e Maragogipe.

Detalhes sobre os africanos desse núcleo começaram a surgir à medida que os documentos me forneciam dados sobre suas vidas. No Arquivo Regional de Cachoeira e no Arquivo Público do Estado da Bahia encontrei aproximadamente quinze inventários, com testamento, de africanos residentes na Recuada, inclusive o inventário de Belchior

Rodrigues Moura, pai de Zé de Brechó. No arquivo do Cartório de Notas e Ofício do Fórum Augusto Teixeira de Freitas, de Cachoeira, encontrei testamentos importantes, inclusive de africanos e africanas que possuem lápides perpétuas no Cemitério dos Achatolicos da Irmandade dos Nagôs, localizado na Recuada.

No Cartório de Registro Civil, do mencionado fórum cachoeirano, analisei em torno de dez mil registros de óbito entre os anos de 1894, por ser o mais antigo livro existente, até 1970, buscando identificar os últimos africanos residentes em Cachoeira e São Felix. Estendi a pesquisa até o ano de 1970 porque interessava-me perceber o vínculo do declarante do óbito com o falecido. No final da pesquisa identifiquei cento e vinte africanos, dos quais trinta e cinco residiam na Recuada. No entanto, esse número pode ser ampliado se considerarmos outras trinta declarações que não registravam o endereço onde residia o falecido. Isto me possibilitou identificar a população africana da Recuada, além de seus filhos, sobrinhos, netos, compadres, etc.

A localização do registro de falecimento dos declarantes dos óbitos de africanos, no início do século XX, e o nome do declarante do óbito dos primeiros declarantes, na década de 1970, me permitiram identificar alguns deles ainda vivos ou seus parentes próximos. Selecionei aqueles que possuem vínculo com o candomblé, principalmente com aqueles fundados no final do século XIX. Basicamente são três famílias: a família de Zé de Brechó, já mencionada; a família de Anacleto Urbano da Natividade, escravo-feitor do engenho Capivari, em São Felix, fundador do Candomblé da Cajá, em 1860; e a família de Judite Ferreira do Sacramento, fundadora do Aganju Ominazon Didê, em Cachoeira. Analisar essas famílias, no entanto, significa incluir alguns africanos e seus descendentes atuais, ligados por relações afetivas e religiosas.

O estudo dessas famílias africanas e a fundação de terreiros de candomblé e instituições civis e irmandades religiosas católicas negras em Cachoeira está ligado a ex-escravos de engenhos de açúcar localizados nos limites que separam a zona açucareira do Iguape à zona urbana de Cachoeira e São Felix. Este trabalho tentará demonstrar que a Recuada representava um local de acolhimento de negros libertos quando deslocavam-se da zona rural em busca de trabalho na cidade. Neste trabalho tento mostrar também que a maioria dos moradores desse núcleo já mantinha relações sociais antigas, e em outras localidades, antes de tornarem-se vizinhos na Recuada. O sobrenome de proprietários de engenhos do Iguape, em Cachoeira, e de senhores de engenho de Outeiro Redondo, em São Felix, é um forte indicativo.

Este trabalho, portanto, tem sua base na oralidade e na observação-participante. Como um adepto do candomblé, meu trabalho de pesquisa é consequência principalmente de minha vivência, que remonta uma época já bem distante, com aqueles que aqui paradoxalmente nomeio como “informantes”, “depoentes”. Assim, no processo de construção deste trabalho dissertativo, me ocorreu várias vezes pensar no debate entre James Clifford e Paul Rabinow acerca da autoridade etnográfica na construção de um texto, e como me colocava como ator-parte – em parte evidentemente - nesse processo. Ou seja, onde me posicionava em meio à fala de meus mais velhos em relação àquilo que vivenciei e das “capacidades” que não conheci.

Em linhas gerais, o ponto crucial do debate entre Rabinow e Clifford em relação à antropologia simbólica, ou interpretativa ou, se quiser, a Clifford Geertz são as discussões em torno da polifonia do discurso dos textos etnográficos. Clifford apoia-se nas idéias de hermeneutas clássicos e Rabinow apoia-se nos teóricos, digamos, pós-modernos.

Clifford assevera que a etnografia não deve ser vista como a interpretação de uma outra realidade; ela é um acordo, uma troca talvez, entre um indivíduo estranho a essa realidade e um ou mais indivíduos atores dessa realidade. Em outras palavras: o pesquisador precisa, no trabalho de campo, da colaboração tácita do informante nativo conhecedor e interprete dessa realidade. A isto Clifford define como discurso de diálogo e polifonia. Ele diz que “um modelo discursivo de prática traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda fala, juntamente com seu contexto performativo imediato”. Neste sentido o *eu* pressupõe um *você*. O discurso liga-se a uma situação específica e o significado de cada discurso à interlocução e contexto. Resumidamente: um texto é, de alguma forma, um pastiche.

No entanto, ele diz adiante que o fato de a etnografia ser composta de discursos e que seus componentes estejam imbricados de várias interlocuções e respectivas interpretações, na forma como nos referimos acima, não significa dizer que o texto resulte de um diálogo literal. Todavia, Clifford quer dizer, baseado em Crapanzano, que na relação entre o *eu* e *você* existe, real ou ficticiamente, um *ele* que atua como mediador da interlocução, o que torna o diálogo ficcional “uma condensação, uma representação simplificada de complexos processos multivocais, uma heteroglossia”.

É preciso fazer muito esforço para entender que a suposta contradição apresentada aqui por Clifford e ressaltada por Rabinow é uma tentativa de argumentar que a escrita etnográfica resulta na maioria das vezes do envolvimento do pesquisador com o seu objeto de pesquisa, que ele precisa condensar complexos processos multivocais, mas que precisa estar munido do vigoroso arsenal teórico e liberdade criativa para inserir no texto percepções que não foram apreendidas no trabalho de observação, tal como ocorreu com Malinowski na sua seminal etnografia sobre os *Argonautas do Pacífico*.

Rabinow detecta no ensaio de Clifford que sua tese principal é de que a escrita etnográfica tendeu a suprimir a dimensão dialógica do trabalho de campo, dando lugar a novas formas de escrita. Rabinow vê nisso uma tendência a transformar o trabalho polifônico do trabalho de campo num texto monológico, com suas conseqüências colonialistas. Ele questiona o sentido empregado por Clifford do termo dialógico, para ele no sentido literal, ou seja, um texto que apresenta dois sujeitos em intercâmbio discursivos (mas o termo pode ter o sentido de compreensibilidade). Rabinow chama atenção para esse fato para ressaltar a suposta contradição a que nos referimos anteriormente que, para ele, tal contradição por um lado não chega a nenhuma definição e, por outro lado, “as características definidoras do dialógico permanecem obscuras”.

Finalmente, Rabinow critica a heteroglossia que, para ele, trata-se de uma incoerência metódica, visto que, se for o caso de conceder autoridade à fala dos informantes, ou seja, conceder “autonomia textual às afirmações nativas”, ela será distinta daquela do autor que a ordena, o que implicaria uma autoria de várias mãos.

## **O objeto**

O que será aqui discutido são os meandros da formação do candomblé. O recorte temporal limita-se à década de 1880 até 1920-30. Minha análise apoia-se nas bases teóricas do nascimento da cultura afro-brasileira. Trata-se, portanto, de um trabalho que circulará entre a antropologia e a história. O ponto crucial que me permite articular uma interface entre as teorias da etnicidade e o escopo deste trabalho apoia-se no caráter relacional da fronteira étnica de Fredrik Barth, segundo a qual o “Nós se constrói em relação a Eles”.

Com isso pretendo resolver a variável teórica de considerar núcleos residenciais e as redes de relações empreendidas por negros como um grupo étnico apontada acima. Segundo Parés (2006:15), “a identidade étnica não seria simplesmente um conglomerado de sinais diacríticos [ou emblemáticos] - origem, parentesco, biológico, língua, religião, etc -, mas um processo histórico, dinâmico, em que esses sinais seriam selecionados e (re)elaborados em relação de contraste com o outro”.

Recorrendo a Manuela Carneiro da Cunha, Parés diz que “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna uma cultura de contraste” (PARÉS:2006:16). Neste caso, o que deve ser levado em consideração é o fato de que as diferenças culturais que caracterizaram cada grupo étnico em coexistência na escravidão não impediram (aliás, contribuíram para) a formação de uma rede de significados ou de identificação comuns.

A experiência da travessia do Atlântico e um passado mítico comum foram, entre outros, um exemplo para a formação dessa identidade. Mintz & Price (2003:65-66) sugerem inclusive que foi no interior dos navios negreiros, durante a travessia do Atlântico, que se processou o *melting pot* de várias culturas africanas no Brasil. Ele acrescenta que em áreas amplamente dispersas da Afro-América, a relação do “parceiro de bordo” tornou-se um princípio fundamental da organização social e, durante décadas ou até séculos, continuou a moldar as relações sociais correntes.

Na mesma direção, Slenes (1991-92:9) ressalta o surgimento do sentimento de fraternidade entre africanos bantu durante a travessia do Atlântico. Ele diz que laços de parentescos simbólicos surgiram em decorrência da condição comum à qual centena de

africanos se encontravam, relações estas que sobreviveram na relação social posterior e que persistiu de geração a geração, daí surgindo termos tais como parente, tio, irmão, que ainda hoje persiste no vocabulário da população baiana.

Outro ponto é considerar que a fronteira étnica canaliza a vida social. Barth (1998:196) diz que a “identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento...e isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente jogando o mesmo jogo e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividade”.

Este ponto é teoricamente fundamental para refletir o foco central do meu trabalho, que é a coexistência de vários grupos étnicos africanos, cada um preservando suas fronteiras étnicas através de um conjunto sistemático de regras estabelecidas na interação desses grupos. Neste sentido, segundo Barth, relações interétnicas estáveis pressupõem uma estruturação da interação como “um conjunto de proscricções sobre as situações sociais que impeçam a interação interétnica em outros setores, isolando assim partes das culturas, protegendo-as de qualquer confronto ou modificação”.

Evidentemente, aqui faço considerações mínimas em torno de um aspecto teórico extremamente fecundo a ser explorado. Mas lembro que estou focando alguns pontos seminais que me possibilitem extrair de uma interface entre as teorias da etnicidade e o escopo de meu trabalho. Pretendo perceber uma situação de confronto entre grupos étnicos africanos em contato diaspóricos, um possível conflito étnico para uma posterior acomodação, o que de fato ocorreu.

Mintz & Price, em sua obra já citada, focam sua atenção no nascimento (digo invenção) de uma possível cultura afro-americana a partir do contato entre duas culturas incongruentes e discrepantes, cujo nascimento se deu a partir da sobreposição cultural de vários grupos étnicos em contato consigo próprio e com outras culturas. Interessa-me também o aspecto simbólico desse contato, que culminou na invenção de tradições africanas no Novo Mundo.

Segundo Hobsbawn e Ranger (1992[1983]), por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas. Tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Em outros termos, a tradição não é inventada aleatoriamente; a tradição é inventada a partir de um evento primordial, tem uma narrativa fixa e precisa de um rito para ser eventualmente reatualizada.

Além de depositária de saberes acumulados pela coletividade a partir de acontecimentos e princípios fundadores, a tradição, segundo Balandier (1998:83), tem duas figuras. Uma, que se configura passiva, tem a função conservadora; e outra, a que lhe permite ser, ao mesmo tempo, o que já foi, enquanto faz a tradição ser reinventada. Segundo Balandier, é nesse duplo enfoque que a palavra, o símbolo e o rito se mantêm. E conclui: É por meio deles que a tradição se insere em uma história onde o passado se prolonga no presente [mito], onde o presente chama o passado [rito].

Em face disto, pensando a organização social do candomblé em Cachoeira como oriunda de uma reinvenção de identidades africanas gestada na interação urbano/rural (indicador de que o ambiente urbano foi potente agenciador de informação), podemos, a partir de Balandier, considerar tal interação (ou relação social) em termos rituais. Acentuo

o termo reinvenção levando em consideração que a institucionalização de modelos afro-religiosos na Bahia (no Novo Mundo, abrangentemente) é uma sobreposição de religiões africanas e sua institucionalização pode ser entendida a partir do conceito de fortuna-infortúnio, ou ventura-desventura.

Tomo esse conceito de Parés (2006:103-04). Segundo o autor, “complexo fortuna-infortúnio” ou “ventura-desventura” é um conceito aplicado por pesquisadores africanos nas décadas de 1960-70 à religião da África Centro-Occidental, o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras, segundo a qual “a atividade religiosa tem por objetivo não só a prevenção do infortúnio, mas também a maximização da boa sorte”. Esse modelo teórico é utilizado pelo autor para justificar as práticas de cura-advinhação que vão dar origem à formação de comunidades religiosas embrionárias no século XVII e posteriormente o complexo eclesial do candomblé, no século XIX e que serve exemplarmente para o caso da formação dos candomblés de Cachoeira.

Esta complexidade teórica nos remete ao conceito de princípio gramatical de Charles Joyner (citado por Mintz & Price), elemento vital para a invenção de tradições africanas. Ele diz:

O que se poderia chamar de crioulização da cultura negra envolve os “princípios gramaticais” inconscientes da cultura, a estrutura profunda que gera padrões culturais específicos. Tais princípios gramaticais sobreviveram à rota negreira da travessia do Atlântico e regeram a adaptação seletiva de elementos da cultura africana e européia. Arrebanhados ao lado de outros com quem partilhavam a situação comum de servidão e um certo grau de superposição cultural, os africanos escravizados foram obrigados a criar uma nova língua, uma nova religião e, a rigor, uma nova cultura<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. APUD. Mintz, Sidney W. e Price, Richard, op. cit, p. 9.

É possível compreender essas idéias como sendo formas discursivas sobre sistemas cognitivos (Gilberto Velho), *ethos* e visões de mundo (Clifford Geertz). Neste sentido, a institucionalização de uma identidade africana no Recôncavo baiano deu-se através de uma sobreposição adaptada a sistemas de crenças, sentimentos, emoções, estilo moral, formas de vida, estética, conceito de natureza, conceito de si mesmo e conceito de sociedade. Em outros termos, a recriação no Novo Mundo da família degradada na África e, dentro dela, a recriação - ou sobreposição - e invenção de instituições a partir dos valores cognitivos só foi possível mediante o modelo pelo qual o africano e o colonizador europeu se relacionaram.

A formação do candomblé enquanto uma invenção de identidade africana na escravidão construiu-se mediante duas constatações. Uma, através da formação de uma identidade étnica enquanto uma organização social apresentada de acordo o modelo de Barth, segundo o qual grupos étnicos heterogêneos, que na escravidão se identificaram e foram identificados como uma categoria (social, econômica, etc); e através de uma normatização de condutas conseguida através da interação social.

Outra constatação é a de que, a partir da interação e normatização de condutas, traços culturais fragmentados de variados grupos étnicos africanos foram amalgamados inventivamente, originando daí esforços para a consolidação de uma identidade comum e a formação posterior de suas instituições. O que chamo de processo inventivo é melhor clarificado recorrendo às denominações interna e externa utilizadas por Parés para justificar o processo formativo do candomblé.

A primeira denominação, segundo o autor, refere-se a uma auto-adscrição, enquanto que a segunda denominação se presta para designar, pelos africanos ou pelos escravocratas europeus, grupos étnicos heterogêneos. Diz o autor que uma denominação interna diz

respeito a um etnônimo, enquanto a externa refere-se a uma denominação metaétnica, que seria - apoiando-se no pesquisador cubano Jesús Guanche Pérez – a denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços lingüísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos.

Mintz & Price dizem que a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições – instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha, e que a diferença entre essas instituições e os materiais culturais é que tornam relevantes a distinção (ou fronteiras) entre o que é social e o que é cultural.

Neste sentido, o embrião das instituições africanas no Novo Mundo foi a formação da comunidade e, nela, a criação de complexos grupos de parentescos, constituição de unidades domésticas, estabelecimentos de amizades e compadrios, relações de solidariedade e ajuda mútua, organização de resistências surdas e explícitas e religiosidade. A invenção do candomblé enquanto um fenômeno social é um exemplo desse melting pot cultural.

## **PARTE I**

### **Capítulo 1**

#### **A formação de uma identidade jeje-nagô em Cachoeira**

Neste tópico, busco localizar os grupos africanos que foram transportados para o Brasil através da Costa da Mina, nomeadamente para a Bahia, durante o último ciclo do tráfico escravo africano. Foram diversos grupos étnicos dessa localidade ocidental africana que povoaram marcadamente vilas e cidades do Recôncavo baiano em finais do século XVIII e primeira metade do século XIX, instituindo no Recôncavo baiano, especialmente em Cachoeira, São Felix e Maragogipe o culto ao vodum, nome específico para significar as divindades de origem jeje (fon, ewe e adja), povos dos atuais países Togo, Gana, Benin, e o culto aos orixás, trazidos pelos nagôs, povos do território litorâneo e central da Nigéria.

No âmbito deste trabalho, especificamente, importa esta busca compreender quem foram e onde estavam, na África, esses povos, já plenamente ladinizados na cidade de Cachoeira em finais do século XIX, e sua inserção política na construção de uma identidade religiosa jeje-nagô. Para tal, julgo oportuno analisar, sucintamente, as circunstâncias pelas quais esses africanos chegaram à Bahia e os mecanismos sociais que possibilitaram a construção dessa identidade.

#### **O tráfico escravo para a Bahia no século XIX**

O decorrer das duas últimas décadas do século XVIII até primeira metade do século XIX compreende o período que a historiografia do tráfico escravo africano para o Brasil denomina de ciclo da Costa da Mina. Esse momento foi particularmente importante porque o comércio brasileiro de escravo seria controlado predominantemente por traficantes baianos, e também

porque milhares de africanos pertencentes a variadas etnicidades, na Bahia genericamente denominados jêjes e nagôs, seriam embarcados no porto de Ajuda (Uidá, Whydah) para a Bahia e, dessa província, para outras regiões brasileiras.

Segundo Robin Law (2005:248), a Costa da Mina correspondia à área ocidental africana onde europeus em finais do século XV negociavam ouro, em uma localidade denominada Shama, no atual país de Gana. Em 1482-84, Portugal construiu nessa localidade o forte de São Jorge, em uma “aldeia” denominada Edina, localizado trinta quilômetros a leste de Shama, passando Edina a ser denominada Mina.

Com o definitivo interesse português por essa região africana e a subsequente construção do forte de São Jorge, a Costa da Mina passou a abranger não mais a área das lavras auríferas de Shama e Edina, ou Costa do Ouro, mas um território mais abrangente que compreendia a costa a sotavento, isto é, a leste do Castelo de São Jorge, e abrangia Pequeno Popo (Aneho, no Togo) Ajuda (Uidá, Whidah, no Benin), Jaquim (Godomey, no Benin) e Apá (Badagri, no território nigeriano) que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Niger, na Nigéria.

Em meados do século XVI, é provável que portugueses tenham estabelecido contato com o reino de Allada (no Benin), habitado principalmente pelos fons Adja-Tado, reino esse que detinha o poder hegemônico na Costa da Mina, dando início ao monopólio português, a partir desse reino, do tráfico escravo para o Novo Mundo.

O fim desse monopólio seria suprimido com a aliança de Portugal ao rei de Castela (a instituição da União Ibérica), que seria o pretexto da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, que vivia em conflito político com a Espanha, para invadir e dominar as possessões portuguesas de ultramar. Em 1637 os holandeses conquistaram a principal feitoria portuguesa na África, o Castelo de São Jorge da Mina. Em 1640, Luanda, o principal porto de

embarque escravo angolano, foi conquistada, permanecendo sujeita à Companhia Holandesa das Índias Ocidentais até 1648, quando foi recuperada por Portugal através de tropas brasileiras enviadas do Rio de Janeiro.

A partir daí, a presença de holandeses, franceses e ingleses nessa região daria origem a uma série de disputas comerciais e a subsequente busca pelo monopólio do tráfico escravo em torno da produção de açúcar de suas possessões nas Antilhas, que refletiria no surgimento de pequenos reinos nesse território africano, tais como Popo e Hueda. A partir de 1680, com a chegada dos gãs e dos fante-anés e a subsequente fundação do reino Gen (Pequeno Popo) nessa região, disputas interétnicas entre esses pequenos reinos viriam a se exacerbar e inaugurar um período de grandes tensões sociais e guerras nas quais estavam envolvidos Coto, Aneho, Popo, Uidá, Allada, Offra e Jak in<sup>2</sup>.

Em torno dessas tensões, as últimas décadas do século XVII configuram-se como um período de destruições de reinos, invasões e conquistas de territórios litorâneos, que na época constituíam centros de comércio escravo. Nesse período a hegemonia de Allada estava comprometida, mas continuaria articulando a retomada de seu poderio, bloqueando as rotas por onde eram conduzidos os tumbeiros, fixando o tráfico em Uidá ou em Offra. No entanto, nas guerras expansionistas que nos referimos acima, Allada, que em 1670 era tributária do reino do Benin, tornou-se, no limiar do século XVIII, tributária de Oyo. Em 1698, Allada foi invadida e submetida pela cavalaria de Oyo, e assim continuaria durante o século XVIII.

Em 1710 o Daomé iniciou a expansão de seu reino, devastando Allada, em 1724, se apossando de várias cidades-estado três anos depois, forçando, segundo Parés, “huedas, ouemenus, hulas e aïzos a se deslocarem para as zonas habitadas pelos nagôs, em Porto-

---

<sup>2</sup>. **PARÉS**. Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2006. Editora Unicamp. Campinas, São Paulo.

Novo, Badagri e Lagos”. Em 1712, no entanto, Oyo o submeteria novamente ao seu poderoso reino. Em 1729, os dahomeanos emprenderiam outra guerra com os oyo, sendo derrotado.

No ano seguinte, os dahomeanos seriam obrigados a selar acordo de paz com Oyo, em cujo acordo Uidá permaneceria como porto dahomeano, ocupado por esse reino em 1727. Nesse acordo incluía também a divisão de Allada. Uma parte (a litorânea) ficaria sob o domínio de Oyo, e a outra parte ficaria independente. O território sob domínio de Oyo passou a ser chamada Ajase e, mais tarde, ganharia a denominação de Porto Novo.

O acordo de paz de 1730 e o domínio de Oyo sobre a Costa da Mina através de Porto Novo, garantiria a esse reino o controle do principal centro do tráfico escravo da região, juntamente com o porto de Onim (Lagos), na Nigéria. Tratando-se de uma política explicitamente comercial, logo europeus interessados na supressão do tráfico influenciaram no sentido de conter o seu poderio. Além disso, disputas internas, ataques e ciúmes da classe dos Bashoruns, Kakanfos, Oyo Mesi e Aremos, no final do século XVIII, culminaram com o enfraquecimento e subsequente derrota de Oyo em guerra contra o exército do rei Glele, do Dahomé.

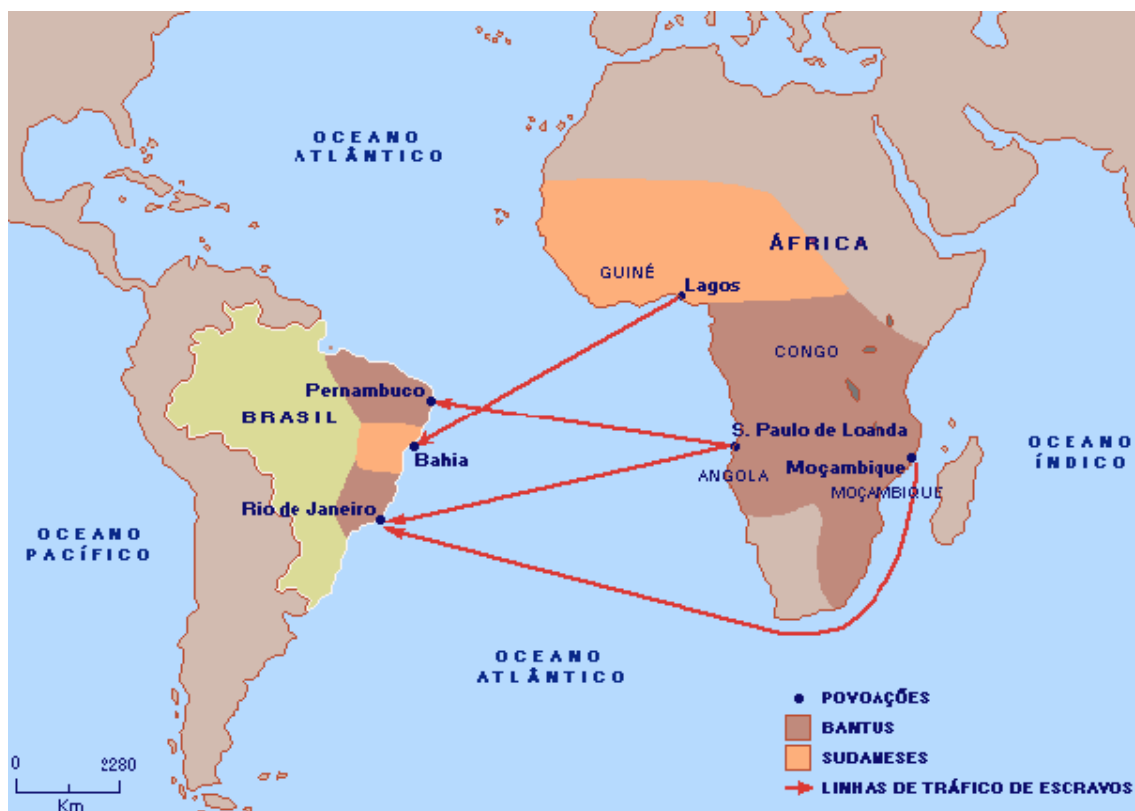
Derrotado Oyo, a situação inverteu-se favorável ao Dahomé, que passou a controlar o comércio escravo na Costa da Mina a partir de Uidá. A partir daí, milhares de africanos nagôs habitantes no território dahomeano (Sabe, Ketu, Awori, Afonyin, Ogori, Idaisa, Ifé, Isa, Manigri) foram submetidos e escravizados. Além disso, a jihad, Guerra Santa islâmica empreendida pelo fundador do califado de Sokoto, Usman dan Fodio, conduziria uma variedade de povos do Sudão Central à escravidão na Bahia. Segundo Paul Lovejoy<sup>3</sup>, é possível que de 100 a 150 mil escravos do Sudão Central (excluídos os iorubás setentrionais)

---

<sup>3</sup>. LOVEJOY, Paul. *Jihad e a escravidão: as origens dos escravos mulçumanos na Bahia*. In.: Revista Topoi, nº 1. Rio de Janeiro.

tenham cruzado o Atlântico entre meados do século XVIII e a primeira metade do século XIX”.

### Mapa do tráfico



Lovejoy diz ainda que “tal estimativa inclui os cativos identificados como hauçás, nupes, bornos, borgus e outras designações que indicam uma origem ao norte da Iorubalândia”, povos esses que desde o século XVI vinham sofrendo influência islâmica. Segundo sua estimativa, de 75 a 124 mil africanos malês foram transportados entre 1800 e 1850 para o Brasil, especialmente para a Bahia, dando início a uma mudança na configuração étnica, nomeadamente a feição, a língua, visões de mundo e postura ante a escravidão, do africano baiano.

Incluídos entre eles estavam também oyos, ekitis, yagbas, okuns, além de iorubás do

norte, também transportados para a Bahia em levas numerosas. Apesar de Lovejoy considerar que os dados não são conclusivos, ele diz que, em uma estimativa conservadora, “os escravos do Sudão Central constituíam de 10 a 15% dos escravos exportados pela Baía de Benin nas décadas de 1770 e 1780, proporção que subiu nos anos 90 e ao longo da primeira década do século XIX, com a concomitante queda do número de escravos originários de áreas costeiras”.

Para o autor, é provável que cerca de 40 ou 50 mil escravos centro-sudaneses tivessem sido exportados pelo Atlântico no século XVIII através da Baía de Benin sob o domínio de Oyo, seguido de um período de acentuadas flutuações. Porém, “no início da década de 1810, na primeira metade dos anos 20 e durante a primeira parte da década de 30 do século XIX, quando as exportações globais da Baía de Benin foram relativamente baixas, os escravos do Sudão Central talvez representassem de 25 a 40% do total vendido”.

Na primeira década do século XIX, como aponta Lovejoy, 75 mil cativos foram exportados da África pela Baía do Benin, em uma média anual, segundo Parés (op. cit.) de 5.600 a 7.700 africanos. Para Lovejoy, essa média “representou o mais baixo nível observado naquela região em mais de 100 anos”. No entanto, no mesmo período aumentaria o número de africanos oriundos do Sudão Central.

Em 1806, a Baía de Benin supria a Bahia anualmente com 8.307 indivíduos jejes, hauçás (que constituía a maioria dos exportados em função da jihad) e nagôs. Além disso, “os escravos provenientes do Sudão Central continuaram figurando de forma significativa no comércio Atlântico da Baía de Benin depois de 1810, como reflexo da expansão da jihad, como já foi mencionado, e da insurreição muçulmana do exército de Ilorin em 1817, a guerra de Owu no início dos anos 20, as revoltas que arruinaram Oyo nesta mesma década, as guerras de Nupe de 1822 a 1856 e a malograda insurreição islâmica ocorrida em Borgu (1835)”.

Em 1818, época do aniquilamento de Oyo e quando surge a figura do chacha, um título

que correspondia ao de governador de província, que substituiu o cargo de iovogã (chefe dos homens brancos), instituído pelo rei dahomeano, a Bahia experimentou o maior fluxo de africanos provenientes da Costa da Mina. Ao mesmo tempo, através do Chacha baiano Francisco Felix de Souza, essa região africana experimentaria um importante refluxo de africanos livres e libertos provenientes da Bahia, que seria importante para a manutenção do seu poderio, como uma autoridade local, e também para o desenvolvimento econômico, comercial e urbano do Dahomé.

A Guerra Santa islâmica produziu milhares de prisioneiros, que alimentaram o tráfico Atlântico de escravos para o Novo Mundo. No entanto, o número de cativos malês na Bahia não superou o de escravos não islamizados. A população haussá, por exemplo, nunca superou a de nagôs, embora, segundo Shwartz, nagôs, jejes e haussás constituíssem um terço da população escrava no início do século XIX.

De acordo com o historiador João José Reis, 15,8% de toda a população baiana na década de 1830 era constituído de africanos vindos do Sudão Central. Referindo-se aos registros de libertos examinados por Reis entre 1819 e 1836, incluindo registros de escravos urbanos de 1820 e 1835, de 1.341 registros, num total de 2.431 indivíduos cuja origem étnica foi identificada, 385 deles eram originários do Sudão Central, entre eles 252 haussás (10,3%), 88 nupes (3,6%) e 45 bornos (1,8%). Em compensação, 28,6% constituíam-se de nagôs, escravos e libertos, o que representavam 699 pessoas da amostragem.

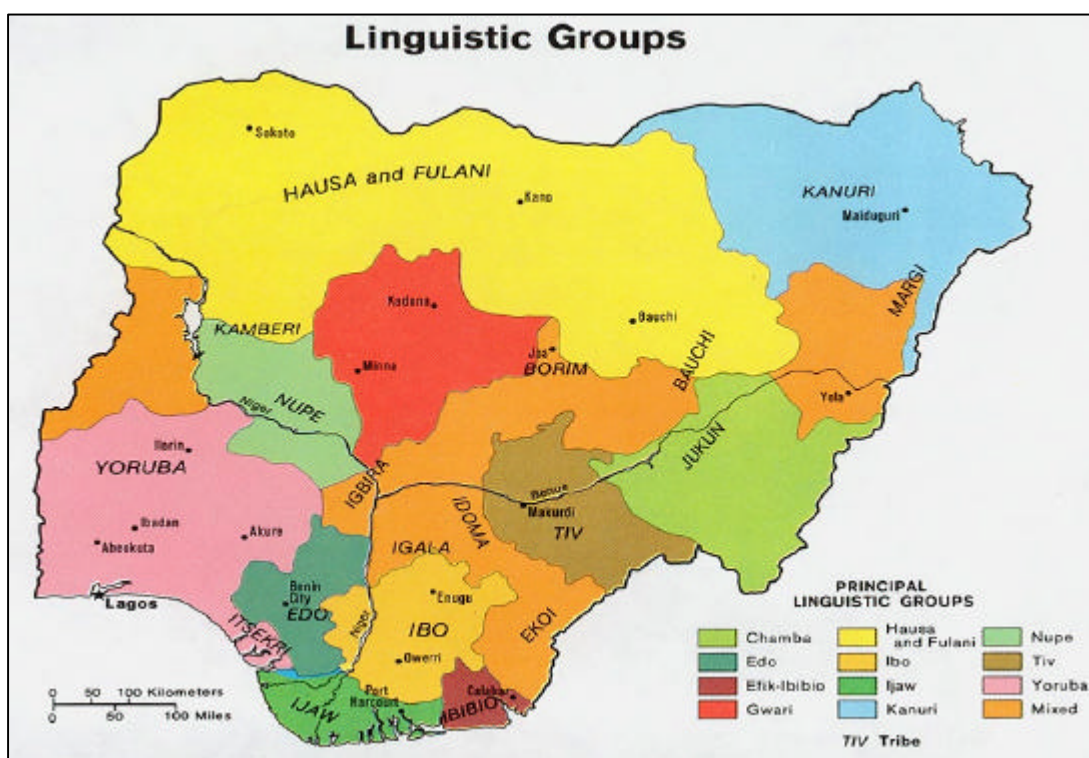
Em 1835, em termos populacionais globais, João José Reis<sup>4</sup> observa que a população da cidade do Salvador, capital da Província da Bahia, gravitava em torno de 65.500 habitantes, dos quais 34% (aproximadamente 22.270) desse total nasceram na África. Desses 22.270

---

<sup>4</sup>.REIS, João José. *Ethnic politics among africans in nineteenth-century Bahia*. In: LOVEJOY, Paul E, TROTMAN, David V. (Orgs.) *Trans-atlantic dimension of ethnicity in the african diaspora*. London/New York, Continuum..

africanos, 70% eram escravos. Incluindo outras categorias étnicas (crioulos, cabras e pardos), que perfaziam 38% da população soteropolitana total, ou seja, 47.160 (72%), africanos e mestiços, 42% deles viviam na escravidão, dos quais 63% nasceram na África. Já no Recôncavo baiano, nesse período, a população africana escrava apresentava percentuais menores em relação a Salvador, que variavam, segundo Reis, entre 49 e 58%.

### Mapa Etnolingüístico do Sudão Central



Fonte: [www.lib.utexas.edu](http://www.lib.utexas.edu)

No segundo capítulo da obra de Parés, já citada, o autor apresenta dados que permitem identificar parte da origem étnica dos africanos exportados da Costa da Mina para o Recôncavo baiano no decorrer do século XVIII e primeira metade do século seguinte. O livro de Parés é resultado de um estudo comparativo sobre a formação de dois terreiros de

candomblé de “nação” jeje mahi fundados na mesma época e mesmos agentes a partir da segunda metade do século XIX em Salvador e Cachoeira, no Recôncavo baiano.

Os capítulos iniciais de sua obra dedicam-se a identificar os povos da África ocidental que na Bahia foram identificados como jêjes (os grupos gbe-falantes), no qual estão incluídos os mahis, e seus agenciamentos na formação de uma identidade étnica na Bahia. No âmbito deste trabalho, vou reter aspectos abordados pelo autor que são substancialmente importantes para clarificar os pontos centrais de minha análise sobre o agenciamento da formação de uma identidade jeje-nagô em Cachoeira.

Conforme Parés observou, durante a segunda metade do século XVIII mais da metade da população escrava do Recôncavo era crioula (filhos de africanos) e mestiça (pardos e cabras), principalmente na área fumageira de Cachoeira. A partir do final do século XVIII até primeira metade do século XIX, no entanto, jêjes e angolas seriam os grupos africanos que disputariam em termos numéricos populacionais, apesar das variações ocorridas em função dos deslocamentos momentâneos das áreas de tráfico, diminuído o percentual crioulo nessa região.

A partir de 1820, jejes e angolas, seriam paulatinamente superados pelos nagôs. Baseado nos dados apresentados por Pares sobre a composição étnico-racial da população escrava da área fumageira no período de 1698-1820, observa-se que os jejes no período de 1801-1820 representavam 29,5% dos 2.238 escravos africanos da amostragem; os nagôs representavam 19,8%, enquanto que os angolas, que no período de 1780-1800 representavam 29,8% contra 20,5% dos jêjes, no período de 1801-1820 constituíam 19,3% da população escrava da zona fumageira de Cachoeira (PARÉS:2006:65).

No cômputo geral da tabela em referência, os africanos da África central, nas duas primeiras décadas do século XIX, constituíam apenas 8%, enquanto os africanos da África ocidental representavam 27,9% da população escrava nesse período. Já em 1835, Reis diz que

28% da população escrava soteropolitana eram nagô e entre 1840 e 1860 os nagôs, segundo Parés, constituíam mais da metade da população escrava africana.

Esses valores referentes à zona fumageira de Cachoeira servem apenas como amostra do que representava em termos de concentração demográfica desses povos na zona dos canaviais e área urbana de Cachoeira, visto que a zona fumageira caracterizava-se, ao contrário da zona canavieira, como um território demograficamente rarefeito do ponto de vista da presença africana.

Um recenseamento eclesiástico realizado em 1824/25 em Cachoeira, época de intenso fluxo do tráfico africano para a Bahia, confirma os dados acima analisados. Este alistamento encontra-se no Arquivo Público Regional de Cachoeira e consta de 32 volumes, separados por zonas de recenseamento, cada um contendo em torno de quinze a trinta folhas (dois a três cadernos), que corresponde a cada localidade recenseada (Iguape), e zona fumageira (agreste) de Cachoeira<sup>5</sup>. É oportuno ressaltar que essa peça documental encontra-se em péssimo estado de conservação. A maioria dos cadernos encontra-se com folhas destacadas e dispersas, dificultando uma análise precisa da população por sua localidade.

Por outro lado, é igualmente difícil identificar as localidades recenseadas, porque nem todos os recenseadores (geralmente o pároco local) foram rigorosos em situar a localidade recenseada. Com paciente trabalho, consegui identificar e organizar parte do material que me interessava – a zona açucareira e fumageira. Sobre o recenseamento do Iguape, por exemplo, utilizarei aqui apenas alguns registros completos de alguns engenhos. A zona fumageira, do mesmo modo, somente em algumas zonas pude encontrar registros completos.

Tendo como referência o alistamento dos engenhos Acutinga, a leste da cidade de Cachoeira; Santo Antônio do Açú (ou Engenhoca), Novo de Santa Catarina, incluindo São

---

<sup>5</sup>. ARC, recenseamentos, documentos avulsos, sem códice.

Francisco do Paraguaçu até o engenho Velho, a sul, e engenho da Vitória, a oeste, moravam no Iguape 1.512 pessoas, dos quais 827 eram escravas. Desse total de escravos, 330 eram africanos, ou seja, dos seis engenhos aqui citados, de um total de mais ou menos quarenta engenhos existentes nessa época, mais de 40% da população escrava eram provenientes de várias regiões da África.

Os engenhos da Cruz e Novo, em 1825, possuíam, juntos, 208 escravos. Desse total somente 40 escravos eram crioulos. Aproximadamente 70% dos 168 foram declarados jejes e nagôs de variadas etnicidades. O engenho Acutinga, propriedade de Maria Ana Rita de Menezes (depois seria dos Muniz Barreto), trabalhavam 9 africanos, dos quais 5 eram jejes, sendo que duas eram mulheres, e 4 nagôs, todos homens.

No engenho Novo, do tenente-coronel Rodrigo Antônio Brandão Falcão, futuro Barão de Belém e herói do Batalhão dos Periquitos durante as lutas pela independência da Bahia, em 1822, residiam 212 pessoas, dos quais 111 eram escravas. Cinquenta e oito desse total de escravos eram mulheres. Com exceção dos crioulos, pardos e cabras, porque minoria, havia 16 africanos nagôs, 12 jêjes, 2 calabá, 4 angolas, 9 cabindas, 8 aussá, 1 moçambique, 1 binino (benin).

O tenente-coronel Domingos Américo da Silva, que prestou informação no dia 10 de junho de 1825, em plena época da ‘botada’ de canas, registrou, além de sua esposa e sete filhos, 200 escravos, dos quais 47 eram crioulos - 20 mulheres e 27 homens -, que possuíam 40 “crias”. Os 113 escravos restantes eram 20 africanos haussás, 25 jêjes, 3 tapas, 12 minas, 40 nagôs, e são tomé, barbá, angola e cabinda em menor número. Observe-se no número de escravos dos dois engenhos a desproporção de africanos provenientes do centro-oeste com os provenientes do centro-sul (Congo, Moçambique e Angola).

Se levarmos em conta, como aqui fica claro, que a média de escravos era em uma proporção de cem negros para cada seis brancos e mestiços, e que o número de engenhos no Iguape gravitava em torno de quarenta, sem levar em consideração outra categoria sócio-econômica, que era o de plantador de cana de açúcar, podemos conjecturar que a população do Iguape gravitava em torno de 9.000 pessoas na época e que, do ponto de vista étnico, essa zona era povoada de africanos cuja maioria era proveniente da (ou foram embarcados na) mesma região africana. Em 1835 residiam no Iguape 7.423 indivíduos<sup>6</sup>. Desse total, 2.526 eram escravos, sendo que 1.489 deles eram africanos, dos quais 610 eram mulheres. Desse contingente africano espalhado nos canaviais do Iguape, mais de 80% havia sido transportados para a Bahia da Costa da África, ou seja, foram embarcados do Golfo do Benin.

Na zona fumageira cachoeirana, os valores demonstram uma rarefação demográfica, o que era de se esperar. Começando por Muritiba, freguesia distante quatro quilômetros de Cachoeira, o alistamento feito pelo vigário José da Costa Moreira computou uma população de 1.630 habitantes, dos quais 437 pessoas viviam na escravidão. Cento e setenta e três desses escravos eram africanos, entre eles 71 mulheres. O vigário José da Costa tomou o devido cuidado de registrar a população africana pela sua etnicidade, fazendo com que verificasse-se uma predominância numérica de africanos jejes, num percentual de mais de 60% em relação às outras etnicidades.

Em uma das fazendas dessa localidade, a fazenda Desterro, de Antônio Pereira São Payo, pertencente à família dos Navarro, proprietário do engenho São Carlos, em Cachoeira, de seus quatro filhos e sua irmã Ana Maria, foram arrolados ainda 23 escravos e 3 agregados, um pardo, uma africana liberta e um antigo morador de sua fazenda. Na fazenda Dendê,

---

<sup>6</sup>. APEBA, SH, 6175-1. Relação do número de fogos e moradores do distrito da freguesia de Sant'Iago Maior do Iguape, da Comarca da Villa da Cachoeira da Província da Bahia, 1835.

pertencente a seu irmão, Manoel São Payo, também viúvo, registrou seus três filhos e mais 17 escravos, sendo que 8 eram africanos. Na fazenda Cajazeira, de José Antônio, havia um africano de nome Manoel e um agregado africano casado com Luísa, crioula liberta, além de mais dois indivíduos, um crioulo e um branco. Nessas fazendas, haussás, jejes, tapas, minas e nagôs eram predominantes

No engenho Capivari da Passagem, pertencente ao sargento-mor Francisco Paes Cardoso, havia 40 escravos, sendo que 32 deles africanos. Contígua a esse engenho, na fazenda Vidal, pertencente a José Vieira Tosta Vidal, residiam 13 escravos, sendo que 5 deles eram africanos. O mesmo número foi encontrado na fazenda vizinha, a fazenda do Doutor, do capitão Antônio Joaquim Pereira, onde residiam 13 escravos, dos quais 6 eram africanos.

No cômputo geral do termo de Outeiro Redondo e freguesias de Muritiba e Cruz das Almas, a população total era de 1.623 pessoas repartidas em 437 escravos, dos quais 173 eram africanos. Dos cativos recenseados, 249 eram homens e 188 eram mulheres. Já no cômputo de africanos, dos 173 arrolados, apenas 71 eram do sexo feminino. Apresentamos exaustivamente essas informações porque ao longo desse trabalho esses engenhos e fazendas serão algumas vezes mencionados como locais onde surgiram diversos terreiros de candomblé, no final do século XIX, alguns dos quais sobrevivem até dias atuais.

Em São Gonçalo dos Campos e estrada de Conceição de Feira, 12 quilômetros distante de Cachoeira, a população era de 814 pessoas, dos quais 274 eram escravas, sendo que 117 – 86 homens e 31 mulheres - eram africanos. Em São José das Itapororocas (Feira de Santana), incluindo a fazenda Saco, fazenda Santa Rita e fazenda Nova, residiam seiscentos e sessenta e quatro pessoas. Aí notamos, como era de se esperar, um número reduzido de africanos: quarenta, sendo que quatro eram libertos. Esses números justificam-se porque a presença africana, ou melhor, a presença escrava na zona sertaneja produtora de tabaco e pecuária era

naturalmente baixa devido a uma cultura baseada predominantemente na mão de obra familiar e de utilização de pouca área para o seu cultivo.

## Capítulo 2

### **As identidades sociais**

A predominância numérica e a coexistência de jejes e nagôs no Recôncavo baiano possibilitaram o desenvolvimento de redes de solidariedade e identidades coletivas. Como esses povos estavam unidos, na África, por uma origem mítica, semelhança lingüística e um complexo sistema religioso comuns, esses fatores foram relevantes para a formação de instituições africanas a partir da formação de comunidades e, delas, a criação de complexos grupos de parentescos, constituição de unidades domésticas, estabelecimentos de amizades e compadrios, relações de solidariedade e ajuda mútua.

A presença de sacerdotes africanos conhecedores do oráculo do Ifá foi outro elemento importante para a sobreposição, no Novo Mundo, de um campo religioso. Através desses sacerdotes o africano pode celebrar o seu morto de acordo com o rito prescrito em sua terra de origem, assim como a família desfeita pelo tráfico e o culto de seu deus étnico foram recuperados e celebrados, agora coletivamente, num espaço conventual que abrigava uma extensa família simbólica, que passou a ter a denominação de ‘terreiro de candomblé’.

Outro aspecto que deve ser levado em consideração é o processo de “ladinização” do africano recém-chegado. Este assunto é particularmente significativo porque no âmbito deste trabalho interessa-me compreender o processo de africanização do crioulo e a crioulização do africano, ocorrência socialmente importante para a institucionalização e manutenção das identidades étnicas africanas. Por outro lado, este assunto configura-se importante porque subjacentemente remete para uma discussão teórica que tem causado um debate importante sobre crioulização ou africanização no que diz respeito à formação das culturas afro-americanas.

Resumidamente, os afrocêntricos, preconizado por Herskovits,, defendem a idéia segundo a qual as culturas afro-americanas originaram-se das primeiras interações dos escravizados ainda na África, em que alguns elementos permaneceram conservados no processo diaspórico. Já os crioulistas, como Mintz e Price, defendem o principio de que a cultura afro-americana nasceu de um processo que se deu no sistema de plantation<sup>7</sup>. Soumonni (2001) questiona se havia uma consciência étnica ou nacional iorubá na África, ou se ela teria emergido na diáspora. Segundo esse autor, as “interações no continente [africano] entre vários grupos iorubanos estavam suficientemente desenvolvidas para criar um sentimento de união cultural, mesmo na falta de um ‘rótulo’ comum”. E que, “num ambiente hostil, esse sentimento manifestou-se numa forma incomum de solidariedade”.

Seja como for, como observou Parés, “os escravos recém-chegados já encontravam em funcionamento redes sociais estruturadas, em que a identidade coletiva de nação era efetivamente operacional e o processo de assimilação dessa nova identidade podia produzir-se com mais rapidez”<sup>8</sup>. Nesta perspectiva, o contato entre ladinos e boçais na maioria das vezes foi vital para estabelecer trocas que possibilitaram a sobreposição e reelaboração religiosa de cunho africano na Bahia.

A ausência de “rótulo” ao qual Soumonni se refere é aquele que o tráfico reduziu a uma denominação genérica (ou metaétnica) de topônimos, portos e eventualmente formas auto-adscritivas os diversos grupos africanos. Assim, na Bahia haussás, bornus, borgus, nupes e eventualmente nagôs islamizados receberam a denominação metaétnica de malês. Nagôs, do mesmo modo, tornou-se uma expressão genérica para todos os iorubanos, principalmente

---

<sup>7</sup>. Sobre o assunto, cf. especialmente **PARÉS**, Luis Nicolau. *O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800)*. Afro-Ásia, 33. Salvador, 2005, pp. 87-132 **PRICE**, Richard. *O milagre da criouliização: perspectiva*. Estudos Afro-Asiáticos, nº 3. Rio de Janeiro. 2003, pp. 383-419.

<sup>8</sup>. **PARÉS**, op. cit.

aqueles localizados na iorubalândia do território jeje, assim como jejes tornaram-se os grupos oriundos do Togo, Daomé, e Gana, ou seja, os povos falantes do fon, ewe, adja e gen<sup>9</sup>. Este assunto já foi exaustivamente estudado, por isso julgamos desnecessária uma análise mais refinada<sup>10</sup>. Aqui basta assinalar que o tráfico escravo baiano promoveu um constante processo de reorientação dos critérios de identidade, que presidiu o estranhamento entre o africano e o Outro, em termos das denominações auto-adscritivas dos diferentes grupos africanos e os critérios de classificação impostos pelo sistema escravista<sup>11</sup>.

Conseqüentemente, esses grupos africanos adquiriram sentido, “criando suas próprias regras e definindo, no embate da convivência social, os limites indicativos de afiliação ou exclusão, que orientavam o comportamento de seus membros e serviam para classificar socialmente os demais”<sup>12</sup>. A “nação” africana inventada pelo tráfico escravo, portanto, foi um elemento unificador importante na construção de identidades, que Parés define como identidade étnica multidimensional. Isto seria entendido através da imagem hipotética do escravo Joaquim, criado pelo autor: uma denominação étnica adquirida através da relação de poder senhor-escravo; sua relação de confronto social devido sua condição de africano em relação a um suposto crioulo, e sua relação com outros africanos, que corresponde aos processos de diferenciação sob uma mesma denominação étnica genérica ao qual ele se incluiu na escravidão.

Um caso exemplar é a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Sagrado Coração de Maria do Monte da Rua Formosa. Essa irmandade foi criada em meados do século XVIII na

---

<sup>9</sup>. Essas denominações étnicas não prevaleciam em todas as regiões brasileiras. Por exemplo, a denominação “Mina”, no Rio de Janeiro e Minas Gerais, correspondia ao jeje baiano.

<sup>10</sup>. Para um aprofundamento, cf. **PARÉS**, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2006. Editora Unicamp. Campinas, São Paulo, especialmente os capítulos 1 e 2.

<sup>11</sup>. **OLIVEIRA**, Maria Inês Cortes de. *Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX*. Revista USP. São Paulo (28): 174-193, dezembro/fevereiro 95/96, p. 176.

<sup>12</sup>. *Idem*, p. 176.

Ordem Terceira do Carmo, na então Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, para abrigar irmãos africanos de “nação” por mim desconhecida. Em 1842, José Antônio Fiuza da Silveira doou uma sorte de terras numa colina a cavaleiro da rua Formosa para construção de sua igreja, concluída em 1846<sup>13</sup>.

Depois da construção da igreja, a corporação religiosa passou a ser conhecida como Irmandade dos Nagôs. Analisando o livro de registro de irmão admitidos no ano de 1833 até 1870, dos 1170 irmãos registrados observa-se uma presença insignificante de africanos. Dos africanos registrados, em apenas um registro aparece o termo genérico nagô. Os demais eram aja, onim, uçá, angola, cobé e um número significativo de jejes. Observa-se então, que a Irmandade dos Nagôs era uma irmandade pluriétnica cujos membros provavelmente haviam chegado em Cachoeira no período das tensões entre o Dahomé e Oyo e a jihad islâmica africana.

O referido livro, aliás, não faz o registro cronológico, de sorte que, por exemplo, um registro de 1842 é seguido de outro datado de 1875. Parece que trata-se de um livro de anotação dos irmãos mais relevantes, porque geralmente ao lado do nome de um membro o escrivão fez pequenas observações, tais como “foi juiz em 1860”, “vestiu Nossa Senhora na festa de 1870”, “ajudou na obra da igreja”, etc. Isto leva a pensar que muitos dos irmãos africanos não constam no rol, justificando assim o significativo número de irmãos brancos e crioulos.

O que chama a atenção, além da pluriétnicidade dos irmãos africanos da Irmandade é a relação de solidariedade entre eles na construção da igreja e do cemitério dos achaticos,

---

<sup>13</sup>. Em ofício da referida Irmandade enviada à Câmara em 2 de maio de 1842 solicita a feitura de vistoria para início da obra. Ei-la: *Diz a Irm<sup>de</sup> de N. S. do Rosario, S. S. Coração de Maria, que p<sup>a</sup> poderem erigir sua capela no lugar denominado Monte da Rua Formosa, se faz preciso que V. S.S<sup>a</sup> si sirvam fazer a vistoria, e arruam<sup>o</sup> no lugar, p<sup>a</sup> se saber a forma da fundação do edificio, sua frente.* APRC, Documentos avulsos.

construído em 1856 ao lado da igreja. Os irmãos africanos de melhor condição contribuía com 80\$ reis semanalmente para a obra. Aqueles que não tinham condição de contribuir com dinheiro, participavam de mutirões, de acordo com a disponibilidade de tempo. Como a maioria exercia a profissão de ganhador, é provável que os mutirões ocorressem nos finais de semana.

A maioria dos irmãos africanos registrados no livro em referências eram forros. Já os crioulos, do total de mais de 700 inscritos, 196 era escravos, geralmente de algum irmão da corporação religiosa. Devido a presença de irmãos africanos e crioulos beneméritos ou de vido às restrições étnicas a crioulos, semelhantes às que havia na Irmandade de Nosso Senhor dos Martírios, formada pelos jejes em Cachoeira, que viviam em constantes conflitos com crioulos, o cemitério da Irmandade dos Nagôs separava os locais de sepultamento entre eles: o lado direito para os crioulos e o lado esquerdo para os africanos.

O mesmo observava-se no principal núcleo residencial africano de Cachoeira, denominado Recuada. A Recuada, como veremos no tópico seguinte, era um núcleo ocupado por negros libertos, desde a década de 1830, que originalmente se definia espacialmente por setores onde majoritariamente habitavam crioulos e setores ocupados por africanos, como a rua do Galinheiro, por exemplo, que supostamente era uma referência a africanos galinhas, como eram conhecidos os africanos gruncis na Bahia.

São esses africanos e filhos de africanos que interessam de perto a este trabalho. Foi a partir desse núcleo, da Irmandade dos Nagôs e nas relações domésticas e de parentesco que originaram a jeje-nagoização em Cachoeira. Assim como a Irmandade dos Nagôs abrigava diversos grupos étnicos e o seu cemitério sepultava “achatolicos”<sup>14</sup>, que podiam ser devotos de

---

<sup>14</sup>. Utilizo o termo “Achatolico” para significar o cemitério da Irmandade dos Nagôs porque é assim que a documentação d século XIX menciona.

voduns ou ao mesmo tempo serem devotos de voduns e Alah, na Recuada e em outros núcleos por ele influenciado, urbanos e rurais, emergiu também um grupo de africanos de variadas procedências e devotos de variadas divindades que se uniram para reinventar coletivamente suas tradições religiosas.

Desse esforço surgiu o embrião do terreiro de candomblé jeje mahi Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê, o jeje-nagô Aganju Ominazon Didê e Ilê Ogum Bomim, o nagô-tedô Loba Nekun, o Humpame Dahoméa e o candomblé da Cajá, em São Felix e, deles, a Irmandade da Boa Morte. Na década de 1880, filhos e sobrinhos desses africanos, que eram crioulos pertencentes a uma elite letrada e intelectualizada, assumidamente africanizados, influenciaram politicamente no processo abolicionista em Cachoeira através de instituições civis negras por eles fundadas, e mais tarde influenciaram na formalização daqueles cultos religiosos embrionários praticados por seus parentes africanos.

## PARTE II

### Capítulo 3

#### **Influência do negro na expansão urbana de Cachoeira**

A cidade de Cachoeira é oriunda de um primitivo porto de navegação fluvial que ligava a Bahia de Todos os Santos ao interior brasileiro. Além de porto, a cidade ergueu-se em volta de pastos e estalagens para animais e gentes que subiam e chegavam do sertão. Já o município de Cachoeira como um todo desenvolveu-se em função da plantation agro-açucareiro, que floresceu na sua porção sul, no Iguape, e a agricultura fumageira, que floresceu nos seus campos localizados na sua porção territorial oeste.

Atualmente o município de Cachoeira é um dos menores da Bahia. Sua área é de 398,5 km<sup>2</sup><sup>15</sup>. Entretanto, seu espaço físico compreendia uma superfície muito maior e se estendia para oeste e norte da zona paralela do Recôncavo baiano. Seu território em 1775 era de 3.190 km<sup>2</sup>, que compreendia as sete freguesias de seu termo. Eram eles: São Tiago do Iguape, São Gonçalo dos Campos, São José das Itaporocas, São Pedro da Muritiba, Nossa Senhora do Desterro de Outeiro Redondo, Santana do Camisão e Santo Estevão do Jacuípe<sup>16</sup>.

Como observaram Wimberly e Marcelin (WIMBERLY:1989; MARCELIN:1996), com a fragmentação do espaço da plantation de Cachoeira, a partir da segunda metade do século XIX, emergiu uma “agricultura rudimentar doméstica [roças] baseado em redes familiares, que engendrou outros modos de relações sociais entre escravos, entre estes e os libertos, e a consolidação de espaços sociais alternativos no próprio sistema plantocrático”.

---

<sup>15</sup>. IBGE, censo 2000. Acreditava-se que a área do município de Cachoeira era de 405 km<sup>2</sup>, mas recentes estudos realizados com GPS constataram uma redução de 6,5 km<sup>2</sup>.

<sup>16</sup>. Cf. Silva, Pedro Celestino da. *Data e Tradições Cachoeiranas*. Salvador. Liv. Progresso, 1942, pág. 415.

Segundo Marcelin, no tocante a Cachoeira “essa relação peculiar com o regime do tempo e a organização do espaço de produção introduziram outras esperanças de vida dos escravos, principalmente relacionadas à acumulação de bens a fim de poder comprar sua liberdade, ou ainda no sentido de uma ativação dos laços familiares de modo a alcançar esse mesmo objetivo”. Isto tornou-se possível no contexto da produção do tabaco plantado em pequenas unidades agrícolas domésticas espalhadas em Cachoeira e em cidades e vilarejos próximos, que não só engendrou uma organização social distinta no Recôncavo como foi acompanhada de uma reorganização do trabalho, uma especialização profissional, que seria mais tarde absorvida pelas indústrias fumageiras locais, e na organização dos espaços e formação de núcleos residenciais negros em torno de unidades fabris<sup>17</sup>.

Nesse momento, como resposta ao estrangulamento da plantation, entra em cena a agro-industrialização do fumo, que a partir de meados do século XIX passou a ser produzido em grande escala para atender o mercado europeu através do controle da exportação e capital alemão. Em 1842 seria instalada a primeira fábrica de charutos em São Felix, a Imperial Fábrica de Charutos Juventude, pertencente a Francisco Paes Cardoso. Em 1838, Manoel Vasconcelos de Souza Bahiana, pertencente à poderosa família Berenguer, fundava em Cachoeira a segunda fábrica de rapé da Província<sup>18</sup>. Em 1851, José Furtado de Simas inauguraria a Fábrica de Charutos Fragrância. Em 1856, a firma Leite & Alves, do Rio de Janeiro, instalava sua filial em Cachoeira para produzir cigarros e cigarrilhas, a primeira da Bahia, que funcionaria até a década de 1970<sup>19</sup>. Em 1873 fundava-se em São Felix a Fábrica de

---

<sup>17</sup>. MARCELIN, Op. cit. P. 45.

<sup>18</sup>. CALMON, Francisco Marques de Góes, *Vida Econômica-Financeira da Bahia: elementos para a história de 1808 1899*. 1979. Séc. de Planejamento, Ciência e Tecnologia. Salvador – Bahia p. 60.

<sup>19</sup> CALMON, Francisco Marques de Góes. Op. cit., p. 71.

Charutos Dannemann e Costa Penna; em Cachoeira seriam instaladas a Suerdieck (com filial em Maragogipe e Cruz das Almas), Poock e outras de pequeno e médio porte.

Em 1860, uma iniciativa do vereador José Ruy Dias d’Affonseca, foi aprovada em Câmara a implantação de uma ferrovia ligando Cachoeira a Feira de Santana. A Lei número 124, de 16 de junho de 1865, autorizou o início das obras da *Tram Road of Paraguaçu*, Estrada de Ferro do Paraguaçu, depois *Brazilian Imperial Central da Bahia Railway*.

A estação ferroviária e a linha férrea foram construídas na antiga rua do Pasto<sup>20</sup>. Nesse lugar, em 1785, a polícia devassaria um calundu, como era denominado candomblé, realizado por um grupo de africanos numa casa ali existente<sup>21</sup>. Nessa rua constituída de pequenos arruados, a maioria constituída de casas toscas habitadas por escravos e libertos, e formada por pequenas unidades agrícolas, tornar-se-ia na segunda metade do século XIX uma importante zona comercial e industrial, e na sua extensão surgiria um correr de casas elegantes, ganhando a denominação de rua Formosa<sup>22</sup>. Esse processo de expansão urbana vinha acontecendo desde meados do século XVIII, mas se intensificaria a partir do século XIX. No livro de termos de arrematação de obras de Cachoeira de 1741-45 destacam-se obras de aterramento para aberturas, nivelamento e pavimentação de ruas, além de canalização de riachos e outras obras infraestruturais.

A mais importante delas certamente foi a construção da ponte sobre o riacho Pitanga, que ligava a área urbana da vila ao rossio<sup>23</sup>. A construção da ponte facilitou o trânsito de gente e carros que chegavam carregados de fumos e outros produtos provenientes dos campos

---

<sup>20</sup> . As avenidas J. J. Seabra e Antônio Carlos Magalhães são extensões da Rua Principal (Ana Nery). Elas eram o antigo caminho para a Estrada Vermelha do Capoeiruçu, ou Estrada Real do Gado. Com a implantação da ferrovia, a linha férrea foi construída em toda a sua extensão e o local ficou conhecido como Rua da Feira, isto é, rua que segue para Feira de Santana.

<sup>21</sup> . REIS, João José. *Magia jeje na Bahia: Calundu da rua do Pasto em Cachoeira – 1785*. In.: Revista Brasileira de História. 1988, vol. 8, nº 16, pp. 55 a 61

<sup>22</sup> . Atualmente ruas Irineu Sacramento e J. J. Seabra.

<sup>23</sup> . Rossio, segundo Kátia Maria Queirós Mattoso, é um espaço agrícola contíguo ao espaço urbano.

de Cachoeira para o cais do porto, para daí serem enviados para Salvador. Em 1834 foi construída outra ponte a jusante do riacho Pitanga e paralela à ponte velha. Enquanto que a ponte velha estava localizada na extensão da rua Principal, após o largo do Hospital, a ponte nova foi construída na extensão da segunda rua mais importante, a rua de Baixo. Ambas conduziam para a zona do Pasto.



Rua da Feira, vendo-se a linha férrea que ligava Cachoeira a Feira de Santana. Autor: Camilo Vedani, in Gilberto Ferrez *Bahia velhas fotografias 1858-1900*.

Entre essas duas pontes surgiram a rua de Entrepontes (atualmente rua Ruy Barbosa) e uma outra, que foi interditada mediante abaixo-assinado, enviado à Câmara no dia 26 de fevereiro de 1836, devido, segundo os reclamantes, a presença constante de malfeitores no local.

Diziam constrangidos os reclamantes que:

...Nas mediações de suas moradas existe hum becco que principia da ponte velha entre as casas dos herdeiros do finado João Nepomuceno Ferreira e as dos herdeiros do falecido Capitão Francisco Antonio da Borja e atravessando rectamente sobre ao pe da ponte nova o qual nenhuma serventia publica de utilidade presta não so pela sua estreiteza de onze palmos como pela proximidade em que está de outro becco largo, e começando distante delle apenas 75 passos regulares, vindos por tanto a não servir aqueles angustiados atravessadores, senão de horror as noutes principalmente de escuro para os moradores vizinhos e pessoas que transita pelas ruas adjacentes pela commodidade que oferece para huma espera de malfeitores, assassinos e ladroens accrescendo a este mal imminente a immoralidade e indecência, com que a baixa plebe e a escravatura se recolhe a o referido beco para fazer suas sordidas e obscenas operações ao dia mesmo com notavel escandalo da moral publica e com particularidade aos moradores das casas circunvizinhas.<sup>24</sup>

Esse processo de expansão, portanto, coagiria a população negra a se agrupar em núcleos residenciais em zonas recuadas. O afastamento do escravo e do liberto das zonas centrais e tradicionalmente habitadas pelos estratos superiores da sociedade local vinha acontecendo desde o momento em que intensificara o processo de expansão da então vila como demonstra o conteúdo do abaixo assinado de 1836. Em face disto a dinâmica comercial de Cachoeira no decorrer do século XIX, principalmente a partir de 1860, gerou uma imensa mão-de-obra escrava e liberta e com ela a configuração do espaço físico, assim como os usos dos lugares conformados dentro da hierarquia das diferenças sociais e étnicas.

Marcelin observou que “até o final do século XIX, as divisões entre as comunidades negras, nas periferias de Cachoeira e São Felix, viviam em pequenas comunidades, notavelmente voltadas para si mesmos e para seus valores”<sup>25</sup>. Observou também que eram

---

<sup>24</sup>. ARC, documentos avulsos não catalogados.

<sup>25</sup>. MARCELIN, op. cit.

nessas comunidades que escravos conquistavam suas alforrias, principalmente através da fraternidade religiosa, tal como a Irmandade da Boa Morte, organizadas tendo por base o pertencimento étnico.

Isto posto, vou ao capítulo seguinte localizar alguns núcleos residenciais onde formaram-se essas comunidades. Farei um percurso *an passant* por núcleos residenciais, como Rua Por trás do Chafariz e Cobocó, para evidenciar que em Cachoeira existiram alguns núcleos africanos, detendo-me detalhadamente naquele que é objeto de minha análise por excelência, que é o núcleo da Recuada.



Rua de Entrepontes, atualmente rua Ruy Barbosa



Praça do Hospital, vendo-se ganhadores.

## Capítulo 4

### **Recuada: um núcleo residencial africano**

Entre 1894 e 1925 faleceram em Cachoeira 120 africanos. Com exceção de 35 africanos que na declaração de óbito não consta seu endereço, os 85 africanos restantes residiam em núcleos residenciais relativamente próximos à zona central, e nas zonas recuadas, como eram denominadas, localizadas fora da zona central e senhorial da cidade. Isto permite concluir que os africanos agrupavam-se por afinidades étnicas, por relações de parentescos e afinidades adquiridas por uma longa convivência social. A predominância numérica de africanos em determinado núcleo residencial em detrimento de outros núcleos é um sintoma de que alguns grupos étnicos afins eram numericamente superiores do que outros.



Rua Principal, também conhecida como rua da Matriz, atualmente rua Ana Nery.

Já em núcleos próximos das zonas centrais da cidade a presença de africanos justificava-se em decorrência de sua dependência ainda ao seu senhor ou pela existência de africanos, principalmente mulheres, que haviam adquirido boa situação financeira. É o caso de algumas ganhadeiras crioulas e africanas que residiam na rua Principal na vizinhança de uma casa ainda hoje conhecida como Casa Estrela. Deve ser levada em consideração também a hostilidade étnica, que provocava exclusões e se manifestava não só nas relações de vizinhança, mas também nas irmandades religiosas, em cantos de trabalhos, etc.

Em decorrência da construção do chafariz público, em 1827, na praça do Hospital, na zona central da então vila, surgiria um núcleo residencial africano que ficaria conhecido como Rua Por Trás do Chafariz<sup>26</sup>. Essa rua se estendia para a rua do Açougue, riacho Pagão e ladeira do Orobó. Na rua do Açougue, em 1808, foi erigida a igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo, formada por pardos, a poucos metros da igreja Matriz, na rua Principal. Também na zona urbana central, e no sopé do altiplano que contorna a cidade, havia outro núcleo africano numa localidade denominada Cobocó, localizada nos fundos da Casa da Câmara e Cadeia.

O Cobocó não estava muito afastado dos locais anteriormente citados. O que o separava era a Ladeira que sobe para Belem, ou seja, como todos os núcleos residenciais negros de Cachoeira, o Cobocó se estendia paralelamente para a mesma localidade rural, que era o engenho Rosário, o engenho que limitava a zona urbana à zona do Iguape. A tradição oral registra que nesse lugar, a menos de 50 metros da Casa da Câmara e Cadeia, africanos batiam candomblé sob uma árvore gameleira.

Localizada na proximidade da rua Principal, a rua do Açougue, a rua do Riacho Pagão e

---

<sup>26</sup>. Em 1861, as terras dessa localidade pertenciam, juntamente com as terras da Rua de Entre Pontes, a Joaquina Júlia Navarro de Sampaio e Mello, proprietária das terras do Caquende e Tororó.

ladeira do Orobó eram artérias onde residia, a partir da segunda metade do século XIX, um contingente significativo da população negra, escrava e liberta, de Cachoeira<sup>27</sup>. Pelo largo do Hospital ou pela Rua por Trás do Chafariz chegava-se à Recuada.

Esse topônimo refere-se à extensão da zona da rua do pasto localizada no sopé do altiplano que contorna a cidade, já referido. Recuada porque tratava-se de uma zona recuada da zona de expansão urbana. Essa zona expandida com maior intensidade a partir do século XIX constituía-se o rossio (zona agrícola contígua à zona urbana), mais tarde utilizada como curral e matadouro público, além de constituir um espaço acidentado por onde cursavam riachos.

Em 1799, essas terras pertenciam ao capitão-mor José Antonio Fiuza de Almeida. Ele era proprietário de 1.364,3 braças de terras

... de silão e areia branca que principia a beira do rio Pitanga por trás do Hospital de São João de Deos desta Villa, a buscar o rio Capapina e seguindo por este a sima athe confrontar com terras q tem o Ten<sup>e</sup>. Francisco Frz' da Costa e dahi continua até o rio Pitanga e por este a sima athe o citio em q' está de renda Manoel Per<sup>a</sup> a sima do em q' está tão bem de renda Bernardo Ferr<sup>a</sup> Nunes ambos pertencentes ao casal do sup<sup>e</sup> e do citio de Manoel Per<sup>a</sup> segue athe a estrada dos Paos Moles e por este abaixo athe a lagoa da Faleira deste lugar seguindo pelo riacho que nasse da dita lagoa the o rio Pitanga e por este abaixo a findar onde principia<sup>28</sup>.

Além dessas terras que se urbanizaria no decurso do século XIX, em seu inventário consta ainda outras porção de terras

que principia da pedreira em que mora Antonio João Bellas [alto da Conceição do Monte]

---

<sup>27</sup>. Em meados do século XIX as terras da rua do Açougue pertenciam a um tal José Lopes Regadas, morador na Rua de Baixo, e abrangia o riacho Pagão (atual praça João Gualberto e rua Comendador Assis) e parte da atual ladeira Francisco Andrade de Carvalho (antiga ladeira do Orobó).

<sup>28</sup>. APEBA, Inventários, Seção Judiciária, 07/3112/14 – 1799.

e vai seguindo a beira rio Para Asú the a frontar com terras do casal do defunto Domingos de Olivr<sup>a</sup> Duarte seguindo sempre este Ereo athe...do Capoeirussu ao lugar em q' se acha fincado hun marco de pedra bruta que separa as terras do casal da sup<sup>e</sup> e daquela outra do ereo e do dito marco corta direito ao rio Capapina e por este abaixo athé no rio Paraguassu em que está de renda Manoel Coelho de Oliveira.

Essas terras primordialmente faziam parte do engenho Pitanga, fundado entre 1573-84, pelo Capitão Gaspar Rodrigues Adorno<sup>29</sup>. Parece que esses netos de Caramuru não se interessaram pelas terras, desfazendo-se logo depois. Em 1775, Margarida Rodrigues Adorno, filha de Álvaro Adorno, residia, com seus oito escravos, numa casa de taipa “junto ao hospital” em terras foreiras ao sargento-mor José Gonçalves Fiuza, não declarando em seu testamento mais nenhum bem<sup>30</sup>.

José Gonçalves Fiuza de Almeida era bisneto do português Luís Gonçalves Fiuza, chegado a Cachoeira no início do século XVIII, e de Beatriz Pereira de Araujo, filha do Sargento-mor Pedro Araujo Vale e Ana Pereira do Lago. O pai de José Gonçalves chamava-se José Antonio Fiuza de Almeida, filho do primeiro casamento de Luis Gonçalves com Jerônima Clara de Almeida. José Antônio era casado com Josefa do Amorim Coelho e tinha um filho com seu mesmo nome, herdeiro das terras inventariadas por sua mãe em 1799.

---

<sup>29</sup> Gaspar Rodrigues Adorno, juntamente com seus irmãos Álvaro Rodrigues Adorno e Rodrigo Martins Adorno foram os conquistadores de Cachoeira. Por esse feito, eles receberam como recompensa, em 24 de dezembro de 1607, 4 léguas de terras, condecoração do hábito de Ordem de Aviz e 20 mil reis de tenência. Eles eram filhos de Madalena Alvares, filha natural de Diogo Alvares Caramuru, e Afonso Rodrigues, este, irmão de Paulo Dias Adorno, que chegou ao Brasil com a expedição de Martim Afonso de Souza, fixando-se em São Paulo, transferindo-se em seguida para a Bahia.

<sup>30</sup>. ARC. Inventários 1775 - Cachoeira, sem códice. Margarida Rodrigues Adorno era natural da freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, foi batizada na capela de Nossa Senhora da Conceição no Pé de Serra, filha natural do sargento-mor Álvaro Rodrigues Adorno e Fellipa Álvares, casada em primeiras núpcias com Manoel Zuzarte de Brito, com quem teve um filho, falecido criança. Depois se casou com Manuel Nunes Guerra. No seu testamento declarou que possuía apenas uma casa de taipa junto ao hospital da vila, em terras foreiras ao sargento-mor José Gonçalves Fiusa [garimpeiro] e os escravos Cosme, crioulo; João, Francisco, Anna, Maria, crioulos; Bárbara Mina (já velha), Joanna, Apolinária, crioulinha. Era tia de Antonia Cavalcante Castro e Maria do Espírito Santo, filhas de sua irmã Iria Rodrigues. Era comadre de Pedro Correia e irmã das Irmandades da Ordem Terceira do Carmo e do Rosário.

Essas famílias, unidas por intrincadas relações matrimoniais, eram ricas e politicamente influentes no Recôncavo baiano do século XVIII e início do século XIX. Suas terras abrangiam nessa época o território que compreendia os termos de Cachoeira, São Felix, Maragogipe e Santo Amaro, tanto aquelas zonas dos engenhos de açúcar como a zona fumageira. José Gonçalves Fiuza, por exemplo, ligara-se por segundas núpcias com Florinda Inácia de Araujo de Aragão, que em meados do século XVIII era proprietária do engenho da Ponte, no Iguape. Através de Florinda, os Fiuza preservariam vínculos com a poderosa família Sam Payo e Mello e Natividade/Nascimento Vieira Tosta, proprietários de terras e engenhos em Outeiro Redondo, Maragogipe, Iguape e Castro Alves, da qual ela era ligada por relações de parentescos biológicos<sup>31</sup>.

Todavia, na década de 1820, parte das terras urbanas da vila de Cachoeira e aquelas a ela contígua que abrangiam o rossio, demarcadas no inventário de José Antonio Fiuza de Almeida, pertenciam a José Antonio Fiuza da Silveira e Souza. Numa interlocução pessoal com a senhora Lígia Sampaio, residente em Salvador, que publicou recentemente a história da família Fiuza de Almeida, ela confirma que José Gonçalves Fiuza foi proprietário das terras que hoje fazem parte da zona urbana de Cachoeira; que era um benemérito, tendo inclusive doado terrenos onde foram erigidas as principais igrejas da cidade. No entanto, ela diz que José Antônio Fiuza da Silveira e Souza parece não ter nenhum parentesco com os Fiuza de

---

<sup>31</sup>. No inventário de Anna Maria de Sam Payo, consta que: “Aos vinte e tres dias do mês de Maio de mil setecentos e oitenta e dous, nesta fazenda dos Outeiros, freguesia de Nossa Senhora do Desterro de Outeiro Redondo, termo da Villa de Maragogipe, em pousado dos que foram de Dona Anna Maria de Sam Payo, viuva do Capitam Gaspar Fernandes da Fonseca...[rasurado] presentes Gaspar Fernandes da Fonseca [provavelmente filho], o Sargento-mor Felix Ribeiro de Novaes, por cabeça de sua mulher Donna Anna Maria de Salvador e Mello, Donna Ighes Maria Fonseca do Egipto, viuva de Jeronimo Luis Gonçalves Fiuza e Anna Maria Rosa do Nascimento Sam Payo, herdeiros da ditta Donna Anna Maria da Sam Payo...” Jerônimo Luis era tio de José Antonio Fiuza de Almeida. Cf. ARC. Inventários, 01/62/62/581.

Almeida, não sabendo explicar como foi que as terras de José Gonçalves Fiuza se tornaram propriedade de José Antonio Fiuza da Silveira e Souza<sup>32</sup>.

Quando José Gonçalves Fiuza de Almeida faleceu, em 1799, seu filho, o também José Gonçalves Fiuza, era menor de idade. Todavia, em 1820 José Antonio Fiuza da Silveira e Souza era o proprietário das terras que em 1799 pertenciam ao espólio de José Gonçalves. O fato é que no início do século XIX os 104 “collonos” que ocupavam as antigas terras de José Antonio Fiuza de Almeida não constavam mais como foreiros de José Antonio Fiuza da Silveira e Souza. As 16 casas foreiras a José Gonçalves que formavam o arruado da rua do Fogo, uma artéria da rua do Pasto, foram demolidas para permitir um novo ordenamento e alinhamento da rua do mesmo nome. Do mesmo modo, a porção de suas terras que perfazia a zona rural propriamente dita, onde estavam a estrada dos “Paos Moles” (Boa Vista) e Faleira, fragmentaram-se em pequenas propriedades ocupadas por negros libertos, que cultivavam roças de gêneros alimentícios e criação de pequenos animais. O livro de registro de terras de Cachoeira, datado de 1858<sup>33</sup>, apresenta detalhadamente essa fragmentação e mostra que propriedades pertencentes a pequenos pecuaristas divisavam-se com sítios pertencentes a africanos.

Antes do falecimento de José Antonio Fiuza da Silveira, em 1856, parte dessas terras foi por ele vendida, doada para construção de igrejas e construção de casas, estas, mediante pagamento de foros. O processo de urbanização que originaria o núcleo africano da Recuada

---

<sup>32</sup>. Como José Gonçalves Fiuza, seus filhos e netos, José Antonio Fiuza da Silveira e Souza foi Capitão-mor de Cachoeira. Em 1823, por exemplo, o Conselho Interino do Governo da Bahia, sediado na Vila de Cachoeira, mandou proceder à eleição de Capitão-mor para substituir José Antonio Fiuza da Silveira, cujo procedimento político se lhe tornara suspeito. Foi eleito em seu lugar José Paes Cardoso. Cf. Milton, Aristides, *Ephemerides Cachoeiranas*, Salvador, Tipografia Bahiana, 1912, p. 48. Livro de irmãos da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira, século XVIII. APEBA. Cachoeira, Seção Judiciário. Inventários. 7/3112/0/14 – 1799. Agradeço à Senhora Lígia Sampaio, pelas referências. Sobre Antônio José Fiuza da Silveira, cf. APEBA, Seção Judiciário. Inventários – 1881. 2/593/1046/1c e Livro de Registro de Terras de Cachoeira – 1858, APEBA, c. 4677, Seção Viação e Obras Públicas.

<sup>33</sup>. APEBA. Seção Viação e Obras Públicas, livro de registro de terras – Cachoeira – 1858, c. 4677.

teve início em meados ou final da década de 1830. Em 1841 a Câmara de Cachoeira designou o pedreiro da municipalidade, José Marinho Falcão, a

proceder-se a vistoria e alinhamento requerido por José Antonio Fiuza da Silveira e Souza, em uma porção de terreno baldio, de que o suplicante é proprietário, sito na mencionada rua da Pitanga, afim de nela levantar casas, e sendo aí foi feito pelo suplicante apresentado a Camara o dito terreno pedindo que lhe mandasse alinhar da quina da casa de Claudina Maria da Silveira a findar quase no morro que fica em direção a rua do [largo do] Remédio<sup>34</sup>.

Fiuza se referia no seu ofício à Câmara não aos terrenos à colina onde em 1846 havia sido erigida a mencionada Capela do Rosário (que só ganhou arruamento a partir de 1950), e sim às terras do antigo curral, e adjacências. Baseado em outro documento datado de 1839, o curral e matadouro haviam sido deslocados para outra zona, em terras de sua propriedade<sup>35</sup>

No dia 15 de janeiro de 1853 o referido José Antônio Fiusa da Silveira envia ofício à Câmara de Cachoeira, dizendo que:

Sendo proprietário dos terrenos místicos [mistos, vizinhos] a Igreja Nova denominada Capella do Rosário [igreja dos nagôs], no alto por detrás do antigo curral, que inda se achão aqueles terrenos sem conveniente alinhamento para os arruamentos e como já tinha o supplicante adquirido pessoas que quisessem edificar suas propriedades nos mencionados terrenos não podendo o supplicante dar arruamento sem que V.V.S.S vim ao

---

<sup>34</sup>. APMS, documentos avulsos.

<sup>35</sup>. No ofício de 25 de maio de 1839 Fiusa diz que *elle supplicante por sertidão o theor da atta feita por esta Camara sobre a criação do curral novo desta cidade em terras do supplicante, sendo veriadores José Marcolino, José Borges Ferraz, Joaquim José Bacellar, José Felix da Silva e Souza, Manoel Ferraz da Motta Pedreira, Bernardo Miguel Guanaes Mineiro, e Presidente Luiz Ferreira da Rocha a qual sertidão precisa de seu titolo...*

indicado lugar juntamente o pedreiro desta Camara para fazer o mencionado arruamento tanto para aformosiação desta cidade como para sentença publica<sup>36</sup>.

Em 1858, as terras que hoje compreendem a praça Augusto Régis, Alto do Cruzeiro, Manoel Vitório e rua 28 de Junho foram compradas por José Joaquim d'Oliveira. Consta no livro de registro de terras de Cachoeira de 1858 que

José Joaquim d'Oliveira, morador n'esta Freguesia, possui uma sorte de terras no rio Pitanga d'esta cidade, que as houve pôr compra a José Antonio Fiuza da Silveira, e se divide com as do vendedor pelo outeiro fronteiro [Bitedô] ao Moinho até seu cúme; deste a estrada que vai do simiterio para Belém [ladeira que sobe para o Bitedô], por esta até encontrar com terras de Francisco Fernandes da Costa, dividindo-se com este até o Rio Pitanga com Domingos Joaquim de Vasconcellos [filho de Manoel Vasconcellos de Souza Bahiana], com Domingos Moreira, com Alberto Teixeira Guedes, com José Caetano Alvim, e com Antonio Moreira Barreto, conforme escritura. Cachoeira, 28 de julho de 1858. O Vigário Dionísio Borges de Carvalho.

Essas terras passaram a ser conhecida como Recuada. Nessa zona surgiram quatro núcleos residenciais. Eram eles: Curral Velho, Corta-jaca, Galinheiro e Bitedô. O Corta-jaca (depois denominado Rua de Belchior), situava-se à margem do riacho Pitanga e distava aproximadamente 300 metros lineares da rua da Ponte Velha, onde iniciava as terras de "silão e areia branca que principia a beira do rio Pitanga por trás do Hospital de São João de Deos" da demarcação do inventário citado, divisando, aliás, por um pequeno sítio onde se plantavam hortaliças e legumes. Era o agrupamento que fazia fronteira com a área urbana formal.

Curral Velho (hoje praça Marechal Deodoro) era o matadouro público, ligado ao Corta Jaca pela Rua do Rosarinho (atualmente Rua Alberto Rabelo) e à área formal pelas ruas da

---

<sup>36</sup>.ARC, documentos avulsos.

Faísca e Lama. O agrupamento do Galinheiro localizava-se contíguo ao Corta Jaca, separado por uma praça que margeava o riacho Soberbo (hoje canalizado); era um arruado incrustado no sopé do morro Bitedô (ou Obitedô), que lhe servia de bastião. Já o Bitedô era muito complexo. Tratava-se de um morro íngreme localizado a cavaleiro desses dois primeiros núcleos citados. Pela sua altura era possível ter uma visão panorâmica de toda a área urbana, inclusive de parte do Rio Paraguaçu. Junto ao morro Bitedô, numa depressão, formava-se outro morro muito maior, conhecido por Capapina.



Bitedô, em fotografia do início do século XX, vendo-se a instalação industrial e residências pertencentes a Manoel Vasconcellos de Souza Bahiana, depois pertencente a Gacomim Vaccarezza. **Fonte**: Arquivo Nacional.

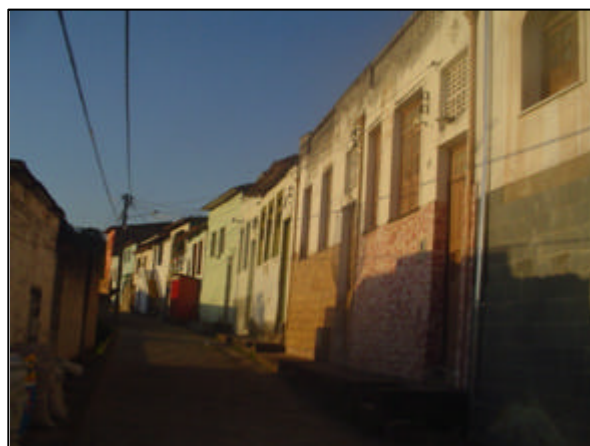
Tendo feito uma descrição fundiária das terras ocupados por libertos em Cachoeira, posso agora analisar os africanos responsáveis pela formalização desses núcleos residenciais. No capítulo seguinte vou fazer propositadamente um percurso com excessivas digressões. Quero corroborar que a Recuada foi um núcleo que configurou-se não unicamente como um espaço residencial, mas como um lugar onde articulou-se os primeiros embriões dos terreiros de candomblé que no período pós-abolicionista instituiu-se socialmente em Cachoeira. As

digressões que farei serão no intuito de ligar sacerdotes africanos - que cultuavam divindades africanas no âmbito doméstico e com um mínimo e discreto grupo, quando não restrito unicamente ao âmbito de parentesco - a não-africanos em finais do século XIX, por amplas relações de sociabilidades e afinidades religiosas.

Quero evidenciar também a presença de um grupo de africanos economicamente emergentes, moradores da Recuada, que exerceram papel fundamental na organização do candomblé em Cachoeira, não só na sua institucionalização como um espaço eclesial, espacialmente delimitado, mas também, e sobretudo, na formalização de outras instituições religiosas de forte inspiração afro-católica, como a Irmandade da Boa Morte.



Largo da Recuada

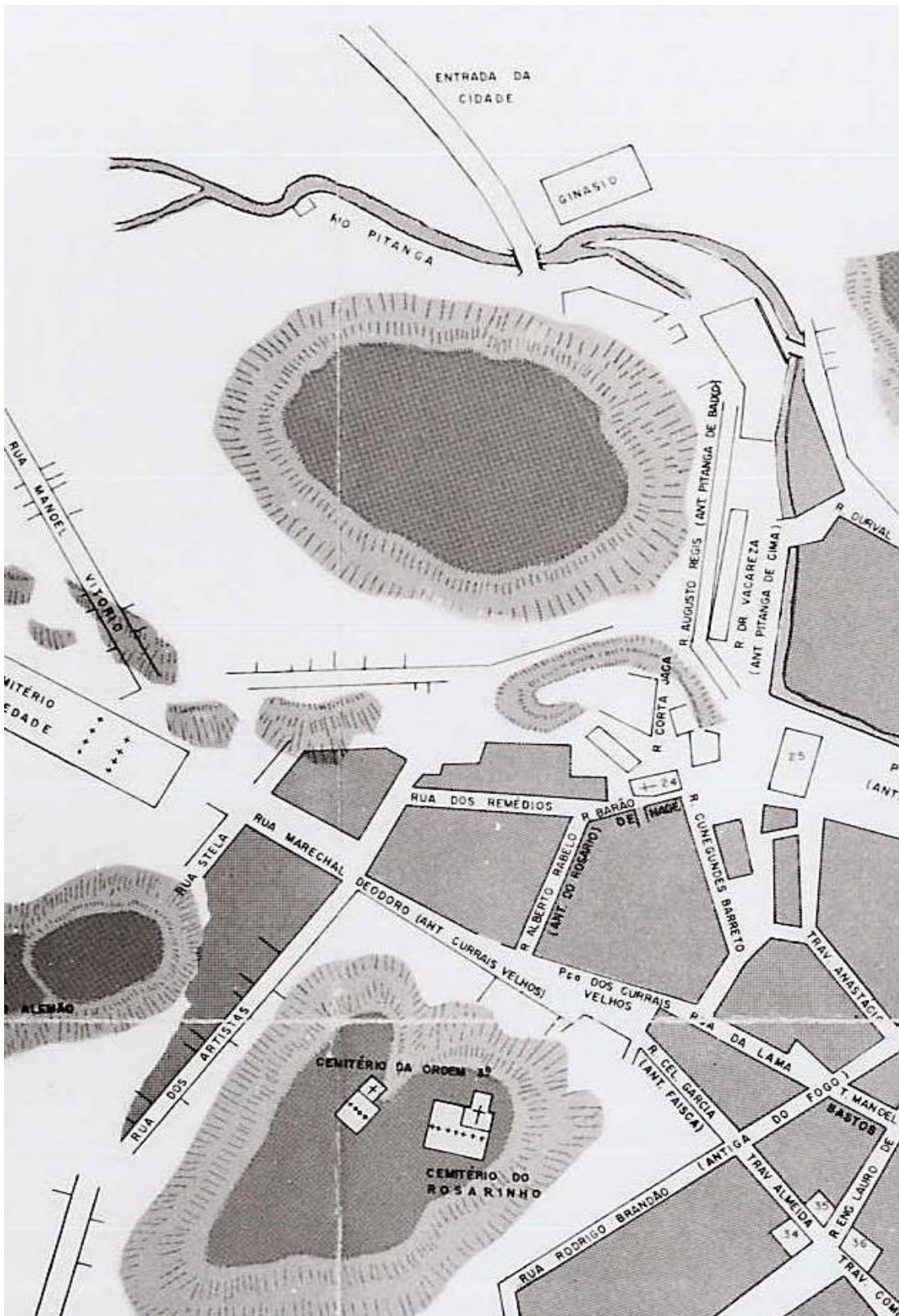


Rua por Trás do Chafariz



Rua do Galinheiro

### Mapa da Recuada



## Capítulo 5

### **Os africanos**

Verifica-se a princípio que os núcleos residenciais negros de Cachoeira repartiam-se por grupos étnicos africanos. No caso específico do núcleo da Recuada, a pouca documentação existente permite duas constatações: a primeira constatação é a de que, devido sua dimensão territorial, provavelmente abrigou não apenas um ou dois grupos étnicos, e sim que constituiu-se em um núcleo residencial pluriétnico. A segunda constatação é que, além de constituir-se um núcleo residencial pluriétnico, seus espaços eram repartidos igualmente por setores onde habitavam crioulos e setores ocupados por africanos, espaços específicos para práticas religiosas e onde africanos de melhor condição financeira agregavam-se.

No Curral Velho, por exemplo, residiam Lucio Mendes da Costa, Adolpho Francisco da Costa, José Bernardo Alves da Silva, Adolpho Prudêncio da Silva, Tibério Roberto Rodrigues, Luis Pedro Vianna, Luciano de Almeida e Zacarias Pacheco de Miranda, africanos que faziam parte da turma 8 dos ganhadores das cidades de Cachoeira e São Felix, em 1890<sup>37</sup>. Além dos oito africanos da turma 8, residiam ainda no Curral Velho três africanos dos 20 ganhadores da turma 9. Eram eles: “Germano Barroso, altura regular, cheio de corpo, barba regular, usa *cavanhack*, 60 anos; Lazaro Meireles, baixo, corpo regular, pouca barba, 58 anos, e Germano Mendes da Costa, Ussá”, todos vizinhos e moradores no Curral Velho. Baseado na etnicidade de Germano e nas características físicas dos outros dois africanos, pode-se inferir que esses três ganhadores eram da mesma procedência e preferiam conviver perto de seus irmãos de

---

<sup>37</sup>. ARC, “Matrícula dos ganhadores d’esta cidade, procedida de accordo com o regulamento approved em sessão de 20 de março de 1890” , documentos diversos.

origem, diferente de seus colegas de turma que, embora a maioria deles residisse na Recuada, tinham endereço diferente.

Analisando detidamente o endereço dos ganhadores de Cachoeira, verifica-se que o Curral Velho abrigava quase a totalidade dos ganhadores cachoeiranos registrados no período de 1888-90. Isto significa dizer que eles preferiam residir no Curral Velho porque esse núcleo residencial ficava perto de seus cantos de trabalho, que ficavam a pouco mais de cem metros de suas residências e ao mesmo tempo compartilhar relações de domesticidade, onde dificuldades pessoais e familiares, conversas sobre o labor cotidiano, organização de tarefas e empreitadas eram resolvidas na intimidade do lar e vizinhança.

A turma 9, por exemplo, não tinha canto de trabalho determinado, isto é, os ganhadores trabalhavam “espalhados pelas ruas”, conforme consta no livro de registro citado, o que leva a crer que os vinte ganhadores que compunham essa turma trabalhavam em grupos de dois ou três indivíduos. Evidentemente a escolha dos parceiros dependia do maior ou menor grau de intimidade e confiança entre eles, visto que a solidariedade e a lealdade eram fatores indispensáveis para a harmonia do trabalho e no apoio mútuo nas competições e disputas. Isto porque a existência de pequenos grupos organizados gerava disputas durante os contratos de trabalho entre eles, chegando às vezes à deslealdade. No jornal O Americano de 22 de março de 1878, por exemplo, uma nota dizia que<sup>38</sup>:

Diariamente nas partidas e principalmente nas chegadas dos trens, origina-se, na frente da Estação da Estrada de Ferro, grande ajuntamento de ganhadores, entre os quaes se formam conflictos, á porfia da qual será o feliz que possa obter um frete. Seria de alta conveniência estabelecer-se uma estação policial n’esse posto, assim obstar-se-hiam essas continuas

---

<sup>38</sup>. O Americano, sexta –feira, 22 de março de 1878, nº 491.

desordens e as de que é foco a rua das Flores, onde diariamente há grande transito de gente de todas as classes.

Se o Curral Velho, que pela sua proximidade com os cantos de trabalho era habitada pela maioria dos ganhadores, como me referi, o Galinheiro configurava-se como um local de práticas religiosas devido sua localização afastada da zona de maior concentração residencial da Recuada. Era um local discreto, assentado à margem do riacho Soberbo, no sopé do Bitedô, onde era possível, pela presença do riacho e da floresta do Bitedô, a realização de ritos religiosos de cunho africano.

Provavelmente no riacho Soberbo diversos ritos de cunho africano eram realizados, em suas margens e no seu interior, principalmente ritos iniciáticos, e a floresta do Bitedô era utilizado para a realização do *gra*<sup>39</sup>, por exemplo, e outras cerimônias específicas do espaço-mato. Segundo Ambrósio Bispo Conceição, conhecido como Boboso, no Galinheiro só entrava “quem tinha negócio”. Sem precisar a época de sua ocorrência, ele diz que na entrada do Galinheiro havia “guardas fardados, que cada dia usava um fardamento diferente, armados com lanças e armas de fogo para proteger de qualquer suspeito que se atrevesse bisbilhotar”.

Diz ainda que no local havia “chefes supremos, que controlavam o grupo com corda curta, e havia os tios, arquifonos que faziam candomblé de malê, onde o quarto do santo tinha uma cruz e tudo era feito com óleo de rícino e sacrifício de *lanzudo* [ovelha]”<sup>40</sup>. Acredito que africanos fardados e armados com armas brancas e de fogo seja uma referência a ganhadores que em 1888 foram obrigados a registrarem-se e usarem placas com números identificadores e

---

<sup>39</sup>. *Gra* é um rito realizado durante o processo iniciático do candomblé jeje. Trata-se de um momento em que o iniciando é conduzido para a floresta acompanhado de um sacerdote especializado, permanecendo nesse local, em transe, de três a sete dias.

<sup>40</sup>. Boboso, entrevista, 1987. No rito de iniciação do candomblé, o primeiro do grupo que passa pelo processo iniciático é denominado *dofono*. Boboso usa o termo *arquifono* como um neologismo para significar aquele que está acima do primeiro. O uso do termo *lanzudo* para significar ovelha é a forma como no candomblé jeje refere-se a esse animal, visto que ele representa um tabu e seu nome é impronunciável.

fardamento. Já os “chefes supremos e arquifonos” que realizavam “candomblé de malê” induzem a pensar que tratava-se de sacerdotes especializados que provavelmente realizavam eventuais cerimônias afro-religiosas com mescla de cultos islâmicos e a orixás.

Nessa casa, localizada no Galinheiro, onde ocorriam essas prováveis cerimônias, tornou-se um elemento-símbolo da presença e da religiosidade africana em Cachoeira; lugar, portanto, carregado de axé. Nessa casa, em finais do século XIX, residiu um babalaô conhecido como Pedro Pequeno, *pejigã*<sup>41</sup> do candomblé de Tia Águida. Na década de 1920 residia nessa casa uma senhora conhecida como Valentina, conhecida como Valentina Nanãsi<sup>42</sup>, do Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê. Na década de 1940 residiu nesta casa até seu falecimento, em 1950, a segunda *gaiaku*<sup>43</sup> do Seja Hundê, Maria Ephifania dos Santos, conhecida como Sinhá Abale. Após seu falecimento, o imóvel retornou à posse de um ogan do Seja Hundê, conhecido como Vardinho, filho de Valentina Nanãsi, onde convivia com sua companheira, também membro do Seja Hundê, chamada Angelita<sup>44</sup>.

Próximo ao Galinheiro residia Benedicto Jequitibá. O africano Jequitibá, falecido com aproximadamente “120 anos” em 1900, era de “nação muçumi”. Benedicto vivia do fabrico e venda de bebidas chamadas gengibirra e jurema. Ele utilizava enormes moringas de cerâmica onde eram fermentadas a gengibre e rapadura, para a fabricação da gengibirra, e entrecasca da jerema branca para a fabricação da jurema. Vivendo na indigência, seus únicos bens, uma casa na rua do Rosarinho e as moringas de cerâmicas, foram herdados por Faustino Ciriaco,

---

<sup>41</sup>. Boboso, entrevista 1, 1987. *Pejigã* é um cargo honorífico do candomblé, que corresponde à segunda pessoa do líder religioso.

<sup>42</sup>. Pessoa consagrada ao orixá Nanã.

<sup>43</sup>. *Gaiaku* é, aproximadamente, um título honorífico do candomblé jeje que corresponde a *iyalorixá*.

<sup>44</sup>. Angelita foi iniciada para o vodum Odé no *Seja Hundê*. Em 1989 Sr. Aurelino Moreira compartilhava com ela sua residência, numa relação de ajuda mútua porque ambos estavam em avançada idade. Foi em meio a uma entrevista que ele me informou seu parentesco com Tio Fadô. Não pude entrevistá-la devido sua deficiência auditiva e dificuldade de leitura. Através de leitura labial, ela conseguiu compreender que eu me referia a ela sobre Tio Fadô, respondendo-me que sua avó era filha de seu irmão Luis, também africano. Hoje, nonagenária, reside numa casa de acolhimento de idosos em Cachoeira.

conhecido como Faustino Lucumi e também como Faustino Catuaba, que na época do falecimento de Jequitibá fundou (ou deu continuidade) nessa casa a um culto de candomblé de “nação” mussurumi<sup>45</sup>, malê, onde se cultuava a divindade kpó (Possum)<sup>46</sup>. Faustino Lucumi, “preto, 72 anos, viúvo<sup>47</sup>”, nasceu em 1881 e era filho da africana Vicência de Araújo. Em 1931, ele formalizaria o seu terreiro ao comprar uma roça no Engenho Pequeno, na Faleira, em mãos de Manoel Moreira Cerqueira<sup>48</sup>. Esse candomblé era considerado de “nação” keto-mussurumi. É voz corrente que entre os ritos realizados incluía-se um dedicado à divindade Gunucô, que era realizado em um bambual, ainda hoje preservado.

Vizinho a Jequitibá residia outro africano chamado Faustino. O nome desse africano está ligado à fundação de alguns terreiros de candomblé de Cachoeira e São Felix, alguns há muito tempo desativados e outros ainda em funcionamento, como o terreiro da Cajá, em São Felix, e o Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê, em Cachoeira. Depois de seu falecimento, sua residência foi comprada por uma pessoa chamada Leopoldo Silva, casado com Maria Judite Piedade da Silva, conhecido como Dodô, neta de Anacleto Urbano da Natividade, fundador do candomblé da Cajá. Depois do falecimento de Leopoldo e Maria Judite o imóvel foi herdado pela filha do casal, Maria da Conceição Silva Santos. Maria da Conceição era membro do Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê, iniciada para Obaluaiyê, e casada com o ogan José Magno Ferreira, conhecido como Zé Careca, sobrinho-neto da primeira gaiaku desse candomblé.

No Galinheiro residia também um africano chamado Militão Muniz Barreto, conhecido como Tio Fadô. É provável que o nome Fadô seja um título honorífico, um hierônimo que

---

<sup>45</sup>. Mussurumi, mussurumim, segundo informação do historiador russo Nikolai Drobonravin, em comunicação pessoal, era uma referência a africanos islamizados.

<sup>46</sup>. Essas informações são recorrentes entre o povo de santo de Cachoeira. Eles tornaram-se públicas através de Paulo Ciriaco do Nascimento, conhecido como Paulo Catuaba, filho e sucessor de Faustino.

<sup>47</sup>. CRC, FTFC, livro de registro de óbitos, nº 34, página 196, registro 6.122. Faustino Ciriaco faleceu no dia 15 de junho de 1953.

<sup>48</sup>. FTFC, CRN, livro de escrituras, setembro de 1930 a abril de 1931, página 97/98.

possuiria o africano Militão, que corresponde a *Ifá Do*, aquele que detém as dezesseis respostas elementares do *Ifá*<sup>49</sup>.

Na esquina da rua do Galinheiro, à margem do riacho Soberbo, Tio Fadô cultivava uma gameleira, árvore considerada sagrada no candomblé, onde periodicamente eram realizados ritos propiciatórios. Tio Fadô residia no Galinheiro no final do século XIX e sua casa continua sendo reverenciada pelo povo de santo local. Mas quando faleceu aproximadamente com “120 anos” no dia 13 de março de 1917, ele residia na Rua por Trás do Chafariz<sup>50</sup>, onde convivia com sua mulher, a africana vendedora de cereais, Geralda Lima.

Além desses sacerdotes e sacerdotisas africanos, havia também sacerdotes crioulos africanizados no núcleo da Recuada. Maria Águida de Oliveira, por exemplo, batia candomblé na rua do Sabão<sup>51</sup>. Segundo Luíza Franquelina da Rocha, conhecida como Gaiaku Luísa, fundadora do candomblé jeje mahi Rumpayme Ayono Runtó Loji, que ainda persiste em Cachoeira, e que era sua afilhada, Tia Águida era iniciada à Iemanjá Bomim (Bô Omim, coberta pela água) e que teria esse hierônimo porque nasceu em alto-mar durante a travessia do Atlântico para a Bahia<sup>52</sup>.

Tia Águida, como era conhecida, era filha da africana ganhadeira Sophia de Tal, falecida com oitenta anos de idade em 1900<sup>53</sup>. Sophia era de Oxalá e muito ligada a uma africana

---

<sup>49</sup>. Cf. DUNGLAS, Edouard. *Études Dahoméennes. XIX. Contribution a l'histoire du moyen-dahomey. (royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah)*. Tome I. 1957. Institut Français d'Afrique Noire. Gouvernement du Dahomey. Centre Ifan.

<sup>50</sup>. CRC, FTFC, livro de óbitos 20 C1, registro 101, p. 43. No jornal O Norte de 16 de março de 1917 uma nota dizia: “Macróbio. Morreu <<Tio Fadou>> com 120 anos. Num casebre onde residia, la por detraz do chafariz publico desta cidade, entregou a alma ao creador, no dia 13 do corrente, o preto africano Salvador Militão Muniz Aragão, muito conhecido pela alcunha de <<Tio Fadou>>. Militão viajou desta para melhor na avançada idade de 120 anos calculadamente. O seu enterro teve logarno mesmo dia no cemitério da Santa casa de Misericórdia”.

<sup>51</sup>. Seu nome consta na relação dos membros da primeira geração da Irmandade da Boa Morte. Maria da Glória, entrevista 1, 1996.

<sup>52</sup>. Gaiaku Luísa, entrevistas. Gaiaku Luísa era a líder religiosa do *Humpame Ayono Runtó Loji*. Era filha de Miguel Rodrigues da Rocha, *pejigã do Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê*. Gaiaku Luísa faleceu aos 95 anos em 2005.

<sup>53</sup>. CRCFTF, livro de óbitos 8 C, registro 415, p. 125.

chamada Felicidade Vieira Tosta, falecida em 1899 com 105 anos<sup>54</sup>. Felicidade, na época de seu falecimento, residia em Nagé, distrito de Maragogipe. Seu sobrenome liga-se à família Natividade/Vieira Tosta, de quem provavelmente foi escrava.

Conforme Gaiaku Luíza declarou em entrevista, sua avó, Maria Felicidade da Conceição, cultuava ao orixá Xangô cujo nome (ou hierônimo) era *Malakê*. Em interlocução pessoal com o historiador russo Nikolai Drobonravin este me informou que *Malakê* é um termo árabe da mesma raiz do termo malaí, malaíka, anjo, ou seja, que *Malakê* seria um termo islâmico, malê. Em verdade, Maria Felicidade era filha de Felicidade Vieira Tosta e bisavó de Gaiaku Luíza, que ela e alguns de seus parentes não tinham referência<sup>55</sup>.

Gaiaku Luíza diz também que com o falecimento de Maria Felicidade, seus parentes não deram continuidade ao culto a esse Xangô, passando ela a assumir essa responsabilidade a partir da década de 1960, quando retornou definitivamente para Cachoeira. Parece-me, no entanto, que o referido Xangô era cultuado pela até então por ela desconhecida bisavó Felicidade Vieira Tosta e não por sua conhecida avó Maria Felicidade da Conceição, ou, o que é mais provável, com o falecimento de Felicidade Vieira Tosta sua filha Maria Felicidade Conceição continuou a cultuá-lo. Considerando ainda que Oxalá era um orixá ligado a africanos malês na Bahia, é provável que Sophia e Felicidade fossem africanas islamizadas adeptas também do candomblé e membros do terreiro Humpaimé Dahoméa, de Nagé, enquanto escravas dos Vieira Tosta.

No Bitedô, numa localidade acima de um túnel, construído na década de 1870, próximo a um viaduto ferroviário, havia um terreiro de candomblé liderado por um babalorixá

---

<sup>54</sup>. CRCFTF, livro de óbitos 7 C, registro 388, p. 106.

<sup>55</sup>. Consta na declaração de óbito de Felicidade supra citado: ...Manoel Franklin da Rocha [tio de Gaiaku Luíza] registrou o falecimento de sua avó, Felicidade Vieira Tosta, 105 anos de idade, africana, às 12 horas do dia três de junho de 1899 e vai ser sepultada no cemitério do Rozario (de africanos).

conhecido como Chiquinho de Babá. Segundo ogan Boboso, Chiquinho de Babá fazia parte do Seja Hundê no tempo de sua fundação. Esse candomblé, fundado por volta de 1900 foi desativado após seu falecimento<sup>56</sup>. Sabe-se que um membro de seu candomblé conhecido como Porfíria Aleijadinha, fundou um terreiro no lugar denominado Lagoa Encantada (Lagoa da Faleira), que, com seu falecimento e algumas tentativas de continuidade, foi por fim desativado por volta de 1945. Um ogan dessa casa chamado Juliano Souza de Jesus, conhecido como Justo, reorganizou o candomblé em sua residência, na *Ladeira que Sobe para Belém*, por volta de 1970, onde permanece até dias atuais.

No testamento de Antônio Isaias da Costa e Almeida, falecido em fevereiro de 1882, ele diz “que professa a religião achatólica e espera nela morrer”. Diz ser natural de São Gonçalo dos Campos e morador na cidade de Cachoeira, onde reside à rua do Rosarinho. Isaias nomeou sua esposa, a senhora Dona Maria Magdalena da Silva como sua primeira testamenteira. Diz que deseja “que seu cadáver seja sepultado no cemitério dos achatolicos e que seu enterro seja feito amplamente”, isto é, que seja realizado todos os cerimoniais exigidos a um professo candomblezeiro.

Antônio Isaias legou a João Isaias Damasceno, filho da senhora Josepha Olympia da Silva, “que existe em minha companhia, a quantia de quatrocentos mil reis, e à sua mulher todos os seus bens”, que consistiam de uma “casa de vender espíritos fortes” na rua da Matriz, quatro casas, sendo uma no Curral Velho, e um terreno baldio junto à sua residência. Seu filho de criação, assim como sua sogra Maria Carolina da Silva e suas irmãs Maria Alexandrina da Costa e Almeida e Francisca Chavier da Costa e Almeida provavelmente constituía uma rede

---

<sup>56</sup> . Chiquinho de Babá era ceramista, atividade que seus ascendentes ainda preservam. No entanto, seus familiares não recordam a data de seu falecimento nem guardam informações sobre seu candomblé. O povo-de-santo de Cachoeira, no entanto, guarda informações sobre seu conhecimento religioso e medo que inspirava. Ainda hoje é comum a expressão em situação de disputa e contenda: – *deixe ele comigo e Chiquinho de Babá*.

familiar de âmbito principalmente religioso.

Gaiaku Luísa faz referência também a uma senhora, chamada Maria Plácida, de Obaluaiyê, que residia no Galinheiro. Ela diz que essa mulher “tinha na unha”<sup>57</sup> e muitos babalorixás que no início do século XX fundaram terreiros de candomblé em Cachoeira e adjacências aprenderam com ela, entre os quais o babalorixá Manoel Cerqueira de Amorim, conhecido como Nezinho do Portão.

Ao longo deste trabalho tenho definido a Recuada como um espaço amplo, que abrange a zona ocupada por escravos e libertos durante a consolidação do processo de expansão urbana pela qual sofreu a cidade de Cachoeira com maior intensidade nas décadas de 1850-60. No âmbito administrativo da época, o distrito policial da Recuada abrangia essa zona ampla. No entanto, o termo Recuada sobreviveria significando um espaço restrito que correspondia ao Corta Jaca e Galinheiro. Tratava-se de um local visto pela sociedade cachoeirana como perigoso, poluído, instável e morada de feiticeiros.

Os relatórios enviados à presidência da província da Bahia constantemente faziam referência às incursões da polícia para conter “ações de baderneiros”, brigas generalizadas e outros delitos praticados no local. Em 1833, época em que começou a se formar esse núcleo residencial, o Juiz de Paz de Cachoeira designou a Antonio Miz’ da Trindade para exercer a função de inspetor de quarteirão, do distrito da rua do Fogo, “compreendendo rua do Remédio, Curral Velho até o lugar do cemitério”. O inspetor deveria não somente policiar o seu quarteirão como também o revestia de poderes para usar do distintivo para “vigiar sobre as

---

<sup>57</sup> . *Ter na unha*, no âmbito do candomblé, significa ter muito conhecimento, ser um sacerdote ou sacerdotisa especializado.

prevenções de crimes e a que não more no seu distrito pessoa alguma que sejam pesadas a sociedade”<sup>58</sup>.

A preocupação e constante vigilância das autoridades e o medo que o núcleo da Recuada inspirava à sociedade local tinha suas razões. Primeiro, porque, como já fizemos referência, era um núcleo residencial pluriétnico, cuja população africana unia-se por afinidades culturais e um forte senso de solidariedade. Segundo, nesse núcleo provavelmente residiam muitos africanos com tradição de revoltas, principalmente africanos islamizados.

Africanos “fardados e armados de porretes e outras armas brancas” que a tradição oral revela ter existido na Recuada, especialmente no Galinheiro, induz pensar na existência ali de grupos afeitos e dispostos a rebeliões. Informações orais revelam ainda que na Recuada havia “africanos capazes de plantar legumes ao amanhecer” e, ao entardecer do mesmo dia, colhiam os frutos para a refeição noturna, ou seja, que provavelmente seus moradores estavam sempre provocando distúrbios em assaltos a hortas, pastos, estabelecimentos comerciais e também causando transtornos nas feiras livres.

Em abril de 1853, um incêndio de grandes proporções destruiu em torno de sessenta casas no Galinheiro, vitimando várias pessoas. As causas do incêndio nunca foram esclarecidas, mas o governo da província da Bahia indenizou os prejudicados e tomou precauções, determinando à autoridade policial investigar as causas dos constantes incêndios que estavam ocorrendo na cidade para evitar outros sinistros<sup>59</sup>. Naquele período ocorreram vários outros incêndios, sempre nos núcleos residenciais negros e na proximidade do Bitedô.

---

<sup>58</sup>. ARC, documentos avulsos,.

<sup>59</sup>. APEBA. Ofícios. Seção Judiciária. Cx. 932 – 1853, c. 2277, vários documentos. “Inclusa remetemos a V. Ex<sup>a</sup> a relação das pessoas prejudicadas pelo incêndio da recuada n’esta cidade, e que foi distribuído em socorro pecuniário concedido pelo governo Imperial. Dificuldade de conhecermos o valor aproximado de cada uma das cazas, assenta [acertamos?] de dar o mesmo a todos, por que ellas erao similares e assim fezse a distribuição..

Embora incêndios em residências nessa época fossem comuns e fizessem muitas vítimas, principalmente anciãos e crianças, o incêndio do Galinheiro, segundo a tradição oral, foi criminoso. Os relatos são de que naquela ocasião os moradores da Recuada estavam em festa na igreja dos Nagôs (parece que o incêndio ocorreu na semana santa) e que, aproveitando a ausência de pessoas nas residências, “os brancos” mandaram seus curimbandas, munidos de combustível, atear fogo naquele núcleo residencial.

O fato é que, criminoso ou não, a zona da Recuada sempre foi um local de ocorrência de muitos sinistros dessa natureza. Rua do Fogo, rua da Faísca são denominações que fazem referência a esses fatos. Em verdade, a existência de casas geminadas, construída em adobe e cobertas de palhas propiciavam sua ocorrência, ainda porque a iluminação residencial era com velas e candeeiros a querosene, que eram pendurados em paredes. Nessa “zona perniciosa, barulhenta e poluída”, porém, residiam, no Corta Jaca e largo dos Remédios, um grupo de africanos e africanas economicamente bem situados. Corta Jaca e largo dos Remédios distinguiam-se por uma colina conhecida como rua da Boa Vista e a igreja de Nossa Senhora dos Remédios. Essa igreja, originalmente uma casa de oração, foi reconstruída em meados do século XIX por irmãos jejes da Irmandade dos Martírios, onde em setembro realizavam festejos a São Cosme e Damião, os filhos gêmeos de Sogbo e Oyá<sup>60</sup>.

---

Acompanham tão bem a estas 51 reclamações que nos foram dirigidas por aquelles a quem pertencião as casas incendiadas em nº de 58. O outro membro da comissão o Verº Vigário da Fregª desta cidade acha-se n'esta capital e por isso deixou de assinar o presente...Cachoeira, 29 de setembro de 1853. Innocencio Marques de Araújo Góes e Lopes Moncorvo”.

<sup>60</sup>. “Dizem os devotos da casa de Oração de Nossa Senhora do Remédio desta cidade que em razão do Edifício tornar-se mais de inutilidade a frente para a mesma querem os supplicantes demolirem o mesmo e retifical-o em bem outro lugar na mesma rua para cujo fim requerem a V. Sª a competente vistoria para o fim pretendido em cujos termos pede VVSS deferimento. Cachoeira, 3 de julho de 1850. A rogo de Miguel Tavares d’Almeida, Joaquim Euzébio da Silva”. Um mês e poucos dias depois, solicita “O zelador da Casa de Oração de Nossa Senhora dos Remédios, sito a rua do mesmo nome, vem pedir a VVSª licença para levantar andaimes para reedifical-a novamente, e como não possa fazer sem o concessão [consenso], depreca a VVSª lhe conceda a graça que pede. Cachoeira, agosto 1850. A rogo de Miguel Tavares, Severiano Fernandes de Menezes”. ARC, documentos avulsos.

Corta Jaca era também conhecida como rua de Belchior, uma referência ao seu mais importante morador, o africano Belchior Rodrigues Moura e sua esposa Maria Motta. Belchior Rodrigues Moura diz no seu testamento, datado de 14 de agosto de 1855, ser natural da Costa da África, vindo para Salvador ainda menor de idade como escravo de José Rodrigues Moura. Em 1841, já casado com Maria Motta, comprou sua liberdade pela quantia de seiscentos mil reis<sup>61</sup>. Conforme o inventário citado, Belchior era proprietário do sítio Bitedô e de seis escravos – Felipe, africano velho, do serviço de ganho; João, de boa idade, do serviço de ganho; Sabino, africano, boa idade, do serviço de ganho; Joaquim, africano, de boa idade, do serviço de ganho, e Maria, africana, boa idade, serviço de ganho, que na época do testamento encontrava-se grávida.



Residência de Belchior Rodrigues Moura e Maria Motta

---

<sup>61</sup>. APEBA. Seção Judiciária. Inventários. Testamento de Belchior Rodrigues Moura. 02./606/1056/10. “Declaro que sou natural da Costa da África, vindo para esta capital ainda menor de idade, como escravo fui comprado em lote pelo sr. José Rodrigues de Moura, de cujo poder me libertei pela quantia de seis centos mil reis, na data do primeiro de fevereiro de 1841...”

Além da roça e dos seis escravos, Belchior possuía ainda uma “casa térrea sobre esteio, contendo uma porta e três janelas de frente, todo de taipa”; outra casa no mesmo lugar, “com uma porta de frente e uma janela de frente, velha e bastante arruinada”. Além desses bens móveis e imóveis, Belchior declarou possuir uma significativa soma em dinheiro e uma atividade laboriosa lucrativa, que ia além dos lucros auferidos de seus escravos ganhadores. Ele declara que “ajustando nesta ocasião contas com o meo amigo, primeiro testamenteiro, lhei fiquei a dever a quantia de oito centos vinte quatro mil seis centos e quarenta [reis], provenientes de dinheiro de empréstimo para meos negocios e suprimento de huma demanda que me propoz Maria Ritta da Conceição [provavelmente uma ação de liberdade], hoje falecida”. Além de pagar sua dívida com o amigo, ele testava em seu favor a doação de 400\$000 reis por “signal de gratidão”.

O casal Belchior Rodrigues Moura e Maria Motta representa um modelo exemplar de família africana. A falta de informação sobre seu antigo senhor, José Rodrigues Moura, não permite saber onde ele trabalhava. O senhor Manoel Eugenio Machado me informou e o gan Boboso confirmou que Belchior foi escravo do engenho Capanema, em Maragogipe, mas José Rodrigues Moura não parece ter sido proprietário de terras nessa localidade, a não ser que tenha sido agregado desse engenho. Já Maria Motta, considerando seu sobrenome, provavelmente foi escrava de algum engenho do Iguape<sup>62</sup>. Essas discrepâncias não permitem também saber como se conheceram, porque eles uniram-se afetivamente ainda escravos e

---

<sup>62</sup>. Além de algumas famílias de sobrenome Mota ligadas à engenho no Iguape, a que presumivelmente Maria Motta está ligada é à família do jornalista e abolicionista cachoeirano Augusto Ferreira Motta. Augusto Ferreira Motta fundou na década de 1870 o jornal O Guarany, de visível inspiração nacionalista, onde era disseminado o naturalismo do sociólogo Herbert Spencer. Nesse jornal, Sílio Bocanera, Cincinato Franca, Tranquilino Bastos e o próprio Augusto Motta escreviam contundentes artigos em favor da abolição da escravatura. Segundo Robson do Val, tataraneto de Augusto Motta, a família Motta, grafado com dois t é oriunda da Itália. Ele me informou ainda que Augusto Motta era iniciado para *Odé Kojá* (o caçador destemido) por um babalorixá chamado Maçu, residente no lugar denominado Baiacu, na Ilha de Itaparica. Por causa de seu vínculo com a religião afro-brasileira, ele era chamado de branco nagô.

<sup>62</sup>. APEBA, Arquivo Colonial e Provincial, 1870-1887-, Maço 1575.

difícilmente escravos estabeleciam relações conjugais quando sujeitos a senhores diferentes senão quando usufruíam relativa liberdade e moravam fora da residência do senhor, o que era comum para os escravos urbanos.

Declarando ter “se conservado sempre no estado de solteiro, quer como escravo, quer como liberto por minha fragilidade tive cinco filhos, todos havido da africana Maria da Motta, mulher solteira que nenhum impedimento tivera para que se não pudesse cazar comigo”<sup>63</sup>. Eram seus filhos: José Maria de Belchior, nascido em 1837, conhecido como Zé de Brechó; Antonio Maria de Belchior, nascido em 1840, conhecido como Salacó; Maria Aniceta Belchior, nascida em 1843; Magdalena Belchior, nascida em 1852, e Juliana Maria Belchior, nascida em 1854.

Belchior faleceu em 24 de setembro de 1855, vítima da epidemia do colera morbus, que grassou em Salvador e Recôncavo entre 1855-60. Seu testamento foi feito em 14 de agosto de 1855, quando ele se encontrava em Salvador, em companhia de seu amigo Manoel Joaquim Ricardo, em tratamento médico. Além de nomear Manoel Joaquim seu primeiro testamenteiro, Belchior o constituiu tutor de seus cinco filhos, “muito lhe encomendando a necessária educação destes”.

Os cinco filhos de Belchior frequentaram a escola. Zé de Brechó e Salacó aprenderam ainda as artes de marcenaria e carpintaria. Entretanto, a presença de Manoel Joaquim Ricardo como tutor de seus filhos não se restringia unicamente em auxiliar Maria Motta na sua educação formal, ao que parece. Manoel Joaquim Ricardo, Belchior e Maria Motta provavelmente eram da mesma etnicidade (talvez jejes), chegaram à Bahia trazidos pelo mesmo navio e na África faziam parte de grupos familiares especializados no culto a voduns.

---

<sup>63</sup>. APEBA. Inventários. Seção Judiciário 02/602/1056/10.

Em face disto, a função de Manoel Ricardo como amigo da família de Belchior e responsável pela educação de seus filhos incluía também a de iniciá-los nos segredos de sua religião.

A tradição oral revela que Zé de Brechó, que tinha o hierônimo de Dada Hunhó, era um babalorixá que “batia candomblé palmilhado”, quer dizer, sem uso de instrumentos de percussão como é atualmente usado<sup>64</sup>, em sua casa, no Corta-Jaca, ou na sua roça, no Bitedô. Afirma-se inclusive que ele “preparou” duas pessoas que mais tarde assumiriam cargos importantes no Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê, de Cachoeira, e no Zôogodô Bogum Malê Hundô, de Salvador, que foram Maria Ephifania dos Santos (Sinhá Abalha) e Emiliana Piedade, respectivamente. Dizem que ele eventualmente transformava-se em ave e voava para a África, entre outros atributos sobrenaturais que possuiria. Sobre ele também existem muitos relatos sobre disputas com seu irmão Antonio Maria, conhecido por Salacó, com quem “brigava amigavelmente”.

Na década de 1870 José Maria Belchior era uma pessoa social e politicamente influente no Recôncavo baiano, tendo se destacado como atuante abolicionista. Em 21 de fevereiro de 1874, por exemplo, ele, juntamente com Faustino José Pereira de Queirós (pedreiro), Manoel Domingos Villazes, Antonio Maria de Belchior (marceneiro), Luiz da França e Almeida (alfaiate), Antonio Fructuoso Pimenta (tipógrafo), Benedicto Raymundo Gomes, Camillo Salles Pedreira (alfaiates), Eduardo Ferreira do Sacramento (carapina) e José Ramiro Chagas (tipógrafo e fundador do jornal a Ordem) instituíram, na sede da Irmandade de São Benedito, a Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos.

---

<sup>64</sup> . Sr. Aurelino Moreira, antigo ogan de Cachoeira, falecido com 92 anos em 1991, nos informou “que as *obrigações* de candomblé eram feitas discretamente em salas de visita de residências particulares com a presença apenas de pessoas envolvidas, geralmente familiares, e poucos convidados”. Segundo esse informante, “o grosso acontecia no *pejé*, no quarto do santo, ou no *atim*, árvore sagrada, no quintal. Era depois da realização desse rito que se fazia uma *confraternização* através de cânticos sagrados, culminando com a vinda do *vodum* homenageado, que saudava os presentes e dançava”. Nos informou também que “algumas *obrigações* eram feitas no mato, numa grota, num buraco, onde se reuniam várias pessoas para fazerem obrigação”. Parece ser esse o caso do grupo religioso do *Bitedô*. Entrevista 1. 1989.

Essa sociedade civil com forte influência religiosa fundaria, em 1885, a Sociedade Libertadora Cachoeirana<sup>65</sup>. Nesse período Belchior era vice-presidente do Montepio dos Artistas. No ano seguinte à fundação da Sociedade Libertadora, José Maria de Belchior foi eleito presidente dessa instituição e da mencionada sociedade abolicionista. Em 1886 também ele foi agraciado com a patente de capitão da Guarda Nacional. Em 1899 filia-se ao Partido Republicano e candidata-se a conselheiro municipal, ficando colocado em 13º terceiro lugar, o que lhe conferiu a suplência.

No jornal A Cachoeira de 29 de outubro de 1899 ele aparece incluído entre os candidatos do Partido Republicano. No final da nota diz que ‘hão menos digno de serem suffragados, prestado-nos iguais serviços aos enumerados acima, são os distintos cidadãos Francisco Mendes de Magalhães [que mais tarde elegeu-se intendente e era pai do seu inseparável amigo e compadre, padre Eráclio Mendes da Costa], Capitão Leonídio Pereira Mascarenhas, José Maria de Belchior e Hermillo José Gomes”. José Maria de Belchior faleceu no dia 16 de abril de 1902 no sítio Boa Vista, depois denominada fazenda Altamira, na Faleira (atualmente conhecida como Lagoa Encantada), onde por volta de 1890 ele fundaria, em associação com uma africana chamada Ludovina Pessoa, o Zôogodê Bogum Male Seja Hundê<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> . APEBA, Arquivo Colonial e Provincial, 1870-1887-, Maço 1575.

<sup>66</sup> . O jornal A Cachoeira, edição de 1º de maio de 1902, página 2, publicou uma nota intitulada “A Pedido”, com o seguinte teor: Antônio Maria, sua mãe e mais parentes do Capitão José Maria de Belchior, falecido nesta cidade no dia 16 deste mez, vem de publico manifestar sua não esquecida gratidão ás pessoas amigas e conhecidas que durante a moléstia o iam visitar e suavisarem os soffrimentos de seu saudoso parente, não o abandonando nunca, e depois da morte formando numeroso cortejo o conduziram até á ultima morada. Torna-se preciso que em toda extensão de seu reconhecimento não deixou de especializar amigos e desinteressados que deram as melhores provas de sentimento e correcção cavalheirosa. A estes que não mencionar os nomes podem perdão da offensa que vão fazer a sua modéstia, porque assim manda o dever, os que são: o ver. Vigário Heráclio Mendes da Costa; ao Conselho Municipal d’esta cidade, do qual o finado fazia parte; ás distinctas sociedades que depositaram coroas com inscrição em homenagem – Montepio dos Artistas Cachoeiranos, Beneficencia Cachoeirana e Centro Operário. Ás philarmonicas Minerva e União das Artes que compareceram executando musica fúnebres, das quais o finado era sócio. Aos amigos cavalheiros e amigo do finado os Exmº Snrs Drs Emiliano e Joaquim Viegas, residentes na Bahia, Joaquim Correia da Silveira e Souza e Pedro Alexandrino Belmiro que offertaram especiais coroas”. ARC. Jornais .

Salacó, cujo hierônimo era Azonadô, ou Azoanadô (Azoano Adô), além de Carapina era também comerciante. Como sacerdote, esteve ligado, juntamente com um babalaô africano morador de Cachoeira, cujo hierônimo era Talabí (Tó Alá Bi), à fundação do Terreiro de Oxumarê (Bessém), em Salvador, que ainda persiste. Parece que Talabi é o mesmo Manoel Joaquim Ricardo ao qual Belchior Rodrigues Moura nomeia, em seu testamento, curador de seus filhos, e Salacó (Antônio Maria Belchior) o mesmo Antonio das Cobras, presente como um dos fundadores do referido candomblé soteropolitano.

Não tenho conhecimento do hierônimo de suas irmãs e de Maria Motta, sua genitora. Sei apenas que Maria Aniceta e sua mãe eram quitandeiras e iyalorixás. Juliana Maria fazia parte, em 1883, com 29 anos de idade e com status de dona, do grupo de juízas de devoção responsável pela festa do ano de 1884 da Irmandade da Boa Morte, como veremos adiante. Na década de 1920, já uma senhora sexagenária, seu nome figura entre os 36 membros da referida corporação religiosa<sup>67</sup>.

Juliana faleceu em 15 de maio de 1943 pobre e indigente. O alfaiate Ervalino Matos, que fez o registro de seu óbito, declarou que ela era solteira, doméstica e filiação ignorada. Consta no registro que ela não possuía bens e seria sepultada em cova no cemitério da Misericórdia. Ogan Boboso, que a conheceu, diz, no entanto, que “sinhá Juliana residia no Galinheiro e era uma senhora negra, alta, magra, muito reverenciada e que abençoava a todos que a cumprimentavam”.

---

<sup>67</sup>. Eram elas: Satira, Maria Caroxa Juliana, Eudóxia Machado, Maria Nenen, Sinhá Abalha, Apolinária, Damiana, Maria Águida de Oliveira, Zina, Constância Grande, Elmira Zoião, Maria do Carmo Maria Milton, Mariana, Epifânia Motta, Vicência Xodó, Bizú, Mitina, Maria Moreira, Júlia Amílcar, Flora, Isadora, Rosalina, Laudelina, Maria Amélia, Miúda do Fato, Francisca, Edwrigens, Francelina, Justiniana, Caetana, Santinha, Tutuzinha, Ambrosina, Maria Deodata de Jesus.

Dos filhos de Belchior e Maria Motta somente Maria Aniceta contraiu matrimônio. Ela era esposa de Cláudio de Souza Castro, procurador municipal e parente de José Antônio Fiuza da Silveira e Souza. De seu casamento nasceu Juvenal de Souza Castro, casado com Aspásia Carneiro de Castro. Juvenal era funcionário da Estrada de Ferro Central da Bahia, maçom, conselheiro municipal e tinha a patente de major da Guarda Nacional. Do consórcio de Juvenal e Aspásia nasceram três filhos – Álvaro, Carlos e Olga de Souza Castro, provavelmente os últimos descendentes ainda vivos do casal Belchior Rodrigues Moura.

Como já mencionamos, Maria Motta e suas filhas eram quitandeiras<sup>68</sup>. Provavelmente elas faziam parte do grupo de religiosos do Bitedô, unindo-se mais tarde ao Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê. Vizinho a essa família residiam Júlia Guimarães Vianna, Benedicta Gonçalves Guimarães, Maria Benedicta Pitanga da Conceição, Maria Rufina do Amor Divino, Emilia Garcia D’Aragão, Maria Joaquina da Silveira, Júlia Gomes de Souza e Maria Sophia de Oliveira.

Júlia Guimarães Vianna era casada com o africano Antônio Domingues Martins, nascido na Costa da África em 1810 e falecido em Cachoeira em 1902<sup>69</sup>. Esse casal de africanos era proprietário de sete casas em Cachoeira, localizadas na Recuada (inclusive a que residia), *na rua por trás do chafariz*, e uma no Caquende. No seu testamento ela diz ser católica, apostólica romana e natural da Costa da África. Não tendo filhos com seu marido, nomeou seus testamenteiros, primeiro, Theofilo Bispo da Silveira; segundo, Maria Úrsula das Virgens, e terceiro Honorina Joaquina da Silveira, que ela declara serem seus parentes, legando

a minha sobrinha Maria Úrsula das Virgens a casa térrea nº 19 da rua do Chafariz; para o

---

<sup>68</sup>. ARC. Livros de Arrecadação de Impostos de Indústrias e Profissões, várias datas, sem referências catalográficas.

<sup>69</sup>. As datas de nascimento e falecimentos desses africanos encontram-se em suas lápides no cemitério de Africanos, na mencionada igreja dos Nagôs.

sobrinho Theofilo Bispo da Silveira a metade da casa nº 17 à rua da Levada do Chafariz; para Adelaide, filha do falecido Carlos Bernardino Freire, a meia parte da casa nº 15 da Levada do Chafariz; para Deocleciana Arlinda do Nascimento a casa nº 1 do Largo dos Remédios; para Manoel Vicente Sapucaia a casa nº 12 da rua do Rosário, no Caquende; para a sobrinha Maria Ângela da Anunciação, conhecida por Maria Pequena, a casa nº 34 da Rua Atrás do Chafariz; para a sobrinha Eugênia Maria do Nascimento da Silveira a casa nº 36 da Rua Atraz do Chafariz; para a sobrinha Honorina Joaquina da Silveira a casa térrea nº 52 à Ladeira da Praça<sup>70</sup>.

Benedicta Gonçalves Guimarães (no seu testamento consta Benedicta Francisca Guimarães) era natural da Costa da África e casada com o africano Victor Bahiano, morador no Galinheiro, onde faleceu em 1875. Victor Bahiano, possuía casas na rua do Sabão, na Recuada, e na rua da Gameleira, em São Felix, além de uma roça no Pitanga, que foram deixadas de herança para Benedicta.

Benedicta além das três casas da Recuada, uma roça no Pitanga, onde plantava legumes e outros gêneros que eram vendidos em sua quitanda, possuía ainda quatro escravos crioulos e uma africana, todos ganhadores. Ela diz em seu testamento que

do seu consórcio com Victor Bahiano não existe filho algum, nomeando seus testamentários em primeiro lugar a Affonso José de Azevedo, meo compadre, em segundo lugar o meo compadre José Maria da Costa, e em terceiro lugar o meo afilhado José Carvalho, legando a eles sua casa de morar à rua do Sabão número 1.

Na declaração de seus bens, Benedicta não incluiu os bens herdados de Victor. Seus escravos “Tiburcio, crioulo, filho de Maria, já liberta; Francisca Cabra, Thereza affricana, a mãe da mesma Francisca, ela as deixam libertas como se de ventre livre nascesse”. Mas deixa

---

<sup>70</sup> . ARC. Inventários. 295-3113. Cachoeira – 1911-1912. AFTFC. Cartório de Feitos Cíveis, livros nºs 1 e 2, testamento de Julia Guimarães Viana de 1º de dezembro de 1910.

dez mil reis para aquele que aceitar a testamentaria e uma dívida de duzentos e quarenta mil reis a pagar ao “senhor Abreo, negociante de garopas” e pequenas quantias a outras pessoas.

Maria Rufina e Emília D’Aragão eram igualmente naturais da Costa da África e comerciantes; a primeira vendedora de cereais e a segunda quitandeira na Rua da Matriz, embora residissem no Largo do Remédio e Curral Velho, respectivamente. Não temos conhecimento se eram casadas, embora Emília Garcia D’Aragão tivesse dois filhos, moradores no lugar Bomba, no Três Riachos, na proximidade do morro da Capapina. Seu nome consta ainda como uma das beneméritas que contribuiu para a construção da igreja e cemitério da Irmandade dos Nagôs, tendo sido em várias ocasiões mordoma ou juíza de festas da padroeira dessa Irmandade, o que lhe conferiu o direito de obter lápide perpétua no lado de outros africanos ali sepultados, como Maria Julia Guimarães Vianna e Domingos Martins.

Maria Joaquina da Silveira era africana nagô, conforme inscrição no livro de registro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Sagrado Coração de Maria. Seu nome consta nesse livro como uma das que contribuíram para a construção da igreja e do cemitério, estando sua admissão à referida corporação religiosa vinculada a Joaquim Pedro da Silveira, de quem era escrava. Em 1870, já liberta, foi juíza da festa desse ano. Maria Joaquina teve três filhos havidos com seu senhor, o citado Joaquim Pedro da Silveira: Theophilo Bispo da Silveira, Honorina Joaquina da Silveira e Florentino Bispo da Silveira.

Theophilo era ferreiro e tinha uma tenda (oficina) em São Felix, além de possuir terras na Boa Vista (Faleira). Era casado com uma mulher conhecida por Fulô, que era membro do candomblé de Tia Águida. Honorina era comerciante e também membro do candomblé de Tia Águida. Já Florentino era marceneiro, mas as informações a seu respeito são poucas porque logo cedo se transferiu para o Rio de Janeiro, onde permaneceu até seu falecimento. Seu filho,

Cassimiro Bispo da Silveira permaneceu em Cachoeira, mas não possuímos informações a seu respeito<sup>71</sup>.

O fato de Theophilo ter sido testador do inventário de Julia Guimarães Vianna e Honorina incluída como uma de suas herdeiras, a quem os tratava como sobrinhos, sugere que Maria Joaquina era sua irmã biológica ou, no mínimo, ambas mantinham fortes relações de parentesco simbólico, possivelmente por afinidade étnica e/ou antiga convivência que remonta ao período, talvez juntas como companheiras de barco, da travessia do Atlântico. A intensidade dessa relação de parentesco é evidenciada no testamento de Antonio Domingues Martins, esposo de Julia Guimarães Vianna. Julia figura nesse processo jurídico como a inventariante dos bens do marido, que eram os bens repartidos por ela em seu testamento, sendo que Theophilo Guimarães Silveira o seu procurador. Mais adiante o nome Theophilo Guimarães Silveira é assinalado como Theophilo Bispo da Silveira, incluído como seu segundo testamenteiro.

O primeiro e terceiros testamenteiros eram, igualmente nomeados seus parentes, José Maria de Belchior, como seu sobrinho, e Augusto Navarro de Campos e Andrade, como seu compadre<sup>72</sup>. No testamento de Antonio Domingues seus bens seriam herdados, porventura Julia falecesse antes dele, por José Maria de Belchior, Theophilo Bispo da Silveira e Augusto Navarro de Campos Andrade. Nesse processo incluía ainda Laia Adelaide de Freire, filha de

---

<sup>71</sup> . Américo Bispo da Silveira, filho de Theophilo, ainda menor de idade transferiu-se para o Rio de Janeiro para conviver com o tio Florentino, tornando-se advogado. Em 1996 ele retornou à Cachoeira para comemorar seu nonagésimo aniversário na sede da Irmandade da Boa Morte, onde ele relatou histórias de vida de sua família, dizendo que sua avó Maria Joaquina, sua genitora e sua tia Honorina eram membros da referida Irmandade. Atualmente ele convive com seus filhos no bairro carioca de Copacabana.

<sup>72</sup> . ARC. Inventários. Cx. M-250-2745. Chamo a atenção do leitor para o fato de que o código dos inventários existentes no Arquivo Regional de Cachoeira tem sofrido modificações eventuais, de modo que essa referência refere-se à encontrada na época em que eu analisava essa seção.

Carlos Bernardino Freire, além de cem mil reis para Maria Pequena (Ângela), que Julia incluiu mais tarde no seu testamento como herdeira de uma casa.

Joaquim Pedro da Silveira, proprietário e pai dos filhos de Maria Joaquina era alfaiate e fazia parte de uma extensa família de africanos e crioulos ligados à família de José Antônio Fiuza da Silveira e por relação de vizinhança antiga com a família de Belchior Rodrigues Moura. Uma significativa parte dessa família de libertos chegou a Cachoeira proveniente de São Gonçalo dos Campos, os Correia da Silveira e Silveira e Souza, fixando-se numa localidade rural denominada Boa Vista, que na verdade era uma zona fragmentada da Faleira, pertencente às antigas terras de José Gonçalves Fiuza de Almeida, como já referi, e na Recuada, destacando-se profissionalmente como alfaiates, pedreiros, caixeiros e pequenos comerciantes letrados e ligados à fundação de sociedades civis de Cachoeira.

No livro de lançamento da receita de imposto municipal de indústrias e profissões dos anos de 1893-1894, das treze quitandas relacionadas na então rua da Principal (atualmente Rua Ana Nery), consta os nomes de Maria Aniceta Belchior; Carolina Isabel de São João, Josepha Maria da Conceição, Júlia Guimarães Vianna, já citada, Militana Maria da Conceição e Antônia Maria Bacellar, todas moradoras da Recuada.

Não tenho informações sobre Carolina Isabel. Sei, no entanto, que Maria Aniceta Belchior era filha de Belchior Rodrigues Moura e Maria Motta. Militana Maria da Conceição e Josefa Maria da Conceição nasceram no engenho Capivari, em São Felix, em meados do século XIX. Militana em 1894 tinha 44 anos e era filha da africana Bibiana, escrava do referido engenho, pertencente, em 1856, a Umbelino da Silva Tosta<sup>73</sup>.

Josepha Maria da Conceição tinha na mesma época 46 anos e era filha da africana

---

<sup>73</sup>. APEBA, Inventários, Seção Judiciária, 02/591/1044/14.

Josefina também pertencente ao engenho citado. Militana Maria da Conceição e Josefa Maria da Conceição eram filhas do babalorixá Anacleto urbano da Natividade, fundador do candomblé da Cajá, como veremos oportunamente. Antonia Maria Bacellar consta no livro de registro de membros da Irmandade dos Nagôs como crioula, escrava, em 1848, de D. Antonia Bacellar e como umas das que ajudaram na construção da igreja da referida corporação religiosa.

Essas mulheres africanas e filhas de africanas faziam parte de uma elite social negra com relativo acesso às camadas sociais privilegiadas de Cachoeira. Eram pessoas respeitáveis que se impunham pela dignidade e moralidade com que conduziam suas vidas; eram mulheres empreendedoras, exímias comerciantes e afeitas ao trabalho coletivo. Todas elas eram ganhadeiras: vendedoras de alimentos em áreas públicas, quitandeiras, cozinheiras, doceiras, etc.

Em 1883, o jornal A Verdade noticiava a comissão responsável da festa do ano seguinte, citando os grupos cujas componentes tinham seus nomes antecedido do designativo dona<sup>74</sup>. Noticiava o referido jornal a “Eleição das juizas e mais empregados que hão de festejar a Virgem Nossa Senhora da Boa Morte no anno de 1884”, seguido do nome, sem o designativo dona, da provedora Firmina de Oliveira Figueiredo, da tesoureira Petronilla Firmina, da escritã Maria Benedicta de Oliveira e da procuradora-geral Maria Rosa da Encarnação.

Em seguida são apresentadas as juizas da festa, as donas Francelina Muniz Cardoso, Emilia Gonçalves Lima, Lucia Espínola de Assis e Maria Joaquina de Santana; e as juizas de devoção, as também donas Silvana Aquillina da Silva, Maria Magdalena da Silva, Avelina Gomes de Souza, Clotildes de Santana, Fausta Luiza da França, Graciliana Pereira Guimarães,

---

<sup>74</sup>. O termo dona é originalmente um título representativo de status daquelas que possuíam linhagem, origem familiar, não sendo atribuída à mulher oriunda da escravidão.

Ana Rosalva da Silveira, Ambrosina Dias d’Affonsecca Santos, Julia Amélia dos Santos Jacomim, Juliana Maria Belchior, Estelina Maria Vieira, Floriana Máxima Teixeira, Maria Petronilla Dias do Nascimento, Maria Adrelina, Adelina Carolina Ribeiro, Mamédia Cardoso (ou Pardoso), Alexandrina Maria da Costa e Maria da Conceição<sup>75</sup>.

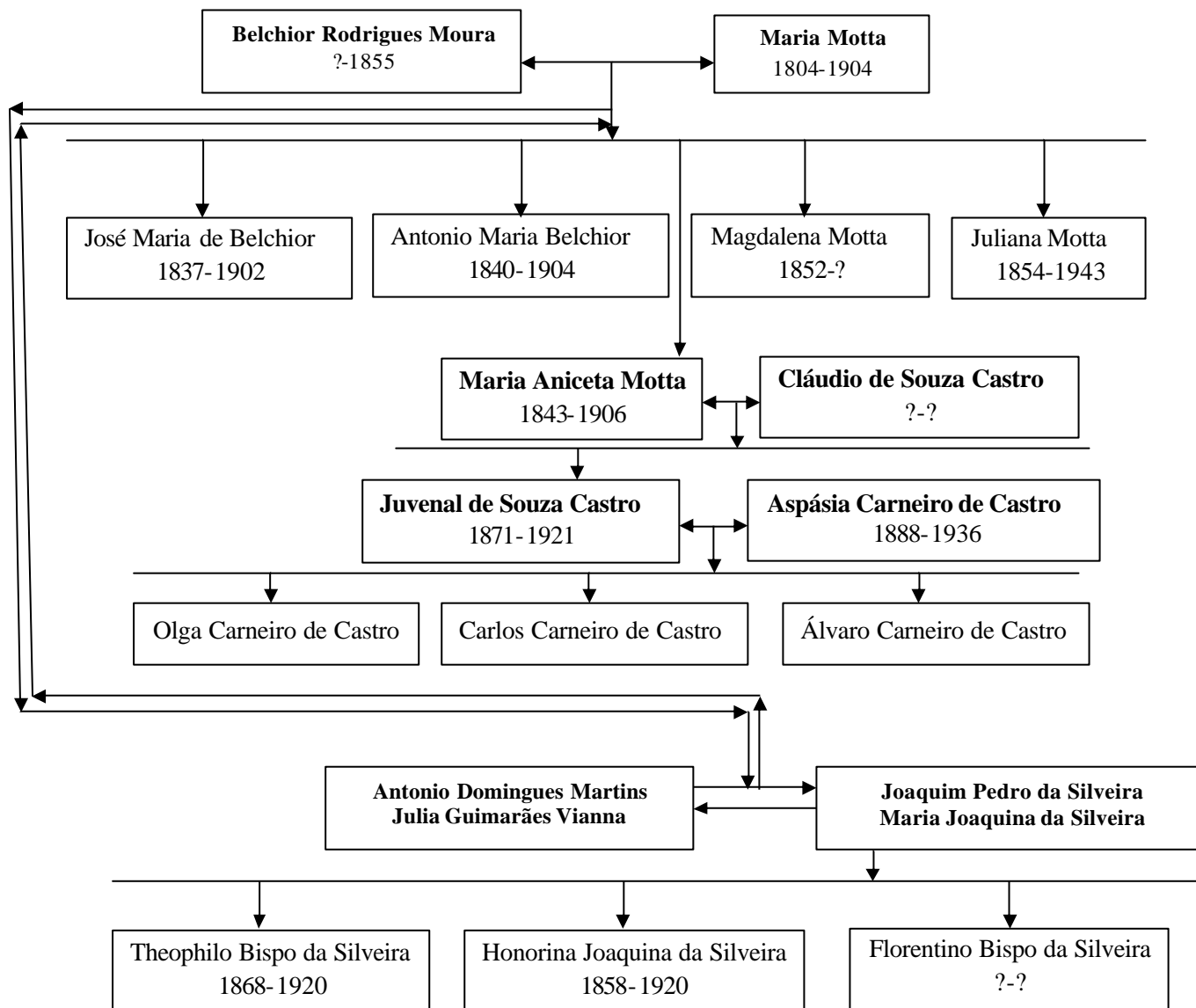
Estas mulheres parecem ter sido ingênuas (nascidas livres) ou libertas que adotaram o sobrenome da pessoa de quem sua mãe foi escrava, ou elas mesmas escravas, conquistando proeminência no meio social da qual eram originárias, assim como de outros segmentos da sociedade. Comumente essas mulheres ligavam-se a essas famílias por fortes laços de afinidades e dependência, e essas famílias a elas, evidentemente, por relações paternalistas e de legitimação de poder. A aquisição e ostentação de um sobrenome nobre, neste caso, era uma conquista de status. Um caso exemplar é o de Affonso Francisco Gonçalves, funcionário da Estrada de Ferro e pessoa de fácil trânsito nas camadas sociais privilegiadas de Cachoeira. Uma nota no jornal A Cachoeira de 3 de junho de 1900 dizia que “Em 30 do próximo passado mês faleceu nesta cidade a africana Frutuosa Gonçalves com a respeitável idade de 110 anos, e ainda no gozo das faculdades dirigentes. A finada era mãe adoptiva do Sr. Affonso Francisco Gonçalves, a quem damos sinceros pesames”.

Finalizo assim este longo capítulo. Estas excessivas informações serão necessárias para as seções seguintes, quando as personagens aqui descritas voltarão à cena como coadjuvantes no processo formativo de três terreiros de candomblé matrizes de Cachoeira e São Felix. Tentaremos, na seção seguinte, ordenar linearmente as digressões que fizemos neste capítulo.

---

<sup>75</sup>. APEBA, jornal A Verdade, 15 de Setembro de 1883. Agradeço ao professor Luis Nicolau Parés pela referência.

### Rede de parentesco biológico e simbólico do casal Belchior Rodrigues Moura e Maria Motta



## PARTE III

### Capítulo 6

#### **A formação do candomblé em Cachoeira**

Em 1785 a polícia desbaratou um pequeno grupo de africanos jejes realizando, ao que parece, uma cerimônia fúnebre na rua do Pasto, na então vila da Cachoeira. Como já fiz referência, por volta de 1830-40 um grupo de africanos realizavam, no mês de outubro, ritos dedicados à divindade Azonsur no Bitedô. Esses dois registros, um devidamente documentado<sup>76</sup>, e outro presente na memória oral são sintomáticos no sentido de que nas zonas urbana e rural de Cachoeira práticas afro-religiosas eram constantes, embora circunstanciais, como o agrupamento da rua do Pasto, e periódicas, como o agrupamento do Bitedô, além de desorganizadas.

Em 20 de abril 1853, citando outro exemplo, o delegado de Cachoeira, respondendo ao ofício expedido pelo presidente da província a respeito da queixa feita pelo subdelegado de São Felix, que o denunciou por “excesso de atribuições”, informava que o que de fato deu origem à representação, foi “que no dia 10 de abril, com desprezo das posturas municipaes, com effensa da moral publica e socêgo das famílias gradas e honestas, dançavão estrondosamente tabaques africanos embriagados”. Justificava que “Em virtude da atribuição que me confere o Art. 65 §§1º e 4º do Reg. de 31 de janeiro de 1842, mandei pr<sup>f</sup> [prender] em custodia na cadeia aqueles africanos, que mandei soltar logo depois que julguei ter cessado a embriagues e furor em que estavam, observando assim creio não ter excedido minhas

---

<sup>76</sup>. Cf. REIS, João José. Magia jeje na Bahia: o calundu da rua do Pasto em Cachoeira – 1785...

atribuições nessa dada ocasião”<sup>77</sup>.

O delegado não menciona o que aqueles africanos estavam comemorando. Poderia ser um corriqueiro divertimento em um domingo; ou talvez comemorando o dia santificado de Corpus Christi como provavelmente comemoravam os africanos da rua do Galinheiro, em Cachoeira, quando ocorreu, no mesmo dia, o incêndio que vitimou sessenta pessoas moradoras daquela rua. Poderia ser uma reação das famílias gradas e honestas incomodadas com os “estrondosos tabaques” tocando em louvor às suas divindades, como ocorreu com os jejes que realizavam ritos fúnebres em 1785 na rua do Pasto. É possível também que aqueles africanos estivessem em estado de transe e o delegado tenha-os confundido como se estivessem embriagados.

Foi a partir da segunda metade do século XIX que as manifestações afro-religiosas na zona de Cachoeira começaram a estruturar-se com um corpo sacerdotal devidamente hierarquizado e definido em um espaço sacralizado para o culto de um panteão de divindades específicas. Tem-se notícia de um candomblé em um engenho denominado Capanema, em Maragogipe, onde cultuava-se a Aberigã, uma divindade jeje da família de Bessém, a cobra píton. Segundo relatos orais, Belchior Rodrigues Moura teria vivido na condição de escravo nesse engenho, o que revela ter sido José Rodrigues Moura, de quem Belchior comprou sua liberdade, provavelmente um agregado, talvez um plantador de canas, desse engenho, como mencionamos acima.

Em 1860 o Capanema pertencia a Dona Francisca de Souza Paraíso Moreira e já se encontrava de “fogo morto”. Nesse ano o engenho seria vendido a José Antônio Lemos e sua mulher D. Maria Rosa de Novaes Lemos, estando a casa da mesma bastante arruinada, assim como “um telheiro com taxos e outros utensílios para engenho”, embora ainda existisse

---

<sup>77</sup>. APEBA, 2277/932-1853.

“senzala para pretos, dois burros, 14 cabeças de gados vaccum, 13 cabeças de lanígeros, 5 escravos de nomes Balbino, crioulo; Antônio, Belchior, João e Anselmo, todos africanos”<sup>78</sup>.

Esse engenho limitava-se por um lado com o resto da mesma fazenda Capanema, “hoje pertencente aos herdeiros de D. Maria Antonia Ricarda de Moraes, principiando pelo lado sul e pela encosta do mar pelo riacho Pitanguí até o seu fundo, que se divide com as terras da Barra e Batatam, pelo norte com as terras do coronel Miguel Sá Maia e pelo poente com o mar, estando a demarcação com o dito coronel Miguel, tudo conforme as escrituras que entrega aos compradores”.

Pela sua demarcação, o engenho Capanema limitava-se com terras de Outeiro Redondo (Batatam), em São Felix. Batatam, Capanema e outras zonas limites de São Felix e Maragogipe eram áreas de formação de quilombos e onde preferencialmente escravos fugitivos do Iguape homiziavam-se, principalmente em períodos de rebeliões. Entre Capanema e Outeiro Redondo ficavam as terras do coronel João da Mata Pinto, rico proprietário de engenhos em Outeiro Redondo e pertencente à poderosa família dos Natividade/Nascimento Vieira Tosta. Em Nagé, em um lugar ainda hoje denominado Pinto, distrito de Maragogipe, um grupo de africanos jejes fundou, provavelmente em meados do século XIX, um candomblé denominado Humpaimé Dahoméa, de culto a Azonsur, que ainda persiste.

Nessa época o engenho Capivary da Passagem, pertencente a Umbelino Natividade Tosta e localizado a poucos mais de 4 km da vila de São Felix, surgiria outro candomblé de culto a Azonsur, fundado pelo crioulo Anacleto Urbano da Natividade. A pouca distância desse engenho, outro candomblé de culto a Ogum Bomim e Azoano seria fundado pelo crioulo Salustiano Barreto. Em Cachoeira seria fundado o Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê,

---

<sup>78</sup>. CRIC. Fórum Teixeira De Freitas, Livro 10, folha 96 do livro de Notas

candomblé de “nação” jeje marrin de culto a Bessém.

## **O Seja Hundê**



O Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê está localizado no limite da cidade com o Iguape, a zona açucareira de Cachoeira, distante dela 4 quilômetros. Essa localidade é conhecida como Lagoa Encantada, antes denominada Lagoa Faleira, no limite da extensa rua Benjamim Constant, antes denominada Ladeira que sobe para Belém, Estrada dos Carmelitas e Ladeira da Cadeia. Trata-se, em verdade, da porção central que compreende o platô que circunda a cidade de Cachoeira, que tem início no extremo norte da cidade (Três Riachos, Capapina, Bitedô) e confina no extremo sul (Caquende e Tororó).

Na proximidade do terreiro encontram-se os antigos engenhos Rosário, Conceição, São Carlos do Navarro (Tororó) e Vitória. Esses engenhos, assentados no limite de Cachoeira com o Iguape, eram contíguos aos mais importantes engenhos dessa zona, porque pertenciam aos mais ricos senhores de engenhos durante o século XIX. Os engenhos Vitória, Conceição e São

Carlos do Navarro, por exemplo, pertenciam respectivamente ao comendador Pedro Rodrigues Bandeira<sup>79</sup> e ao comendador Manoel Jacinto Navarro de Campos. Além disso, esses engenhos eram contíguos a outros importantes engenhos, dos quais alguns se tornaram célebres por ter sido palco de rebeliões escravas que ocorreram no Recôncavo baiano durante a primeira metade do século XIX. O Engenho Conceição limitava-se ao norte com o engenho São Carlos do Navarro; a oeste, com o Rio Paraguaçu; a sul, com o Engenho Vitória e, do engenho Vitória, com a Terra Vermelha ou Guaíba. O engenho Rosário limitava-se ao norte com terras de Bernardo Mendes da Costa, que era o mais importante traficante de escravos de Cachoeira durante a primeira metade do século XIX<sup>80</sup>; a leste com o engenho Desterro; a sul com a Faleira (na proximidade do Bitedô) e fazenda Campinas (pertencente ao já citado comendador Pedro Rodrigues Bandeira) e a oeste, com o Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê<sup>81</sup>.

O acesso ao Seja Hundê pode ser feito pela zona do Iguape na imediação do povoado de Pedrinhas, na Terra Vermelha, através de uma localidade denominada Malaquia. Porém o acesso mais fácil é através da citada ladeira da Cadeia ou pela lagoa Encantada até a entrada da Fazenda Altamira. Através de um caminho por essa fazenda, uma porteira recentemente instalada ao lado de uma centenária jaqueira demarca o limite entre a Roça de Ventura, como é conhecido também o Seja Hundê. Daí, a poucos metros dessa demarcação uma pequena cerca arredondada, de 50 centímetros de diâmetro por 50 centímetros de altura, representando Ogum Xoroquê (Ogum Tolu) tem início a área de culto do candomblé.

---

<sup>79</sup>. Os engenhos de Pedro Rodrigues Bandeira foram herdados pelo Barão do Paraguassu. Cf. APEBA, Seção Viação e Obras Públicas, registro de terras de Cachoeira, 1858 c. 4677, registro108.

<sup>80</sup>. Esta informação me foi prestada pelo historiador Walter Fraga Filho, a quem agradeço pela referência.

<sup>81</sup>. Essa demarcação refere-se à registrada no Livro de Registro de Terras de Cachoeira de 1858.

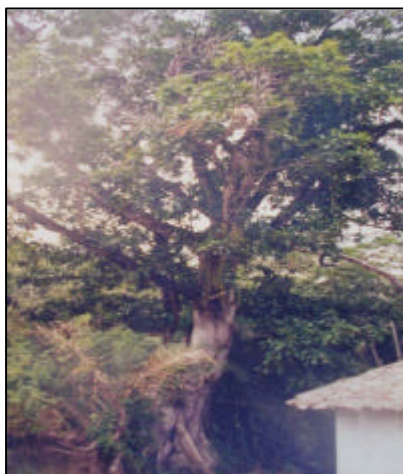


Início da Ladeira que Sobe para Belém pela praça da Aclamação, vendo-se parte de Casa da Câmara e Cadeia, e vista parcial da mesma ladeira . **Fonte:** Arquivo Nacional. Foto à direita, Adenor Gondim.

Depois de descer uma ladeira, observam-se algumas árvores sacralizadas, denominadas atins, destacando-se, no centro do terreiro, um cactus, que representa a divindade Aïzan. Em meio a outros atins ficam duas pequenas casas, que são o *sabaji*, onde ocorrem os ritos fundamentais do terreiro, e ao lado, o abacá, onde ocorrem as festas públicas. Em frente a essas duas casas, duas cajazeiras centenárias representam os atins de Legbara (Exu) e Bessém, a cobra píton, a divindade principal cultuada no terreiro. No fundo do *sabaji* encontra-se o dangbé, um montículo cônico revestido de pedaços de cerâmicas azuladas, onde ocorrem os ritos públicos mais importantes dedicados a Bessém.

Não existe um acordo quanto a origem do Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê. A data de sua fundação também não é definida com precisão. As fontes de informação sobre a origem desse terreiro são seus membros antigos e as versões variam de uma para outra. Uma dessas versões diz que ele é oriundo do Bitedô, e que teria sido transferido por volta de 1870 para a Faleira, na proximidade da lagoa Encantada, em terras compradas por Zé de Brechó. Outra

versão diz que ele é oriundo de uma associação de Zé de Brechó com uma africana chamada Ludovina Pessoa, responsável também pela formalização do Bogum de Salvador, não mencionando sua ligação com o Bitedô, e sim com escravos do vizinho engenho Rosário



Atim de Bessém, Dagbé e assentamento de Ogum Xoroquê, esse localizado na entrada do terreiro.



Caminho para a Fazenda Altamira pela lagoa Encantada. As fotos mostram o local do antigo candomblé de Porfíria e como se encontra atualmente.

Relatos orais revelam que na sua proximidade e a menos de 5 km da zona urbana de Cachoeira existiria um quilombo denominado Malaquia, ou Malaquias, e que africanos desse

quilombo foram os mesmos que fundaram esse candomblé. Malaquia é uma gleba de terras localizada entre o antigo engenho Rosário e o povoado de Tabuleiro (do engenho) da Vitória. Chega-se a esse lugar através do povoado de Pedrinhas (também denominado Quebra Bunda), pela zona do Caquende, ou então pelo engenho Rosário.

O acesso e a localização do lugar são difíceis. Depois de caminhar por vegetação áspera, a referência do lugar é um braço do riacho Caquende que cursa por entre rochas. Nessas rochas, o que chama a atenção são sulcos, que parecem desenhos feitos por constantes atos de afiar instrumentos cortantes, tipo foices, facões, etc. Os moradores do povoado de Pedrinhas dizem que aqueles desenhos foram feitos por índios que moravam ali.

Tomando as devidas precauções para não criar estereótipos, podemos afirmar que, além dos relatos orais, evidência concreta da existência de um possível quilombo nessa localidade é uma escritura datada de 28 de junho de 1838, na qual Francisco Garcia de Aragão vendia a seu sobrinho, Manoel Garcia do Nascimento Souza Aragão, cento e vinte e cinco braças de terras denominadas Quilombo, “que as houve por herança de seos finados paes que principia por onde corre o rumo do escapellado da Engenhoca, e vae findar nas terras do engenho Rosário”<sup>82</sup>. O que podemos garantir é que o provável quilombo de Malaquia está exatamente localizado na parte que confina a fazenda Quilombo de Francisco Garcia de Aragão.

As informações em torno desse suposto quilombo são, evidentemente, orais. Os relatos são de que no quilombo de Malaquia a Irmandade da Boa Morte esconderia africanas fugidas, que permaneciam ali até a compra de sua liberdade. O lugar exato de sua localização se presta a muita confusão, de sorte que em algumas narrativas o quilombo de Malaquia é identificado como o morro Capapina ou o Bitedô.

---

<sup>82</sup>. Arquivo Público Municipal da Cachoeira. Livro de Notas do Iguape – 1831. Sem códice. Página 42v.

Segundo informação de Ambrósio Bispo Conceição, por volta de 1840-50, havia no Bitedô um candomblé liderado por um africano chamado Quixareme. Esse candomblé reunia um significativo número de africanos no mês de outubro para prestar homenagem à divindade Azonsur. Segundo José Maria da Silva, conhecido como Zé de Abalha, Quixareme era escravo de Jacomim Vaccarezza, proprietário, a partir de 1870, do antigo engenho Pitanga, contíguo ao Bitedô<sup>83</sup>. A versão de Aurelino Moreira<sup>84</sup> é de que esse culto era realizado “no Malaquia e que por muito tempo o povo do Seja Hundê fazia uma obrigação lá”. Membros mais antigos desse candomblé são unânimes em afirmar que a fundação do candomblé em referência inclui a pessoa de Quixareme e que de fato a área da roça era maior e que algumas obrigações rituais eram realizadas em lugar afastado do terreiro, sem especificar, contudo, o Malaquia<sup>85</sup>.

A versão do antropólogo Luís Nicolau Parés é de que o terreiro foi fundado por Tixareme que posteriormente se associou a Ludovina Pessoa, vendo nessa associação uma relação tipicamente africana de co-responsabilidade religiosa de um homem e uma mulher na liderança de um templo de vodum praticada no Benim<sup>86</sup>. Quanto a Zé de Brechó nesse processo, o mencionado autor sugere que ele deve ter sido aquele que garantiu a continuidade do terreiro fundado por Tixareme, quando comprou o sítio em 1882.

A minha versão é a de que Quixareme, ou Tixareme, é uma personagem inexistente. A forma como o nome é grafado nos documentos referente ao sítio onde hipoteticamente residiu Tixareme, cujo nome deu nome à propriedade - Cherene, Chareme, Cherema - sugere que

---

<sup>83</sup> . Boboso, entrevista 1. 1989. Zé de Abalha, entrevista 1, 1986. Zé de Abalha faleceu com 73 anos em 1987. Era ogan do *Zôgodô Bogum Malê Seja Hundê* e na época de seu falecimento tinha 68 anos de confirmado.

<sup>84</sup> . Ogan Aurelino. Entrevista. 1989.

<sup>85</sup> . Ogan Boboso, 1987. Ogan Zé de Abalha, 1986. Ekede Bela, 1986. Gaiaku Luíza me informou que antes de começar as obrigações rituais no *Seja Hundê* colocava-se frutas, vinho e fumo de corda ao longo da cerca demarcatória da roça, que era um presente para os índios, e que no final das obrigações principais faziam-se oferendas, que eram colocadas sobre grandes rochas numa parte do riacho Caquende. Gaiaku Luíza, entrevistas.

<sup>86</sup> . PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP. Editora Unicamp, 2006. Pp182-83.

trata-se de repetições de um erro de grafia inicial. A substituição do nome Quixareme, pronunciado pelos membros do Seja Hundê, para Tixareme parece ser também uma forma de legitimá-lo como um nome próprio originário dos povos gbe-falantes.

Em uma escritura pública de compra e venda datada de 1912, que faz Zacharias da Nova Milhazes da fazenda Altamira, a denominação que tomou o referido sítio, por exemplo, aparece grafado “sítio do Charem”, um termo próximo e alusivo a uma iguaria elaborada com milhos<sup>87</sup>. Outra evidência da inexistência da pessoa Tixareme é que durante a cerimônia noturna feita sob o atim de Aizan no Boitá<sup>88</sup> por mim presenciada em 2003 no Seja Hundê, em que o ogan pronuncia o nome dos membros falecidos do terreiro, percebi que o nome de Ludovina Pessoa, Zé de Brechó e mesmo de Seu Ventura foram pronunciados, com exceção o de Tixareme. Ademais, o nome Tixareme e Quixareme existe apenas no âmbito de um restrito número de pessoas do Seja Hundê (Boboso e Zé de Abalha), sendo um nome desconhecido do povo de santo cachoeirano, inclusive Gaiaku Luísa. Já o Bitedô é um nome recorrente e reconhecido como o lugar onde existiu, com expressivo exagero e ufanismo, “o primeiro candomblé do Brasil”, sendo o local onde preferencialmente os terreiros de candomblé local depositam objetos oriundos de rituais fúnebres (axexê) do povo de santo.

A construção desta intrincada teia sobre a formação histórica do Seja Hundê foram baseadas por mim e Parés principalmente nas informações de Boboso. Mas é preciso advertir e levar em consideração que ao discorrer sobre aspectos fundamentais desse terreiro, Boboso (e os demais membros desse terreiro) é muito reticencial e digressivo, fazendo com que seja preciso que o entrevistador realize um meticuloso trabalho de interpretação e transcrição

---

<sup>87</sup>. FTFC. Tabela de Notas. Livro de março de 1910 a outubro de 1912, página 73.

<sup>88</sup>. Atim é um termo fon representativo da árvore sagrada Boitá é um rito dedicado a Bessém e consiste numa procissão em que as vodunsis, em transe, percorrem as árvores sagradas do terreiro.

verbal.

Permita-me um exemplo o leitor. Em uma dada ocasião, comentando com Boboso sobre o abandono em que se encontrava o Cemitério de Africanos da Irmandade dos Nagôs, da qual ele é irmão, e o meu desejo em ajudar na sua conservação, ele me contou uma história, que aqui transcrevo. Ele me disse que, “certa feita”, ele e seus irmãos de santo foram colocar uma oferenda para um falecido “baluarte do jeje” na porta desse cemitério. Entre eles tinha um ogan “metido a filósofo”. Ao chegar à porta do cemitério, alta madrugada, na hora de “arriar” a oferenda o ogan filósofo se antecipou aos demais e gritou: “Fulano de Tal, seu filho de uma puta, toma aqui o que é seu!”. “Nesse momento”, ele disse: “você já viu uma ruma de pedras de dominó em pé e enfileiradas, que quando você derruba a primeira caem todas? Foi assim. E aí...Mãe! Mãe!...”.

Quero com este exemplo dizer que essa narrativa apresenta significativos elementos metafóricos. Aparentemente Boboso desviou o assunto que eu tratava inicialmente com ele, a de me oferecer para limpar o cemitério. No entanto, ele quis dizer que eu, para ele um também “metido a filósofo” e sem o preparo de seu irmão de santo, não me envolvesse com o Cemitério de Africanos porque ali era um lugar perigoso, que para fazer o que pretendia, eu precisaria estar preparado”. Nessa narrativa ele fala de uma oferenda a egum, espírito ancestral, do seu irmão de santo que agia desrespeitosa e desdenhosamente com as forças espirituais, da reação do egum, que todos caíram e em seguida saíram correndo, que assombrados comunicaram à sua mãe de santo e, por fim, da ineficácia da oferenda devido o ocorrido.

Neste sentido, e voltando ao assunto, quando lhe perguntei, em 1989, sobre a fundação do Seja Hundê, ele me respondeu que “-Desde quando havia Obitedô aqui na Cachoeira, onde

existe aquela jaqueira...Eu não conheci; conheci quando era já lá embaixo...” Perguntei-lhe em seguida o que era Obitedô, e ele respondeu: “-Você não conhece? Ali embaixo do túnel, na ponte. Era ali embaixo, mais acima, onde tinha as cajás. Hoje só tem bambus...Ali viviam as altas personalidades: Zé de Brechó, Salacó, Quixareme”<sup>89</sup>. Quando Boboso diz, referindo-se ao Bitedô, “ali naquela jaqueira”, “conheci lá embaixo”, ele faz referência deslocada da Roça de Cima, que ele não conheceu, e da Roça de Ventura (lá embaixo), que ele conhece. Já “Ali embaixo...No túnel”, etc, ele finalmente localiza o Bitedô.



Túnel e viaduto ferroviário construídos na década de 1870 nas terras de Belchior Rodrigues Moura. Sob o viaduto, o local onde existiria o culto a Azonsur.

Infere-se daí que Boboso confunde, mas pretende dizer que o Bitedô e o sitio Chareme foram lugares onde Zé de Brechó manteve um terreiro de candomblé, sendo o Bitedô em um tempo anterior a 1860 e o sitio Chareme após essa data e com a associação de Ludovina Pessoa. Com efeito, interpretando e transcribindo essa narrativa, a minha versão sobre a formação do Seja Hundê é a de que ele é oriundo do culto realizado até a primeira metade do século XIX nas terras do Bitedô que, como já fiz referência, pertenciam ao pai de Zé de

---

<sup>89</sup>. Boboso. Entrevista, 1989.

Brechó. E que, com a construção de um túnel e um viaduto ferroviário nesse lugar, concluído em 1870<sup>90</sup>, esse culto foi desfeito e reaberto por volta de 1880 em terras compradas por Zé de Brechó a José Gonsalo Martins de Oliveira, entre a Faleira e a vizinhança do engenho Rosário, no limite da cidade de Cachoeira com a zona rural do Iguape, dando origem à Roça de Cima.

Permita-me aqui o leitor transcrever, na íntegra, a divisão das terras onde estava inicialmente localizado esse terreiro porque será importante para os argumentos que se seguem. Apoio-me na escritura pública de compra e venda, de 1912, que me referi acima. Como assinalai, trata-se de uma transação de venda e compra realizada entre Zacharias da Nova Milhazes, em nome de suas filhas menores, e Dr. Moyses Elpídio de Almeida, que comprou o referido sítio para seus três filhos, também menores. Em 1912 o sítio era composto, segundo a escritura pública, “de dois pedaços de terras contíguos no lugar denominado Faleira, do lado direito da estrada [dos Carmelitas ou ladeira da Cadeia] que segue desta cidade para o arraial de Belem”.

Consta que possuía uma boa casa de morada, construída recentemente, diversas outras benfeitorias, inclusive árvore frutíferas, “dividindo-se o primeiro pedaço de terras que teve a denominação de sítio do Charem, a frente com a estrada que vai de Belem, lado de cima com o marco de pedra, em linha reta até a porteira do Ventura”. Na porteira do Ventura está a referida jaqueira que Parés acredita ser o atim de Dada Zodji<sup>91</sup>. Dela, voltando para o lado direito “em procura da cerca do mesmo sítio, descendo com volta e revolta em procura do rio

---

<sup>90</sup>. Depois do falecimento de Belchior, coube a Zé de Brechó e Salacó a herança do Bitedô. Uma parte da propriedade foi arrendada a Antonio Bernardino dos Santos, que registrou, no dia 17 de agosto de 1858 como sendo foreiras e pertencentes “aos herdeiros do finado Belchior Rodrigues de Moura, dividindo-se pela lado do nascente, e do poente, com terras dos ditos herdeiros de Belchior, pela lado do norte com a estrada da Capapina, pelo lado do sul com a estrada de Belem [ladeira Manoel Vitória. Essa localidade hoje é conhecido como Alto do Túnel, onde existia o candomblé de Chiquinho de Babá. Ou seja, o local onde presumivelmente existia o culto a Azonsur fica exatamente na parte das terras que não foram arrendadas.

<sup>91</sup>. PARÉS, Op. cit. P. 182-83.

Caquende, descendo até os bambus, subindo em linha dividindo com a fazenda denominada Boa Vista, pertencente a D. Amélia Sampaio, fazendo rumo nos *três irmãos*, que são três árvores bastantes altas, seguindo até a Lagoa, esbarrando aí com as terras da viúva de Melchiades”.

Nessa demarcação, o documento revela um dado muito importante. Observa-se que em linha reta até a porteira do Ventura, voltando para o lado direito, ou seja, para a cerca divisória das duas propriedades, e chegando ao rio Caquende, onde essas propriedades limitam-se com a fazenda Boa Vista, depara-se com os *três irmãos*. Os três irmãos em referência são os atins da antiga Roça de Cima consagrados a Bessém Seja Hundê, Azonsur Dandagoji e Sogbo, que os adeptos desse terreiro chamam de o príncipe (Bessém), o rei (Sogbo) e o conde (Azonsur), ou os três reis magos, Belchior, Balthazar e Gaspar. Nesse caso, a jaqueira que está localizada na porteira da Roça de Ventura não corresponde ao local onde estão os três irmãos.

Vê-se daí que a antiga Roça de Cima não estava exatamente onde a tradição oral e os membros do Seja Hundê acreditam tenha sido a sua localização, embora não seja descartado que essa localidade não tenha sido também espaço de culto, principalmente na Lagoa, que ainda encontra-se preservada. Pelo menos entre 1902 e 1912 não há indício da existência de edifícios no local, a não ser o construído por Zacharias Milhares. Não possuo informação a respeito de moradores na fazenda Altamira no tempo de Zé de Brechó. Identifiquei um morador chamado José Boaventura, 45 anos, preto, roceiro, natural de Belém, falecido em 1935<sup>92</sup>. Na fazenda Boa Vista, no entanto, encontrei, em 1895, um tal Manoel Savalu, natural de Taquinho, na época um povoado de Feira de Santana.

Essas terras tinham a denominação de sítio Chareme, ou Cherene, na grafia dos

---

<sup>92</sup>. FTFC, CRC, Livro 30 C, página 28, registro 1450.

primeiros documentos de escritura pública e mais tarde incluiria a fazenda Boa Vista, também pertencente a Zé de Brechó. Nesse momento, Zé de Brechó associa-se a Ludovina Pessoa, que provavelmente era pessoa ligada por afinidade religiosa à sua família e a outras mulheres africanas e crioulas moradoras de Cachoeira adeptas ao culto de voduns e à devoção à morte e assunção de Maria, que organizaram a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte.

Defendo a tese também de que em vez de Quixareme ou Tixareme, o culto a Azonsur do Bitedô era liderado por José Ricardo, o citado amigo e tutor dos filhos de Belchior Rodrigues Moura. Como já me referi, José Ricardo foi provavelmente o mesmo Talabi fundador do terreiro Oxumarê de Salvador e, na condição de sacerdote com influência em Cachoeira e Salvador, foi o agenciador de relações de sociabilidades que ligaram sacerdotes e sacerdotisas cachoeiranos e soteropolitanos na formação do Seja Hundê, como na estruturação e consolidação da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira.

Provavelmente os fundamentos da Roça de Cima estavam na outra parte do sítio Charem, conhecida como Boa Vista, onde Zé de Brechó faleceu. Boa Vista, na verdade, era um sítio cujas terras pertenciam em 1858 ao engenho Rosário. Nessa época ele era foreiro a Faustino José Belieiro e dividia-se ‘pelo fundo com o sítio de Antonio [o sítio Charem], ao sul, e pelos outros lados divide-se com as terras do mesmo engenho’. Boa vista, no entanto, pode ser considerada uma localidade rural mais extensa e incluída no morgado de Luiz Pinto da Silveira, “cuja sorte de terras se divide pelo lado do sul com terras do doutor Manoel Jacinto Navarro de Brito, dos lados do nascente e poente com terras do mesmo morgado, e do lado do norte com terras de Antonio Vieira de Souza”<sup>93</sup>. Essa demarcação tinha início no Caquende, na porção sul da cidade de Cachoeira, e se estendia até o início da Faleira, engenho

---

<sup>93</sup>. APEBA, livro de registro de terras de Cachoeira, registro 95.

Rosário, engenho Desterro, engenho São Carlos do Navarro e Malaquia. Nesse caso, tanto sítio Charem, como os sítios Ventura e Pastorador, que eram contíguos, foram fragmentações da fazenda Boa Vista.

Esse pedaço “segue pelo lado da estrada que vai para Belem, da casa do Dórea [antigo proprietário do engenho Rosário], pelo fundo desta em linha reta até o rio Caquende e daí margeando o dito rio até os bambus e deste subindo até o lugar denominado Ventura onde existe uma fonte [dedicada a Oxum, atualmente desativada] nos terrenos do segundo pedaço, seguindo desta fonte até dividir com as terras pertencentes ao sítio que foi de Manoel Nunes Barreto [onde está o suposto atim de Dada Zodzi e início do sítio Pastorador] e destes até encontrar a estrada que vai para Belem, ficando nesta divisão o caminho que vai para o engenho Rosário”.

Segundo a tradição oral, Zé de Brechó era nagô, mas um profundo conhecedor da tradição jeje, por isso seu título de Runhó. Em caso de uma provável existência da pessoa de Tixareme, este cultuava a divindade Azonsur que, segundo Parés, em sua obra citada, era uma divindade largamente cultuada com a denominação de Sakpata, Obaluaiyê, Azoano e Omo lu em um vasto território africano jeje e nagô. Já Ludovina Pessoa, segundo a tradição e informações orais, era de Ogum Rainha que exercia a função de Doné, uma cultuadora de Dã/Bessém.

Baseado nessas informações controvertidas, alguns membros do Seja Hundê me informaram<sup>94</sup> que a Roça de Cima era jeje mudubi, a mesma “nação” do Humpaimé Dahoméa de Nagé, por causa de Azonsur. Ogan Boboso diz também que a Roça de Cima era da “nação”

---

<sup>94</sup>. Ogan Zé Careca (2000), ogan Zé de Abalha (1989), ogan Boboso (1989).

mudubi, mas com a chegada de Ludovina passou a ser jeje marrin<sup>95</sup>. Esses dados, entre outros, são relatados como os que provocaram a transferência conflituosa do terreiro da Roça de Cima para a Roça de Ventura. No entanto, ogan Boboso diz que os dois “terreiros” funcionaram juntos em algum momento e que o Boitá era feito na Roça de Cima e descia para a Roça de Ventura, etc. Parece que houve uma transferência acordada e programada.

Isto ocorreu por volta de 1900, quando o Seja Hundê já funcionava na Roça de Ventura, mas suas terras não pertenciam ao terreiro. No registro de terras de Cachoeira, datado de 1858, elas pertenciam a Manoel Ventura Esteves, que não parece ter sido membro do terreiro, embora a tradição oral afirme que sim. Parece que a Roça de Ventura não era beneficiada com alguma atividade agrícola ou criação de animais devido condições irregulares do terreno, sendo cedida pelo seu proprietário, talvez um parente de Ventura Esteves, para as práticas religiosas do terreiro.

A aquisição definitiva das terras deu-se como uma barganha no âmbito da negociação de compra do engenho Rosário que foram readquiridas por José Albino Milhazes Filho, um ano depois de sua mãe, Sylvia Milhazes, esposa do comendador português Albino José Milhazes, ter vendido à Companhia Francisco José Cardozo & Silva<sup>96</sup>, e na negociação de seu primo e inimigo, Zacharias Milhazes, que comprou dois anos mais tarde as terras do sítio do Charem, “contendo 42 hectares”, em mãos das irmãs de Zé de Brechó. Foi nesse momento que o sítio Charem recebeu a denominação de fazenda Altamira e a roça de Ventura foi formalmente

---

<sup>95</sup>. Gaiaku Luíza me informou, lembrando os desentendimentos que ocorreram entre os membros desse terreiro depois do falecimento da primeira gaiaku da Roça do Ventura e a investidura questionada da segunda gaiaku que a Roça de Cima era jeje savalu; depois passou a ser jeje marrin, mas que depois do falecimento da primeira gaiaku passou a ser uma mistura de jeje marrin com jeje savalu por causa Aprígio, o babalorixá do *Pó Zerrém*, um candomblé localizado vizinho ao Bogum de Salvador, que introduziu novos fundamentos no terreiro.

<sup>96</sup>. Escritura de venda, compra, paga e quitação que faz Dona Sylvia Milhazes aos negociantes matriculados Francisco Cardoso e Silva & cia, por seu procurador tenente coronel José Gonçalves dos Reis da Fazenda do Rosario com casa de morar, todos os seus terrenos e benfeitorias, estando na freguesia desta cidade pela quantia de 15 contos de reis...Cachoeira, 12 de setembro de 1895. FTFC, CNO, livro de Notas, 1890-1897, páginas 106v.

comprada em nome de Maria Luíza do Sacramento, em cuja negociação intercederam financeiramente, Albino José Milhazes Filho, Zacharias, da Nova Milhazes, Aniceta Belchior e outras pessoas influentes.

A primeira gaiaku do Seja Hundê, na Roça de Ventura, foi Maria Luíza do Sacramento, conhecida como Maria Ogorinsi, cujo hierônimo era Ogorinsi Missimi. Isto significa dizer que a participação de Ludovina Pessoa restringiu-se unicamente em formalizar a fundação do terreiro na Roça de Cima (no Charem) e não constituiu-se uma líder espiritual que mantivesse uma gestão exclusiva, digamos, à frente do terreiro. Maria Ogorinsi era crioula e natural de Nagé, em Maragogipe. No registro de seu óbito, feito por Aristides Gomes da Conceição, seu ogan e colaborador, consta que ela era maior de 80 anos, filiação desconhecida, sepultada em carneira da Irmandade dos Martírios<sup>97</sup>. Assim sendo, Maria Ogorinsi nasceu em 1842, talvez de pais jejes, esses provavelmente ligados à fazenda de Matta Pinto e ao terreiro Humpame Dahoméa.

Antes de 1896, quando tornou-se gaiaku do Seja Hundê, Ogorinsi residia na rua do Bilhar, em frente ao cais de embarque e desembarque do vapor, em uma zona central da cidade de Cachoeira denominada Beco das Ganhadeiras. Depois residiu, até seu falecimento, na ladeira da Praça (ladeira da Cadeia). Em Cachoeira residia também seu irmão, conhecido como Novice, que residia no Seja Hundê. Novice parece ter sido o pai de Luiz Gonzaga do Sacramento, nascido em Maragogipe e falecido em Cachoeira com 81 anos em 1966.

Desconhece-se o nome das vodunsis da Roça de Cima, além de Maria Ogorinsi e Sinhá Abalha. Já os ogans, figuram os nomes de Miguel Rodrigues da Rocha, ou Miguel Franklin da Rocha, que era o pejigã do terreiro, e Thomas de Aquino Bispo, conhecido como Caboclo

---

<sup>97</sup>. FTFC, CRC, livro de óbitos 23 C, página 161, registro 460.

Acaçá, que exercia a função de ogan Ominazon. Entretanto, no tempo de Maria Ogorinsi residiam algumas famílias na Roça de Ventura. Em 1901, no período da fundação do Ventura, residia a família de Miguel Franklin da Rocha, Miguel Pejigã, e a numerosa família do alfaiate Celso Gonçalves Cortes, casado com Maria Amélia Cortes. No registro do óbito de Celso, datado de 26 de outubro de 1901, consta que em sua casa residiam seus seis filhos: Celso Filho, Abílio, José, Cecília, Abelardo e Aida<sup>98</sup>.

Desses, Gaiaku Luíza conheceu Cecília e Abílio, a primeira como vodunsi de Oya e Abílio como ogan. Provavelmente Celso, sua esposa e seus outros filhos José, Abelardo e Aida também eram membros religiosos do terreiro, já que fica descartada a possibilidade, devido sua rentável profissão, de ter sido caseiro da Roça. Quatro anos mais tarde, Aníbal Gomes de Souza registrou o falecimento, no dia 10 de janeiro de 1905, de Cecília Euzebia dos Santos, com 23 anos de idade, casada com Rodolpho Nascimento da Cruz, filha de Manoel João dos Santos e “moradores na roça de Ventura”<sup>99</sup>. Rodolpho e Cecília são identificados respectivamente como ekede e ogan antigos da Roça de Cima que residiam com seus parentes na Roça de Ventura no início do século XIX.

Boboso oferece pistas importantes ao citar outros nomes ligados ao Seja Hundê que foram iniciados por Ludovina Pessoa, Zé de Brechó e Maria Ogorinsi. Entre alguns nomes Boboso menciona Julia Gomes, Maria Magdalena de São Pedro Gomes, ambas provavelmente iniciadas por Ludovina e/ou Zé de Brechó; Gamo Edwirmem, de Oxum, Julieta Nascimento, conhecida como Santinha e Deocleciana Arlinda do Nascimento, conhecida como Tutuzinha, ambas filhas de Julia Gomes, que foram iniciadas por Maria Ogorinsi. Julia Gomes era moradora da citada Casa Estrela, que se incluía entre as destacadas africanas moradoras da

---

<sup>98</sup>. CRC, FTFC, livro de registro de óbitos 9C, página 67v, registro n° 220.

<sup>99</sup>. CRC, FTFC, livro de registro de óbitos 11C, página 61v, registro n° 193.

Recuada, que já me referi. Sua filha Deocleciana Arlinda do Nascimento, por exemplo, encontra-se incluída entre as herdeiras do inventário de Julia Guimarães Vianna, acima referido. Além de Julia Gomes ter sido a primeira juíza perpétua, portanto a fiel guardiã dos bens materiais e segredos da Irmandade da Boa Morte, sua casa era utilizada como uma espécie de *hunkó*, local onde era realizada a iniciação das vodunsis da Roça de Cima.

Maria Magdalena de São Pedro Gomes, conhecida como Tatá de Oiá, e também como Tatá de Brechó, o que evidencia sua filiação espiritual a Zé de Brechó, era moradora no Corta Jaca, vizinho à casa de Maria Motta. Maria Magdalena nasceu em 1853 e era filha de João Marinho Falcão, o citado “pedreiro da municipalidade” que fez vistorias e alinhamentos de ruas da Recuada nas décadas de 1830-40<sup>100</sup>. Magdalena, de cor parda e solteira, teve sete filhos com Padre Eráclio Mendes da Costa, das quais seis eram mulheres, todas elas ligadas a Maria Ogorinsi. Uma delas casou-se com o guarda municipal Diocleciano Macambira. Além de guarda fiscal, Diocleciano era babalorixá, tendo sido iniciado por tio Fadô. Um filho desse casal, por sua vez, casou-se com uma filha do babalorixá Antônio Porcino Rodrigues, conhecido como Totonho Cabeçorra, meio-irmão de Miguel Franklin (ou Rodrigues) da Rocha, Miguel Pejigã, pai de gaiaku Luísa<sup>101</sup>.

Já comentei que o culto do Bitedô reunia “altas personalidades” africanas em volta de Azonsur. Considerando que esse culto deu origem à Roça de Cima, certamente seus primeiros membros efetivos e acólitos eventuais eram também aqueles oriundos do Bitedô, tais como Tio Fadô, Jequitibá, Faustino, Chiquinho de Babá, Felicidade Vieira Tosta, Sophia de Tal, sua filha Águida de Oliveira e outros, além daquelas mulheres do *partido alto*, como eram

---

<sup>100</sup>. FTFC, CRC, livro de óbitos 27 C, página 79, registro 379.

<sup>101</sup>. Boboso, 1989. Mestre Machado, 1990. Maria Aparecida, 2003. Maria Aparecida é filha adotiva do Sr. Walter Maia, neto de Maria de São Pedro e Padre Eráclio. Dela obtive relatos importantes sobre a família de Zé de Brechó e sua relação de parentesco com simbólico com padre Eráclio, de quem era compadre, além de fotografia da antiga residência dos pais de Zé de Brechó. A ela agradeço penhoradamente.

denominadas africanas e crioulas endinheiradas, que se reuniam em torno da devoção da Boa Morte e do culto à ancestralidade e voduns em Cachoeira. Quando Aurelino, Boboso e outros antigos ogans referem-se às relações fraternais e de troca de saberes e fazeres entre os candomblés de Cachoeira e São Felix, não se pode descartar a possibilidade da intervenção de tio Anacleto, que vou falar oportunamente, na formação do candomblé da Roça de Cima, principalmente porque ele era um sacerdote muito reputado e afamado, e de outros sacerdotes, como Faustino Lucumi, que era afilhado de Zé de Brechó<sup>102</sup>.

A segunda gaiaku do Seja Hundê foi Maria Epifania dos Santos, conhecida como Sinhá Abalha e hierônimo Ogorinsi Lufame. Sinhá Abalha foi investida no cargo de gaiaku do Seja Hundê em 1937 em meio a sérios conflitos entre os membros do terreiro, que não aceitaram sua investidura. Diziam eles que Sinhá Abalha não era jeje marrin, e sim jeje mudubi, filha de Zé de Brechó, a “nação” da Roça de Cima. Diziam também que ela era irmã de santo de Maria Ogorinsi, portanto não estava habilitada a assumir o cargo tendo como filhos de santo seus sobrinhos espirituais.

Esse dado é muito importante porque contraditório. O que subentende aqui é que ao justificar que Sinhá Abalha era jeje mudubi e ao mesmo tempo irmã de santo de Maria Ogorinsi significa dizer que a primeira era filha de santo de Zé de Brechó e Maria Ogorinsi filha de santo de Ludovina Pessoa. O problema volta ao seu ponto de partida ao questionar se Zé de Brechó (ou sua mãe e/ou irmãs) não seria o líder religioso da Roça de Cima em épocas anteriores a Ludovina Pessoa. Se assim for, Sinhá Abalha foi iniciada antes de Maria Ogorinsi, o que lhe conferia legitimidade em sucedê-la, e sua fraternidade espiritual com ela dava-se pelo fato de ambas terem sido iniciadas no mesmo terreiro. O fato é que, sendo finalmente

---

<sup>102</sup>. Boboso, comunicação pessoal.

investida no cargo, a reação da maioria dos filhos de santo de Ogorinsi Missime foi abandonar o terreiro, entre os quais o pejigã Miguel.

Essas relações de conflito são comuns em circunstâncias em que o poder encontra-se temporariamente em vacância e no limiar de uma nova entronização. Aliás, aceitação e posterior acomodação e harmonização do poder é comumente antecedida de uma relação de conflito, como acontece comumente nas relações de familiaridades simbólicas e biológicas que ligam os terreiros de candomblé uns aos outros. No caso de Sinhá Abalha com os filhos de santo de Maria Ogorinsi a *pax* foi restabelecida não substituindo Miguel Pejigã do alto cargo que exercia no terreiro, mesmo ele tendo abandonado o terreiro, fortalecendo os que permaneceram no terreiro, e iniciando um novo corpo de sacerdotes (ogans e vodunsis) entre os parentes biológicos de Maria Ogorinsi, no caso os filhos e sobrinhos de Luiz Gonzaga do Sacramento, e outros ogans e vodunsis cujas famílias eram ligadas à família de Zé de Brechó, como Maria Aniceta Conceição, mãe de ogan Boboso. A partir daí, Sinhá Abalha pôde finalmente introduzir modificações rituais no terreiro e inaugurar um período de grandes festas e prosperidade que durou até 1950, quando faleceu.

Do falecimento de Maria Ogorinsi à investidura de Sinhá Abalha transcorreram sete anos de vacância no Seja Hundê. Sete anos também foi o tempo que o terreiro ficou paralisado até a investidura da terceira gaiaku, Adalgisa Combo Pereira, de Parará<sup>103</sup>. Pararassi, como era conhecida, teve uma vida sacerdotal atribulada e o Seja Hundê um período desfavorável, em relação ao tempo de Sinhá Abalha. Foram poucas as iniciações realizadas e aqueles que foram submetidos à iniciação logo abandonaram o terreiro devido ao seu temperamento intempestivo.

---

<sup>103</sup>. Parará é uma qualidade de Azonsur. Pararasi significa filha de Parará.

Sete anos depois do falecimento de Pararassi, em 1978, a sucedeu Elisa Gonzaga de Souza, conhecida como Temi Aguessi<sup>104</sup>, sobrinha de Maria Ogorinsi. Nesse momento o Seja Hundê voltou a um período de harmonia porque, ao contrário de Pararassi, Aguessi era uma pessoa de bom trato e bem humorada. Parece que a investidura de Aguessi veio solucionar um velho problema do Seja Hundê, porque a roça do terreiro era propriedade de Maria Ogorinsi e isso envolvia questões de herança e sua família, mesmo aqueles não envolvidos com o candomblé, exigiam sua regularidade. Aguessi residia na mesma casa onde residiu Maria Ogorinsi, juntamente com sua sobrinha e ekede. No início de 1990, já doente e senil, residiu na residência de Boboso, no alto do Cruzeiro (Bitedô), depois na ladeira Manoel Vitória, onde faleceu em 1994. A ela sucedeu Augusta Maria da Conceição Marques, Gamo Lokosi<sup>105</sup>, filha de santo de Sinhá Abalha, que é a atual gaiaku do terreiro.

---

<sup>104</sup>. Temi Aguessi (eu sou filha de Agué) é um hierônimo conferido à pessoa iniciada de Agué (Ossanhe).

<sup>105</sup>. Gamo refere-se à terceira pessoa iniciada em um grupo de neófitos. Lokosi (filha de Loko) refere-se à pessoa iniciada de Loko cujo correspondente nagô é Irôko.

## O Candomblé da Cajá



O candomblé da Cajá está localizado a cerca de 6 km da cidade de São Félix, na margem direita do riacho Capivari, logo após a entrada do antigo engenho Natividade. O terreiro ocupa atualmente uma área de aproximadamente cinco mil metros quadrados, mas possuía área muito maior. A casa de culto (ou ilê axé) está localizado ao lado do riacho, em meio a três árvores (ou atins), consagradas às divindades principais do terreiro. Uma dessas árvores é uma centenária cajazeira, plantada dentro da casa, no salão onde é realizado o culto, cujo tronco e copa transpõem o telhado da casa, que representa o assentamento do orixá Irôco.

Em 1856, esse engenho pertenceria a Umbelino da Silva Tosta, que recebeu na partilha dos bens deixados por sua avó, Joanna Maria da Natividade, mulher de Jerônimo Vieira Tosta. Segundo Walter Fraga Filho, em um pequeno e inédito artigo sobre o referido engenho, as terras do Natividade estavam sob domínio da família Tosta desde o final do século XVIII, registrada como Engenho Passagem do Capivari, pertencente a Manuel Vieira Tosta<sup>106</sup>. Anos

---

<sup>106</sup> . **FRAGA FILHO**, Walter. A terra sagrada: história e memória do terreiro do Capivari. Texto inédito, s/d. As referências históricas aqui relatadas são baseadas no referido artigo de Fraga Filho, a quem manifesto meus agradecimentos.

depois, por herança, passou ao domínio do casal Manoel Pereira Tosta e Leonor Maria do Nascimento.

Depois do falecimento de Leonor Maria, em 1813, Manoel Pereira Tosta casou com Joana Maria da Natividade Tosta. Com o seu falecimento, em 1818, o engenho passou ao domínio de Joana Maria da Natividade Tosta. Possivelmente foi por isso que passou a se chamar Engenho Natividade do Capivari, uma marca imposta pela nova senhora que, além de carregar o mesmo nome da santa, era sua devota<sup>107</sup>. Sabe-se que na capela do engenho havia uma imagem de Nossa Senhora da Natividade e que todos os anos era festejada tanto pela família dos senhores como pelos escravos.

Depois do falecimento de Joana Maria da Natividade, em 1855, o engenho passou ao domínio de seu neto, o major Umbelino da Silva Tosta. A família Tosta, além do Capivary, era proprietária dos engenhos Santo Antônio, Subauma, esses contíguos ao Capivary, Colônia, Sinunga e Mutum, todos na margem direita do Paraguaçu, e engenhos da Ponte e Ponta, no Iguape. As terras que se estendiam do Capivari até as margens do rio Sinunga, próximo ao povoado de Coqueiros (e Nagé), distrito de Maragogipe, estavam sob domínio dos Tosta, entre os quais João da Matta Pinto, que em 1878 era presidente da Câmara de Cachoeira, casado com uma Tosta, como já fizemos referência.

Como assinala Fraga Filho, os membros da família Tosta ocuparam postos de destaque na vida política do Império. Francisco Vieira Tosta, barão de Nagé, filho de Joana Maria da Natividade, foi presidente da Câmara de Cachoeira, Comandante Superior da Guarda Nacional e Comendador da Ordem da Rosa e de Cristo. Manuel Vieira Tosta, barão de Muritiba, era também filho de Joana Maria da Natividade e foi senador no parlamento brasileiro e

---

<sup>107</sup>. FRAGA FILHO, op. cit.

importante liderança política do Recôncavo. Era membro do Partido Conservador e na década de 1880 integrava o grupo de políticos que resistiu à abolição da escravidão até seus últimos dias.

O candomblé da Cajá foi fundado por um escravo do Capivari chamado Anacleto Urbano da Natividade Tosta, um africano que ora apresenta-se como um fomalheiro ora como escravo-feitor, feitor e fo rnalheiro, etc. Baseado na relação dos 130 escravos pertencentes aos engenhos Subauma e Natividade arrolados no inventário de Joanna Tosta, de 1856, Fayetty Wimberly e Fraga Filho dizem que Anacleto Urbano teria sido feitor do engenho Natividade. Fraga Filho, no artigo já citado, diz que na lista dos escravos, anexo ao inventário, localizou o curandeiro africano, “o mesmo que aparece na memória e ainda é venerado pelas famílias de santo das cidades de São Felix e Cachoeira”. Diz que no inventário seu nome aparece simplesmente como Urbano, africano, maior de quarenta anos, trabalhador na lavoura e com ofício de fomalheiro, “afetado de cansaço”.

Para Fraga Filho, ao omitir o nome Anacleto o inventariante talvez quisesse distingui-lo de um outro Anacleto, crioulo, dezesseis anos, “aprendiz de ferreiro” e que o Anacleto aprendiz de ferreiro fosse provavelmente um parente próximo do africano Urbano, não acreditando na possibilidade de ter sido filho, pois dos muitos filhos de Urbano, entre os quais alguns havidos com a crioula Maria Salomé, que em 1856 tinha 16 anos de idade, a mesma idade do Anacleto aprendiz de ferreiro, apenas um era do sexo masculino e não consta que se chamasse Anacleto.

Contrariando a tese de Wimberly e Fraga Filho, penso que o curandeiro Anacleto é o mesmo que no inventário aparece como aprendiz de ferreiro e não o Urbano fomalheiro, de 40 anos. Uma simples dedução matemática nos leva a pensar que em 1877, quando Maria Salomé

estava em plena fase procriativa, Urbano tinha 61 anos de idade e Maria Salomé com 37 anos de idade. Para a expectativa de vida da época, Urbano encontrava-se em estado de absoluta senilidade, principalmente porque ele sofria de cansaço.

Já Anacleto aprendiz de ferreiro a situação se inverte. Tendo nascido no mesmo engenho e crescido juntos, é muito provável que nessa coexistência tenha nascido a relação que os ligaram afetivamente. Aliás, o equilíbrio entre homens e mulheres na escravaria do engenho Natividade possibilitava o equilíbrio conjugal por faixa etária. Maria Salomé, por exemplo, era filha dos africanos Marciano, falecido na década de 1870, e Felizarda, que em 1856 tinha 45 anos de idade, ou seja, Salomé nasceu quando sua mãe tinha 29 anos de idade e seu pai provavelmente a mesma faixa etária. Sendo assim, é provável que o crioulo Anacleto tenha sido filho do africano Urbano.

Indicativo também de que Urbano não era o curandeiro Anacleto é o fato de que na partilha dos bens deixados por Joana, Urbano foi transferido para o engenho Subauma e não consta que ele tenha retornado para o Natividade. Sendo assim, ele não poderia, ou poderia com dificuldades, ter mantido uma relação estável, gerado filhos e comprado imóveis nesse engenho. Não descarto, contudo, essa possibilidade. Estou ciente de que na lógica da escravidão no meio rural a constituição familiar escrava ocorria de forma pacífica em muitas situações entre cônjuges de propriedades diferentes, quando próximas, como forma de harmonização política entre senhor e escravo.

Mas não estou agora pensando nestes termos. Estou pensando que ele não teria condições físicas para viver até 1920, como aventam tenha sido a época de seu falecimento, visto que as condições de trabalho ao qual era submetido e seu provável enfisema pulmonar, contraído por longos anos de trabalho como fomalheiro, não permitiria viver até 109 anos, que seria sua idade nessa época. Tome-se, em contrapartida, o Anacleto aprendiz de ferreiro. Ele,

que foi submetido a condições menos penosas de trabalho (feitor e ferreiro), teria falecido com 70 anos, embora acredite-se que tenha falecido, pela sua aparência senil, com mais de cem anos de idade. Então, o Anacleto curandeiro era crioulo, e não o Urbano africano.

O que interessa reter nessa discussão é a mítica que envolve a sua origem africana. Tendo Anacleto nascido em 1840, e em 1856 ter 16 anos, idade que na época era de plena maturidade, e ter sido um sacerdote especializado na tradição nagô significa dizer que ele cresceu em meio a sacerdotes africanos no Natividade, ou que seus pais, certamente africanos, eram igualmente sacerdotes especializados. Baseado nas informações prestadas por Yeda Bahia, bisneta de Anacleto, Fraga Filho relata que uma filha de Anacleto contava que ele “teria chegado ao Brasil ainda criança na companhia de pai, mãe e irmãos e que a família foi apresada no interior do continente africano e vendida para comerciantes de escravos no litoral africano. Diz ainda que foram feitos escravos depois de participarem de uma grande festa ardilosamente preparada por inimigos para capturá-los. Um dos irmãos de Anacleto Urbano teria falecido a bordo do navio negreiro e uma de suas irmãs teria sobrevivido e foi vendida junto com o irmão aos Tosta”.

Esse relato descreve fielmente as condições pelas quais africanos eram capturados para o tráfico escravo no Brasil. As incursões de tumbeiros no interior africano coincidem fielmente com o que acontecia durante as intermináveis guerras entre reinos do sudoeste africano, descrito no início deste trabalho. No entanto, transcriando esta narrativa transmitida de segunda mão, é fácil deduzir que a versão original pode ter seus termos substituídos. Por exemplo, a sentença “quando ele chegou” pode ser substituído por “quando seus pais chegaram”. A sentença “em companhia do pai, mãe e irmãos” pode ser substituído por “seus pais chegaram em companhia de irmãos e filhos”, ou seja de seus tios e primos.

A última sentença é significativamente grave. A informante diz que “Um dos irmãos de Anacleto Urbano teria falecido a bordo do navio negreiro e uma de suas irmãs teria sobrevivido e foi vendida, junto com o irmão, aos Tosta”. Isto evidencia a suposição de que seus pais não foram, na chegada de sua família à Bahia, incluídos no rol dos escravos adquiridos pelos Tosta, e sim seu pai, que pode ser o africano Urbano, e uma de suas tias. Se assim for, confirma a condição crioula de Anacleto e sua descendência africana paterna de uma família transportada pelo tráfico e dispersa na escravidão.

O que menos importa nesta análise não é a discussão em torno da nacionalidade de Anacleto Urbano da Natividade ou, o que penso ser o seu mais provável nome, Anacleto da Conceição. Interessa sim perceber que sua suposta nacionalidade presumivelmente foi construída para configurar-se adequadamente a um contexto analítico, a um fio de pensamento que não poderia ser quebrado. No âmbito deste trabalho, desconstruir esse contexto é importante porque um de seus centros de equilíbrio é perceber mesmo o processo de ladinização do africano e o processo de africanização do crioulo, como me referi anteriormente.

Além da modelagem de uma suposta africanização do crioulo Anacleto, existem igualmente estereótipos em torno de seu candomblé e da sua pessoa como sacerdote. No início do século XX, Manoel Cerqueira de Amorim, conhecido como Nezinho do Portão, ainda adolescente, tornou-se um assíduo freqüentador de seu terreiro e com ele muito aprendeu sobre ritos fundamentais do candomblé, mais tarde incorporado em seu terreiro, fundado em 1932, em Governador Mangabeira. A influência de Nezinho do Portão foi tão intensa que ele era considerado “gente da família”. Sua filha, Genildes Cerqueira de Amorim, conhecida como Cacho, reconhece que “tio Anacleto” muito influenciou na formação religiosa de seu

pai, inclusive no nome de seu terreiro – Ilê Ibecê Alaketo Axé Ogum Megegê<sup>108</sup> -, embora o primeiro barco de iaô desse terreiro fosse “raspado”<sup>109</sup> pelo “povo” da Roça de Ventura.

Jorge Cerqueira de Amorim, também filho de Nezinho, afirma que o terreiro de “tio Anacleto” cultuava a egum, espíritos ancestrais. Segundo ele, baseado em anotações antigas de seu pai, Anacleto denominava seu terreiro de *oge oge l’adê* (oguêguê ladê), de culto a egungum, o que conferia a Anacleto o status de Alapini. Jorge diz ainda que o terreiro de Anacleto chamava-se Ilê Oyo Ni Becê, ou Bonim Nã, uma referência a divindade Nanã. Além do jorí (hierônimo) Azon Lepon, diz que a “qualidade” de seu Obaluaiyê era Arotô Se Jí. Já sua esposa, Maria Salomé, segundo Amorim, era consagrada a Iansã e sua “nação” era Oyo, ou seja j’Obá, cujo jorí era Oya Dadeô, e que ela era uma iyalodé<sup>110</sup>.

Essas informações não foram confirmadas pela oralidade. Evidentemente estamos aqui diante de uma tentativa de invenção de uma tradição, ou melhor, de uma intelectualização de um candomblé que em momento algum de sua funcionalidade seguiu o modelo dos tradicionais terreiros de Salvador que receberam influência canonizadora, por exemplo, de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edson Carneiro. Assim sendo, oguêguê ladê, alapini, Oyo Ni Becê, Azon Lepon, Aroto Se Jí, Bonim Nã, Nanã, Oya Dedeô, iyalodé são invenções (e não invencionices) de Nezinho do Portão, influenciado que foi pela intelectualização do candomblé, nos anos 1930, cujo grupo de babalorixás e iyalorixás envolvidos nesse processo, entre os quais Martiniano do Bonfim e Aninha, do Ilê Axé Opô Afonjá, ele fazia parte.

Segundo a tradição oral, o candomblé da Cajá foi fundado por volta de 1860, depois da

---

<sup>108</sup>. Genildes e Jorge Cerqueira de Amorim comunicação pessoal.

<sup>109</sup>. Processo fundamental durante a iniciação no candomblé, em que o neófito raspa todo o cabelo do corpo.

<sup>110</sup>. Iyalodé, segundo Renato da Silveira significa, numa tradução livre, “senhora encarregada dos negócios públicos”. No Benin e no território ioruba, iyalodé era considerada uma alta funcionária do Estado, com assento no Conselho dos chefes urbanos, além de destacada participação nos festivais dedicados ao Orixá Okô e a Egungum. Cf. **SILVEIRA**, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano keto*. 2006. Edições Maianga. Salvador.

epidemia do cólera morbus, que vitimou dezenas de escravos do plantel do engenho Natividade, além de milhares de pessoas, principalmente negros, na Bahia, causando a morte de aproximadamente oito mil pessoas em Cachoeira e São Felix<sup>111</sup>. A perda de vidas era tão intensa que os engenhos de açúcar pararam suas atividades devido ao prejuízo que os proprietários de escravos estavam tendo com a redução de seu plantel. Nesse momento entra em cena o escravo Anacleto Urbano da Natividade, que no engenho Natividade e cercanias tinha fama de curador.

Segundo Fraga Filho, “Os saberes de Anacleto não se restringiam apenas à família senhorial” Diz o autor que “é possível que naqueles dias em que a medicina esgotara todos os seus recursos para conter o avanço da doença, foi com os saberes de Anacleto Urbano que grande número de pessoas livres e escravas teve que se valer”. Segundo os moradores mais antigos do local, Anacleto Urbano costumava recolher no terreiro muito doentes, a maioria escravos. É voz corrente que ele fazia freqüentes caminhadas pelos engenhos de Outeiro Redondo e Iguape curando enfermos espirituais e materiais, principalmente escravos do engenho Vitória, em Cachoeira.

A antropóloga Fayetty Wimberly refere-se a Anacleto e à fundação de seu candomblé nos seguintes termos:

The oldest candomblé in São Felix, however, belonged to the yoruba babalorixa, Anacleto Urbano da Natividade, a slave overseer of one of the largest plantation in the area, Engenho de Nossa Senhora da Natividade da fazenda Capivari owned by family Tosta . Anacleto was well-known in the region as a curer ad was devoted to the nago-gêge deity Omolu [Obaluaiyê] the god of sickness and disease, who often gifted his

---

<sup>111</sup>. DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível – epidemia na Bahia no século XIX*. 1996. Sarah Letras/Edufba, Salvador, Bahia.

initiates with the ability to heal. Anacleto had cured slaves and neighbors of the plantation during previous epidemics but new cholera plagues decimated much of the population. The sick were left to die in their homes and the bodies increased at such a rate that no one was available to bury them. The babalorixa bravely visited the homes of the stricken, nursing them back to health. The Tosta family also contracted the fatal disease but Anacleto cured every member of the clan. In return, he permitted to build a terreiro or church on a small parcel of land near the river, catering to the religious needs of the engenho's slave population<sup>112</sup>.

A fama de curandeiro correu por toda a região depois da grande epidemia. A partir daí, pessoas de várias partes da província passaram a procurá-lo e formar romarias para o engenho em épocas de São Roque (julho). Nesse dia, uma concorrida procissão cumpria um trajeto pelas terras do engenho e se estendia para alguns logradouros da cidade de São Felix próximos ao candomblé. Após a procissão, à noite, reverenciavam-se as divindades africanas.

Segundo a tradição oral desse terreiro, o candomblé do engenho Natividade foi fruto de uma contrapartida. Como observou Fraga Filho, mais importante do que ter conseguido autorização para a realização do culto a Obaluaiyê no engenho Natividade, tio Anacleto conseguiu também criar um território sagrado formalmente organizado e autônomo. Baseado em depoimento de seus descendentes, o candomblé da Cajá surgiu inicialmente como uma casa de oração construída em uma pequena casa com paredes de barro, coberta de palha e depois de sapé. Nesse precário templo destacava-se apenas a cajazeira de Irôco, a mesma que ainda vemos brotando de dentro do terreiro. Fayette Winberly refere-se ainda a uma grande serpente que protegia as águas sagradas do Capivari, aparecendo e desaparecendo de acordo

---

<sup>112</sup> Winberly, F. The afro-brazilian and the bahian liberto: the revival of traditional religious practices in nineteenth-century Cachoeira. Paper apresentado para o painel "Indian and african cultural and political resistance to dominant society. Tlaxcalans in Northern Spain, Mayas in Yucatán, and africans in Brazil". 108<sup>th</sup> anual meeting american historical association, janeiro de 1994, São Francisco – EUA.

com a vontade dos deuses. Segundo a autora, a presença da serpente é um indicativo da influência jeje<sup>113</sup>.

É verdade que a tolerância às práticas religiosas era uma estratégia para estabelecer a paz nas senzalas. A constituição da família escrava foi outra política largamente utilizada como estratégia para evitar fugas e revoltas. O engenho Natividade é um exemplo cabal dessa política de controle social. Na partilha dos bens deixados por Joana Maria da Natividade, os 130 escravos do engenho Natividade e Subauma foram repartidos entre seus filhos e netos. Como a família Tosta era proprietária da maior parte das terras de Outeiro Redondo, alguns escravos foram transferidos para essas propriedades, portanto raramente foram vendidos para outros engenhos da cercania ou para outras províncias.



A rigor, os 130 escravos permaneceram nos seus respectivos engenhos, observando-se

---

<sup>113</sup>. WIMBERLY, Faietty. *The african liberto and the bahian lower classe: social integration in nineteenth-century Bahia, Brazil, 1870-1900*. Tese de doutorado. 1988. University of Califórnia, Berkekley, p. 191

raríssimas exceções em que alguns escravos foram deslocados do engenho Natividade para o vizinho engenho Subauma e vice-versa. Foi o caso do africano Urbano, que foi transferido para o Subauma, na época propriedade de Francisco Vieira Tosta, o Barão de Nagé. Interessante notar que a rigor as crianças e adolescentes, principalmente as lactantes, não foram afastadas de sua mãe. A africana Felizarda contribuía eficazmente na reposição da mão de obra do engenho Natividade. Essa africana, trabalhadora da lavoura, quarenta e cinco anos, tinha cinco filhos. Eram eles: Maria Salomé, 15 anos; Belisária, 12 anos; Jovita, 10 anos; Odorico, 6 anos, e Felismino, 4 anos. Como vimos, Anacleto era casado com a escrava Maria Salomé.

Segundo Fraga Filho, Anacleto teve com Salomé cerca de treze filhos, doze mulheres e apenas um homem. Anacleto, no entanto, teria mais de uma mulher, segundo seus descendentes, o que dá a entender que Anacleto teve filhos de outras mulheres com quem não teve relação formal. Na década de 1870, algumas crianças nascidas no Engenho Capivari foram beneficiadas pela Lei do Ventre Livre, promulgada em 28 de setembro de 1871. Por aquela lei seriam livres os filhos dos escravos nascidos após a sua promulgação e os senhores eram obrigados a registrar o nascimento de todas as crianças escravas nascidas em suas propriedades.

Em 1877, por exemplo, o coronel Umbelino da Silva Tosta registrou o nascimento de Magdalena, nascida no dia 1 de julho, às 6 horas da manhã, filha da escrava Maria Salomé, filha do escravo Marciano, falecido, e Felizarda, natural da África. No dia 15 de fevereiro de 1877 D. Anna Joaquina de Novaes Tosta, representada por seu pai, o comendador Umbelino da Silva Tosta, registrou o nascimento de Apolônia, filha da escrava Rozalina, que por sua vez era filha da escrava Maria Constancia.

No dia 22 de fevereiro de 1877 compareceu Benjamim Novaes Tosta, representado por seu pai, o comendador Umbelino da Silva Tosta, e em presença das testemunhas declarou que no dia 20 de fevereiro nasceu no engenho Capivari, a uma hora da tarde, de sua escrava, a ingênua ainda por batizar que se há de chamar Eulália, filha natural da referida escrava Belisária, filha de Felizarda.

No dia 12 de março de 1877 nasceu no engenho Capivari, às 7 horas do dia, Engrácia, filha da escrava Marcolina, filha de Porfíria. Em 14 de outubro de 1878 o tenente-coronel Umbelino da Silva Tosta registrou o nascimento de um ingênuo no dia 24 de junho, às duas horas da madrugada, no engenho Capivari, filho natural da escrava Marcolina, pertencente ao declarante, ainda por batizar, neto pelo lado paterno de José Felix, já falecido, e pelo lado materno, Porfíria<sup>114</sup>.

Essa população infantil oriunda da escravidão e filha de vodunsis e ogans do candomblé de tio Anacleto, seria a geração que garantiria o futuro da tradição afro-religiosa do engenho Natividade e a descendência de Anacleto. O candomblé de tio Anacleto era um elo importante na constituição de uma rede de sociabilidade e religiosidade que ligavam filhos de africanos a várias comunidades de candomblé de Cachoeira. Referi-me acima a Maria Militana e Josefa da Conceição, filhas de Anacleto, residindo, no final do século XIX, na Recuada, libertas, exercendo função de quitandeiras. Essas mulheres, como várias outras que em 1856 eram escravas ainda crianças e adolescentes, do engenho Natividade, após a abolição eram consideradas mulheres do partido alto e respeitáveis senhoras da Irmandade da Boa Morte.

Nesse momento havia um trânsito intenso entre os emergentes candomblés de Cachoeira com o candomblé de tio Anacleto. O rio Paraguaçu era uma via que aproximava o povo de

---

<sup>114</sup>. ARC. Livro de Registro de Nascimento – São Felix – 1877-1886

santo de Cachoeira, engenho Vitória e outros desativados engenhos do Iguape. Alguns filhos e netos de Anacleto casaram-se com proeminentes sacerdotes do Seja Hundê, Ominazon Didê, estreitando, através de laços matrimoniais, a família de santo de Cachoeira e São Felix. Foi o caso de Maria Judite Piedade da Silva, que me referi como moradora na residência do africano Faustino, na Recuada.

Depois do falecimento de Anacleto, assumiu o terreiro sua filha, Maria Felizarda (Tia Dú). Sucedeu Maria Felizarda outra filha de Anacleto, chamada Ursula. Ursula era casada com um filho do ex-escravo Lino, que em 1856 consta no rol de escravos do inventário de Joana como aprendiz de carpina e tinha 16 anos de idade. Vê-se desta relação que os ex-escravos do Natividade contemporâneos de Anacleto eram membros de seu candomblé, estendendo-se essa relação religiosa à relação de parentesco através de matrimônio. Com Ursula ele teve cinco filhos: Severiano Nascimento, João Nascimento, José Nascimento, Madalena Conceição e Miúda. Depois de Ursula, o terreiro passou à liderança de Madalena Conceição, a mesma que citamos como moradora da Recuada e membro da Irmandade da Boa Morte.

Não tenho informações dos filhos de Ursula, com exceção de João Nascimento. Este, no início do século XX trabalhou como garimpeiro (instalador de ferrovias) da Estrada de Ferro em Machado Portela, próximo a Maracás. Lá ele conheceu Guilhermina Costa do Carmo, com quem se casou, passando a morar em São Felix. Guilhermina, falecida em 2004 com 93 anos de idade, me informou que chegou menor de idade a São Felix, convivendo pouco tempo na

casa de tio Anacleto. Ela diz que João era um dos chefes do candomblé e lembra muito bem de Anacleto “como uma pessoa muito boa, que comprava cargas de mandioca para ralar para fazer farinha para distribuir com os pobres, embora fosse ele também uma pessoa sem posses”.

Mais tarde, aquela que seria a última iyalorixá do terreiro, Lourdes da Conceição Souza, conhecida como China, uma das bisnetas de Anacleto e Maria Salomé, seria iniciada por Nezinho do Portão. Nezinho, sendo considerado uma pessoa da família e pai de santo de China, este pôde transferir o otá<sup>115</sup> de Irôco para seu terreiro, onde permanece até dias atuais.

O candomblé de Anacleto, no entanto, influenciou na formação de terreiros de candomblé jeje-nagô em São Felix e Cachoeira. Os mais antigos terreiros de candomblé fundados na cidade de São Felix, hoje desativados, originaram-se desse candomblé. Os terreiros que ainda encontram-se em funcionamento em Outeiro Redondo, fundados a partir de 1950, são originários de descendentes dos escravos do engenho Natividade. Em Cachoeira, o Aganju Ominazon Didê, fundado em 1913, resulta de um culto realizado sob uma gameleira denominada Pé do Velho, em homenagem a um mendigo, no engenho da Ponte, no Iguape. Vejamos sua história.

---

<sup>115</sup>. pedra fundamental onde é assentado o orixá.

## O Aganju Ominazon Didê



Em Outeiro Redondo, onde, como dissemos, está localizado o antigo engenho Natividade, preservou-se uma tradição oriunda do período escravista, em que deliberadamente instituiu-se feriado em determinados dias santificados. Nesses dias, tradicionalmente as atividades laboriais eram paralisadas e diversos trabalhadores rurais reuniam-se para festejar com danças e banquetes em suas residências. Um desses dias santos era o dedicado a São Roque. Segundo a tradição local, nesse dia, em épocas remotas, São Roque aparecia materializado em um mendigo, que saía pelas residências de fazendas e roças pedindo esmola aos seus moradores e promovendo curas.

Do mesmo modo, no engenho da Ponte, no Iguape, conta-se que em épocas remotas aparecia, em determinada época do ano, um mendigo, que saía de porta em porta do povoado pedindo esmolas. Segundo Dona Nêga, 90 anos e moradora desse engenho, onde nasceu, quando esse mendigo chegava, todos lhe ofereciam alimentos, dinheiro, roupas e as crianças eram advertidas a não “arreliar” dele. A aparição desse mendigo ocorria dois ou três dias antes

de uma obrigação<sup>116</sup> realizada embaixo de uma gameleira branca, de nominada Pé do Velho, em um lugar desse antigo engenho, denominado Gurunga.

Conta-se que na noite anterior ao dia da referida obrigação o mendigo desaparecia da mesma forma que havia chegado e quando os devotos chegavam para a obrigação na Gurunga encontravam, sob o Pé do Velho, aquelas oferendas feitas a ele<sup>117</sup>. Questionando a Dona Nêga, em entrevista realizada em 2005, quando começou e quem fazia a obrigação na Gurunga, ela respondeu: “não sei, mas ouvi dizer que foram os escravos do engenho da Ponte e do engenho da Ponta [que são contíguos] que iniciaram a obrigação, porque houve uma época em que eles acordavam de manhã para trabalhar e, à tarde, ficavam gravemente enfermos sem nenhum motivo aparente, vindo a falecer horas depois, e que a obrigação era uma forma de pagar uma promessa que eles fizeram a São Roque para acabar com aquela mortandade”.

Áurea Silva Santana, 75 anos e também natural do engenho da Ponte onde residiu até os vinte anos de idade, prima de Dona Nêga, referindo-se ao Pé do Velho, diz que “naquele pé de pau tinha um poço”. Então, “no tempo de minha mãe, minha mãe ia logo lá, fazia aquelas flores – sabe aquelas flores de pipocas? Aquelas flores e aí ia lá para o Pé do Velho, chegava lá, tomava banho daquelas flores, passava todo no corpo. Tudo ali no Pé do Velho, aquele problema todo, ali cantava, deixava tudo lá. Tinha uma roda assim e nessa roda aparecia um poço. Então, quando o povo tava doente ia lá nesse poço pegar água para trazer para casa para beber, para fazer a cura”<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup>. Obrigação é um termo usado no candomblé para significar a obrigatoriedade de realizar, em datas fixas, determinados cultos.

<sup>117</sup>. D. Nega. Entrevista 1. 2005.

<sup>118</sup>. D. Áurea. Entrevista. 2005



Gurunga, onde havia o Pé do Velho.. “Tinha uma roda assim e nessa roda aparecia um poço”

De acordo com o depoimento de Áurea, na obrigação feita na Gurunga para o “Velho” sacrificava-se galo, saqié, bodes e também galinhas, “que era feito naquele pé de pau”. Ela conta que “nesse dia os participantes se arrumavam e seguiam para a Gurunga levando atabaques e panelas na cabeça, amarrada com ojás”. Diz que nessas ocasiões aparecia uma cobra “que não tinha mais tamanho”. Quando começava o candomblé, “tudo bem, todo mundo cantando, todo mundo dançando, todo mundo de santo, gente de tudo quanto era lugar vinha para essa festa para dar santo, para pedir ajuda ao Velho. Então essa cobra vinha de um lado para o outro e passava no meio de todo mundo. Passava de um lado para o outro e não incomodava ninguém”.

Esse relato coincide com o de Gaiaku Luísa, segundo o qual antigamente pessoas doentes iam para o riacho Capivari tomar banho e passar um pombo branco [no caso, em substituição às flores] em todo o corpo e depositar moedas e outras espécies de oferenda sob a cajazeira plantada na sala da casa de culto e residência de Anacleto. Parece então que os mendigos referidos pelos moradores de Outeiro Redondo e engenho da Ponte são uma

lembrança coletiva de Anacleto do período do cólera, que em um lapso de memória e esquecimento foi por fim mitificada na figura de um misterioso mendigo, ora na figura divinizada de uma entidade católica (São Roque), ora na figura divinizada de uma entidade africana (Omolu/Obaluaiyê).

Áurea lembra que quando ela era criança a obrigação era feita por seus tios Ramiro, Silvestre e Geraldo e por um parente de seu avô chamado Amoço, filho de um velho africano escravo do engenho. Ela diz que ele era conhecido como Amoço, mas seu nome era Fiel da Silva. No início do século XX a obrigação passou a ser feita por outra parenta sua chamada Judite Ferreira do Sacramento, que morava em São Gonçalo dos Campos e era feita<sup>119</sup> no candomblé de Pai João, na Lama, zona rural daquele município.

Áurea diz que tia Judite sempre estava no engenho da Ponte e que quando falecia alguém nesse engenho era ela quem fazia o axexê<sup>120</sup>. Seus parentes biológicos e filhos de santo por mim entrevistado não souberam precisar, mas certamente em 1913 tia Judite fundou o terreiro denominado Aganju Ominazon Didê no lugar denominado Pedrinhas, em Cachoeira<sup>121</sup>.

Com a fundação do terreiro as obrigações na Gurunga continuaram, mas “perdeu a força” que tinha antes, conforme revelou Áurea. “Porque quando tia Judite abriu o terreiro lá na Terra Vermelha todo mundo daqui virou filho de santo dela”. Hermógenes, ogan alabê<sup>122</sup> do terreiro e parente de Judite, afirma que na época de obrigação mais de quatrocentas pessoas

---

<sup>119</sup>. Iniciada no candomblé.

<sup>120</sup>. Rito fúnebre realizado no candomblé.

<sup>121</sup>. Apoio-me na escritura de compra e venda que faz Judite Ferreira do Sacramento a Elias Martins de um sítio localizado no lugar Pedrinhas, em terras do engenho São Carlos do Navarro, em Cachoeira. Pedrinhas, como já fiz referência, fica localizado entre os antigos engenhos São Carlos do Navarro (hoje zona rural urbanizada conhecida como Tororó) e Calolé, e as fazendas Guaíba e Boa vista, esta localizada entre a zona do Caquende e a ladeira da Cadeia (que sobe para Belém). Pedrinhas é atualmente conhecida como Quebra Bunda e também como Terra Vermelha. Ogan Antônio Gomes da Silva, conhecido como Candola me permitiu a leitura e anotação desse documento meses antes do seu falecimento, em 1995.

<sup>122</sup>. Ogan tocador responsável pelos instrumentos do terreiro.

do Iguape, São Gonçalo dos Campos e Cachoeira “iam para a roça e lá ficavam o mês todo. Era uma romaria mesmo”.

Embora tia Judite fosse iniciada para o orixá Aganju, uma qualidade de Xangô, as obrigações mais importantes do terreiro eram a de Olunda<sup>123</sup> e a de Obaluaiyê. Com o seu falecimento, na década de 1950, deixou de ser feita a obrigação de Olunda, seguido do enfraquecimento da obrigação de Aganju. Mas tia Judite cuidou para que sua sucessora continuasse fazendo, com o mesmo rigor com que ela fazia, a obrigação de Obaluaiyê.

Atualmente o terreiro está paralisado, mas a obrigação de Obaluaiyê continua sendo feita precariamente no dia 30 de julho. Na última semana desse mês o atual responsável pelo terreiro, ajudado por sua genitora, irmãs e alguns amigos, colhe uma grande quantidade de palmas de dendezeiros para renovar o cercado feito em volta dos atins de Obaluaiyê e Ogum. Essas árvores ficam localizadas numa baixada, a uns 500 metros do ilê axé do terreiro e o acesso se dá por um caminho estreito e escorregadio.

No dia 29, ao amanhecer, é realizado sacrifício sob os atins de três Exus, enquanto que as mulheres torram, durante toda a manhã, uma grande quantidade de milhos, para em seguida pilar até transformar em uma farinha muito fina e empretecida. Enquanto isso, uma grande quantidade de milhos brancos é igualmente pilada e transformada em farinha para depois ser cozido e transformado em um espesso mingau (akàsá), que será envolvido em folhas de bananeiras.

No dia 30, novamente o agan responsável pelo terreiro vai para o mato colher folhas de imbaúba, uma folha litúrgica de Obaluaiyê, que irão forrar grandes alguidares e, sobre eles, depositado o repasto. Depois de pronto os alguidares, coloca-se em círculo no centro do salão

---

<sup>123</sup> .Olunda era o nome de seu erê. Erê é uma entidade infantil, que antecede e/ou procede à transe.

do ilê axé. Em seguida, o ogan toma um a um os alguidares e dirige-se para a frente do terreiro, dá uma volta sobre o corpo, tendo o alguidar acima de sua cabeça, e grita: abê! Depois de ter repetido esse ato vinte e uma vezes com os vinte e um alguidares, ele convida vinte e uma pessoas entre os presentes para carregar os alguidares. À medida que a pessoa recebe o alguidar e coloca sobre sua cabeça, esse dirige-se para a frente do terreiro, formando uma fila. Daí, o oficiador segue à frente em direção aos atins, primeiro, de Ogum (onde realiza-se sacrifícios animais) e, em seguida, de Obaluaiyê, onde é repetido o mesmo ato. No trajeto, canta-se:

Ago lonã  
Qui mi bame xin xé  
Ago, ago, lonã.

Ao finalizar o ato, novamente refaz-se a fila, que retorna ao ilê axé repetindo o mesmo canto. Ao chegar em frente do ilê axé, os crentes param e saúdam Aganju, ao tempo em que os tocadores colocam os instrumentos no seu lugar devido, iniciando um canto que todos respondem e dançam:

A meji a korô ki sa jô  
Ki sô ê. Ara jô ô nirê  
Ki sa kô ki sô ê



Preparação do repasto e início do rito dedicado a Obaluaiyê no Terreiro Aganju.



Os crentes dirigindo-se para os atins de Ogum e Obaluaiyê

Esse ritual parece ser uma reconstituição da obrigação feita na Gurunga, no engenho da Ponte. A fundação do terreiro também parece ser sua formalização organizacional. Segundo relato de seus antigos membros, inclusive ogan Candola, que aos nove anos de idade saiu de Outeiro Redondo para conviver nesse terreiro, no tempo de tia Judite, quando era realizada a

obrigação de Obaluaiyê, aparecia uma imensa cobra no momento em que tinha início os sacrifícios animais, mas que ela não incomodava ninguém. Interessante notar ainda que o Obaluaiyê de Anacleto chamava-se Azon Lepon<sup>124</sup> e o nome do obaluaiyê cultuado no terreiro de tia Judite é Ominazon. Segundo Gaiaku Luíza<sup>125</sup>, a tradução do termo Aganju Ominazon Didê é “Aganju levantado por Ominazon”, ou seja, “Xangô que Obaluaiyê suspende”.

Segundo ogan Candola, “na casa de tia Judite chegavam muitas romarias para receber sua bênção e serem curadas de enfermidades espirituais e materiais”. Segundo esse ogan, “tia Judite era naturalista e curou dezenas de pessoas usando a flora medicinal, a ponto de os médicos de Cachoeira mandarem a polícia prendê-la sob a alegação de prática de curandeirismo e falsa medicina”. Essa versão é confirmada por seus filhos de santo mais antigos e pelo povo de santo de Cachoeira.

Além de reputada como uma naturalista e conhecedora do poder curativo de muitas ervas, tia Judite era uma pessoa muito bem relacionada. Maria de Lourdes Ferreira, natural de São Gonçalo dos Campos, 80 anos e afilhada de tia Judite, diz em entrevista que Aurélio da Matta, pai de Lídice da Mata, ex-prefeita de Salvador, era seu colaborador, uma espécie de secretário. De fato, na década de 1920-30 Aurélio da Matta liderava em Cachoeira um movimento revolucionário formado por camponeses comunistas do Iguape, cujo local de reunião era o terreiro de tia Judite e outros terreiros de candomblé localizados na zona rural, entre os quais o candomblé de tio Anacleto<sup>126</sup>.

Quando o movimento foi desbaratado, tia Judite teve sérios problemas com a polícia, que

---

<sup>124</sup>. Agradecida informação de Jorge Cerqueira de Amorim, filho de Manoel Cerqueira de Amorim, Nezinho do Portão.

<sup>125</sup>. Gaiaku Luíza, comunicação pessoal.

<sup>126</sup>. Guilhermina, entrevista, 2004. Guilhermina diz que um freqüentador do terreiro de Anacleto era um tal Aurélio do banco, que diversas vezes impediu a ação da polícia contra esse terreiro. Aurélio da Matta era na época funcionário do Banco do Brasil, agencia de São Felix.

perseguiu as práticas religiosas no seu terreiro por muitos anos. Por causa disso Judite, abalada com o episódio e decepcionada com Aurélio, adoeceu, vindo a falecer em seguida. Após o falecimento de tia Judite, o terreiro ficou sob a responsabilidade de seu sobrinho, o alfaiate Marcos Ferreira Lucas Belchior. Marcos tinha suas atividades em Salvador, o que dificultava sua permanência no terreiro. Por esse motivo ele delegou a responsabilidade de iyalorixá do terreiro a Francisca Paula de Lima, conhecida como Chica de Inã, de Oiá (Yansã). Segundo ogan Candola, Chica de Inã era filha de santo de duas senhoras africanas residentes na rua do Curiachito, chamadas Maria Motta e Ephifania Motta, de “nação” nagô.

Em verdade, o candomblé do Curiachito era liderado pela ganhadeira Ephifania Motta, irmã da Boa Morte, moradora na casa número 12, filha da africana Maria Motta. Maria Motta provavelmente é a mesma Maria, “de boa idade”, que aparece grávida, provavelmente de Victor Joaquim, no rol de escravos do inventário de Belchior Rodrigues Moura. Ephifania faleceu no dia 9 de junho de 1906 com 54 anos, portanto nascida em 1852. Já Victor Joaquim faleceu em 1901 com 45 anos, nascido em 1856, na época da abertura do inventário de Belchior<sup>127</sup>, o que coincide com os dados do referido inventário.

Quando Ephifania faleceu e o terreiro foi desativado, Chica de Inã foi para o Seja Hundê. A ida de Chica de Inã e certamente de outros membros do terreiro de Maria Ephifania é outro indicativo da filiação espiritual de sua mãe Maria Motta à família de Zé de Brechó. Segundo Candola, certa feita uma equede<sup>128</sup> do Seja Hundê “levou umas iaôs<sup>129</sup> a uma festa no terreiro de tia Judite sem autorização de Maria Ogorinsi, argumentando a equede que fez isso por

---

<sup>127</sup>. FTFC, CRC, livro 12 C, página 5, registro 159. FTFC, CRC, livro 9C, página 34, registro 110. *Manoel do Carmo Nascimento registrou o falecimento de seu compadre Victor Joaquim Motta, 45 anos, filho de Maria Motta, residente à rua do curiachito, marceneiro, sepultado no cemitério dos Achatolicos.*

<sup>128</sup>. Membro feminino que não incorpora orixá, mas exerce funções importantes e específicas em uma comunidade afro-religiosa.

<sup>129</sup>. Membro de um terreiro recentemente iniciado.

sugestão de Chica de Inã”. Isso causou um “estremecimento entre os dois terreiros” porque suspeitaram de que a ida das iaôs foi um convite malicioso de Judite, aquiescido por Chica. Disso resultou a expulsão de Chica do Seja Hundê, sendo em seguida acolhida no Aganju, onde passou a ter função destacada no terreiro.

Depois do falecimento de Judite, que coincidiu com a investidura de Sinhá Abalha no Seja Hundê, e a investidura de Chica como iyalaxé<sup>130</sup> do Aganju, esses dois terreiros reataram relações pacíficas e a “se freqüentarem”, sendo o suposto quilombo de Malaquia, que fica entre esses dois terreiros, o caminho que os ligava. Subjacente, aqui reside um dado importante.

Baseado na tradição oral, Abalha teria sido iniciada por Zé de Brechó. Se foi ou não iniciada por ele, parece no entanto que ambos mantinham estreita relação, a ponto de alguns relatos orais afirmarem inclusive que eles tiveram algum tipo de relacionamento afetivo<sup>131</sup>. É provável também que Abalha tivesse um relacionamento antigo com a família de Zé de Brechó que remontava ao tempo de seus pais que, como a mãe Maria Ephifania, eram africanos. Seguindo esse raciocínio, provavelmente Chica de Inã mantinha um relacionamento espiritual, pertenciam à mesma água, ou seja, foram iniciadas no mesmo axé. Fora desse âmbito, deve-se levar em consideração que Maria Ephifania e Sinhá Abalha eram confreiras da mesma geração da Irmandade da Boa Morte e Chica de Inã uma devota sem vínculo formal com a referida organização religiosa.

Esse dado é bom para se pensar na possibilidade de que a aquisição de escravos africanos por proprietários de escravos igualmente africanos foi uma estratégia de reunir no âmbito doméstico aqueles de mesma origem étnica com fins econômicos, mas também

---

<sup>130</sup>. Aquela que recebe o axé do terreiro após o falecimento da fundadora.

<sup>131</sup>. Boboso, entrevista. 1987.

religiosos. De outra sorte, a aquisição de escravos de mesma origem servia também como estratégia para suavizar a violência cotidiana sofrida por seus patrícios, facilitar as trocas de experiências culturais e ampliar a rede familiar. Foi o que aconteceu com o candomblé de Ephifania, que certamente adquiriu experiência sacerdotal na convivência com a família de Belchior e Maria Motta.

## **Conclusão**

O caminho que percorri para a realização deste trabalho foi tortuoso, mas acredito que obtive algum sucesso. Comecei da África, analisando o tráfico escravo para a Bahia no século XIX, identificando os povos que naquele período e em decorrência de intermináveis guerras na sua porção ocidental foram transportados para o Recôncavo baiano e, aqui, reconstruíram suas identidades. Quis com isso ressaltar a predominância numérica desses povos, denominados jejes e nagôs, que no início do século XIX, e em função da especificidade do tráfico escravo naquela região africana com a Bahia, passou, naquele momento, a sobrepor-se a outros grupos africanos antes predominantes.

Além do fator demográfico, refleti sobre as relações sociais africanas dentro do sistema escravista e suas estratégias com vistas ao desenvolvimento de redes de solidariedade e formação de identidades coletivas, organizadas ainda na África (em decorrência de sua origem mítica, semelhança lingüística e sistema religioso comuns), que foram fortalecidas na relação de companheiros de bordo e na convivência comum na escravidão.

Consigno a predominância demográfica de diversos grupos étnicos africanos provenientes de uma mesma região africana e o subsequente desenvolvimento de redes de solidariedades os fatores basilares para a formação do candomblé jeje-nagô em Cachoeira e São Felix. Isto se tornou possível devido a formação de redes de comunicação entre a zona rural e a zona urbana de Cachoeira, que no século XIX desfrutava o auge de seu desenvolvimento econômico e urbano.

A decadência da estrutura plantocrática açucareira, agravada no decurso do século XIX; a emergência da industrialização do fumo em Cachoeira nesse período, o relaxamento gradual da estrutura escravista, como o fim do tráfico, o aumento de manumissões e o

subseqüente processo abolicionista criaram condições favoráveis para a formação de núcleos residenciais formados principalmente por africanos libertos.

Nesse processo, o núcleo residencial da Recuada configurou-se como um nó onde se estabelecia comunicação e informação entre os espaços urbano e rural, além de núcleo formador de instituições religiosas de cunho africano de Cachoeira e de outras localidades de sua área de influência. Apontei minuciosamente que a Recuada caracterizou-se como um espaço de convergência de africanos de diversas etnicidades provenientes de diversas localidades do Recôncavo açucareiro e fumageiro e que esses africanos mantinham relações sociais, religiosas e afetivas antigas.

Nesse núcleo residencial residiam africanos, a maioria ganhadores e ganhadoras libertos, que conquistaram condição econômica e financeira estáveis e exerceram papel de liderança política importante. Alguns deles foram os responsáveis pela construção de igrejas, cemitério e estiveram envolvidos na formalização de cultos afro-religiosos e irmandades, como a Irmandade da Boa Morte. Esses africanos livres e urbanos estavam ligados a escravos de engenhos localizados na fronteira/limite do Iguape (zona de canaviais) com a vila/cidade de Cachoeira.

Especulo de forma subjacente ainda que rebeliões escravas que eclodiram concomitantemente na vila e zona de canaviais de Cachoeira foram frutos da interação social facilitada pela proximidade dessas zonas. Além da interação social para engendramento de revoltas que eclodiram no Recôncavo baiano na primeira metade do século XIX, sua proximidade territorial facilitou relações de trocas e experiências, principalmente na invenção de tradições religiosas.

Este trabalho resgata pessoas relevantes que foram esquecidas ou colocadas em planos inferiores, em detrimento de outros que convenientemente interessaram aos primeiros

estudiosos do assunto. O Olowô José Maria de Belchior, o Zé de Brechó de Cachoeira, é um deles. Também procura justificar, de forma subjacente, a fama de Cachoeira como cidade de macumbeiros, um termo que tem conotação pejorativa, mas que no ambiente religioso local representa uma expressão aceita orgulhosamente. Esta expressão é consequência da propagação da fama de Anacleto, de Zé de Brechó, de Judite e outros como eficientes curadores ou proeminentes sacerdotes conhecedores dos segredos dos orixás.

Para além de um estereótipo, o candomblé de Cachoeira guarda peculiaridades que o diferencia dos praticados em outras localidades. A dança cadenciada e lenta das voduns e algumas cantigas dedicadas às divindades africanas em suas periódicas festas são específicas de Cachoeira. *Sató* e *Huntó*, toques ao qual alguns voduns e orixás dançam, têm sua especificidade local e sua denominação: o “quebrado de Cachoeira”. São poucos aqueles que se arvoram tocá-los e dançá-los.

Este não é o primeiro trabalho acadêmico sobre a formação do candomblé no Recôncavo baiano. É sim o primeiro que discute o assunto tendo como foco analítico redes de sociabilidades gestadas em núcleos residenciais formados por escravos e libertos de origem africanas variadas, resultando em uma formação identitária aqui reconhecida, no âmbito e campo religioso principalmente, como jeje-nagô. Este é o seu pioneirismo. Neste sentido, a família de santo aqui tratada abrange não o gradiente hierárquico de um terreiro de candomblé, mas uma extensa família criada na escravidão e reunida em núcleos residenciais fundados por escravos e libertos vindos de engenhos e roças de tabacos das cercanias de Cachoeira. Assim, penso que contribuo modestamente, e também significativamente, no sentido de ampliar os estudos sobre a construção de instituições de identidade africana na Bahia, que desde Nina Rodrigues tem se concentrado na cidade de Salvador. Tomara que sim.

## **FONTES IMPRESSAS**

O Americano 1871-1889.

O Argos Cachoeirano 1850-1851.

O Povo Cachoeirano 1849.

A Formiga 1871.

A Verdade 1877.

Echo Popular 1877-1878.

O Progresso 1877 .

A Ordem 1877-1895.

Diário da Cachoeira 1880 .

A Imprensa 1884-1885.

O Tributo 1886.

O Tempo 1888.

O Futuro 1878-1880.

O São Felixta 1878.

O Republicano 1891.

A Sentinela Da Liberdade 18701871.

Jornal da Cachoeira 1857.

O Guarani 1877-1886.

Diário de Notícias 1876-1909.

Anais da Assembléia Legislativa Provincial da Bahia. Vol. I. sessão de 14 de maio de 1888.

## **BIBLIOGRAFIA**

**ANDRADE**, Maria José de Souza. *A mão de obra escrava em Salvador 1811 – 1860*. 1998. Baianada 8. Editora Corrupio. São Paulo.

**AVÉ LALLEMANT**, Robert. *Viagem pelo norte do Brasil. – 1859*. Vol. I. 1961. Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro.

**BALANDIER**, G. *A Desordem – Elogio do Movimento*. 1988. Bertrand Russel, Rio de Janeiro.

**BARICKMAN**, Bert J. *E se a casa-grande não fosse tão grande? uma freguesia açucareira do Recôncavo baiano em 1835*. 2003. In: Afro-Ásia 29-30, Ufba, Salvador.

**BRANDÃO**, Maria de Azevedo (org). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. 1998. Fundação Casa de Jorge Amado/Academia de Letras da Bahia/Ufba, Salvador.

**CARDOSO**, Ciro Flamarion . (Org). *Escravidão e abolição no Brasil meridional: novas perspectivas*. 1988. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

**CALMON**, Francisco Marques de Góes. *Vida econômica-financeira da Bahia: elementos para a história de 1808-1899*. 1979. Secretaria de Planejamento, Ciência e Tecnologia. Salvador.

**CAMPOS**, João da Silva. *O vapor de Cachoeira*. In. Revista IHGBa, nº 56. Salvador – Ba.

**CHALHOUB**, Sydney. *Visões de liberdade*. 1999. Cia das Letras, São Paulo.

**DAVID**, Onildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*. 1996. Edufba/Sarah Letras, Salvador.

**DUNGLAS**, Edouard. *Études Dahoméennes – XIX- contributions a l’histoire du moyen-dahomey (royaumes d’Abomey, du Kétou et de Ouidah)*. 1957. Institut Français d’Afrique

Noire/Gouvernement du Dahomey/Centre Ifan.

**FLORENTINO**, Manolo, **GÓES**, José Roberto. *Paz das senzalas*. 1990. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

**FRAGA FILHO**, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*, 2006. Editora Unicamp, Campinas.

\_\_\_\_\_ **FRAGA FILHO**, Walter. *A terra sagrada: história e memória do terreiro do Capivari*. Texto inédito, s/d.

**GEERTZ**, Clifford. *Interpretação das Culturas*. 1989, LTC, Rio de Janeiro.

**GUIMARÃES**, Carlos Magno. *Uma negação da ordem escravista – quilombos em Minas gerais no século XVII*. 1988. Ícone Editora, São Paulo.

**HANNERTZ**, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional*. Revista Mana. [Online] 1997, vol. 3 nº 1 [citado 2007-06-27] pp 7-39. Disponível online em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttex+8pid-S0104-931319970001&ing=pt&nrm-iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex+8pid-S0104-931319970001&ing=pt&nrm-iso)>. Acesso em 27 jan 2007 pré-publicação.

**HOBSBAWN**, Eric and **RANGER**, Terence (eds.). *The invention of tradition*. 1992 [1983]. New York/Oakleigh, Australia: Cambridge University Press/Canto.

**HOLANDA**, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 1998. Cia das Letras, São Paulo – SP.

**BRITO**, Jailton. *A abolição na Bahia: uma história política, 1870-1888*. 1996. Dissertação de mestrado. UFBA/FCHF. Salvador.

**KLEIN**, Herbert S. *A escravidão africana – América Latina e Caribe*. Tradução de José Eduardo de Mendonça. Brasiliense. 1987. Brasiliense, São Paulo.

**LAW**, Robin. *Ethnicities of enslaved africans in the diaspora: on the meanings of “Mina” (again)*. In. History in África, vol. 32. 2005. Disponível online: [http://www.muse-jhu/login?uri=/journals/history\\_in\\_africa/v032.1lav](http://www.muse-jhu/login?uri=/journals/history_in_africa/v032.1lav). Pp. 247-67

**LIMA**, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 1972. Dissertação de mestrado. Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador.

**LOVEJOY**, Paul E. and **TROTMAN**, David V. (Edited). *Trans-atlântic dimension of ethnicity in the african diáspora*. Continuum. London/New York.

**LOVEJOY**, Paul. *Jihad e a escravidão: as origens dos escravos muçulmanos na Bahia*. In: Revista Topoi, nº 1, Rio de Janeiro.

**MARCELIN**, Louis HERN. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo baiano*. 1996. Tese de doutoramento. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social (PPGAS/Museu Nacional), Rio de Janeiro.

**MARTIUS**, Von, **SPIX**, Von. *Viagem pelo Brasil - 1817-1818*. Vol. II. 1981. Itatiaia, Belo Horizonte.

**MATTOS**, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. 1998. Nova Fronteira. Rio de Janeiro – RJ.

**MATTOSO**, Maria M. de Queirós. *Bahia século XIX: uma província no império*. 1992. Nova Fronteira, Rio de Janeiro – RJ.

**MATORY**, Lorand J. *Yorubá: as rotas e raízes da nação transatlântica, 1830-1950*. 1998. Horizontes Antropológicos, nº 9, p. 263 – 192, Porto Alegre.

**MEDEIROS**, Marcelo. *As teorias de estratificação da sociedade e o estudo dos ricos*. 2003. Cadernos do IPEA, Brasília.

**MEILLASSOUX**, Claude. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Tradução de Lucy Magalhães, 2002, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro.

**MILTON**, Aristides. *Ephemerides cachoeiranas*. Coleção Cachoeira. Vol. I. 1979. UFBA,

Salvador.

**MINTZ**, Sidney e **PRICE**, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução: Vera Ribeiro. 2003, Pallas/UCAM, Rio de Janeiro.

**NASCIMENTO**, Cacau. *Capela d'Ajuda já deu o sinal: relações de poder e religiosidade em Cachoeira*. 1995. CEAO/Edufba. Salvador.

**OLIVEIRA**, Maria Inês Cortes de. *Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX*. Revista USP. São Paulo (28): 174-193, dezembro/fevereiro 95/96.

**PARÉS**, Luis Nicolau. *O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800)*. 2005. Afro-Ásia, 33, UFBA. Salvador.

\_\_\_\_\_. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2006. Editora Unicamp, Campinas, São Paulo

**PINHO**, Patrícia de Santana. *Reinvenções de África na Bahia*. 2004. Annablume, São Paulo.

**POLLAK**, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. 1989. In: Estudos Históricos, vol. 2, Rio de Janeiro, p. 3-15.

**POUTIGNAT**, Philippe e **STREIFF-FENART**, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Bart*. Tradução de Elcio Fernandes. 1998. Fundação Editora da UNESP. São Paulo.

**PRICE**, Richard. *O milagre da criouliização: perspectiva*. 2003. In: Estudos Afro-Asiáticos, 3, Rio de Janeiro.

**REIS**, João José. *Magia jeje na Bahia: o calundu da rua do Pasto em Cachoeira – 1785*. In: Revista Brasileira de História. 1998. Vol. 8, nº 16. São Paulo.

\_\_\_\_\_. *Quilombos e revoltas escravas no Brasil*. 1995/96 Setembro/fevereiro. Revista USP (28), São Paulo.

\_\_\_\_\_ *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. 2003. Cia das Letras, São Paulo.

\_\_\_\_\_ *De olho no canto – trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição*. 2000. Afro-Ásia, 24. UFBA, Salvador.

**REIS**, João José e **GOMES**, F. S. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. 1996. Companhia das Letras. São Paulo.

**SANSONE**, Lívio. *Negritude sem etnicidade*. 2004. Edufba/Pallas. Salvador; Rio de Janeiro.

**SCHWARTZ**, Stuart. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial – 1550-1835*. Tradução: Laura Teixeira Motta. 2005. Cia das Letras, São Paulo.

**SILVEIRA**, Renato. *O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. 2006. Edições Maianga. Salvador.

**SLENES**, Roberto W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil sudeste, século XIX*. 1999. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_ “*Malunga ngoma vem!*”: *África encoberta e descoberta no Brasil*. 1991-92. In: Revista USP, nº 12, dez./jan./fev. pp. 48-67. São Paulo.

**SILVA**, Pedro Celestino da. *Notas epigráficas e iconográficas dos feitos heróicos da campanha pela independência – Cachoeira - 1934*. 1941. Anais do Arquivo Público da Bahia, Vol. 27. Salvador.

**SOUMONNI**, Elisée. *Daomé e o mundo Atlântico*. 2001. SEPHIS/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Amsterdã/Brasil.

**VAINFAS**, Ronaldo. *Colonização, miscigenação e questão racial*. In: Revista Tempo, número 8. Disponível On-line <http://www.historia.uff.br/tempo/textos/art8-1PD>.

**VERGER**, Pierre, *Fluxo e refluxo do tráfico escravo entre o golfo do Benin e a Baía de Todos os Santos*, 1987, Corrupio, São Paulo.

\_\_\_\_\_ Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia. 1992. Corrupio, São Paulo.

**VILHENA**, Luís dos Santos. A Bahia no século XVIII. 1969. Vol. I, Itapuã, Salvador.

**WIMBERLY**, Fayette. *The expansion of the afro-bahian religious practices in nineteenth-century Cachoeira*. 1998. in H. Kraay (org.), *Afro-brazilian culture and politics*. Armonk, Londres: M. E. Sharpe, pp. 74-89.

\_\_\_\_\_ *The african liberto and the bahian lower classe: social integration in nineteenth-century Bahia, Brazil, 1870-1900*. Tese de doutorado. 1988. University of California, Berkeley.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)