

BITEDÔ

ONDE MORAM OS NAGÔS

Patrocínio

PROGRAMA
PETROBRAS
DESENVOLVIMENTO
& CIDADANIA



PETROBRAS





LUIZ CLÁUDIO NASCIMENTO

BITEDÔ

ONDE MORAM OS NAGÔS

**Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do
Candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo Baiano**

1ª Edição
Rio de Janeiro, 2010





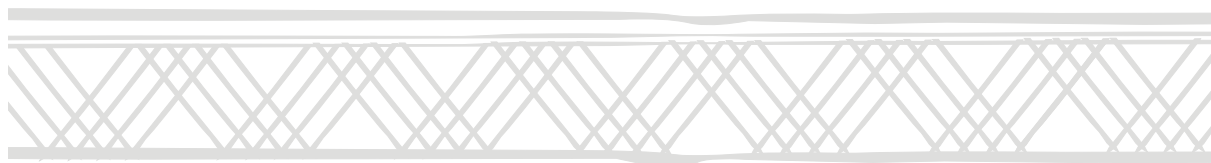
Copyright ©
BITEDO - ONDE MORAM OS NAGÔS
**Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jêje-Nagô no
Recôncavo Baiano**
é uma publicação do
Centro de Articulação de Populações Marginalizadas - CEAP
Rua da Lapa, 200 - sala 809 - Lapa - RJ - CEP: 20021-180
Tels: (21) 2232-7077
e-mail: ceap@portalceap.org - Site: www.portalceap.org

Rio de Janeiro, 2010

Produção: Espalhafato Comunicação
Revisão:
Diagramação: Ricardo Bogéa

Para
Clarissa, Pedro Lucas, Luísa Mahin, Luana,
Flora Isabel e Luísa Melina, meus filhos.
Para Eidan, Isabel, João e David, meus netos.





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 e Edvaldo da Silva. Especialíssimo obrigado ao babalawô Ivanir dos Santos e aos professores João José Reis, Jéferson Bacelar, Julio Braga, Reginaldo Prandi, Muniz Sodré, Lívio Sansone, Inger Sjorslev.

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.





SUMÁRIO

- 11** **PREFÁCIO**
- 13** **INTRODUÇÃO**
- 19** **JÊJES E NAGÔS EM CACHOEIRA**
- 21** O tráfico escravo para a Bahia no século XIX
- 39** **INFLUÊNCIA DO NEGRO NA
EXPANSÃO URBANA DE CACHOEIRA**
- 79** Os africanos
- 103** As mulheres do “partido alto”
- 109** Estratificação, relações sociais e abolição
em Cachoeira
- 127** **A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ JÊJE-
NAGÔ EM CACHOEIRA E SÃO FELIX**
- 141** Zô Ogodô Bogum Malê Seja Hundê
- 159** Candomblé da Cajá
- 173** Aganju Ominazon Didê
- 183** **CONCLUSÃO**
- 187** **BIBLIOGRAFIA**
- 195** **ANEXO**





PREFÁCIO

O Brasil é um país multirracial e multicultural e com predominância do continente africano. Por mais que se tente negar a nossa origem e formação sociocultural, a cada dia que passa novas pesquisas trazem ao público mais conhecimento do nosso passado. A cultura e a religião caminham juntas no seio da família por meio dos ensinamentos trazidos pelos mais velhos.

O CEAP tem trabalhado sistematicamente em defesa da liberdade religiosa, um direito garantido pela Constituição brasileira e, principalmente, na defesa das religiões de matriz africana, segmento que mais sofre intolerância seja por ignorância daqueles que desconhecem nossa história e as culturas africanas, seja por opção ideológica. A missão do CEAP tem sido de forma contínua e persistente trabalhar pela implementação da Lei 10.639/03, que torna obrigatório a inclusão no currículo das escolas de ensino fundamental e médio (públicas e privadas), o estudo da História da África e Cultura Afro-brasileira. Buscamos resgatar não só os fatos históricos, mas os personagens, as ações culturais desenvolvidas pelos afrodescendentes em todos os campos do saber,

Diante do desafio temos feito um trabalho de busca. O país tem estudos, tem manifestações e acúmulos dessa contribuição que nem sempre chega ao público. Nós temos tentado produzir estudos que falem dessa trajetória da comunidade negra e sua organização desde a época da escravidão até os dias de hoje. Temos encontrado vários intelectuais que têm teses ou estudos que não são publicados, que narram essa trajetória.

Desde quando raspei Orixá no Ilê Alabalasé há 30 anos em Maragogipe, na Bahia, sempre passei por Cachoeira, por Muritiba, por São Félix, e, todo mundo que está naquela região sempre ouviu falar na história de Zé do Brechó e Salacó. Agora fomos brindados com uma história que é muito conhecida no meio popular do Recôncavo baiano.

São dois irmãos que no imaginário popular tem uma série de lendas sobre esses dois personagens que, aparentemente, parecem que são fictícios. Sempre pareceram pessoas fictícias, por que será? Eu sempre ouvi essa história. Até que, no início deste mês de janeiro vou à Bahia, em especial a Maragogipe, e passo justamente em Cachoeira, indo na Irmandade da Boa Morte, sempre conversando com as pessoas, todos ligados a religião.

Entro em uma loja, em frente onde tem um carpinteiro fazendo artesanato de madeira. Ao conversar com esse artesão, eu pergunto sobre Salacó. Ele me pediu para esperar e disse que ia chamar o irmão dele que era especialista no assunto. Aí ele traz Cacau, (Luiz Cláudio Dias do Nascimento), seu irmão, que na verdade defendeu uma tese de mestrado em que discute a formação do candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo baiano. Assim, a pesquisa derruba a lenda e marca o registro histórico dos irmãos José Maria de Belchior, nascido em 1837, conhecido como Zé de Brechó e Antonio Maria de Belchior, nascido em 1840, conhecido como Salacó, dentre oito irmãos.

Cacau começa a contar uma história fantástica dessa família, da contribuição do pai e a sua preocupação com os filhos e, que mesmo após sua morte, é inegável sua contribuição em todo processo de organização da comunidade Nagô no Recôncavo baiano, assim como sua influência em Salvador. Além da relação deles com outros segmentos de sua cultura, levando em conta que não se trabalha cultura distanciada da religião. No mundo africano o homem é um todo.

A pesquisa nos mostra a trajetória dessa família e seu grande legado para o chamado Candomblé de Jêje. É importante ver a sua

contribuição para o nascimento da Roça do Ventura, depois sua contribuição para o Axé Oxumarê, em Salvador, sua contribuição no Bogum e com os outros candomblés da Cajazeira, que pouca gente conhece, e fica na estrada de quem vai para Maragogipe e São Felix.

É importante observar que mesmo na época da escravidão existiam africanos libertos ou descendentes de africanos libertos que tinham compromisso com a libertação e a organização de seu povo e com a manutenção de sua cultura. Isso é muito significativo na trajetória que nos é relatada por esse estudo.

Chama à atenção na trajetória de bokono Zé de Brechó a organização e defesa de seu povo, na manutenção de sua identidade cultural e religiosa para o povo Jêje-Nagô, isso não é diferente de como foi o grande papel de contribuição do babalawo Bangbose para o povo chamado de Ketu.

Há traços comuns nessas lideranças religiosas que depois se observa um pouco no neto de Bangbose, babalawo Benzinho. Todos, além de possuírem a formação cultural e religiosa do seu povo de origem, na Nigéria, mostram um lado que é pouco conhecido no Brasil; o papel dos babalawos. Tanto na condução política da sua comunidade quanto na condução religiosa se fala sobre eles, mas de fato, pouco se conhece sobre essas trajetórias.

Observo que esse legado, essa grande contribuição deixada para a comunidade africana e descendente de africanos no Brasil naquele período, tem repercussão na vida da população de origem africana até os dias de hoje. Esse legado que se reorganiza através dos espaços religiosos, das casas religiosas, onde se mantém as relações das tradições familiares, na educação dos mais velhos, na relação de transmissão de conhecimento aos mais novos, eu vivo essa realidade quando vou à Nigéria. Ainda hoje, toda essa forma milenar de transmissão de conhecimento e manutenção da cultura em defesa de seu povo, da organização de sua comunidade, na manutenção do equilíbrio de sua

comunidade, se faz presente na Nigéria, e em grande parte em nosso país.

No Brasil existe a mania de tentar esquecer tudo o que foi feito no passado e se envergonhar do passado. Nós não temos que nos envergonhar do nosso passado. A contribuição da família José Maria de Belchior é muito importante para as novas gerações entenderem esse legado que hoje ainda existe e ter orgulho de dar continuidade.

O CEAP tem contribuído ao longo de sua trajetória como uma organização comprometida com o movimento negro, e a comunidade afro-brasileira, em trazer esse legado para que nós possamos compreender que não estamos fazendo nada de novo, estamos dando continuidade a uma tradição de um povo que continua lutando pela sua dignidade, pela sua afirmação, por respeito as suas tradições culturais e religiosas. É isso que nós temos que continuar fazendo.

Por isso, esse belo presente dado pelo Cacau Nascimento vai nos fazer refletir sobre esse legado. É mais uma contribuição e, certamente, teremos outras que ainda estão ocultas, mas não tenho dúvida que com o tempo se tornarão pública e obviamente isso deve entrar nas escolas, na contribuição da implementação da Lei 10.639/03. Essa lei é uma grande conquista do movimento negro para de fato elucidar a participação dos negros na história do Brasil. ☸

Ivanir dos Santos, babalawo Ifá Wole

Inciado em Ogbomosho , Nigéria

Secretário executivo do CEAP

Janeiro de 2011,

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 vista 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, num trabalho de pesquisa documental realizada no Arquivo Público do Estado da Bahia e no Arquivo Regional de Cachoeira.

À medida 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 idosas residentes de Cachoeira, São Felix e Muritiba, depositárias de notório saber sobre o universo afro-religioso do Recôncavo baiano. As informações obtidas dessas pessoas 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, certa ocasião fui interceptado na rua por Manoel Eugênio Machado, que me convidou à sua casa para me falar algumas coisas que me interessavam. 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 na sua fazenda, na Faleira, que depois se transferiu para a Roça de Ventura, contígua à sua fazenda, comprada por ele por volta de 1878.

Tais informações me ajudaram não só a recuperar a história da família dessa personagem até os dias atuais, como também 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.

Os africanos desse núcleo passaram a ter vida para mim na medida em 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 Ofícios do Fórum Augusto Teixeira de Freitas, de Cachoeira, encontrei testamentos importantes, inclusive de africanos e africanas que possuem lápides perpétuas no Cemitério do Rosário, também conhecido como Cemitério de Africanos e 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 óbitos 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 me interessava perceber o vínculo do declarante do óbito com o falecido. No final da pesquisa identifiquei 120 africanos, dos quais 35 residiam na Recuada. No entanto, esse número pode ser ampliado se considerarmos outras trinta declarações que não registravam o endereço do falecido. Isto me possibilitou identificar a população africana da Recuada, além de 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 as casas fundadas 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 por volta de 1910, 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 estão ligados 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 se deslocavam 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 se tornarem 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.

Recuada é uma denominação ainda preservada para o antigo núcleo residencial fundado por africanos e crioulos em Cachoeira. Alguns nomes antigos de ruas ainda são igualmente preservados, tais como Corta Jaca, Galinheiro, Curral Velho, Pitanga, embora tenham adquirido denominações oficiais. Entretanto, o morro Bitedô atualmente tem denominação corrompida. Baseada na denominação de uma ponte ferroviária construída nas antigas terras de Belchior Rodrigues Moura, a denominação “Bitedô” foi corrompida para “Batedor”. Embora não exista um consenso sobre o termo Bitedô, acredita-se que se trata de uma aglutinação de *Bi* – termo árabe da mesma raiz de *abi*, *Abu*, que significa “nascido de...”, como *Abidullah* e *Abdalla*, que significaria “nascido de Alah” – e *Tedô*, que era uma das formas como africanos nagôs se autodenominavam no Brasil. Neste sentido, Bitedô significaria, numa tradução livre, “onde moram os nagôs”.

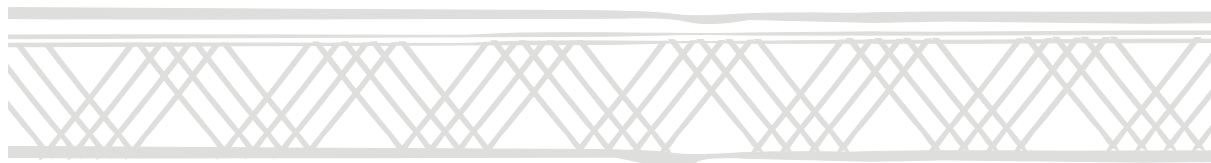
Este trabalho é dividido em três partes. Na primeira parte, analiso o tráfico escravo para a Bahia no decurso dos séculos XVIII e XIX e a população escrava nas zonas de plantagem açucareira e produção fumageira na porção territorial do recôncavo baiano influenciada por Cachoeira. Certamente, a predominância 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 linguística 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 parentesco, constituição de unidades domésticas, estabelecimentos de amizades e compadrios, relações de solidariedade e ajuda mútua.

Na segunda parte, analiso o processo de formação histórica e expansão urbana da cidade de Cachoeira, enfatizando pormenorizadamente a formação do núcleo da Recuada. No tópico “os africanos”, identifico alguns sacerdotes responsáveis pela formação de uma rede de relações religiosas, que culminaram com a institucionalização dos principais terreiros de candomblé de Cachoeira e São Felix. Os dois últimos tópicos abordam a presença de famílias africanas, principalmente mulheres, que no século XIX faziam parte de um estrato social economicamente emergente e politicamente atuante.

A terceira parte aborda a formação histórica do Zô Ogodô Bogum Malê Seja Hundê, terreiro de candomblé de nação jêje marrin fundado por volta de 1880 na cidade de Cachoeira; o Ilê Ni Becê, ou Candomblé da Cajá, como é mais conhecido, fundado por volta de 1870-80 pelo crioulo Anacleto Urbano da Conceição no engenho Natividade, em São Felix, e o Aganju Ominazon Didê, fundado em 1910 por Judith Ferreira do Sacramento, na Terra Vermelha, em Cachoeira. ☪





JÊJES E NAGÔS EM CACHOEIRA

O tráfico escravo africano iniciado no alvorecer do século XVI no Novo Mundo foi dividido em três clássicos ciclos. Foram eles: o ciclo da Guiné, que ocorreu durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e do Congo, no século XVII; o ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII. Contudo, Pierre Verger ajustou em mais um ciclo, aquele que compreendeu o ciclo da Baía de Benin, incluindo o período de ilegalidade, ocorrido entre 1770 e 1850.

Inicialmente, busco localizar os grupos africanos que foram transportados para o Brasil através da Costa da Mina, nomeadamente para a Bahia, e o último ciclo, período em que africanos nagôs, principalmente nagôs islamizados, se impuseram numericamente aos demais grupos africanos. 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, especialmente em Cachoeira, São Felix e Maragogipe, o culto ao vodum, nome específico para significar as divindades de origem jêje (falantes das línguas fon, ewe e adja), dos 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 ladinos, isto é, povos plenamente adaptados, na cidade de

22 BITEDÔ - ONDE MORAM OS NAGÔS

Cachoeira em finais do século XIX, e sua inserção política na construção de uma identidade religiosa jêje-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

Como foi dito, o decorrer das duas últimas décadas do século XVIII até a 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 escravos seria controlado predominantemente por traficantes baianos, e também porque milhares de africanos pertencentes a variadas etnicidades, na Bahia genericamente denominados jêjes e nagôs, seriam transportados 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 que detinha o poder

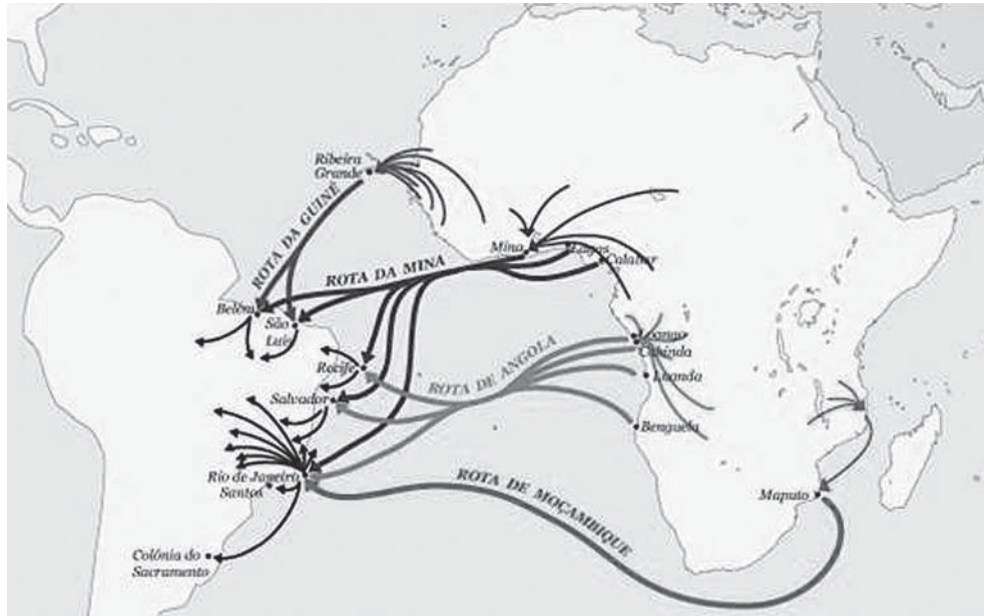
hegemônico na Costa da Mina, dando início ao monopólio português, a partir desse reino, do tráfico escravo para o Novo Mundo.

O fim desse monopólio aconteceria com a aliança de Portugal com o rei de Castela (a instituição da União Ibérica em meados do século XVII), 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 Jakin¹.

¹ PARÉS. Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2006. Editora Unicamp. Campinas, São Paulo.

MAPA DO TRÁFICO ESCRAVO PARA O BRASIL



Fonte: www.portaldoprofessor.mec.gov.br.

Em torno dessas tensões, as últimas décadas do século XVII configuram-se como um período de devastações 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, como já foi referido acima, Allada, que em 1670 era tributária do reino do Benin, se tornou, no limiar do século XVIII, tributária de Oyó. Em 1698, Allada foi invadida e submetida pela cavalaria de Oyó, 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, em sua obra citada, “huedas,

ouemenus, hulas e aïzos a se deslocarem para as zonas habitadas pelos nagôs, em Porto-Novo, Badagri e Lagos". Em 1712, no entanto, Oyó o submeteu novamente ao seu poderoso reino. Em 1729, os dahomeanos empreenderiam outra guerra com os oyós, sendo derrotados.

No ano seguinte, os dahomeanos seriam obrigados a selar acordo de paz com Oyó, 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 Oyó, e a outra parte ficaria independente. O território sob domínio de Oyó passou a ser chamada Ajase e, mais tarde, ganharia a denominação de Porto Novo.

O acordo de paz de 1730 e o domínio de Oyó sobre a Costa da Mina, através de Porto Novo, garantiriam 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 elitizada classe dos Bashoruns, Kakanfôs, Oyó Mesi e Aremós, no final do século XVIII, culminaram com o enfraquecimento e subsequente derrota de Oyó em guerra contra o exército do rei Glele, do Dahomé.

Derrotado Oyó, a situação se inverteu 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. É possível que de 100 a 150 mil escravos do Sudão Central (excluídos os iorubás setentrionais)

tenham cruzado o Atlântico entre meados do século XVIII e a primeira metade do século XIX².

Tal estimativa incluía também os cativos identificados como hauçás, nupes, bornos, borgus e outras designações que indicam uma origem ao norte da Iorubalândia³, povos que desde o século XVI vinham sofrendo influência islâmica. Segundo estimativa de Lovejoy, 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 oyós, ekitis, yagbas, okuns, além de iorubás do norte, também transportados para a Bahia em levadas 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 Oyó, 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

² LOVEJOY, Paul. *Jihad e a escravidão: as origens dos escravos muçulmanos na Bahia*. In revista *Topoi*, nº 1. Rio de Janeiro.

³ Idem.

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 jêjes, nagôs, hauçás (este último que representava a maioria dos africanos islamizados exportados em função da jihad). 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)”⁴.

Em 1818, época do aniquilamento de Oyó 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, a Costa da Mina 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

⁴ LOVEJOY, Paul. *Jihad e a escravidão: as origens dos escravos muçulmanos na Bahia*. In. revista *Topoi*, nº 1. Rio de Janeiro. Disponível On-line

superou a de nagôs, embora, segundo Shwartz⁵, nagôs, jêjes 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 eram constituídos 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, que representavam 699 pessoas da amostragem.

Em 1835, em termos populacionais globais, João José Reis 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) eram constituídos de africanos⁶. Desses 22.270 africanos, 15.589 (70%) eram escravos. Incluindo outros grupos étnicos (crioulos, cabras e pardos), que perfaziam 47.160 (38%) da população soteropolitana, 19.807 (42%) viviam na escravidão. 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%.

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

⁵ SCHWARTZ, Stuart. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial – 1550-1835*. Tradução de Laura Teixeira Motta. 2005. Companhia das Letras, São Paulo.

⁶ 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*. Londres/Nova York, Continuum.

Parés é resultado de um estudo comparativo sobre a formação de dois terreiros de candomblé de “nação” jêje 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 jêje-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 a 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, jêjes 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 jêjes 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 (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.

Tabela 1. Composição étnica da zona fumageira de Cachoeira

	1698-1729		1730-1749		1750-1779		1780-1800		1801-1820	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Gentio da Guiné	32	9,3	-	-	-	-	-	-	-	-
Angola	59	17,1	51	16,6	85	21,9	87	29,8	155	19,3
Benguela	36	10,4	10	3,2	10	2,6	9	3,1	14	1,7
Outros - África Central	46	13,3	13	4,2	23	5,9	6	2,1	10	1,2
Mina	122	35,4	128	41,6	105	27,0	72	24,7	102	12,7
Jêje	39	11,3	106	27,1	115	29,6	60	20,5	237	29,5
Nagô	-	-	5	1,6	35	9,0	51	17,5	159	19,8
Hauçá	-	-	-	-	-	2	0,7	81	10,1	-
Outros- África Ocidental	11	3,2	20	6,5	15	4,2	5	1,7	46	5,7

Fonte: Parés, Luis Nicolau. Formação do candomblé...

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 30 folhas (dois a três cadernos), que correspondem a

cada localidade recenseada (Iguape), e zona fumageira (agreste) de Cachoeira⁷. 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.

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 se caracterizava, ao contrário da zona canavieira, como um território demograficamente rarefeito do ponto de vista da presença africana.

Tabela 2. Etnicidade de alguns africanos falecidos em Cachoeira no ano de 1824

Aussá	Jêje	Angola	Nagô	Preto	Mina
Antonio	Paschoal	Francisca	Gonçalo	Ramindo	Maria
Joam	Benedito	Manoel	Miguel		Joanna
Marianna	João Pedro	Ignácio	José		Manoel
Aprígio	Joaquim	Anacleto	Domingos		Jacinto
José	Felicidade	Maria	Maria		
Pedro	Noel	José			
Belchior	José Henrique	Manoel			
Antonio Glz		Gertrudes			
		Lucrecia			

Fonte: Arquivo Regional de Cachoeira.

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.

⁷ ARC, recenseamentos, documentos avulsos, sem códice.

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. Na 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 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 40 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 jêjes e nagôs de variadas etnicidades. No engenho Acutinga, propriedade de Maria Ana Rita de Menezes (depois seria dos Muniz Barreto), trabalhavam seis africanos, dos quais cinco eram jêjes, sendo que duas eram mulheres, e quatro nagôs, todos eles homens.

Tabela 3. Alistamento nominal de escravos e livres no Iguape – 1825

ENGENHO	ESCRAVOS	AFRICANOS	LIVRES
Cruz	58	38	22
Acu	109	43	56
Acutinga	10	2	-
Faz. Valentim	30	16	14
Novo	61	53	50
Faz. Cruz	89	35	12

Fonte: Arquivo Público Municipal da Cachoeira

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 dezesseis africanos nagôs, doze jêjes, dois calabá, quatro angolas, nove cabindas, oito aussá, um moçambique e um 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 quarenta “crias”. Os 113 escravos restantes eram vinte africanos haussás, 25 jêjes, três tapas, doze 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 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 conjeturar que a população do Iguape gravitava em torno de 9 mil pessoas na época e que, do ponto de vista étnico, essa zona era povoada de africanos cuja maioria era proveniente da (ou foram transportados da) mesma região africana.

Tabela 4. Relação dos escravos oriundos da Bahia e seguintes do engenho Novo de Santa Catharina no Iguape aos 10 de junho de 1825⁸

CRIoulos		CRIAS (Crioulos)		AFRICANOS (Costa da África)		
H	M	H	M	H	M	
11*	12	14	26			
				11	1	Aussá
				13	10	Jêje
				44	6	Nagô⁹
				2	-	Tapa
				9	2	Mina
				2	-	Angola
				8	-	Cabinda
				1	-	S. Tomé
				1	1	Barbá
				2	-	Moçambique

* Constam ainda no rol de crioulos 2 pardos e 2 cabras.

⁸ O título preserva a descrição original do documento.

⁹ No documento consta que 28 [foram] *comprados* em 1824.

Em 1835 residiam no Iguape 7.423 indivíduos¹⁰. 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% haviam 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, observando uma predominância numérica de africanos jêjes, 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 três agregados, a saber: um pardo, uma africana liberta e um antigo morador de sua fazenda. Na fazenda Dendê, pertencente ao seu irmão, Manoel São Payo, também viúvo, registrou seus três filhos e mais 17 escravos, sendo que oito 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, jêjes, tapas, minas e nagôs eram predominantes.

¹⁰ 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.

No engenho Capivari da Passagem, em São Felix, 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 cinco 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 seis 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. Estas informações exaustivas foram necessárias 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 os 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 Itaporocas (Feira de Santana), incluindo a fazenda Saco, fazenda Santa Rita e fazenda Nova, residiam 664 pessoas. Aí, notamos, como era de se esperar, um número reduzido de africanos: 40, sendo que quatro eram libertos. Esses números se justificam em virtude da presença africana, ou melhor, a presença escrava na zona sertaneja produtora de tabaco e pecuária era naturalmente baixa devido a cultura do fumo ser baseada predominantemente na mão de obra familiar e de utilização de pouca área para o seu cultivo.

Tabela 5. População de Cruz das Almas e Freguesia de N. S. do Desterro do Outeiro Redondo¹¹ 1824

		INGÊNUOS	LIBERTOS	CATIVOS
Branços	64	-	-	-
Pardos	-	102	3	15
Cabras	-	10	1	29
Crioulos	-	21	3	-
Africanos	-	-	3	42
Totais	64	133	10	86

Fonte: ARC

¹¹ Fazendas Itapicuru, Pombal, Fazenda Tombador, Fazenda do Domin-
guinhos e Povoado de Lagoa do Cedro.



INFLUÊNCIA DO NEGRO NA EXPANSÃO URBANA DE CACHOEIRA

A cidade de Cachoeira é oriunda de um primitivo porto de navegação fluvial que ligava a Baía de Todos os Santos ao interior brasileiro¹². 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 se desenvolveu em função da *plantation* agro-açucareira, que floresceu na sua porção sul, no Iguape, e a agricultura fumageira, que floresceu nos “campos de Cachoeira” localizados na sua porção territorial oeste.

Atualmente o município de Cachoeira é um dos menores da Bahia. Sua área é de 398,5 km² ¹³. 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 km², que compreendia as sete freguesias de seu termo. Eram elas: 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 Jacuípe¹⁴.

¹² Advirto o leitor que ao mencionar a cidade de Cachoeira estou me referindo também a São Felix, e ao mencionar o município de Cachoeira, refiro-me também aos municípios que anteriormente representavam freguesias que faziam parte de seus termos.

¹³ IBGE, censo 2000. Acreditava-se que a área do município de Cachoeira era de 405 km², mas recentes estudos realizados com GPS constataram uma redução de 6,5 km².

¹⁴ Cf. Silva, Pedro Celestino da..*Data e tradições cachoeiranas*. Salvador. Liv.. Progresso, 1942, p. 415.

Entretanto, a sua posição eco-geográfica e como zona portuária fluvial foi o ponto de ligação quase que obrigatório entre a Baía de Todos os Santos, o sertão baiano e o interior brasileiro. Cachoeira nasceu no limite de navegação do rio Paraguaçu, considerado por Teodoro Sampaio um “braço de mar”¹⁵. Por ele circularam, a partir do século XVII, as drogas e minas vindas do interior baiano para o porto de Salvador.

Cachoeira está aninhada na zona do litoral Oeste da Baía de Todos os Santos, na zona fisiográfica do Recôncavo, onde uma falha tectônica ou graben forma o golfo de Saubara, em Santo Amaro, e a separa de Salvador em pilares a leste e oeste da Baía¹⁶. O município de Cachoeira limita-se ao norte com o município de Conceição da Feira; ao sul com Maragogipe; a leste com Santo Amaro; a oeste com São Felix, do qual está separado pelo rio Paraguaçu.

CACHOEIRA NO FINAL DO SÉCULO XVII



¹⁵ “Paraguaçu adentro, pelo boqueirão entre morros escalvados com costas abruptas, mal vestidos de vegetação pobre, o rio Paraguaçu é mais um braço de mar do que outra coisa, nesse trecho inferior e último que, em três léguas e meia, leva ao lagamar do Iguape.” Sampaio, Teodoro. *História da Fundação da Cidade do Salvador*. Obras póstumas. Tipografia Beneditina Ltda, Bahia, 1949, p. 11.

¹⁶ Mattoso, Kátia Maria Queirós. *Bahia – Século XIX: Uma Província no Império*. 2ª edição. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1992, p. 45 e 46.

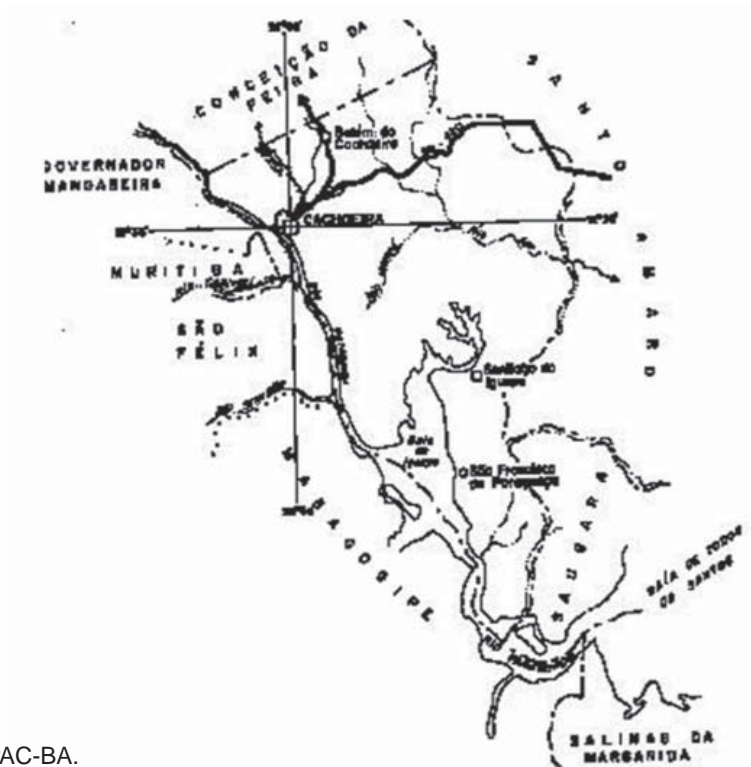
Um vale em torno de 200 metros de altitude forma a ondulação interfluvial que se desfaz suavemente no Iguape e cria uma configuração de anfiteatro que comprime a cidade em um terraço fluvial que pela ação humana avançou em direção ao rio Paraguaçu¹⁷. A sua topografia atual revela um local primordialmente acidentado e inadequado para a ocupação humana. Vários ribeiros perenes e volumosos precipitam do vale para desembocar no Paraguaçu, tornando o local quente, úmido e insalubre; outeiros e depressões que margeavam o rio formavam reentrâncias que serviam de ancoradouros. Nos períodos chuvosos o rio avançava (e ainda avança) para este espaço, desfazendo qualquer empreendimento humano. Mas era exatamente pela sua importância e dependência que o homem procurou dominá-lo. Foi necessário um trabalho que exigiu muito esforço físico e tempo, mas conseguiu.

Ao sul de Cachoeira está localizado o Iguape. Ao norte, o golfo de Saubara, o maior da Baía, cria o contorno continental que liga Cachoeira a Santo Amaro e a Salvador, numa distância de 110 km.

Com Maragogipe, forma o estuário do Iguape, uma verdadeira angra protegida e orlada de manguezais e pontilhada de apicus. Logo após o Iguape, no sentido da Baía de Todos os Santos, surgem os municípios de São Roque do Paraguaçu, Salinas das Margaridas, e as ilhas do Frade, do Medo, Itaparica e outras, já dentro da Baía.

¹⁷ Faculdade de Arquitetura, UFBA. *Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira*. Convênio IPHAN/UFBA, Salvador, Faculdade de Arquitetura-CEAB, 1979, passim..

LIMITES GEOGRÁFICOS DE CACHOEIRA



Fonte: IPAC-BA.

O padre jesuíta, senhor de engenho e garimpador, Gabriel Soares de Souza, referindo-se a essa porção territorial em sua obra *Tratado descritivo do Brasil – 1587*¹⁸, diz que

Este rio de Paraguaçu é mui caudaloso e terá na boca de terra à terra um tiro de falcão, pelo qual entra a maré, que sobe por ele acima seis léguas; e de uma banda e da outra até a ilha dos Franceses, que são duas léguas, é a terra alta e fraca e mal povoada, salvo de alguns currais de vacas. Da barra deste rio para dentro está uma ilha de meia légua de comprido e de quinhentas braças

¹⁸SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Disponível online: www.dominiopublico.org. Acessado em janeiro de 2009.

de largo e há partes de menos, a qual se chama de Gaspar Dias Barbosa, cuja terra é baixa e fraca. E tornando acima no cabo destas duas léguas está uma ilha, que chamam dos Franceses, mui alterosa, que terá em roda seiscentas braças, onde eles em tempos atrás chegavam com suas naus por ter fundo para isso, e estavam nesta ilha seguros do gentio, com o qual faziam dela seus resgates à vontade. Desta ilha para cima se abre uma formosa baía, até a boca do rio da Água Doce, que serão duas léguas; e defronte desta ilha dos Franceses está uma casa de meles de Antônio Peneda [Fazenda Pena, em São Francisco do Paraguaçu, no atual município de Cachoeira]. E saindo desta ilha para fora, pondo a vista sobre a mão direita, faz este rio um recôncavo de três léguas, coisa mui formosa, a que chamam Uguape [Iguape]¹⁹.

Descrevendo a porção da desembocadura do Paraguaçu, Gabriel Soares de Souza continua sua narrativa, fazendo menção agora às terras da atual fazenda Salamina. Ele diz que

... Tornando à casa de meles de Antônio Peneda [Engenho Velho], virando dela para a enseada de Uguape, sobre a mão direita, daqui a duas léguas, é a terra fraca e não serve senão para currais de vacas. No cabo destas léguas começa a terra boa, que está povoada até o engenho de Antônio Lopes Ulhoa, de muitos canaviais e formosas fazendas, no que haverá espaço de uma légua. Este engenho mói com grande aferida, e está mui ornado com edifícios de pedra e cal, e a ribeira com que mói se chama Ubirapitanga²⁰.

¹⁹ SOUZA, Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo da Bahia*, 1887. Disponível on-line www.dominiopublico.br, acessado em janeiro de 2008.

²⁰ Idem.

Esta localidade com o passar dos tempos adquiriria a denominação indígena de Iguape, termo que provém de *U-Guape*, que significa “bacia ou saco de água”, denominação esta que faz referência à sua configuração espacial. Iguape também seria a denominação que teria a redução indígena criada por padres jesuítas na localidade onde seria erigida a primeira freguesia do Recôncavo baiano, em terras de Cachoeira, em 1558, com a denominação de Freguesia de Santiago Maior do Iguape, nome que persiste até os dias atuais²¹.

Já a outra margem do rio seria denominada Maragogipe, e correspondia à sesmaria do Paraguaçu, ou Peroaçu, que foi concedida a Álvaro da Costa por seu pai, Duarte da Costa, segundo Governador Geral do Brasil, em 16 de janeiro de 1557, com doação confirmada por Carta Régia de 12 de março de 1562, e posteriormente transformada em capitania, reconhecida em 28 de março de 1566²².

Além de local de exploração de madeira e produtos exóticos de interesse comercial na Europa nos primeiros momentos de ocupação europeia na Bahia, durante o período de colonização sistemática as zonas do Iguape e de Maragogipe representavam uma das localidades prioritárias para o processo de desbravamento e exploração do interior brasileiro, visto que o rio Paraguaçu representava um caminho estratégico devido a sua navegabilidade, até onde seria fundada por volta de 1660 a povoação de Cachoeira, além de proximidade com o mais importante porto da América portuguesa, que foi o porto de Salvador.

Significou também um dos locais de muita tensão social, visto que à medida que a cidade do Salvador avançava em várias direções com implantação de engenhos, concomitantemente os índios eram expulsos para as zonas afastadas dessa expansão. A zona do rio Paraguaçu foi uma dessas localidades para onde grupos indígenas acorriam, de modo

²¹ Ibidem.

²² REIS, Antônia, at.alii. Plano de desenvolvimento turístico de Maragogipe. SENAC/CET. Salvador, 1998, p. 22.

que durante o terceiro governo geral, Mem de Sá se viu em constantes embates com grupos indígenas que inviabilizavam o estabelecimento colonizador na região, culminando com a destruição, em 1557, de 130 aldeias na porção territorial do baixo curso do rio Paraguaçu, que eram o Iguape, em Cachoeira, e Capanema, em Maragogipe²³.

Segundo o geógrafo Milton Santos (1998:70), os constantes ataques indígenas aos núcleos de povoamento que se formavam nas cercanias de Salvador forçaram o governo a implantar povoados fortificados nas cercanias, a exemplo de Maragogipe, Santiago do Iguape, Nazaré e São Francisco do Conde. Verifica-se, pois, que pela descrição de Soares de Souza, Maragogipe, Iguape e cercanias, inclusive ilhas do rio Paraguaçu, eram despovoadas, observando-se apenas algumas fazendas de criação de vacas. “Casas de meles”, ou seja, engenho de açúcar, existia apenas o pertencente a Antonio Peneda, que, como mencionamos, trata-se de Engenho Velho, localizado no Iguape, e o Engenho Novo, pertencente a Antonio Lopes de Ulhoa, em Capanema, em Maragogipe.

Com a conquista do Paraguaçu empreendida por Mem de Sá, foi possível então a formação de núcleos de povoamento, ainda assim tendo os colonizadores que enfrentar eventuais incursões indígenas. Vinte e oito anos depois desse feito, em 1885, a feição do Paraguaçu, desde o povoado de Cachoeira até a “boca da Baía de Todos os Santos”, ou seja, da confluência do atual distrito de São Roque do Paraguaçu, em Maragogipe, com a desembocadura do rio Jaguaribe, conforme assinala Gabriel Soares de Souza (p. 155-56)

²³ ABREU, J. Capistrano de. Capítulos de história colonial (1500-1800) & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil. 5ª edição. Editora Universidade de Brasília, 1963, p. 53. Sobre a conquista do Recôncavo, cf. PINHO, Wanderley. *História social da cidade do Salvador*. Aspectos da história social da cidade – 1549-1650. Publicação póstuma da Prefeitura Municipal do Salvador comemorativa do IV Centenário da fundação da cidade, Salvador, 1968.

A terra da outra banda [margem do rio Paraguaçu], que é da capitania de Dom Álvaro da Costa, que tem da boca da barra deste rio por ele acima dez léguas de terra, e ao longo do mar da baía até o rio de Jaguaripe por ele acima, outras dez léguas; de que El-Rei D. João Ihe fez mercê, com título de capitão e governador desta terra, de que diremos neste capítulo. Começando da cachoeira deste rio de Paraguaçu para baixo [o povoado de Cachoeira], descendo sobre a mão direita, o qual rio está povoado de muitos moradores por onde faz muitos esteiros, em que se metem outras ribeiras, sem haver ainda nenhum engenho.

Antes de sua importância como zona agro-açucareira, como foram outros núcleos de povoamento litorâneos, o Iguape foi uma zona de defesa contra incursões indígenas. Segundo o geógrafo Milton Santos (1998:70), os constantes ataques indígenas aos núcleos de povoamento que se formavam nas cercanias de Salvador forçaram o governo a implantar povoados fortificados, a exemplo de Santiago do Iguape, em Cachoeira, São Francisco do Conde, Nazaré e Valença, no baixo sul.

Mais tarde, diz o autor (idem:71),

A importância da função propriamente econômica esmagou a função militar, tornada menos necessária no Recôncavo, após a pacificação dos índios... As respectivas áreas de influência começaram a crescer, sob o duplo apelo das necessidades existenciais da Cidade do Salvador ou, por seu intermédio, sob o incentivo do comércio mundial, para o qual a cana-de-açúcar passava a contribuir largamente.

No início do século XVII, as terras de Cachoeira pertenceriam aos irmãos Álvaro Rodrigues Adorno, Gaspar Rodrigues Adorno e

Rodrigo Martins Adorno²⁴, concedidas por El Rey como recompensa depois de “pacificar os índios”²⁵ que continuavam resistindo nas cercanias de Cachoeira²⁶. Em 1654, quando Cachoeira já havia sido

²⁴ Álvaro, Gaspar e Rodrigo Martins eram netos de Diogo Álvares Caramuru e sobrinhos de Paulo Dias Adorno. Paulo Dias Adorno era, provavelmente, um genovês contemporâneo de Martim Afonso de Souza, que fugira de São Paulo após cometer um homicídio, passando a morar na Bahia, casando-se com uma das filhas de Diogo Álvares Caramuru.

²⁵ Após a conquista do Paraguaçu por Mem de Sá, até início do século XVIII, ocorreram sublevações indígenas no baixo Paraguaçu, tornando necessária a presença de mercenários paulistas para definitivamente expulsá-los da região. Segundo Capistrano de Abreu, referindo-se ao século XVII, *em torno do Paraguaçu reuniram-se tribos ousadas e valentes, aparentadas aos aimoré convertidos no princípio do século, que invadiram o distrito de Capanema [em Maragogipe], trucidaram os moradores e vaqueiros do Aporá, e avançaram até Itapororocas [Feira de Santana]*. Adiante, diz o autor: “ *Com este malogro não admira se repetissem as incursões de tapuia, a ponto de a 4 de março de 1669 ser-lhes declarada guerra e outra vez convidados paulistas para fazê-la*. Entre os paulistas citados por Capistrano de Abreu constam os nomes de Domingos Jorge Velho, que participou da destruição do quilombo de Palmares, em Alagoas, Brás Rodrigues de Arzão e Estevão Ribeiro Parente. Segundo Capistrano de Abreu, Estevão Ribeiro foi o conquistador da aldeia de Massacará, onde foi criada a vila de João Amaro, que era o nome de seu filho, no atual município de Iaçú. Foi nessa circunstância que surgiram as figuras dos irmãos Adorno como conquistadores de Cachoeira. Cf. Abreu. J. op. cit, p. 127.

²⁶ Atualmente o município de Cachoeira é um dos menores da Bahia. Sua área é de 398,5 km², segundo dados do IBGE, baseados no censo de 2000. 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 km², que compreendia as sete freguesias de seu termo. Eram eles: São Tiago do Iguape, São Gonçalo dos Campos, São José das Itapororocas, São Pedro da Muritiba, Nossa Senhora do Desterro de Outeiro Redondo, Santana do Camisão e Santo Estevão do Jacuípe. Cf. Silva,

elevada à categoria de freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, Gaspar Rodrigues Adorno fixou residência com a patente de capitão-mor, tendo construído um engenho à margem do riacho Pitanga e um alambique no sopé de um outeiro onde em 1673 construiu casa e uma ermida, legados a seu filho e herdeiro, João Rodrigues Adorno.

João Rodrigues Adorno era casado com Úrsula de Azevedo. Esse casal doou terras para a construção do complexo religioso da Ordem Terceira do Carmo, da qual ele era prior, a nosso ver no lugar denominado Caquende, onde em épocas passadas existiria a referida redução indígena. Façamos uma pequena digressão para compreender essa afirmativa.

Baseado em informações do cronista cachoeirano Pedro Celestino da Silva²⁷, conclui-se que durante a construção do convento da Ordem Terceira do Carmo uma comunidade indígena, possivelmente do grupo Jaraguá²⁸, vivia sob a tutela dessa Ordem, exercendo atividades de pescadores, canoeiros e artesãos²⁹. É possível concluir, então, que o Caquende é oriundo de um núcleo indígena, uma oca que antecedeu a qualquer núcleo de povoamento formal em Cachoeira, certamente formado por índios sobreviventes ao genocídio de Mem de Sá.

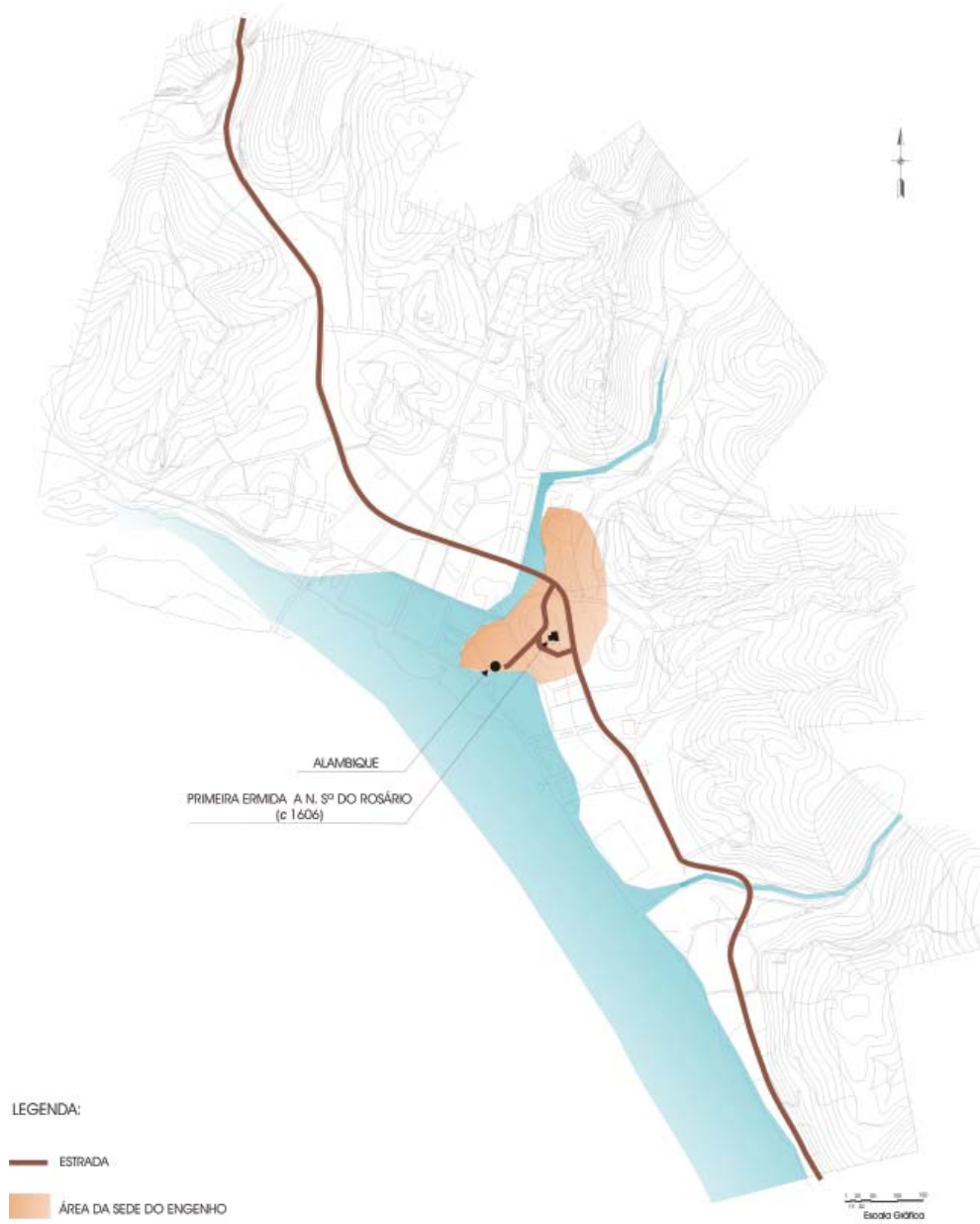
Pedro Celestino da. *Datas e tradições cachoeiranas*. Salvador. Liv. .Progresso, 1942, p .415.

27 Silva, Pedro Celestino da. *Datas e tradições cachoeiranas*. Livraria Progresso, Salvador, Bahia, 1943.

²⁸ Anteriormente ao povoamento habitavam Cachoeira alguns grupos indígenas Tapuia, entre os quais maracá e jaraguá.

²⁹ A travessia para São Felix pelo rio Paraguaçu através de canoas era uma atividade explorada pela Ordem Carmelita durante a sua permanência em Cachoeira. Essa prática sobreviveu até 1980 e todos os canoeiros cachoeiranos eram moradores do Caquende. São também moradores do Caquende os artesãos, ceramistas e pescadores.

O núcleo original



Fonte: IPHAN

Este dado é importante porque induz pensar que faz sentido a hipótese de alguns historiadores, mencionado por Wanderley Pinho, de que a citada redução indígena foi criada em terras onde seria fundado o engenho Vitória, e a sua própria suspeita de que ela foi criada em algum lugar na cidade de Cachoeira. Em meados do século XIX, o Caquende fazia parte das terras do antigo engenho São Carlos do Navarro, pertencente à esposa do falecido comendador Manuel Jacintho Navarro de Campos, conforme o registro de terras de 1858

D. Joaquina Júlia Navarro de S. Paio e Mello, moradora na Freguesia da Cachoeira, possui na mesma Freguesia uma sorte de terras no Caquende, termo d'esta Cidade, que corre do rio Cachoeira, deste rio este tem de largura duzentas e vinte braças com quase uma légua para o sertão cujas sortes de terras parte do poente com o rio Paraguaçu, pelo sul com terras do comprador, e pelo norte com as terras de Antonio Pinheiro, pelo nascente com as terras de Manoel Severiano de Aragão demarcadas da fonte da Terra Vermelha pelo caminho que d'esta segue para parte da Cana Brava ou Estiva e da fonte pelo riacho que declina com todas as suas voltas até onde passar o rumo de leste ao este na largura de duzentas braças bem assim todo o terreno do rio Faceira ao rio Caquende, conforme seus títulos. Cachoeira, 2 de Agosto de 1858³⁰.

Esse engenho, em 1838, estava em processo jurídico de partição de herança, sendo seu proprietário Cornethino (ou Crisorthino) Thomaz Navarro de Campos e Andrade, provavelmente filho (ou

³⁰ APEBA. Livro de registro de terras. Cachoeira. 1858. Viação e Obra Públicas, maço 4677.

neto) do comendador Manoel Jacintho³¹. Esse engenho possuía 42 escravos africanos³², significando que se tratava de um engenho de médio porte assentado a pouco menos de 500 metros da já cidade da Cachoeira.

Provavelmente nessa época o engenho estava de fogo morto e suas terras sendo fragmentadas por venda de pequenos lotes e divisão de herança. Sabe-se que na década de 1850 no lugar do engenho foi instalada a fábrica de tecidos São Carlos do Paraguaçu, que logo foi desativada e transferida para a cidade de Valença, no Recôncavo Sul baiano.

Podemos avançar mais nesses argumentos e afirmar que o Caquende constituía a quinta (ou quintal) da Ordem Terceira do Carmo, que aos poucos foi ocupada por casas. A atual rua Tambor Soledade (ladeira do Assovio), por exemplo, estava incluída na parte murada (jardim) do edifício do convento. A poucos metros da rua Tambor Soledade, na rua do Caquende, ficava o Portinho dos Frades, na desembocadura do riacho Caquende no rio Paraguaçu. Essas localidades pertenciam às terras da mencionada ordem religiosa. Em 1858, a Ordem registrava:

... Seis braças de terras baldias, fronteiras ao Convento, que dividem por um lado com o beco do Portinho dos Frades, por outro com quintais de casas da rua do Carmo, pelo fundo com o terreno aforado ao tenente Antonio Francisco Ribeiro, e pela frente com a rua do Recreio...³³.

³¹ ARC, Termo de juramento prestado pelo procurador nomeado, proprietário e encargo aos mestres carpina e pedreiro que avaliaram o Eng^o. São Carlos e seus pertences. Documentos diversos, sem códice.

³² idem.

³³ APEBA. Livro de registro de terras. Cachoeira. 1858. Viação e Obra Públicas, maço 4677. A rua do recreio em referência é a atual rua Inocência Boaventura.

É provável também que as terras a essa ordem religiosa pertencentes incluíam as que depois foram incorporadas ao centro administrativo da então vila, principalmente para a construção da Casa de Câmara e Cadeia. Ou seja, a fragmentação de suas terras se deu em função do desenvolvimento urbano. Um caso exemplar é o registro de terras do major Justiniano Duarte de Oliveira, sito atrás do Convento do Carmo. Essa propriedade fazia divisa

Das casas das Almas, da ladeira e Ossos até o portão da Ordem Terceira do Carmo. ... Pelo lado de baixo com os fundos do Convento do Carmo, até a rua do Assovio, por esta acima até o largo do Pastorador, a encontrar com terras de Felipe Pereira Pinto de Souza, dividindo-se pelo riacho Cobocó, fundos.

O citado registro faz referência ao Alto da Mangabeira, cujas terras fazia divisa com o sítio Pastorador, localizado na Ladeira que Sobe para Bellem (Estrada Velha de Belem referida por Pedro Celestino da Silva). O terreno, portanto, limitava-se com o muro do Convento do Carmo, até a rua Senhor dos Passos, incluindo a rua dos Ossos (atual Coronel Ruy), riacho Cobocó (atualmente canalizado), localizadas ao fundo da Casa da Câmara e Cadeia, e parte da praça da Aclamação³⁴. Foi nessa zona que se estendia do Iguape no sentido oeste, localizada

³⁴ A Ladeira que sobe para Belém era denominada também estrada dos Carmelitas, depois ladeira da Cadeia e atualmente rua Benjamim Constant. Ela iniciava no Largo da Casa da Câmara e Cadeia, no centro administrativo da então vila, e seguia até a vila de Belém, distante seis quilômetros da área urbana. Em verdade, tratava-se de uma zona rural urbanizada, que limitava a área urbana com o Iguape, no sentido leste, em certa altura de seu trajeto, no lugar denominado Faleira (atualmente Lagoa Encantada), em terras do engenho Rosário.

na zona limite de navegação do rio Paraguaçu, que foi erguida a vila de Cachoeira.

A Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, instalada em 29 de janeiro de 1698, ergueu-se sobre um terrapleno que se acha devoluto, em frente ao porto do mar, onde foi “levantado a Casa da Câmara, Audiência e Cadeia, numa praça de terra onde fica um altosinho a respeito de ficar a cadeia livre de alguma inundação de águas que pode ocorrer”³⁵.

Esse traçado urbanístico seguia as Ordenações Filipinas de 1573. Nele existiam 149 cláusulas como código geral de posturas municipais que demarcavam a praça, ruas e rossios. Numa dessas cláusulas previa-se que

A praça, sendo na costa do mar, deve fazer-se à desembocadura do porto, e tratando de lugar mediterrâneo em meio à população. Na praça não se dará solares para particulares, e sim para as igrejas, casa real e se edificarão tendas³⁶.

Após a rua dos Frades (atualmente rua Inocência Boaventura), surgia a área administrativa propriamente dita, seguindo fielmente as prescrições das referidas Ordenações. No sopé da ladeira originalmente conhecida como Estrada dos Carmelitas (atualmente Benjamim Constant), foi assentada a Casa da Câmara e Cadeia. Em frente ao largo do Conselho, ou praça da Câmara (hoje praça da Aclamação), deparava-se a rua Direta, ou rua Larga (atualmente praça 25 de Junho), que constituía a praça principal da vila. Na rua Direta ficava a alfândega, cujo edifício hoje são os sobrados números 4, 6, 8, 10 e 12 da praça 25 de Junho. À rua Direta seguia-se o largo dos Arcos (atualmente praça Teixeira de Freitas), local onde foi assentado

³⁵ Silva, Pedro Celestino da. *Datas e tradições cachoeiranas*. Tipografia Progresso, Salvador, Bahia. 1942.

³⁶ Omegna, Nelson. *A cidade colonial*. Ebrasa/MEC, São Paulo. 1962, *passim*.

o pelourinho. Em frente ao pelourinho, ficava o cais de embarque e desembarque.

A vila expandiu no sentido oeste, surgindo três vias. A primeira foi a rua Principal (atual Ana Nery), ligada ao largo do Conselho, e seguia em linha reta até a estrada Real do Gado (estrada de Capoeiruçu). A segunda foi a rua de Baixo (atual 13 de Maio), paralela à primeira, seguindo até o Pasto (atualmente praça Manoel Vitorino) pela rua Direta. A terceira via importante foi a rua da Praia, atualmente avenida Virgílio Reis.

Silva (op.cit.) apresenta esse traçado urbanístico mais detalhadamente. Segundo ele,

A vila se estendia dos riachos Caquende a Pitanga com pouca coisa além deles, com casarios escassos às margens da estrada que, paralela ao rio, ia nessa direção, do Carmo, futuras praça da Câmara, rua da Matriz, para o Pasto, caminho essencial.

Diz ainda que

Normal à via anteriormente citada existia outra que, começando ou terminando no cais [praça Teixeira de Freitas], conforme o sentido, seguia pela então rua Larga e continuava pela primeira estrada para Belém, conhecida como estrada Velha de Belém, formando as duas vias, a paralela ao rio e a normal a ela, a figura de uma cruz na altura da praça.

Fora desse perímetro urbano destacava-se apenas a residência de Gaspar Rodrigues Adorno e a ermida em invocação a Nossa Senhora do Rosário, erigidas na colina hoje denominada Largo d’Ajuda. Certamente a construção desses edifícios naquela localidade tinha funções estratégicas de defesa a ataques indígenas (o que pode ser

constatado pela construção da ermida, que é dotada de seteiras) e também de proteção às periódicas cheias do rio Paraguaçu. O local era dotado de cinco caminhos, que conduziam para o llargo do Hospital (praça Aristides Milton), rua de Entre Pontes (Ruy Barbosa), rua Principal (Ana Nery), rua do Pelouro (Lions Clube) e ao antigo alambique, este atualmente a rua Manoel Paulo Filho. Desses caminhos, somente os que conduziam para a praça Aristides Milton e às ruas Ana Nery e Manoel Paulo Filho permanecem.

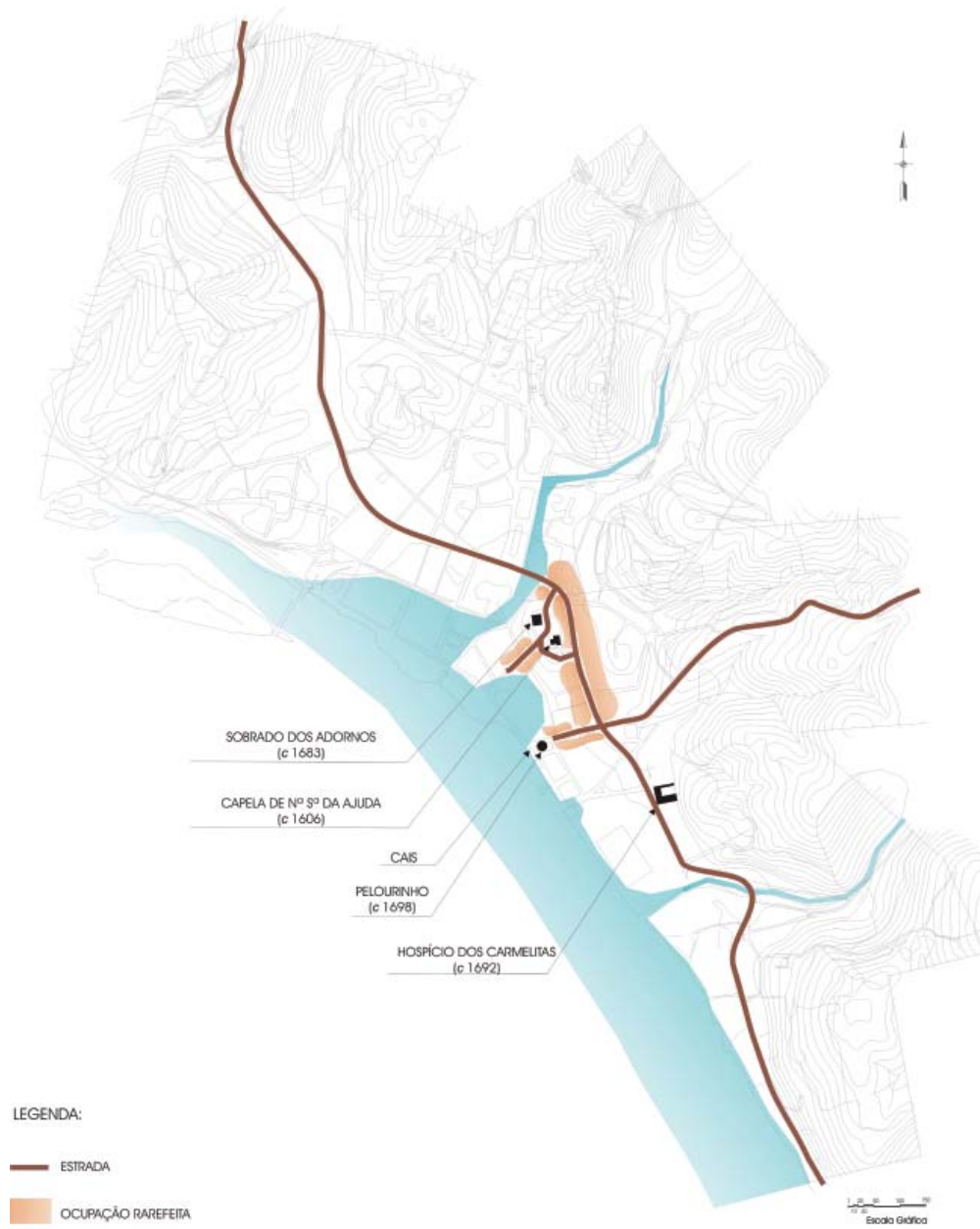
Parece que as primeiras intervenções urbanísticas importantes na vila da Cachoeira aconteceram efetivamente a partir das duas primeiras décadas de 1700. Até então, a feição urbana continuava inalterada, exceto as obras de construção da Casa da Câmara e Cadeia e o convento dos carmelitas, que iam a passos lentos. Havia certo descaso administrativo. Pelo menos é o que se constata pelas constantes admoestações das autoridades soteropolitanas, que exigiam assiduidade dos membros do Conselho do Senado da Câmara, que teimavam em não assumir os seus cargos³⁷.

Em outubro de 1726, por exemplo, Basco Luiz Cezar de Menezes enviou ofício aos “oficiais” de Cachoeira reclamando das condições em que se encontrava a Casa da Câmara e Cadeia, recentemente concluída. Dizia o ofício que

Constame que as Casas da Camara da Villa da Cachoeyra [...] em termos devirem todas abayxo, enão posso deixar diestranhar aos officiais daCamara della onão selembrarem dequeesta obra custou mais de trinta mil cruzados, e de que commenos de dous sepode agora remediar odanno que cau[...] essa /pois estão já come[...]que[...] o que depois custarã grande cabedal, e como hua das primeyras o brigaçoens da Camara he cuidarem nas obras publicas, sendo esta amais necessária pa[...] respeito, e Com

³⁷ Cf. Milton, Aristides. Ephemérides Cachoeiranas...

A vila em 1698



Fonte: IPHAN

administração da justiça, porque aquella ruína a terá também a C[...] He não concluzão de [...] alguma porcuja cauza semefaz precizo pelo que tocaaoserviço de ElRey ãutilidade e bempublico os ordenalhe fação LogoLogo este reparo, tendo entendido que não o fazendo até o fim de Dezembro se haverá pela sua fazenda toda a perda e danno que cauzar aoseu descuido e omissão³⁸.

Segundo Pedro Celestino da Silva, houve pelo menos cinco livros de termos de vereação durante o século XVIII³⁹. De 1758 a 1781 houve um livro de termos de arrematação de obras, que foi publicado pela Universidade Federal da Bahia⁴⁰. Tivemos acesso ao livro de vereação do período de 1741-1745, que é o único que se encontra no Arquivo Público Municipal da Cachoeira. Nele, consta como obra importante o termo de vistoria e entrega que fez do

Caes da Praia desta Villa que rematou Antônio Araujo por se haver demolido o que havia feito Estevão Fernandes. A obra havia sido iniciada em 1742, demolida, reiniciada e entregue em 1746. Além da obra do Cais da Praia, merecem destaque as obras de calçamento da “Ladeira Vermelha de Capoeiruçu e Ladeira que Sobe para Bellem”⁴¹.

No livro de termos de arrematação de obras, que já fizemos referência, destacam-se as obras de aterramento para aberturas de

³⁸ APMC, termos de posse e vereação, documento não catalogado.

³⁹ Foram eles: 1724-1732; 1741-1745; 1751-1752; 1753-1764.

⁴⁰ *Termos de Arrematação de Obras da Cachoeira -1758/1781*. Organização e introdução de Américo Simas Filho. Estudos Baianos, UFBA, nº 8, Salvador, Bahia, 1975.

⁴¹ A ladeira que sobe para Bellem é a atual rua Benjamim Constant. Essa rua teve várias denominações além da que acabamos de referir. Foram as seguintes: estrada dos Carmelitas, ladeira da Praça e ladeira da Cadeia.

ruas, nivelamento, pavimentação, canalização de riachos e outras obras infraestruturais. A mais importante delas certamente foi a ponte sobre o riacho Pitanga, construída no final do século XVIII, ligando a área urbana da vila ao rossio⁴². A construção da ponte facilitou o trânsito de gente, gado e de carros que chegavam transportando variados produtos provenientes do sertão e da zona produtora de fumo para o porto da Cachoeira.

Em 1834, foi construída outra ponte a jusante do riacho Pitanga e paralela à ponte velha. Enquanto que a ponte velha foi construída 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. Entre essas duas pontes surgiram a rua de Entre Pontes e outra, que foi interditada mediante abaixo-assinado devido, segundo os reclamantes, a presença de malfeitores no local. Dizia o referido documento:

Os abaixo assinados moradores desta vila nas ruas da Ponte Velha [atualmente rua 13 de Março] e Ponte Nova [atualmente rua Virgílio Damásio] levados do interesse publico alem dos seos particulares representar a V.V.S.S. que nas mediaçoens 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 só pela sua estreiteza de onze palmos como pela proximidade em que está de outro becco largo, e começando distante delle apenas 75 passos regulares, vindo por tanto a não servir aquele angustiados atravessadores, senão de horror as noutes principalmente de escuro para os moradores vizinhos e pessoas que transita pelas

⁴² Rossio era a zona rural contígua à zona urbana.

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 sórdidas e obscenas operações ao dia mesmo com notável escândalo da moral publica e com particularidade aos moradores das casas circunvizinhas...Cachoeira, 23 de janeiro de 1836. Assinaturas⁴³.

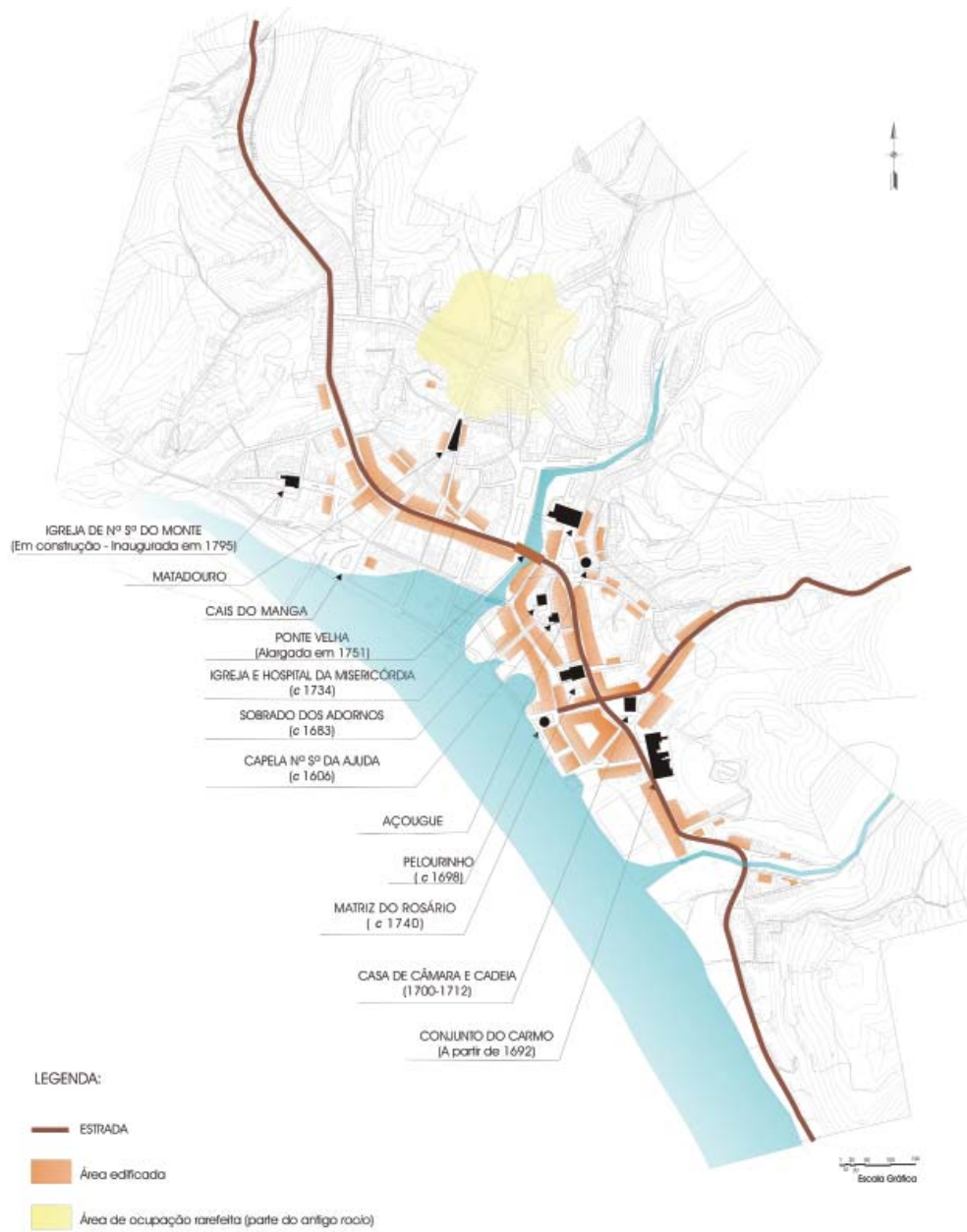
O referido “becco” foi interditado imediatamente e os onze palmos de largura que o constituía foram incorporados aos quintais das casas vizinhas da rua da Ponte Velha e da rua da Ponte Nova. Na década de 1830 o rossio havia se fragmentado em pequenos sítios e arruados.

O protesto dos moradores da Ponte Nova tinha uma razão. Como observaram Wimberly (1989) e Marcelin (1996), com a fragmentação do espaço da *plantation* açucareira, a partir da segunda metade do século XIX, emergiu uma “agricultura rudimentar doméstica [roças] baseada 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”.⁴⁴

⁴³ APMC, documentos diversos não catalogados.

⁴⁴ Esse fenômeno se consolidou no período pós-abolicionista. Com que na emergência da abolição do regime escravista ex-escravos abandonaram em massa os engenhos de açúcar em direção a Salvador e outros centros urbanos importantes do Recôncavo baiano, permanecendo apenas aqueles que mantinham relações estáveis nos engenhos e fazendas onde viviam. Geralmente eram aqueles que ao longo do tempo havia adquirido por doação porções de terras impróprias para o cultivo de cana-de-açúcar, onde cultivavam mandioca para o fabrico de farinhas e outros gêneros de subsistência, e criavam pequenos animais, principalmente aves, cujo excedente era comercializado em feiras livres na cidade.

A vila de Cachoeira em 1792



Fonte: IPHAN

Diz ainda o autor que

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 se tornou 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 fabris⁴⁵.

Nesse momento, como resposta ao estrangulamento da *plantation*, entrou em cena a agroindustrialização 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 fundou em Cachoeira a segunda fábrica de rapé da Província⁴⁶.

Em 1851, José Furtado de Simas inauguraria a Fábrica de Charutos Fragrância. Em 1856, a firma Leite & Alves, do Rio de Janeiro, instalou sua filial em Cachoeira para produzir cigarros e cigarrilhas, a primeira

⁴⁵ MARCELIN, op. cit. p. 45.

⁴⁶ CALMON, Francisco Marques de Góes, *Vida econômica-financeira da Bahia: elementos para a história de 1808-1899*. 1979. Sec. de Planejamento, Ciência e Tecnologia. Salvador – Bahia p. 60.

da Bahia, que funcionaria até a década de 1970⁴⁷. Em 1873, fundava-se em São Felix a Fábrica de Charutos Dannemann e Costa Penna; em Maragogipe seriam instaladas a Fábrica de Charutos Suerdieck, de capital holandês (com filial em Cachoeira e Cruz das Almas). Nessa mesma década seriam instaladas em Cachoeira a fábrica de charutos Stein e a filial gaúcha da alemã Fábrica de Charutos Pooch, esta localizada na rua 13 de Maio, 7, na zona central da cidade.



Figura 3. Rua formosa.

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, acima referido.

⁴⁷ CALMON, Francisco Marques de Góes. Op. cit., p. 71.

Em face disso, 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, em sua obra já citada, 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 mesmas e para seus valores⁴⁸.

Observou também que era 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. Foi nesse contexto que surgiram, a partir da segunda metade do século XIX, os núcleos residenciais de cunho africano de Cachoeira e São Felix.

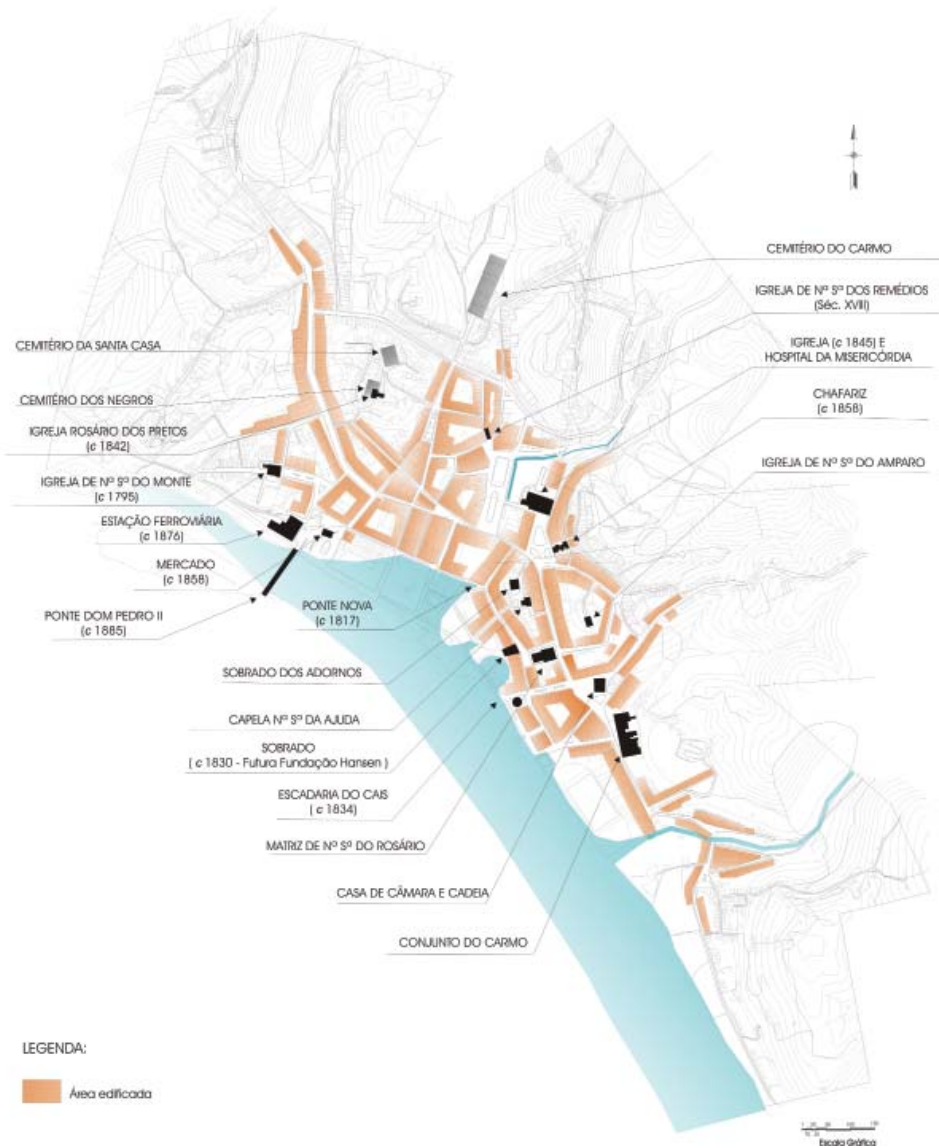
Entre 1894 e 1925 residiam em Cachoeira 120 africanos. Desses, 35 residiam na Recuada; 14 na rua Por Trás do Chafariz; 28 em vários endereços, e 43 não tiveram seu endereço registrado⁴⁹. Isto permite concluir que os africanos agrupavam-se por afinidades étnicas, por relações de parentesco e afinidades adquiridas por longa convivência social. A predominância numérica de africanos em determinado núcleo residencial em detrimento de outros núcleos é um indicativo de que alguns grupos étnicos afins eram numericamente superiores a outros grupos.

Já em núcleos próximos das zonas centrais da cidade, a presença de africanos justificava-se em decorrência de sua dependência ao seu

⁴⁸ MARCELIN, op. cit.

⁴⁹ Dados baseados nos livros de óbitos do Cartório de Registro Civil de Cachoeira. Forum Teixeira de Freitas.

A cidade em 1885 inauguração de ponte



Fonte: IPHAN

senhor ou pela existência de africanos, principalmente mulheres, que haviam adquirido boa situação financeira e podiam residir em ruas centrais. Deve ser levado 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.

Analisando aqueles núcleos residenciais formados por africanos, em decorrência da construção do chafariz público, em 1827, no largo do Hospital surgiria um núcleo residencial que ficaria conhecido como rua Por Trás do Chafariz⁵⁰. Essa rua se estendia para a rua do Açougue, Riacho Pagão e ladeira do Orobó, igualmente povoados por negros escravos libertos. Além da rua do Açougue (atualmente rua João Vieira Lopes, ou rua do Amparo), a rua do Hospital e a rua Por Trás do Chafariz limitava-se com a rua da Pitanga de Baixo.

Da Pitanga de Baixo chegava-se a uma praça denominada Moinho (atualmente praça Augusto Régis), em terras de José Antonio Fiuza da Silveira, já na zona da Recuada⁵¹. Nessa zona residiam, em 1824, 462 africanos, dos quais 331 homens e 131 mulheres. Destes, 31 homens e 118 mulheres viviam na escravidão. Já os crioulos somavam 1.046

⁵⁰ 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.

⁵¹ Em 1841, José Antonio Fiuza da Silveira solicitou à Câmara de Vereadores fazer vistoria da Pitanga para abertura de ruas e edificação de casas. Num termo de arretamação e vistoria datado de 30 de julho de 1842 expedido pela Câmara de Vereadores diz que “*Para efeito de proceder-se a vistoria e alinhamento requerido por José Antonio Fiuza da Silveira, em uma porção de terreno baldio, de que o suplicante he proprietario, sito na mencionada rua da Pitanga, afim de nela levantar casas, e sendo aí foi pelo suplicante apresentado á Camara o dito terreno pedindo que lhe mandasse alinhar da quina da casa de Claudina Maria Silveira a findar quase no morro que fica em direção á rua do Remédio*”. ARC, documentos avulsos, 1809-1862.

indivíduos, repartidos em 498 homens e 548 mulheres. Trinta e três homens e 353 mulheres filhos de africanos viviam na escravidão.

Tabela 6. População da zona recuada da cidade de Cachoeira.1824

			INGÊNUO		LIBERTO		ESCRAVOS	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Branco	317	341	-	-	-	-	-	-
Pardo	541	628	464	540	32	38	45	50
Cabra	280	108	163	82	22	21	95	-
Crioulo	498	548	133	143	27	42	338	353
Africano	331	131	-	-	14	13	317	118
Totais	1967	1756	760	765	115	114	795	527

Recuada era um topônimo que fazia referência à extensão da zona da rua do Pasto, localizada no sopé do altiplano (ou escarpa) que contorna a cidade de Cachoeira. Recuada porque se tratava de uma zona afastada da área de expansão urbana. Essa zona recuada do processo formal, expandida com maior intensidade a partir do século XIX, representava o rossio (zona agrícola contígua à zona urbana), e também curral, área de pastagem e matadouro público.

Essa zona recuada já urbanizada a partir do segundo decênio do século XIX ligava-se a outra que se configurava propriamente rural, mas que estava a pouca distância da cidade. No recenseamento de 1824, que a que já nos referimos, essa zona abrangia *“as pessoas que habitão desde o princípio da Ladeira que sobe para Belém té a Manga a confinar no Engenho do Navarro”*. Esta demarcação faz referência ao platô que circunda a cidade de Cachoeira, desde o seu extremo norte (Três Riachos, Capapina, Bitedô) ao extremo sul (Caquende e Tororó). Eram duas as ladeiras que subiam para Belém. Uma era a

também denominada estrada dos Carmelitas, a ladeira Velha dos Carmelitas referida por Pedro Celestino. A da Recuada seguia no sentido da Faleira pelas terras do antigo engenho Pitanga até encontrar com a ladeira Velha de Belem nas terras do engenho Rosário e na zona do Iguape.



Figura 4. Ladeira que sobe para Belém.

Seguindo o engenho Rosário, de José Correia da Paraíba, no início do século XIX, depois pertencente a Antonio Olavo de Meneses Doria, na segunda metade do século em referência, no sentido sul, chegava-se ao engenho Conceição, do comendador Pedro Rodrigues Bandeira (que por herança passou a pertencer ao barão de Paraguaçu), Morgado do Pinto, de Luis Pinto da Silveira, engenho São Carlos do Navarro, do desembargador Manoel Jacintho Navarro de Campos.

O engenho Conceição limitava-se ao norte com o engenho de São Carlos do Navarro; a oeste, com o rio Paraguaçu; ao sul, com o engenho Vitória e, do engenho Vitória, com a Terra Vermelha. 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 XIX⁵²; pelo leste com o engenho Desterro; pelo sul com a Faleira (na proximidade do Bitedô) e fazenda Campinas e o Morgado do Pinto e, a oeste, com a Roça de Ventura (o Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê)⁵³.

O Morgado do Pinto limitava-se com todos os engenhos citados e iniciava no atual bairro do Caquende, no sentido da Terra Vermelha, ou seja, era o caminho que ligava os mencionados engenhos à zona urbana pelo atual bairro do Caquende, ou pela ladeira que sobe para Belém, ou pelo Bitedô.⁵⁴

Em 1799, as terras urbanas que faziam fronteira com a zona dos engenhos de açúcar do Iguape pertenciam ao capitão-mor José Antonio Fiusa 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^e. 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^a a sima do em q' está tão bem de renda Bernardo Ferr^a Nunes ambos pertencentes ao casal do sup^e e do citio de Manoel Per^a

⁵² Esta informação me foi prestada pelo historiador Walter Fraga, a quem agradeço pela referência.

⁵³ Essa demarcação refere-se à registrada no Livro de Registro de Terras de Cachoeira de 1858.

⁵⁴ Atualmente essa zona transitória de Cachoeira está ligada à cidade por ruas pavimentadas ou por estrada de rodagem que reduz a distância, como é o caso do antigo engenho Rosário, que está a 4 quilômetros de distância. O antigo engenho do Navarro é o atual bairro do Tororó, ligado ao centro da cidade pela rua Faceira. O Morgado do Pinho atualmente é uma extensão da ladeira do Caquende, que se liga ao Povoado de Quebra Bunda, na Terra Vermelha, onde estão localizados os engenhos Calolé, Conceição, Santo Antônio do Acu, Desterro...

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 principia⁵⁵.



Figura 5. Ladeira que Sobre sobe para Belém. Autor desconhecido.

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

Que principia da pedreira em que mora Antonio João Bellas [alto da Conceição do Monte] e vai seguindo a beira rio Para Asú athe a frontar com terras do casal do defunto Domingos de Olivr^a 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^e 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.

⁵⁵ APEBA, Inventários, Seção Judiciária, 07/3112/14 – 1799.

Essas terras primordialmente faziam parte do engenho Pitanga, mas parece que esses netos de Caramuru não se interessaram, 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 Fiúza, não declarando em seu testamento mais nenhum bem⁵⁶.

José Gonçalves Fiusa de Almeida era bisneto do português Luís Gonçalves Fiusa, 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 Fiusa 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.

Essas famílias, unidas por intrincadas relações matrimoniais, eram ricas e politicamente influentes no Recôncavo baiano do século XVIII e início do século XIX. Além de grande extenao de terras em Cachoeira, era proprietária de terras também em São Felix, Maragogipe e Santo Amaro e Castro Alves.

José Gonçalves Fiusa, por exemplo, ligara-se por segundas núpcias com Florinda Inácia de Araujo de Aragão, filha de Pedro Araujo. Este

⁵⁶ 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.

Pedro Araujo era senhor de engenho, fundador do engenho da Ponte, no Iguape, e descendia da família de Pedro Garcia, este proprietário do primeiro engenho do Iguape, o engenho Nossa Senhora da Pena, ou Engenho Velho, e tronco genético da maioria dos barões daquela zona açucareira cachoeirana.

Descendiam de Pedro Garcia, por exemplo, as poderosas famílias Garcia Moura Pimentel Araújo Aragão, Sam Payo, Bandeira de Melo, Natividade/Nascimento Vieira Tosta, e outras famílias de senhores de engenho do Recôncavo baiano ligados por intrincados laços de parentescos biológicos e matrimoniais, tais como as famílias Du Pin e Almeida, Rodrigues Bandeira, Barreto de Araujo e Muniz Barreto⁵⁷.

Todavia, na década de 1820, parte das terras urbanas da vila de Cachoeira e aquelas a elas contíguas, que abrangiam o rossio e demarcadas no inventário de José Antonio Fiuza de Almeida, pertencia a José Antonio Fiuza da Silveira. 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 de Cachoeira.

⁵⁷ 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 Iignes 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, 1/62/62/581.

No entanto, ela diz que José Antônio Fiuza da Silveira parece não ter nenhum parentesco com os Fiuza de Almeida, não sabendo explicar como foi que suas terras se tornaram propriedades de José Antonio Fiuza da Silveira⁵⁸. José Antonio Fiuza da Silveira, no entanto, era uma pessoa proeminente. Além de proprietário de muitos imóveis, exerceu também função de capitão-mor da vila de Cachoeira, deposto em 1823 por traição política, conforme Aristides Milton:

Em 1823 de 4 de fevereiro, o Conselho Interino do governo da Bahia, cuja sede era nesta cidade, então vila, mandou proceder à eleição do capitão-mor para substituir José Antonio Fiúza da Silveira, cujo procedimento político se lhe tornara suspeito⁵⁹.

Quando José Gonçalves Fiuza de Almeida faleceu, em 1799, seu filho e homônimo era menor de idade. Todavia, em 1820, José Antonio Fiuza da Silveira era o proprietário das terras que em 1799 pertenciam ao espólio de José Gonçalves.

⁵⁸ Como José Gonçalves Fiúza, 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 Fiúza 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 Fiusa 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.

⁵⁹ Milton, Aristides, A. *Ephemerides Cachoeiranas*. Vol. 1 Universidade Federal da Bahia. 1979. p. 48.

Do mesmo modo, a porção de suas terras que perfazia a zona rural propriamente dita, onde estava 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 criavam pequenos animais. O livro de registro de terras de Cachoeira, datado de 1858⁶⁰, apresenta detalhadamente essa fragmentação e mostra que propriedades pertencentes a pequenos pecuaristas divisavam-se com sítios pertencentes a africanos.

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. As dezesseis casas foreiras a José Gonçalves que formavam a rua do Fogo, uma artéria da rua do Pasto, foram demolidas para permitir um novo ordenamento e alinhamento da rua do mesmo nome.

Antes do falecimento de José Antonio Fiuza da Silveira, em 1856, parte dessas terras foi por ele vendida, doada para construção de igrejas e casas, estas, mediante pagamento de foros. O processo de urbanização que originaria o núcleo africano da Recuada 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] Remédio⁶¹.

⁶⁰ APEBA. Seção Viação e Obras Públicas, livro de registro de terras – Cachoeira – 1858, c. 4677.

⁶¹ APMS, documentos avulsos.

Fiusa se referia no 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 foram deslocados para outra zona, em terras de sua propriedade⁶².

No dia 15 de janeiro de 1853, o referido José Antônio Fiusa da Silveira enviou 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 indicado lugar juntamente o pedreiro desta Camara para fazer o mencionado arruamento tanto para aformosiação desta cidade como para sentença publica⁶³.

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

⁶² 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 titulo...*

⁶³ ARC, documentos avulsos.

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.

Na Recuada 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.

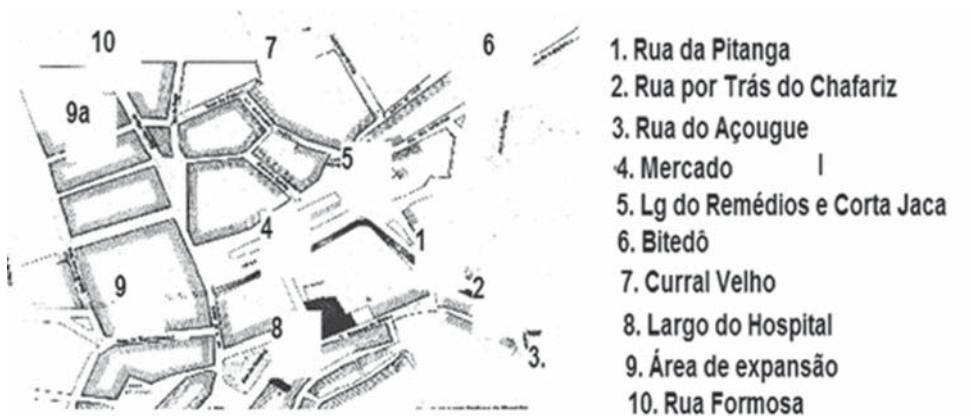
Curral Velho (hoje praça Marechal Deodoro) era o matadouro público, ligado ao Corta Jaca pela rua do Rosarinho (atualmente rua Alberto Rabelo) e à área formal pelas ruas da Faísca e Lama. O agrupamento do Galinheiro localizava-se contíguo ao Corta Jaca, separado por uma praça que margeava o riacho Soberbo (hoje canalizado); era um arruado incrustado no sopé do morro Bitedô, 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 altura era possível ter uma visão panorâmica

76 BITEDÔ - ONDE MORAM OS NAGÔS

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.

Capapina em verdade era uma extensão do distrito de Capoeiruçu, ao qual a Boa Vista faz parte. Em 1858, embora fragmentada, parte das terras da Capapina pertencia aos filhos de José Antônio Fiúza da Silveira. No dia 17 de agosto daquele ano, Miguel dos Anjos de Carvalho registrou

Mapa da Recuada



Uma sorte de terras que possui a título de foro pertencente á menor Maria Josepha Fiusa, sito na Capapina, subúrbio desta cidade, fronteira ás terras de Belchior Rodrigues Moura...⁶⁴

No mesmo ano de 1858, Thereza de Jesus Penha, mãe e tutora da menor Maria Josepha Fiusa, registrou uma sorte de terras

Cita na Capapina, suburbio d' esta cidade, principiando da ponte dos tres riachos e ahi divide-se com os fundos das terras do capitão Lino Martins Bastos, de seu cunhado José Correia da Silveira, e de seu irmão Silvestre Gonçalves Fiusa da Silveira, descendo em linha, dividindo-se também com os fundos das casas da rua da Feira, cujas casas estão edificadas em terras pertencentes a diversos possuidores, até os fundos da rua da Travessa da rua da Feira, pertencentes as terras da dita rua a seu irmão Silvestre Gonçalves, até o vallado de cimiterio, e pôr elle abaixo até a estrada da Capapina e pela dita estrada acima, defronte das terras de seu irmão Silvestre Gonçalves e dos herdeiros do finado Belchior Rodrigues Moura até encontrar as terras de Domingos Antonio Netto, e subindo pela cerca que divide-se o dito Netto, até um valado...⁶⁵

Essa zona recuada do processo de expansão urbana e da modernização da já então cidade de Cachoeira abrigaria um contingente significativo de africanos e crioulos em pequenos núcleos residenciais. Verifica-se a princípio que esses núcleos residenciais repartiam-se por grupos étnicos africanos. No caso específico do núcleo da Recuada, a pouca documentação existente permite duas

⁶⁴ APEBA. Livro de registro de terras – Cachoeira – Bahia. Seção Viação e Obras Públicas, códice 4677.

⁶⁵ Idem.

constatações: a primeira é a de que, devido a sua dimensão territorial, provavelmente abrigou não apenas um ou dois grupos étnicos, e sim que constituiu um núcleo residencial pluriétnico. A segunda 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. Na seção seguinte serão analisados os seus meandros.

Os Africanos

Iniciando pelo núcleo do Curral Velho, por exemplo, constata-se que nele 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 oito dos ganhadores das cidades de Cachoeira e São Felix, em 1890⁶⁶.

Além dos oito africanos da turma oito, residiam ainda no Curral Velho três africanos dos 20 ganhadores da turma nove. Eram eles: “Germano Barroso, altura regular, cheio de corpo, barba regular, usa cavanhaque, 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 origem, diferentemente de seus colegas de turma que, embora a maioria 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 preferiam residir no Curral Velho porque esse núcleo residencial ficava perto de seus cantos de trabalho, localizados a pouco mais de 100 metros de suas residências, e ao mesmo tempo compartilhar relações de domesticidade, onde dificuldades pessoais e

⁶⁶ARC, “Matrícula dos ganhadores d’esta cidade, procedida de accordo com o regulamento approved em sessão de 20 de março de 1890” , documentos diversos.

familiares, conversas sobre o labor cotidiano, organização de tarefas e empreitadas eram resolvidas na intimidade do lar e vizinhança.

A turma nove, 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 20 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:

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 desordens e as de que é foco a rua das Flores, onde diariamente há grande transito de gente de todas as classes⁶⁷.

Se o Curral Velho, que, pela sua proximidade com os cantos de trabalho, era habitado pela maioria dos ganhadores, como foi referido, o Galinheiro configurava-se como um local de práticas religiosas devido a 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

⁶⁷ *O Americano*, sexta-feira, 22 de março de 1878, nº 491.

do riacho e da floresta do Bitedô, a realização de ritos religiosos de cunho africano.

Provavelmente no riacho Soberbo, ritos de cunho africano eram realizados em suas margens e no interior, principalmente ritos iniciáticos, e a floresta do Bitedô era utilizada para a realização do *gra*⁶⁸, 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 usavam 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]”⁶⁹. 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 fardamento.

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

⁶⁸ *Gra* é um rito realizado durante o processo iniciático do *candomblé jêje*. Trata-se de um momento em que o iniciando é conduzido para a floresta acompanhado de um sacerdote especializado, permanecendo nesse local, em transe, por três a sete dias.

⁶⁹ 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 jêje* refere-se a esse animal, visto que ele representa um tabu e seu nome é impronunciável.

A casa onde ocorriam essas prováveis cerimônias se tornou um elemento-símbolo da presença e da religiosidade africana de Cachoeira; lugar carregado de axé. Residia nela, em finais do século XIX, um babalaô conhecido como Pedro Pequeno, pejigã⁷⁰ do candomblé de tia Águida.

Na década de 1920, outra pessoa relevante do candomblé residia nessa casa, uma senhora chamada Valentina, conhecida como Valentina Nanãsi⁷¹, do Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê. E, na década de 1940, residiu até seu falecimento, em 1950, a segunda gaiaku⁷² do Seja Hundê, Maria Ephifania dos Santos, conhecida como Sinhá Abale. Depois do 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 Angelita⁷³.

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 fermentados gengibre e rapadura para

⁷⁰ Boboso, entrevista 1, 1987. Pejigã é um cargo honorífico do candomblé, que corresponde à segunda pessoa do líder religioso.

⁷¹ Pessoa consagrada ao orixá Nanã.

⁷² Gaiaku é, aproximadamente, um título honorífico do candomblé jeje que corresponde a iyalorixá.

⁷³ Angelita foi iniciada para o vodum Odé no *Seja Hundê*. Em 1989,. Aurelino Moreira compartilhava com ela sua residência, numa relação de ajuda mútua porque ambos estavam em avantajada idade. Foi em meio a uma entrevista que ele me informou seu parentesco com tio Fadô. Não pude entrevistá-la devido a 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.

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 asoringas de cerâmicas, foram legados a Faustino Ciriaco, conhecido como Faustino Lucumi (e também como Faustino Catuaba), que na época do falecimento de Jequitibá fundou (ou deu continuidade) nessa casa um culto de candomblé de “nação” mussurumi⁷⁴, malê, onde se cultuava a divindade kpó (Possum)⁷⁵.



Figura 6. Casas vernaculares na rua do Galinheiro. Foto: Cacau Nascimento.

Faustino Lucumi, “preto, 72 anos, viúvo⁷⁶”, nasceu em 1881 e era filho da africana Vicência de Araújo. Em 1931, ele formalizaria o seu

⁷⁴ Mussurumi, mussurumim , segundo informação do historiador russo Nikolai Drobonravin, em comunicação pessoal, era uma referência a africanos islamizados.

⁷⁵ Essas informações são recorrentes entre o povo de santo de Cachoeira. Elas tornaram-se públicas através de Paulo Ciriaco do Nascimento, conhecido como Paulo Catuaba, filho e sucessor de Faustino.

⁷⁶ CRC, FTFC, livro de registro de óbitos, nº 34, página 196, registro 6.122. Faustino Ciriaco faleceu no dia 15 de junho de 1953.

terreiro ao comprar uma roça no Engenho Pequeno, na Faleira, em mãos de Manoel Moreira Cerqueira⁷⁷. 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 Zoogodô 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 legado à 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 possuiria o africano Militão, que corresponde a Ifá Do, aquele que detém as dezesseis respostas elementares do Ifá⁷⁸.

Na esquina da rua do Galinheiro, à margem do riacho Soberbo, tio Fadô cultivava uma gameleira branca, árvore considerada

⁷⁷ FTFC, CRN, livro de escrituras, setembro de 1930 a abril de 1931, página 97/98.

⁷⁸ 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.

sagrada no candomblé, onde periodicamente eram realizados ritos propiciatórios. Ainda hoje seu nome é reconhecido pelo povo de santo como um dos mais reputados sacerdotes africanos de Cachoeira. 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 Chafariz⁷⁹, 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 Sabão⁸⁰. 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 Bahia⁸¹.

⁷⁹ 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 logar no mesmo dia no cemitério da Santa casa de Misericórdia”.

⁸⁰ Seu nome consta na relação dos membros da primeira geração da Irmandade da Boa Morte. Maria da Glória, entrevista 1, 1996.

⁸¹ Gaiaku Luísa, entrevistas. Gaiaku Luísa era a líder religiosa do Humpame Ayono Runtó Lojí. Era filha de Miguel Rodrigues da Rocha, pejigã do Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê. Gaiaku Luísa faleceu aos 95 anos em 2005.

Tia Águida, como era conhecida, era filha da africana ganhadeira Sophia de Tal, falecida com 80 anos de idade em 1900⁸². Sophia era de Oxalá e muito ligada a uma africana chamada Felicidade Vieira Tosta, bisavó de Gaiaku Luísa, falecida em 1899 com 105 anos⁸³. 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 Luísa declarou em entrevista, sua avó, Maria Felicidade da Conceição, filha de Maria Felicidade Vieira Tosta e avó de seu pai, 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, em português anjo, ou seja, que Malakê seria um termo islâmico, ou malês, termo como eram identificados africanos dessa orientação religiosa⁸⁴.

Gaiaku Luísa 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

⁸² CRCFTF, livro de óbitos 8 C, registro 415, p. 125.

⁸³ CRCFTF, livro de óbitos 7 C, registro 388, p. 106.

⁸⁴ Consta na declaração de óbito de Felicidade supracitado: ... Manoel Franklin da Rocha [tio de Gaiaku Luísa] 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).

Sophia, que era consagrada a esse orixá, e Felicidade fossem africanas islamizadas adeptas também do candomblé e membros do terreiro Humpaimé Dahoméa, de Nagé, enquanto escravas dos Vieira Tosta.

Baseado nos relatos de Gaiaku Luísa há evidências de que o candomblé de tia Águida era influenciado por ritos islâmicos. Segundo Gaiaku Luísa, não se tratava de um candomblé que realizava festas públicas como são realizadas atualmente nem havia toques com instrumentos percussivos. Eram cânticos fundamentais “palmilhados”. O animal propiciatório nos sacrifícios era ovelha e carneiros e as cerimônias eram feitas em sua sala de estar.

No Bitedô, numa localidade acima de um túnel ferroviário construído na década de 1870 e próximo a um viaduto ferroviário, havia um terreiro de candomblé liderado por um babalorixá 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 falecimento⁸⁵.

Sabe-se que um membro de seu candomblé conhecido como Porfíria Aleijadinha, fundou um terreiro no lugar denominado lagoa Encantada (lagoa da Faleira). Depois do 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 os 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

⁸⁵ 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*.

nela morrer”. Diz ser natural de São Gonçalo dos Campos e morador na cidade de Cachoeira, onde reside na rua do Rosarinho. Isaias nomeou sua esposa, 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 fossem realizados todos os cerimoniais exigidos a um professo candomblezeiro.



Figura 7. Casa vernacular típica de africano na rua Por Trás do Chafariz. Foto: Cacau Nascimento.

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 (a rua Principal), 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 constituíam uma rede 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”⁸⁶ 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 prevenções de crimes e a que não more no seu distrito pessoa alguma que sejam pesadas a sociedade”⁸⁷.

A preocupação e constante vigilância das autoridades e o medo que o núcleo da Recuada inspirava à sociedade local tinham suas razões. Primeiro, porque, como já fizemos referência, era um núcleo residencial pluriétnico, cuja população africana unia-se por afinidades

⁸⁶ *Ter na unha*, no âmbito do candomblé, significa ter muito conhecimento, ser um sacerdote ou sacerdotisa especializado.

⁸⁷ ARC, documentos avulsos.

culturais e 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, induzem a 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 60 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 sinistros⁸⁸. Naquele período ocorreram vários outros incêndios, sempre nos núcleos residenciais negros e na proximidade do Bitedô.

Embora incêndios em residências nessa época fossem comuns e fizessem muitas vítimas, principalmente anciãos e crianças, o incêndio

⁸⁸ APEBA. Ofícios. Seção Judiciária. Cx. 932 – 1853, c. 2277, vários documentos. “Inclusa remetemos a V. Ex^a 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 fez-se a distribuição.. Acompanham tão bem a estas 51 reclamações que nos foram dirigidas por aquelles a quem pertencião as casas incendiadas em n° de 58. O outro membro da comissão o Ver^o Vigário da Freg^a 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”.

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, construídas em adobe e cobertas de palha, propiciava sua ocorrência, ainda porque a iluminação residencial era com velas e candeieiros a querosene, que eram pendurados em paredes.



Figura 8. Igreja de N. S. dos Remédios da Irmandade dos Martírios. À direita, rua de Belchior, ou Corta Jaca. Foto: Cacau Nascimento.

Nessa “zona perniciososa, barulhenta e poluída”, porém, residiam, no Corta Jaca e Largo dos Remédios, um grupo de africanos e africanas economicamente bem situado.

Corta Jaca era também conhecida como 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 reis⁸⁹. Conforme o testamento 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.

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, lhe fiquei a dever a quantia de oito centos vinte quatro mil seiscentos 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 estava em seu favor a doação de 400\$000 reis por “signal de gratidão”.

⁸⁹ APEBA. Seção Judiciária. Inventários. Testamento de Belchior Rodrigues Moura. 2./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...”

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. 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 Iguape⁹⁰. Essas discrepâncias não permitem também saber como se conheceram, porque eles uniram-se afetivamente ainda escravos e dificilmente 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

⁹⁰ Além de algumas famílias de sobrenome Mota ligadas a engenhos 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 Boccanera, 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, era chamado de branco nagô. APEBA, Arquivo Colonial e Provincial, 1870-1887-, Maço 1575.

impedimento tivera para que se não pudesse cazar comigo”⁹¹. 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 cólera 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 jêjes), chegaram à Bahia trazidos pelo mesmo navio e na África faziam parte de grupos familiares especializados no culto a voduns. 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 usado⁹², em sua casa, no Corta-Jaca, ou na sua roça, no Bitedô. Afirma-

⁹¹ APEBA. Inventários. Seção Judiciária 2/602/1056/10.

⁹² Sr. Aurelino Moreira, antigo ogan de Cachoeira, falecido aos 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,

se inclusive que ele “preparou” duas pessoas que mais tarde assumiriam cargos importantes no Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê, de Cachoeira, e no Zoogodô 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”.

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 se conhece do hierônimo de suas irmãs e de Maria Motta, sua genitora. Sabe-se 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 geralmente familiares, e poucos convidados”. Segundo esse informante, “o grosso acontecia no *pejí*, 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”. Informou-nos 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.

sexagenária, seu nome figura entre os 36 membros da referida corporação religiosa⁹³.

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 de 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.



Figura 9. Residência do casal Belchior Rodrigues Moura na década de 1950. Foto: arquivo pessoal da família.

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.

⁹³ 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.

Como já foi mencionado, Maria Motta e suas filhas eram quitandeiras⁹⁴. Provavelmente, faziam parte do grupo de religiosos do Bitedô, unindo-se mais tarde ao Zoogodô 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 1902⁹⁵. 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.



Figura 10. Antiga residência do casal Belchior Rodrigues Moura. Foto Cacau Nascimento.

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 sobrinho Theofilo Bispo da Silveira a

⁹⁴ ARC. Livros de Arrecadação de Impostos de Indústrias e Profissões, várias datas, sem referências catalográficas.

⁹⁵ As datas de nascimento e falecimento desses africanos encontram-se em suas lápides no cemitério de africanos, na mencionada igreja dos Nagôs.

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 Praça⁹⁶.

Benedicta Gonçalves Guimarães (no seu testamento consta Benedicta Francisca Guimarães) nasceu na Costa da África e casou 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 legadas a 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 testamenteiros 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.

⁹⁶ 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.

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”. Deixou ainda dez mil réis para aquele que aceitar a testamentaria e uma dívida de duzentos e quarenta mil réis 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 contribuíram 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), entre as quais um sítio

denominado Caranguejo, onde numa jaqueira ainda existente realizava ritos a orixás. 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 há informações a seu respeito⁹⁷.

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 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

⁹⁷ 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 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, convive com os filhos no bairro carioca de Copacabana.

Navarro de Campos e Andrade, como seu compadre⁹⁸. 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 Carlos Bernardino Freire, além de cem mil réis 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. Embora José Antonio Fiúza da Silveira, ao que parece, tenha sido provavelmente branco, é evidente sua relação afetiva com mulheres negras, entre as quais Thereza de Jesus da Penha, com quem teve três filhos:

...que se lhe deve supra d^a de perfilhação e legitimação que faz José Antonio Fiuza da Silveira, pela qual perfila e legitima seus filhos naturais Laurentina Rosa Fiuza, Silvestre Gonçalves Fiuza e huma menina ainda para batizar a qual há de se chamar Maria Josefa da Silveira, as quais por fragilidade humana os teve com Thereza de Jesus da Penha. 15 de fevereiro de 1848⁹⁹.

Uma significativa parte dessa família chegou a Cachoeira proveniente de São Gonçalo dos Campos, os Correia da Silveira e Silveira e Souza, fixando-se numa localidade rural denominada

⁹⁸ 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 foi recolhida na época em que eu analisava essa seção.

⁹⁹ ARC, livro de registro de notas e escrituras – 1848

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.

Sobrevive ainda em Cachoeira parte da família de José Antonio Fiuza da Silveira, todos eles ainda ligados ao proprietário de terras na Boa Vista através de sua filha Laurentina Rosa Fiuza da Silveira. Laurentina, falecida no dia 11 de dezembro de 1914, era esposa de José Correia da Silveira e Souza. José Correia da Silveira e Souza era filho de Antonio Joaquim Correia da Silveira, aquele que tinha filhos com sua escrava Maria Joaquina da Silveira, era casado com Helena Silveira, natural de São Gonçalo dos Campos e proprietário da fazenda Cajazeira.

O casal José Correia da Silveira teve seis filhos. Eram eles: Julio Flaviano da Silveira, Antonio Joaquim Correia da Silveira, falecido em 1915, e tinha quatro filhos chamados Antonio Correia da Silveira, Anna Correia da Silveira, José Diomedes da Silveira, Mariana América da Silveira

A outra filha de José Antonio Fiuza da Silveira, Josepha Correia da Silveira, casou com o alfaiate José Pedro da Silveira, e tiveram um filho chamado Rogério Correia da Silveira. Ele era marceneiro e residia na Boa Vista, onde faleceu em 1940, deixando cinco filhos. Eram eles: Odorica Correia da Silveira, Joanna Correia da Silveira, Avelina Correia da Silveira, Eusebia Correia da Silveira e José Correia da Silveira, que era lavrador na Boa Vista e faleceu em 1961. Essa antiga família proprietária de grande extensão de terras, que principiava na zona do rossio, incorporada no século XIX à cidade pelo processo de expansão urbana, até parte da zona rural, possui ainda descendentes negros residindo no mesmo lugar onde residiram seus tataravós, bisavós, avós e pais.

As mulheres do “partido alto”

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 Principal (atualmente rua Ana Nery), constam 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 há informações sobre Carolina Isabel. Sabe-se, 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 Tosta¹⁰⁰.

Josepha Maria da Conceição tinha na mesma época 46 anos e era filha da africana 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 e 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 e eram conhecidas como “negras do partido alto”.

Essas mulheres foram responsáveis pela institucionalização da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira e eram membros dos principais

¹⁰⁰ APEBA, Inventários, Seção Judiciária, 2/591/1044/14.

terreiros de candomblé de Cachoeira, São Felix e Maragogipe, que serão analisados oportunamente.

A referida irmandade não se instalou em Cachoeira numa igreja, como formalmente se instalavam as demais irmandades sem igrejas próprias. Aliás, a Irmandade da Boa Morte não se configurava uma instituição religiosa formal, que possuía Compromisso, ou estatuto. Em Cachoeira, ela se instalou numa residência ainda hoje conhecida como Casa Estrela. Localizada no final da rua Principal e a poucos passos do largo do Hospital e ao lado do mercado de Cereais, a Casa Estrela fazia vizinhança com algumas quitandas pertencentes a africanas e crioulas. Em vista disso, ela representava um local onde “negras do partido alto” ligadas ao candomblé e à Irmandade da Boa Morte se reuniam com frequência.



Figura 11. Casas na rua Principal, antigas quitandas de ganhadeiras.

Foto: Cacau Nascimento

De acordo com a tradição oral, na Casa Estrela eram “preparadas” (iniciadas) as vodunsis do grupo religioso do Bitedô e, mais tarde, as que foram preparadas por Ludovina Pessoa para o Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê. Além disso, essa casa mantinha intercâmbio com a

África através de viajantes cachoeiranos. Até a década de 1960, além de ter sido residência onde reuniam o povo de santo de Cachoeira, era onde se compravam produtos africanos utilizados em rituais de iniciação do candomblé e onde membros da Irmandade da Boa Morte guardavam joias pessoais.

É oportuno ressaltar também que a Casa Estrela representava também um local onde se reuniam as ganhadeiras membros da Irmandade da Boa Morte para juntas produzirem doces, bolos, cocadas e outras guloseimas, que eram vendidos sob encomenda para festas de aniversários, batizados, casamentos, e também distribuídos entre elas para serem comercializados em tabuleiros em esquinas de Cachoeira e São Felix.

A Irmandade da Boa Morte é uma corporação religiosa católica, mas de forte influência religiosa de cunho africano, formada por mulheres negras adeptas do candomblé, que ainda persiste na cidade de Cachoeira. Trata-se de um grupo de devoção que anualmente no mês de agosto reatualiza a assunção de Maria, a mãe de Jesus Cristo.

De acordo com relatos orais, essa instituição foi criada em Cachoeira como uma extensão da irmandade do mesmo nome existente em Salvador entre 1820 a 1930, cuja expansão para Cachoeira se deu por volta de 1860-70 através de um grupo de africanas ligadas ao terreiro de candomblé Ilê Iyá Nasô Oká, conhecido como Casa Branca.

Em 1883, o jornal *A Verdade* noticiava a comissão responsável da festa do ano seguinte, citando os grupos cujas componentes tinham seus nomes antecidos do designativo dona¹⁰¹. 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

¹⁰¹ O termo dona é originalmente um título representativo de status daquelas que possuíam linhagem, origem familiar, não sendo atribuída à mulher oriunda da escravidão.

tesoureira Petronilla Firmina, da escritã Maria Benedicta de Oliveira e da procuradora-geral Maria Rosa da Encarnação.

Em seguida são apresentadas as juízas da festa, as donas Francelina Muniz Cardoso, Emilia Gonçalves Lima, Lucia Espínola de Assis e Maria Joaquina de Santana; e as juízas 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, 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 Conceição¹⁰².

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 se ligavam a tais famílias por fortes laços de afinidade 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. Entretanto, essas mulheres e seus filhos foram importantes do ponto de vista político durante o processo abolicionista, principalmente nos momentos de maior tensão social que se desencadearam na porção territorial do Recôncavo baiano influenciada por Cachoeira, como veremos a seguir.

¹⁰² 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

Estratificação, relações sociais e abolição em Cachoeira

Embora a produção açucareira estivesse sempre sujeita às flutuações do mercado e senhores de engenhos estivessem sempre endividados com grandes comerciantes, estes representavam, no Recôncavo baiano, o estrato superior da pirâmide social. Eram das poderosas famílias do Iguape, em Cachoeira, e Outeiro Redondo, em São Felix, que saíam os juízes de paz, juízes de órfãos, delegados, conselheiros, procuradores municipais e párocos. Com o gradual relaxamento do sistema escravista, seguido da decadência da *plantation*, esse segmento social sofreu profundo golpe, dividindo agora o poder com emergentes europeus de variadas nacionalidades, que a partir da segunda metade do século XIX chegaram à Cachoeira atraídos pela industrialização fumageira e modernização da cidade.

Entre esses recém-chegados europeus, destacaram-se alemães protestantes, que contribuiriam para introduzir novos hábitos e ideias científicas. Cachoeira, nas últimas três décadas do século XIX, inaugurava salas de vistas (como eram denominadas salas de cinema), teatro, clubes sociais e a primeira igreja presbiteriana da Bahia¹⁰³.

Nesse momento ocorreriam dois fenômenos importantes: Cachoeira passaria por um positivo processo de intelectualização e politização e, em torno desses dois fatores, intensificaria, em uníssono com o resto do Império, a retórica liberalista em favor da extinção do sistema escravista e da insustentabilidade do regime monárquico. Isso ensejou uma reação dos conservadores, ora com atitudes duras ora assumindo postura paternalista com vistas à manutenção de seu poder.

Isto significou, do ponto de vista político-partidário, a delimitação do espaço urbano cachoeirano em dois setores:

¹⁰³ Oriente-me na informação do historiador Fábio Ferreira Santos da Silva, que realiza pesquisa sobre a Igreja Presbiteriana na Bahia, a quem agradeço pela referência.

representado pela 'facção' conservadora, escravista e monarquista, e outro representado pela 'facção' liberal, antiescravista e republicana. Esses espaços foram divididos entre a zona urbana tradicional, aquela que constituía a antiga vila, e aquela resultante da expansão urbana, tendo como marco divisor o riacho Pitanga (que separava o espaço da antiga vila do antigo rossio), que passou a ser conhecido como "rio político".

Filhos de famílias abastadas e mulatos remediados cachoeiranos que se deslocaram para grandes centros urbanos europeus e brasileiros, onde foram estudar Direito e Ciências Políticas, retornaram influenciados pelos discursos abolicionistas, monarquistas e pelas ideias humanistas, se destacando politicamente e disputando com a elite tradicional oriunda dos engenhos o poder político-administrativo e ideológico local.

Essa efervescência intelectual motivou comerciantes, advogados e alguns proprietários rurais progressistas a se unirem para instituírem clubes, sociedades e jornais de inspiração abolicionista e republicana, além dos ideais nacionalistas de civilidade e progresso.

Em 1870, o capitão Vicente Ferreira de Farias, bacharel Francisco Prisco de Souza Paraíso, capitão Rodrigo José Ramos, Dr. Francisco Baptista de Moura Leone, Francisco Álvares dos Santos Souza, José Álvares dos Santos Souza, Jerônimo Alves de Oliveira, Domingos Gonçalves de Oliveira, Alferes Manoel Adeodato de Souza, poeta e comerciante Joaquim Pacheco de Miranda Filho, capitão Manoel Moura de Carvalho e Silva, vigário cônego Candido de Souza Requião, professor José Joaquim Villas-Boas, Henrique Prager, tenente José Cassiano da Silva, bacharel Cesário Ribeiro Mendes, tenente Manoel Miz' Gomes, tenente Ricardo José Ramos, Fructuoso Gomes Moncorvo, alferes Antonio Cassiano da Silva e Francisco Xavier Vianna Soares fundariam a Sociedade Abolicionista 25 de Junho e o jornal *O Americano*¹⁰⁴.

¹⁰⁴ APEBA, Arquivo Colonial e Provincial, 1870-1887, Maço 1575. Esses nomes figuram na abundante documentação existente no Arquivo Regional

Essa sociedade adotaria a denominação de 25 de Junho, evocando o papel de liderança política em 1822, quando no dia 25 de junho daquele ano o governo provisório baiano – instalado em Cachoeira desde 1821 depois de Salvador ter sido sitiada por tropas portuguesas – se reuniu no paço municipal e declarou a independência da Bahia de Portugal.

Em 1874, jovens advogados e comerciantes, juntamente com artistas pedreiros, marceneiros e carapinas fundariam a Loja Maçônica Caridade e Segredo. Os reflexos da ação da 25 de Junho e da Caridade e Segredo refletiriam logo depois, tanto no combate à corrupção eleitoral, como arbitrariedades da Justiça, que fazia vista grossa às tentativas às vezes bem-sucedidas de escravização de libertos, além da tolerância e impunidade à violência física e moral dirigida a libertos e escravos que, na época, contrariavam as leis civis e penais.

No dia 27 de junho de 1872, por exemplo, Benigno T de Oliveira entrou na Justiça com uma representação contra o padre João Baptista de Almeida, que se recusava a conceder carta de liberdade a sua escrava, a crioula Sabina. O advogado de Sabina alegava ainda que

de Cachoeira como grandes comerciantes e advogados. Francisco Prisco de Souza Paraíso e Francisco Baptista de Moura Leone eram advogado e engenheiro, respectivamente, oriundos de famílias de políticos e senhores de engenho do Iguape, em Cachoeira, e Outeiro Redondo, em São Felix. Joaquim Pacheco de Miranda Filho era filho do comendador Joaquim Pacheco de Miranda, natural de Guimarães, Portugal, chegado a Cachoeira por volta de 1820, tornando-se, juntamente com outro português chamado Albino José Milhazes, natural de Nova, um dos mais ricos exportadores de fumos da Bahia na segunda metade do século XIX. Essas famílias eram ligadas por relações matrimoniais às famílias Prager, de Feira de Santana, Mangabeira (da qual descende o ex-governador baiano Otávio Mangabeira) e Francisco Gomes Moncorvo, poderosos senhores de engenho do Iguape.

além de o padre se recusar a conceder a carta de liberdade “pelo seu justo valor”, o padre “arrancou de seus braços sua filha que assim amamentava”¹⁰⁵.

No dia 24 de maio de 1873, Durval Menezes Fraga, curador nomeado da escrava Maria Joaquina, denunciava à Justiça a possibilidade dela se tornar “vítima de violência” visto que “já requereu sua liberdade depositando a quantia de 400\$000”, que foi recusado pelo seu senhor¹⁰⁶.

Em 19 de junho de 1873, em nome da 25 de Junho, Prisco Paraíso entrou com um pedido de *habeas corpus* em favor de Manoel Augusto Cardoso, “preso para recruta na noite do dia anterior e incommunicavel no quartel do Destacamento da Polícia desta cidade”, alegando que o “paciente de idade de quinze annos” tinha “offício de typographo”. Prisco Paraíso não só livrou o tipógrafo Manoel Cardoso da fria incomunicabilidade carcerária, como evitou que no dia seguinte ele fosse embarcado no vapor para a capital da província onde seria engajado na Marinha. A esse processo de *habeas corpus* seguiram-se outros variados processos jurídicos em favor de libertos que constantemente eram reduzidos à escravidão, e de proprietários de escravos que contrariavam as leis e tentavam impedir a compra legal de suas liberdades.

Em 1873, o juiz de direito Domingos Ribeiro justificava ao presidente da província, comendador Antonio Candido da Cruz Machado, uma nota publicada em *O Americano*, em que fazia denúncia contra o tenente-coronel Francisco Martins Curvello e sua família, que surrou publicamente sua ex-escrava Ignacia de Jesus Santa Thereza, além de outros atos de violência e abuso de poder cometido por ele em

¹⁰⁵ APEBA. Seção Presidência da Província. Judiciário. Tribunal de Relação. Ação de liberdade, 50-1785-19.

¹⁰⁶ APEBA. Seção Presidência da Província. Judiciário. Tribunal de Relação. Ação de liberdade, 50-1785-17-1882.

São Felix. Domingos Ribeiro justificava em seu ofício que “ha annos foi entregue, como criada, á D. Amélia Martins Cardoso, filha de Curvello e mulher do portuguez Francisco José Cardoso, a crioulinha Francisca, com dois annos de idade, irmã de Ignacia e filha da africana Maria”¹⁰⁷.

Francisca, segundo o juiz, viveu longo período com a família Curvello, mas foi despedida acusada de furtos. Isto causou revolta à sua irmã, que algumas horas depois de despedida a crioulinha Francisca entrou “precipitadamente a crioula Ignacia pela casa de Cardoso e chegando até a sala de jantar, onde se achava D. Amélia, atirou sobre esta os maiores insultos, ameaçando-a com um chicote que tinha na mão e por fim lançando-se sobre ella mordendo-lhe o braço direito: gritando a offendida, corre Curvello, que mora visinho, em seo soccorro; e continuando Ignacia a injuriar a filha, agarra-a Curvello e empurrando-a procurando fasel-a sahir, salta-se para elle Ignacia, querendo descarregar-lhe o chicote”.

O juiz não diz, mas deixa implícito que Curvello, ao receber um golpe de chicote da crioula Ignacia, correu para a rua sob sua perseguição. Conseguindo tomar-lhe o chicote, passou a “descarregar” sobre ela várias chicotadas sob o indignado olhar público. Por causa disso, relata o juiz Ribeiro, “Ignacia fora insuflada para ir novamente provocar e offender a família de Curvello dentro de sua propria casa constando-se que Curvello injuriado assim a família, cometesse um ultimo [uma última surra], proporcionando occasião a seus inimigos a o perseguirem”¹⁰⁸.

O juiz tenta minimizar a violência praticada por Curvello dizendo que o fato foi de tão pequena gravidade que “reconhece-se pela nenhuma importância que deu a polícia”. Diz também que não é exato que Curvello tivesse mandado dar chicotadas na cabra Ricarda, que essa cabra levou algumas chicotadas dadas por um indivíduo

¹⁰⁷ ARC, documentos diversos não catalogados.

¹⁰⁸ Idem.

com quem vivia concubina, e que, depois desse acontecimento, “retirou-se ella daquella povoação”. Inocenta Curvello igualmente da acusação de

Espancamento ao official da Guarda Nacional, Apprigo Dias Guimarães, cuja inocência poderia ser confirmada pelo Ex^o Sn^r D^r Julio Bittencourt, nomeado recentemente desembargador para a Relação de Portoalegre, que na época era chefe de polícia desta província, e o D^r Freyre Curvello, que exercia cargo de juiz de direito desta Comarca [de Cachoeira] e que ora se acha no exercicio da 1^a Vara dessa Capital.

E finaliza dizendo que na

“Povoação de São Felix, Ex^{mo} Sn^{rs}, procura-se a todo custo, puder a alguns cidadãos, que por seus prestígios são um obstáculo para certas pessoas, que entendem alli collocar-se como chefe de partido, impregando-a para isso os meios os mais ignóbeis. Atira-a pela imprensa a calunia e a injuria, e por meio de indivíduos da classe mais baixa, capases de tudo, a insulto pessoal publico e o desacato até as próprias famílias, que são atos e olhados, em sua honra, de uma maneira cruel por esses desalmados assalariados”

Em 1876, Tranquilino Ricardo Pires, de São Gonçalo dos Campos, processou Polycarpo Machado Pedreira, que negava libertar sua escrava Thereza, crioula, 40 anos. Ao ser notificado pela Justiça, Polycarpo constituiu seu defensor o advogado Almachio Ribeiro Pereira Guimarães, que acompanharia a avaliação de sua escrava. Percebendo que perderia a questão, Polycarpo tentou reduzir a idade de sua escrava, de 40 para 35 anos, com a intenção de valorizá-la. Por

causa desse artifício, o processo de liberdade da escrava Thereza foi seguidamente protelado.

Vendo-se acuada e sem recursos para se defender do capitão Polycarpo, ela fugiu para Feira de Santana, iniciando uma série de perseguições com vista a capturá-la. Polycarpo anunciou em jornais a sua fuga, oferecendo recompensa a quem a localizasse. No dia 28 de fevereiro, João da Matta Pires Lima, “depositária da escrava Thereza do Ca^{pm} Polycarpo Maxado Pedreira” enviou uma petição ao juiz municipal informando que

Tendo obtido deste juízo mandado de prisão contra a referida escrava por ter fugido do seu poder para a freguesia de São Gonçalo desde o dia em que o supp^e assinara o deposito, acontece que tendo a mesma sciencia, fugiu d’aquella freguesia para Feira de Santana, onde já foi vista: pelo que vem requerer a V. S. se digne mandar passar carta de precatoria de apreensão para naquella cidade ser capturada a ditta escrava, ou onde for encontrada, passando-se a carta precatoria com a clausula de vir a mesma executada em qualquer juizo onde for apresentada¹⁰⁹.

O processo foi assumido pelo abolicionista José Joaquim Villas Boas. Passados seis meses da fuga de Thereza, o referido advogado e professor entrou com uma petição na Justiça, informando ao juiz municipal que, diferente do que disse João da Matta Pires Lima, a escrava Thereza fez “uma pequena viagem”, interpretada por Pires Lima como fuga, o que motivou o seu pedido de mandado de prisão “contra a supp^e quando trata de um direito pelos termos legaes”. Na representação, ele pede ainda a anulação de Pires Lima como depositário de

¹⁰⁹ APEBA. Seção Presidência da Província. Judiciário. Tribunal de Relação. Ação de liberdade, 50-1785-18-1870.

Thereza, indicando o nome de Manoel Gonçalves de Oliveira, abolicionista que mais tarde figuraria como um dos fundadores da Sociedade Abolicionista 25 de Junho, juntamente com seus irmãos Jeronimo e Domingos Gonçalves de Oliveira.

O pedido não foi aceito pelo juiz municipal. Porém, em 4 de agosto de 1877, Frederico Antunes Nunes, que participava do processo, sugeriu que o próprio Villas Boas assumisse a condição de depositário da escrava Thereza, o que foi aceito. Ansiosa por sua liberdade, em 31 de agosto Thereza cede às exigências de Polycarpo, entrando em acordo com ele. Os 400\$000 inicialmente proposto foram ajustados para 550\$000, finalizando assim a questão.

Em 1884, o ferrenho abolicionista Cesário Ribeiro Mendes entrou com um recurso representando os africanos Spião e Padro. Em carta enviada ao delegado, Cesário dizia que tendo sido os referidos africanos importados

Para este império depois da lei de 7 de novembro de 1831 por isso vem fundados no Art. 10 da referida Lei, e no 1º do Reg de 14 de abril de 1832 requer a V. Sª se digne marcar dia e hora para serem inquiridos ou interrogados os supp^{es} com scienia do inventariante do casal de falecidos ex-senhor Antonio Carvalho de Souza, o tenente-coronel Vicente Ferreira de Farias, como prescreve o art. 9 do dito Reg para que depois tenha lugar aos ssupp^{es} provarem com testemunhas e do documento o allegado nomeando V. Sª um curador que defenda os direitos dos supp^{es} e depositário afim de que possa os supp^{es} que se acham presos injustamente sem que tivessem cometidos crime algum.

Baseado na lei de 7 de novembro de 1831, Spião e Pedro não eram considerados escravos, visto que foram transportados para o “império” durante a ilegalidade do tráfico. Contudo, por mais

de 50 anos viveram os dois africanos na condição de escravos sem que pudessem reivindicar seus direitos. Além disso, valendo-se do momento político propício para conquistarem suas liberdades, foram arrolados no inventário de seus senhores como bens móveis, além de serem injustamente presos

Este tipo de artifício é um caso exemplar engendrado por proprietários de escravos para manterem-nos “reduzidos ao cativeiros” ilegalmente. Cesário Ribeiro Mendes, enquanto militante político contra o regime escravista em Cachoeira e adjacência, se deparou com dezenas de casos dessa natureza. Em todos eles sua postura foi de combate frontal com a Justiça e com proprietários de escravos. Em represália à sua militância, Cesário foi várias vezes ameaçado de morte, espancado e processado judicialmente, se tornando um dos mais combativos e conhecidos abolicionistas baiano. Por causa dele e de outros tantos, Cachoeira representou uma localidade onde os movimentos sociais em torno da abolição da escravatura foram dos mais nevrálgicos em toda a Bahia.

Através do jornal *O Americano*, órgão do Partido Liberal e propriedade de uma Associação¹¹⁰, entenda-se, da Sociedade Abolicionista 25 de Junho, e também do jornal *O Asteroide*, “órgão da propaganda abolicionista”, os liberalistas e antiescravistas cachoeiranos faziam denúncias que repercutiam nos meios políticos soteropolitanos, que eram respondidas, quando oficialmente questionados, em extensos ofícios dirigidos ao presidente da província ou ao chefe de polícia como sendo “calluniosas” ou eram, quando as provas contra eles eram irrefutáveis, minimizadas. Na zona rural, como na zona urbana, com o crescente estado de exacerbação provocado por essa sociedade abolicionista, os situacionistas criaram um clima de terra arrasada, interpretando esse movimento como geradores de distúrbios sociais e violência.

¹¹⁰ Assim apresentava-se estampado no cabeçalho do periódico.

Em 8 de março de 1876, o subdelegado do Iguape solicitou providências imediatas contra a atitude do juiz de paz, tenente-coronel Antonio Joaquim Pitta Lima,

Que por ocasião da posse do actual vigário, em que um grupo de desordeiros, instigados por inimigos da situação política, que dirige os destinos do paiz, impediram ao mesmo vigário o exercicio dos actos religiosos, pelo que foi aconselhado a demissão do seu antecessor e a minha nomeação, sendo ainda mister estacionar n'esta freguesia um forte destacamento policial sem o qual não poderia o império da lei estabelecer¹¹¹.

No mesmo ano, o delegado de Cachoeira, Jeronimo José Ramos, enviou, com visível preocupação, um ofício ao chefe de polícia da província da Bahia, Dr. Domingos Rodrigues Guimarães, informando que

... Nesta cidade, depois de preso o famigerado José Cearense, conforme tive a honra de participar, por tellegrama a V. ex^a, que um grupo de desordeiros prepara-se para apanhar [resgatar] a força e invadir a cadeia. Nesta conformidade, receiando as consequências que d'ahi possam originar-se, tomo a deliberação de levar ao conhecimento de V. Ex^a pedindo, haja de dignar-se augmentar com mais algumas praças, o destacamento policial d'esta Cidade, nem so para que a força publica se torne mais respeitada, mas também para que possa ella chegar [ser suficiente] para guardar a cadeia, que contem perto de trinta presos e dar reforço para patrulhar e effectuar qualquer diligencia. Devo ainda comunicar a V. Ex^a que já teve occasião de lançar mão de 4 praças destacadas em São Felix para guarnecer a prizão em que se acha José Cearense.

¹¹¹ APEBA. Polícia, Seção Arquivo Colonial e Provincial, maço 6244, cx. 2138.

Além dos abolicionistas oriundos das camadas privilegiadas, como os acima citados, outros intelectuais tiveram participação importante no processo abolicionista em Cachoeira através do jornalismo e da literatura. Entre eles se destacaram Augusto Ferreira Motta, Cincinato Franca, Sílio Boccanera e Tranquilino Bastos¹¹². Augusto Ferreira Motta fundou na década de 1880 o jornal *O Guarany*, de visível inspiração nacionalista, onde era disseminado o naturalismo do sociólogo Herbert Spencer.

Nesse jornal, Sílio Boccanera, Tranquilino Bastos, Cincinato Franca e o próprio Augusto Motta escreviam contundentes artigos a respeito da estrutura escravista como o principal empecilho ao progresso e, baseados em Herbert Spencer, enalteciam a ‘natureza’ paradisíaca da África e seus príncipes e deuses. Esses intelectuais adaptavam salas de aula na redação e oficina do jornal *O Guarany* para alfabetizarem seus trabalhadores negros e outros interessados. Em suas instalações, realizavam-se também reuniões para criação de centros profissionalizantes e instituições civis.

Em 1870, o maestro e homeopata Tranquilino Bastos fundaria na igreja de Nossa Senhora da Conceição do Monte a Sociedade Euterpe Ceciliana, posteriormente Sociedade Euterpe Lyra Ceciliana, com os músicos negros da Banda Marcial da Irmandade de São Benedito. Essa irmandade tinha sua sede na capela de Nossa Senhora d’Ajuda, onde desde 1820 abrigava uma corporação musical formada por músicos eruditos, instituindo a Irmandade de Nossa Senhora d’Ajuda.

Achando-se fiel guardião e possuidor do templo, os irmãos de São Benedito construíram sua sede e uma torre sineira ao lado da capela,

¹¹² Segundo o jornalista Robson do Val, tataraneto de Augusto Motta, sua família 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.

fundando em 1860 uma Banda Marcial. Entretanto, logo os irmãos d'Ajuda instituíram um estatuto, cujo artigo 5º obrigava a Banda Marcial da Irmandade de São Benedito destinar uma percentagem do que recebesse de acompanhamentos de procissões e enterros. A Banda Marcial não aceitou a imposição da corporação musical da Ajuda, originando daí uma série de conflitos e processos jurídicos.

A Irmandade de São Benedito foi expulsa de sua sede da Ajuda, abrigando-se na igreja de Nossa Senhora da Conceição do Monte. Nesse momento, o maestro Tranquilino Bastos, morador do Alto da Conceição do Monte e irmão de Nossa Senhora da Conceição do Monte, criava a Sociedade Euterpe Ceciliana, depois denominada Sociedade Euterpe Lyra Ceciliana e, por fim, Sociedade Orfeica Lira Ceciliana. Entre os músicos dessa filarmônica fundada em 13 de maio de 1870 encontravam-se alguns músicos remanescentes da extinta Banda Marcial de São Benedito.

Por trás das disputas entre a Corporação Musical Nossa Senhora d'Ajuda e a Banda Marcial, estavam interesses políticos de abolicionistas e republicanos e escravistas e monarquistas. Eram, em verdade, reflexos das disputas entre a elite tradicional e aquela que emergia politicamente. Reflexo principalmente do momento político e das tensões sociais em torno da abolição da escravatura, que transformavam Cachoeira numa cidade em constante ebulição.

Como já referido, Cachoeira, diferente de outras localidades baianas, inclusive Salvador, era uma cidade politicamente nevrálgica. Mulheres negras economicamente emergentes se inseriam politicamente nos movimentos sociais abolicionistas de forma efetiva. Caso exemplar é a Irmandade da Boa Morte, que nesse momento se consolidava como um grupo de devoção religioso dentro – mas fora da – Igreja. Seus membros femininos estruturavam naquele momento como um corpus religioso católico de cunho africano através de uma promessa feita a Maria, mãe de Jesus Cristo, rogando que com

a abolição da escravatura elas assumiriam o compromisso de cultuá-la eternamente. Negros letrados e intelectualizados se organizaram igualmente através de sociedades civis, que na emergência da abolição se transformaram em sociedades abolicionistas.

Em 21 de fevereiro de 1874, por exemplo, Faustino José Pereira de Queirós (pedreiro), José Maria de Belchior (carapina), Manoel Domingos Villazes, Antonio Maria de Belchior (marceneiro), Luiz da França e Almeida (alfaiate), Antonio Frutuoso Pimenta (jornaleiro), Benedicto Raymundo Gomes, Camillo Salles Pedreira (alfaiates), Eduardo Ferreira do Sacramento (carapina) e José Ramiro Chagas (tipógrafo e fundador do jornal *A Ordem*) instituíram, sob a orientação desses intelectuais e na sede da Irmandade de São Benedito, a Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos.

Essa instituição tinha função assistencialista no mesmo modelo regimental desse tipo de sociedade, mas seguia a mesma estrutura da Loja Maçônica Caridade e Segredo. Seu símbolo era um frontal sustentado por duas colunas cônicas em estilo romano. No frontal havia o símbolo da maçonaria (um olho e um esquadro representando o arquiteto do universo). As colunas são sustentadas por dois elefantes e na sua base um sol nascente pintado em amarelo ouro, com olhos.

Até 1900, a diretoria era eleita entre os dez sócios fundadores e a transmissão do cargo era realizada através de ritos secretos, como acontece com a maçonaria e a Irmandade da Boa Morte, no qual um báculo de 2,50 centímetros de altura, minuciosamente entalhado com signos esotéricos, representa o poder e a responsabilidade espiritual conferidos ao presidente da instituição.

Essa sociedade civil com forte influência religiosa fundaria, em 1885, a Sociedade Libertadora Cachoeirana¹¹³ Nesse período, era vice-presidente do Montepio do Artistas o já citado filho de africanos José Maria de Belchior, que aos 48 anos de idade destacava-se como um

¹¹³ APEBA, Arquivo Colonial e Provincial, 1870-1887, Maço 1575.

intelectual e atuante abolicionista e republicano. No jornal *O Americano* de 20 de abril de 1887 essa Sociedade convidava, através de edital, “á todos os Sn^s Sócios assim como o heroico povo cachoeirano para concorrerem na noite de 1^o de maio próximo futuro, á sessão sollene que se hade celebrar, no salão do Montepio dos Artistas Cachoeiranos para comemorar-se o segundo aniversário social da Sociedade Libertadora Cachoeirana”. No ano seguinte à fundação da Sociedade Libertadora José Maria de Belchior foi eleito presidente do Montepio dos Artistas e da mencionada sociedade abolicionista.

Belchior nessa época desfrutava de muito prestígio. Oriundo de uma emergente família de africanos com acesso em todas as camadas sociais de Cachoeira e Salvador, Belchior tornou-se uma pessoa querida e ao mesmo tempo detestada. Nessa época ele era capitão da Guarda Nacional e um próspero proprietário de terras¹¹⁴.

¹¹⁴ Em 1899 ele filia-se ao Partido Republicano e candidata-se a conselheiro municipal, ficando colocado em 13^o 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 “não menos digno de serem suffragados, prestado-nos iguais serviços aos enumerados acima, são os distintos cidadãos Francisco Mendes de Magalhães [que mais tarde se elegeu intendente municipal 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”. Além de suplente de conselheiro municipal, foi Capitão da Guarda Nacional e maçom. José Maria de Belchior faleceu no dia 16 de abril de 1902. O jornal *A Cachoeira*, edição de 1^o 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.

Como presidente do Montepio dos Artistas e da Sociedade Libertadora, procurou proteger-se politicamente nomeando para a diretoria dessas instituições pessoas de sua absoluta confiança, como seu amigo e vizinho José Correia da Silveira Souza e padre Eráclio Mendes da Costa. Nesse momento, sob sua atuação política, corporações religiosas negras, como a Irmandade dos Nagôs, tornaram-se alvo de interesse político e outras fortaleceram-se ou formalizaram-se organizadamente, como a Irmandade da Boa Morte e a Irmandade de São Benedito. Como ocorreu em 1876, quando foi eleito presidente da Irmandade dos Nagôs atraiu pessoas de prestígio e da alta sociedade cachoeirana para os quadros de sócios honorário e benemérito das Sociedades Montepio e Libertadora.

A Sociedade Abolicionista 25 de Junho teve uma atuação jurídica importante no processo abolicionista, principalmente no que dizia respeito à lisura da distribuição das cotas do Fundo de Emancipação remetidas para Cachoeira pelo Ministério da Agricultura para libertação de escravos, e outras ações. Já a Sociedade Libertadora Cachoeirana atuava no sentido de promover fugas e rebeldias escravas,

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 correção 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 distintas sociedades que depositaram coroas com inscrição em homenagem – Montepio dos Artistas Cachoeiranos, Beneficcia 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 Exm^o Snrs Drs Emiliano e Joaquim Viegas, residentes na Bahia, Joaquim Correia da Silveira e Souza e Pedro Alexandrino Belmiro que offertaram especiais coroas” ..APMC. Jornais.

principalmente na emergência da assinatura da lei número 3353 de 13 de maio de 1888, que aboliu a escravidão no Brasil. Lembremos, por exemplo, de quando o juiz Domingos Rabelo justificava a denúncia do jornal *O Americano* contra Curvello, dizendo “que por meio de indivíduos da classe mais baixa, capases de tudo, a insulto pessoal publico e o desacato até as próprias famílias, que são atos e olhados, em sua honra, de uma maneira cruel por esses desalmados assalariados”.

No dia 13 de maio de 1888, a Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos, tendo como seu presidente José Maria de Belchior, reuniu-se em sessão solene em sua sede com o “conselho pleno e diversos sócios efetivos e honorários e pessoas gradadas da alta sociedade, e do povo para dar provas de sua adesão a tão magnânima e caridoza lei”. Finda a assembléia, os presentes tiveram que permanecer na sede do Montepio porque se viram impossibilitados de saírem devido a uma ruidosa manifestação popular, estimada em aproximadamente oito mil pessoas, que acompanhavam a Sociedade Euterpe Ceciliana e outra filarmônica que se dirigiam para aquela solenidade¹¹⁵.

Depois de renovados discursos proferidos

“inflamadamente” nas janelas do Montepio dos Artistas, a ruidosa massa humana “levantou as vivas a Nação brasileira, a S. A. Regente, ao povo cachoeirano, depois do que a Philarmonica Ceciliana que se achava postada na frente deste edifício cantou uma canção análoga ao acto [provavelmente a peça Hynno Abolicionista para primeiro e segundo sopranos, composta por Tranquilino Bastos], tocando depois ambas as Philarmonicas o Hyno Nacional, sendo freneticamente aplaudido com palmas, bravos e vivas”.

¹¹⁵ ASMAC. Livro de Atas número 1 da Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos, página 9. Sessão Extraordinária da Assembléia Geral do Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos em 13 de maio de 1888.

Negros 13 de maio, como eram pejorativamente denominados escravos que ganharam a liberdade com a lei 3353, abandonaram naquele dia a residência de seus ex-senhores. Um mês e sete dias depois desse evento, o juiz de órfãos de Cachoeira, Pedro Vicente Vianna, remeteu ofício ao presidente da Província da Bahia, Manoel do Nascimento Machado Portella, relatando a situação em que se encontravam os ex-proprietários de escravos de Cachoeira. Dizia ele que:

... Depois da lei nº 3353 de 13 de maio do corrente anno, que estingio a escravidão n'este Imperio, tem os libertos abandonados em grande numero as cazas de seus ex-senhores, levando em sua companhia os ex-ingênuos.

Aquele porem que já não tem mais Paes permanecerão [permaneceram] nas cazas onde viviam e tem sido mais ou menos curadas por aquellas pessoas que anteriormente tinham direito aos seus serviços. Hoje porem me representão grande numero de ex-senhores dizendo não querer mais continuar a allimentar crianças de pouca idade, que nenhum serviço prestão-lhes. Comprehende V. Ex^a que este júizo vê-se em sérios embaraços para poder providenciar, afim de que sejam amparados essas pequenas creaturas, muito nas quais são do sexo feminino, não achando quem as queira aceitar como tutelados e muito menos que as tome por caridade.

Em verdade, o que ponderava o juiz de órfãos era convencer ao presidente da província uma alternativa para resolver o problema das crianças abandonadas por seus pais, reconhecê-los como "proprietários" de seus curadores. Isto significava uma garantia da permanência do regime escravista com um novo estatuto jurídico. Adiante, o juiz de órfãos foi mais convincente. Dizia ele que:

Na posição sobremodo dificultosa em que me vejo de não poder alistar que a falta de educação se ajunte a pobreza e o total abandono em que vão ficando essas pobres crianças em uma idade em que tanto precisa de um benfeitor que as desvie do caminho do vício e do crime, apontando-lhe a do dever e da virtude, recorro a V. ex^a pedindo que me aconselhe a que melhor entenda em sua alta sabedoria.

Como ressaltou Parés em sua obra já citada, a marginalidade social a qual foi submetida a população negro-mestiça após a abolição reforçou a formação de uma identidade “racial” e cultural diferenciada e a procura de espaços de sociabilidade alternativos como o candomblé¹¹⁶. Diz ainda o referido autor que na construção dessa identidade negra, assumida sobretudo pela população crioula, a África, como sinal diacrítico de origem e como projeção do imaginário cultural, passou a jogar um papel central, pelo menos para alguns grupos. ❧

¹¹⁶ Op. cit. p. 159.



A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ JÊJE-NAGÔ EM CACHOEIRA E SÃO FELIX

Em 1785, a polícia desbaratou um pequeno grupo de africanos jêjes 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 documentado¹¹⁷, 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 do agrupamento do Bitedô, além de desorganizadas.

Em 20 de abril de 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^r [prender] em custodia na cadeia aqueles africanos, que mandei soltar logo depois que julguei ter cessado a embriagues

¹¹⁷ Cf. REIS, João José. Magia jêje na Bahia: o calundu da rua do Pasto em Cachoeira – 1785...

e furor em que estavam, observando assim creio não ter excedido minhas atribuições nessa dada ocasião”¹¹⁸.

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 60 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 jêjes 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 jêje 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 “senzala para pretos, dois burros, 14 cabeças de gados

¹¹⁸ APEBA, 2277/932 –1853.

vaccum, 13 cabeças de lanígeros, cinco escravos de nomes Balbino, crioulo; Antônio, Belchior, João e Anselmo, todos africanos”¹¹⁹.

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 jêjes fundou, provavelmente em meados do século XIX, um candomblé denominado Humpaimé Dahoméa, de culto a Azonsur, que ainda persiste.

Nessa época, no engenho Capivary da Passagem, pertencente a Umbelino Natividade Tosta e localizado a poucos mais de 4 quilômetros 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 Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê, candomblé de “nação” jêje marrin de culto a Bessém.

¹¹⁹ CRIC. Fórum Teixeira De Freitas, Livro 10, folha 96 do livro de Notas.

Verifica-se, pois, que os primeiros terreiros de candomblé fundados no Recôncavo baiano, na zona do rio Paraguaçu, eram de “nação” jêje. Em outros termos, os primeiros terreiros de candomblé fundados nessa zona cultuavam divindades africanas largamente cultuadas na região africana que na Bahia eram denominados jêjes, ou seja, os povos provenientes da região ocidental africana.

Os jêjes eram os povos adjás, os ayizôs, os hulas, habitantes do território que compreendia a Costa da Mina propriamente dita (Ajuda, Allada e Minapopo). Eram denominados jêjes também os povos do norte, tais como os savalu e agonlins, todos localizados no país Mahi, entre o território iorubano e dahomeano. Nagô, que em língua fon tinha um sentido depreciativo, era etnônimo ou autodenominação dos iorubanos habitantes da região de Egbado, na Nigéria, povos que em algum momento de sua história migraram para várias partes do atual Benin.

Numerosos engenhos e fazendas de plantação de cana-de-açúcar espalhados num vasto território localizado na zona do litoral oeste da Baía de todos os Santos abrigaram centenas de africanos dessa procedência, que eventualmente constituíam maioria num plantel formado por crioulos (negros brasileiros de descendência africana), cabras e pardos, principalmente neste último ciclo de tráfico escravo, do final do século XVIII até meados do século XIX.

Jêjes e nagôs tinham, no entanto, vínculos identitários alicerçados em relações sociais que reconheciam uma ancestralidade e um complexo sistema mitológico e filosófico-religioso comuns. Esse aspecto foi fundamental para que na Bahia ressentimentos de guerras trazidos da África fossem transformados em cumplicidade e, juntos, engendrassem formas variadas de resistência em meio à escravidão. A família africana desfeita na diáspora, por exemplo, foi recriada na escravidão através da prática coletiva de manifestações religiosas

familiares ou comunitárias praticadas na África. Estas práticas, aos poucos, se institucionalizaram como um fenômeno urbano com a denominação de candomblé.

Em Cachoeira, São Felix e Maragogipe, municípios localizados no baixo Paraguaçu e aninhados no fundo da Baía de Todos os Santos, as manifestações religiosas de cunho africano foram marcantes. Cachoeira, especificamente, foi nos séculos XVIII e XIX uma vila populosa e rica. Sua riqueza, como mencionado, se alicerçava na sua condição portuária e zona de engenhos de açúcar, que floresceu no Iguape, na sua porção sul, e zona de produção de tabaco, que desenvolveu na sua porção oeste. A sua urbanidade possibilitou a vinda de ex-escravos, principalmente africanos jêjes e nagôs, que em bairros residenciais formados nas zonas afastadas da área urbana fundaram os primeiros núcleos de cultos religiosos.

Devido à presença expressiva de africanos oriundos da Costa da Mina, esses núcleos mais tarde se institucionalizaram com variadas denominações, tais como jêje marrin (mahi), jêje efan, jêje savalu, jêje modubi, jêje mina e também jêje-nagô. Trata-se de topônimos (savalu, mahi) e etnônimos (efan, modubi) da Costa da Mina, que foram utilizados para designar, no âmbito do candomblé, a estrutura ritual de “terreiros” oriundos dessas localidades e povos. No caso específico da denominação jêje-nagô, trata-se de cultos a divindades de diferentes povos africanos mesclados no Brasil. E, baseado no fato de que a maioria das nomenclaturas hierárquicas e espaciais de um terreiro é de étimo adja-fon-ewê, é provável que tenham sido os jêjes os primeiros a se organizarem socialmente enquanto uma instituição religiosa, além de emprestarem seu modelo para a formação de terreiros de outras “nações”.

O que caracteriza os terreiros de candomblé é a rigorosa hierarquização das funções. No caso específico da “nação” jêje as funções são rigorosamente demarcadas, exercidas especificamente

pelo responsável, a não ser em circunstância em que o titular, denominado ogã, chefe, esteja impedido ou ausente. Daí os termos pejí gã, ogã iku tó, ogã huntó, ogã hunsó, obá jigã, ogã impê, ogã perê, dogan, gantó, citói, sinói, hundevá etc. Pejí gã é a segunda pessoa na hierarquia do terreiro; é o responsável pelo peji, altar. Ogã ikutó exerce uma função muito delicada na comunidade, porque é ele quem cuida dos éguns, espírito dos membros falecidos do terreiro. São os mais temidos, porque são conhecedores dos segredos da morte.

Ogã huntó corresponde ao pai pequeno nagô. É, ao mesmo tempo, o chefe da casa. O obá jigã é o auxiliar direto do peji-gã e a terceira pessoa do líder. Ogã impê é o doté, uma das mais importantes funções do terreiro jêje. O ogã impê tem a incumbência de observar a realização dos sacrifícios e rituais mais delicados, tendo autoridade para suspendê-lo porventura esteja sendo feito de forma errônea, todos os rituais são realizados na sua presença. Ogã perê corresponde ao ogã de sala nagô. É aquele que fiscaliza a ordem no salão e no ambiente interno do “terreiro”. O dogan e o gantó são, respectivamente, o puxador de canto e o tocador de gã, a campânula que acompanha os instrumentos hum, pi, lé. Citói e sinói são, respectivamente, o babalaxé e iyalaxé, o pai e mãe do axé em caso de vacância.

Na hierarquia feminina jêje sobressaem a gaiacu, mejitó, doné, humbona, deré, doté e dagan. Gaiacu, mejitó e doné são termos correspondentes à iyalorixá, nagô. No entanto, refere-se a sacerdotisas nagô-vodum, ou seja, a sacerdotisas consagradas a divindades presentes no panteão nagô, mas cultuadas na “nação” jêje, tais como Ogum, Loko, Oyá-Iansã, Agué, Nanã, Oxum. Mejitó é um designativo para as sacerdotisas de “nação” marrin. Doné, por outro lado, são as zeladoras de Dã, a serpente Bessém, e refere-se às sacerdotisas hevioso ou keviono, e ainda Keviosô. É oportuno ressaltar que nos candomblés de “nação” jêje existem três estágios rituais. O primeiro deles é denominado Savalu e reverencia as divindades da

família de Asansur/Obaluaiyê. O segundo é denominado Kevioso, que reverencia as divindades da família de Sogbô (Xangô, nagô). O terceiro, denominado bravum, reverencia os voduns da família de Dã. Cada um deles possui suas formas rituais específicas, principalmente no que dizem respeito a ritmos e danças.

A humbona – de étimo fongbé, a dona, refere-se à vodunsi – aquela que incorpora a divindade – que primeiro foi iniciada no “terreiro”. Corresponde ou se aproxima da função de serepembé nagô, a quem a iyalorixá deposita confiança. Deré corresponde à mãe-pequena - jibonã - nagô. Doté é a zeladora do santo. Uma outra variante desse cargo é a doté impê, a que assume as funções de maior responsabilidade no “terreiro”, ligando-se ao ogã impê. Por fim, a dagan, que é a figura feminina responsável pelas cantigas rituais.

Do ponto de vista litúrgico, o ciclo de festas dos terreiros de candomblé jêje de Cachoeira ocorre no mês de janeiro e dura quinze dias. Durante esse período ocorrem três ritos fundamentais. São eles: a festa de Bessém, Boitá e Aziri Tobosi. A cada festa antecedem o sacrifício animal e um rito denominado Zandró. O primeiro sacrifício é dedicado a uma divindade denominada Ogum Xorokê, realizado no interior de uma pequena cerca de 50 centímetros de diâmetro por 50 de altura e confeccionada com cipós ou gravetos, localizada na entrada do terreiro. O segundo sacrifício é realizado no dia seguinte, dedicado a Aiyzã, divindade que representa os espíritos ancestrais.

Dois dias após o sacrifício, sábado, dedicado a Aiyzã, ocorre o Zandró. O primeiro ato consiste em dar de comer ao couro, ou seja, oferecer alimentos votivos aos instrumentos litúrgicos (rum pi, lé e gã). Os alimentos consistem em feijão preto e feijão fradinho cozidos sem sal e outros condimentos, e milho branco cozido, farofa de água, farofa de azeite de dendê, bolos de inhame, mel e água. Os alimentos são colocados em pratos e quartinhas dispostos enfileirados em frente aos instrumentos e daí colocados em pequenas porções na sua borda e

134 BITEDÔ - ONDE MORAM OS NAGÔS

no interior da campânula (gã). Em seguida o pejí gã, ou outra pessoa graduada, corta pequenos pedaços de nós de cola (obí), que são colocados em um prato que contém pimenta-da-costa, e cada membro do terreiro, de acordo com sua senioridade, retira um pedaço do obí e uma semente de pimenta-da-costa e come. Em seguida, toma um pouco de água de uma quartinha e pede a bênção aos mais velhos

Depois desse ato, as vodunsis levantam e cantam em círculo:

Kó ni kó sa
Dó ka dê hum...

Outros quatro cânticos se seguem, agora as vodunsis dançando em frente aos atabaques, reverenciando os ogãs:

I

Valu va va huntó
Ogã huntó o vaió, va ó
Vaia ê huntó

II

Xê xê um xê kwê
Moió faia do kiá

III

Varulê um lê va nulê
Moió inaô
Alesi bodó kwê

IV

Va lê tó runha va lú lê
Aum, aum...

Após esses cânticos, têm início outros, agora dedicados a Aiyzã. As vodunsis se postam ajoelhadas diante dos instrumentos e dos pratos de alimentos e cantam demoradamente quatro cantigas. São elas:

I

Va va lú
Va lú no kwê...

II

Aiyzã vodum
Aiyzã ê
Aiyzã ê
Aiyzã bê ô

III

Macetô ce kó uóré
Vodum aiyzã
Maceto ce kum eurê eurê

IV

Vodum aiyzã
Lolé idakó.

Ao canto para Aiyzã procedem alguns cânticos de reverência a todas as divindades, inclusive Legbara (Exu). Durante esse ato, uma vodunsi graduada recebe da sacerdotisa um vasilhame com água, que ela conduz para fora do barracão para ser despejada em um lugar determinado. Em seguida, todas as vodunsis cantam:

Ago, agô
Agô nilê, ô
Erê mim, nagô

Seguida de outra:

Agô, biri bi, ô
Biri bi kiri jã
É madá agô
Kiri jã...

Estas duas últimas cantigas em iorubá são para pedir licença para cantar para as divindades nagôs. Depois de saudar todos os orixás, as vodunsis retornam para o sabaji, um quarto contíguo ao salão de festas, retornando depois para o salão. Todas as participantes ficam sentadas sobre uma esteira. Cada uma tem um instrumento chamado aqué, que consiste em uma cabaça envolvida por uma rede confeccionada com sementes esbranquiçadas e duras. Quando os atabaques começam a tocar, elas acompanham o ritmo chacoalhando-os. Depois de cantarem algumas músicas e começarem a cantar para os voduns, é hora das vodunsis, a qual elas foram consagradas, levantarem e dançarem, se dirigindo para a porta, para o grupo de vodunsis que se encontram sentadas, e para os atabaques, onde para o canto e a dança para reiniciar novamente. O zandró a partir desse ato assume ares de brincadeiras, sotaques, pilhérias cantadas em língua fon. No final, canta-se uma música de despedida, alusiva a uma galinha que está cantando, anunciando que o dia está amanhecendo:

Có, có, ró, có
Có, có, ró, có, adié...

No domingo, os membros do terreiro cumprem algumas obrigações, que são realizadas privativamente. À noite tem início a festa de Bessém. Os voduns nesse dia vestem roupas coloridas correspondentes a cada divindade. Bessém, Loko, Olissá e algumas qualidades de Oiá vestem roupas brancas. Os voduns da família savalu (Avimage, Azonsur) vestem uma roupa denominada isan. Isan é uma indumentária confeccionada com palhas da costa, uma fibra fina e amarelada extraída da ráfia, que encobre o corpo da vodunsi, inclusive a cabeça, que é encoberta com um gorro confeccionado com o mesmo material. Os voduns da família kevioso (Sogbô, Badé, Averequete) vestem roupas confeccionadas com cordas desfiadas tingidas com cores avermelhadas (sépia), que encobrem metade do corpo. As demais divindades usam saias longas, camizu, batas e pano da costa, quando femininas, e saietas sobre uma bombacha, quando masculinas.

No domingo seguinte é realizado o Boitá. O Boitá consiste numa procissão em que participam apenas os membros da comunidade religiosa. Os fiéis vestem roupas rigorosamente brancas. Os devotos de sexo masculinos usam um avental preso à cintura que se estende até os pés. A procissão sai do interior do barracão com os ogans segurando alguidares contendo amassi (sumo de ervas litúrgicas), milho branco cozido, farofa de azeite de dendê, feijões pretos cozidos, uma quartinha contendo água, que são jogadas em pequenas porções nos lados direito e esquerdo por onde a procissão percorre.

Junto às ekedes mais graduadas e à gaiaku o vodum Ogum carrega um pequeno balaio envolvido com toalhas brancas e ornamentado com flores igualmente brancas, contendo no seu interior os fundamentos litúrgicos da divindade homenageada. No barracão, o grupo dá três voltas em círculo, cantando:

Aê avá itó...

A cantiga é repetida várias vezes. E assim, cantando e acompanhada pelos tocadores, a procissão sai do barracão para percorrer todas as árvores sagradas, inclusive o Dangbê, um montículo cônico revestido de cerâmicas quebradas que representa o vodum Bessém. Nesses locais, a procissão para e os participantes cantam outras músicas, retomando a música anterior quando termina aquela reverência à divindade homenageada. Antes que o sol se ponha, a procissão retorna para o barracão. Ao retornar ao barracão, denominado abaçá, novamente cantam e dançam em círculo ao redor do balaio que é colocado no centro do salão. Após cantarem demoradamente, todos os participantes retornam para o quarto de onde saíram, onde rezam em voz alta em idioma fon. Em seguida, os ogãs saem, esperando que a gaiaku, de dentro do quarto, avise cantando:

Ogan, ê
Ogan, ô,
Merê no pame, vô
Vodum no kwê
Dê uá..

Ogãs, assumam seus lugares (ou fiquem atentos)
Porque as mulheres que estão no salão
Estão possuídas pelos voduns...

As vodunsis em transe saem em seguida do quarto através de gestos ríspidos, girando sobre o corpo, dançando energeticamente. Em seguida, uma a uma, se dirigem para a frente dos instrumentos, cantando suas músicas de preferência, que são respondidas pela assistência. Primeiro dançam os voduns nagôs: Ogum, Odé, Agué...; em seguida, dançam os voduns savalu ou modubi: Asansur, Avimage, Possum... Após os voduns savalu, dançam os denominados kevioso, e

deles fazem parte as divindades ligados ao fogo, como Sogbô, Badê... Posteriormente Nanã e Olissá (Oxalá) e finalmente dança o vodum Bessém.

Dois dias depois, o ciclo litúrgico é finalizado com o rito matutino em homenagem a Aziri Tobossi. Aziri Tobossi é uma divindade criança ligada à água, por isso seu rito é realizado sobre uma árvore sagrada junto a um riacho, a ela também consagrado. Durante toda a cerimônia, as divindades manifestadas nos fiéis permanecem sentadas em esteiras, enquanto os instrumentos litúrgicos tocam em sua homenagem. Em seguida, a líder do grupo reparte os alimentos entre os presentes, enquanto os fiéis possuídos pelas divindades nesse momento são possuídos pelos erês, divindades crianças, para que possam participar do banquete.

No dia 23 de junho, ocorre outra cerimônia denominada Canjiquinha de Bessém ou Fogueira de Badé (Xangô). Trata-se de uma festa muito simples, sem muita frequência pública, realizada no início da noite. O rito é realizado em frente ao barracão principal, onde é acesa uma fogueira ao redor da qual os fiéis cantam e dançam tendo às mãos pratos contendo frutas e alimentos votivos. Após a cerimônia, é servido mingau de milho ou munguzá, bolos e outras iguarias próprias dos festejos juninos. Segundo Gaiaku Luísa

É no dia da fogueira de Badé que se recolhe barco de iawô no jêje. A pessoa vira no santo e é jogado no atim dele. Ele fica lá três dias e três noites do jeito que o vodum fez ele cair. Depois de ter passado esse tempo é que a gente vai meter mão. Se ele aguentar ficar ali aquele tempo todo dormindo, sem comer, as formigas em cima, a gente recolhe porque o vodum quer. Se não aguentar, paciência, né? Tem que aguentar. Então aí a gente bota a mão, recolhe. É um ano. Seis meses preso no Roncó [hunkó, camarinha] e seis meses solto na roça, mas sem poder sair para a

rua. No jêje é assim, a pessoa é preparada, tudo o que o vodum precisa aprender, ele aprende nesse período. Sempre no dia da Canjiquinha de badé, a entrada e a saída.

O que os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Felix que se autodenominam jêje-nagô – ou mais comumente denominados “nagô-vodum” – absorveram do candomblé jêje foram as divindades, notadamente o vodum Azonsur. Verificam-se os mesmos cantos e a forma como eles são tocados tanto nos terreiros jêjes como nos nagôs. Entretanto, ainda que existam semelhanças nesses aspectos, a estrutura hierárquica e o processo de feitura de santo do devoto entre eles são específicos. Enquanto que nos terreiros jêjes, como assinalamos, o processo iniciático dure um ano, nos candomblé nagô a duração é de três meses.

Nos terreiros nagôs, os neófitos não são “raspados”, ou seja, os devotos não raspam os cabelos e pelos do corpo. “O nagô é cabeludo.” Outra peculiaridade é que, como em Cuba, o processo de feitura de santo é iniciado no mercado (o oja, o espaço domínio de Exu). Evidentemente, aspectos significativos dos elementos rituais aqui relatados sofreram cesuras em decorrência de fatores que não cabem aqui analisar. Embora a maioria dos aproximadamente 100 terreiros de candomblé existentes em Cachoeira, São Felix, Maragogipe, Muritiba e Governador Mangabeira pertença a variadas “nações”, todos eles possuem “raízes” profundas nos três terreiros que a seguir serão analisados, preservando, cada um ao seu modo e jeito, os ensinamentos legados pelos oluwôs e humbonas africanos que aqui residiram.

Zô Ogodô Bogum Malê 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 Bandeira¹²⁰ e ao comendador Manoel Jacinto Navarro de Campos. Além disso, eles eram contíguos a outros importantes engenhos, dos quais alguns se tornaram célebres por terem 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

¹²⁰ Os engenhos de Pedro Rodrigues Bandeira foram herdados pelo barão do Paraguaçu. Cf. APEBA, Seção Viação e Obras Públicas, registro de terras de Cachoeira, 1858 c. 4677, registro108.

escravos de Cachoeira durante a primeira metade do século XIX¹²¹; a leste com o engenho Desterro; ao sul com a Faleira (na proximidade do Bitedô) e fazenda Campinas (pertencente ao já citado comendador Pedro Rodrigues Bandeira) e a oeste, com o Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê¹²².

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 de altura, representando Ogum Xoroquê (Ogum Tolu) tem início a área de culto do candomblé.

Depois de descer uma ladeira, observam-se algumas árvores sacralizadas, denominadas atins, destacando-se, no centro do terreiro, um cacto, 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.

¹²¹ Esta informação me foi prestada pelo historiador Walter Fraga Filho, a quem agradeço pela referência.

¹²² Essa demarcação refere-se à registrada no Livro de Registro de Terras de Cachoeira de 1858.

Não existe um acordo quanto à origem do Zoogodô 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.

Relatos orais revelam que na sua proximidade, e a menos de 5 quilômetros 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,

125 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”¹²³. 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.

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 Bitedô¹²⁴. A versão de Aurelino Moreira¹²⁵ 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

¹²³ Arquivo Público Municipal da Cachoeira. Livro de Notas do Iguape – 1831. Sem código. Página 42v.

¹²⁴ Boboso, entrevista 1. 1989. Zé de Abalha, entrevista 1, 1986. Zé de Abalha faleceu com 73 anos em 1987. Era ogan do Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê e na época de seu falecimento tinha 68 anos de confirmado.

¹²⁵ Ogan Aurelino. Entrevista em 1989.

rituais eram realizadas em lugar afastado do terreiro, sem especificar, contudo, o Malaquia¹²⁶.

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 corresponsabilidade religiosa de um homem e uma mulher na liderança de um templo de vodum praticada no Benim¹²⁷. 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 referentes ao sítio onde hipoteticamente residiu Tixareme, cujo nome deu nome à propriedade – Cherene, Chareme, Cherema – sugere que se trata 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

¹²⁶ Ogan Boboso, 1987. Ogan Zé de Abalha, 1986. Ekede Bela, 1986. Gaiaku Luísa me informou que antes de começar as obrigações rituais no Seja Hundê colocavam-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 Luísa, entrevistas.

¹²⁷ PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jêje na Bahia. Campinas, SP. Editora Unicamp, 2006. p.182-83.

com milhos¹²⁸. Outra evidência da inexistência da pessoa Tixareme é que durante a cerimônia noturna feita sob o atim de Aïzan no Boitá¹²⁹ 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 do 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 foi baseada 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 reticente e digressivo, fazendo com que seja preciso que o entrevistador realize um meticuloso trabalho de interpretação e transcrição verbal.

Permita-me um exemplo. 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

¹²⁸ FTFC. Tabelionato de Notas. Livro de março de 1910 a outubro de 1912, página 73.

¹²⁹ 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.

de santo foram colocar uma oferenda para um falecido “baluarte do jêje” 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, o 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 ao ocorrido.

Neste sentido, e voltando ao assunto, quando lhe perguntei, em 1989, sobre a fundação do Seja Hundê, ele me respondeu: “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”¹³⁰. 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

¹³⁰ Boboso. Entrevista, 1989.

Ventura (lá embaixo), que ele conhece. Já “Ali embaixo... No túnel” etc., ele finalmente localiza o Bitedô.

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 Brechó. E que, com a construção de um túnel e um viaduto ferroviário nesse lugar, concluído em 1870¹³¹, 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, a que me referi acima. Como assinalei, trata-se de uma transação de venda e compra realizada entre Zacharias da Nova Milhazes, em nome de suas filhas

¹³¹ 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 Vitério]”. Essa localidade hoje é conhecida 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.

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 terra 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 terra que teve a denominação de sítio do Charem, a frente com a estrada que vai de Belém, 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 Zodji¹³². Dela, voltando para o lado direito “em procura da cerca do mesmo sítio, descendo com volta e revolta em procura do rio 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 bastante 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.

¹³² PARÉS, Op. cit. p. 182-83.

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 se encontra 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 possui 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 1935¹³³. Na fazenda Boa Vista, no entanto, encontrei, em 1895, um tal Manoel Savalu, natural de Tanquinho, na época um povoado de Feira de Santana.

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

¹³³ FTFC, CRC, Livro 30 C, página 28, registro 1450.

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”¹³⁴. Essa demarcação tinha início no Caquende, na porção sul da cidade de Cachoeira, e se estendia até o início da Faleira, engenho 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 Belém, 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 jêje, por isso seu título de Runhó. Em caso de uma provável existência da pessoa de Tixareme, este cultuava a

¹³⁴ APEBA, livro de registro de terras de Cachoeira, registro 95.

divindade Azonsur que, segundo Parés, em sua obra citada, era uma divindade largamente cultuada com a denominação de Sakpata, Obaluaiyê, Azoano e Omolu em um vasto território africano jêje 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 controversas, alguns membros do Seja Hundê me informaram¹³⁵ que a Roça de Cima era jêje mudubi, a mesma “nação” do Humpaime Dahoméa de Nagé, por causa de Azonsur. Ogan Boboso diz também que a Roça de Cima era da “nação” mudubi, mas com a chegada de Ludovina passou a ser jêje marrin¹³⁶. 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

¹³⁵ Ogan Zé Careca (2000), ogan Zé de Abalha (1989), ogan Boboso (1989).

¹³⁶ Gaiaku Luísa 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 de Aprígio, o babalorixá do Pó Zerrém, um candomblé localizado vizinho ao Bogum de Salvador, que introduziu novos fundamentos no terreiro.

não era beneficiada com alguma atividade agrícola ou criação de animais devido às 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 & Silva¹³⁷, 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 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 se constituiu 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

¹³⁷ 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.

Conceição, seu ogan e colaborador, consta que ela era maior de 80 anos, filiação desconhecida, sepultada em carneira da Irmandade dos Martírios¹³⁸. Assim sendo, Maria Ogorinsi nasceu em 1842, talvez de pais jêjes, esses provavelmente ligados à fazenda de Matta Pinto e ao terreiro Humpame Dahoméa.

Antes de 1896, quando se tornou 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, 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 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 Aida¹³⁹.

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

¹³⁸ FTFC, CRC, livro de óbitos 23 C, página 161, registro 460.

¹³⁹ CRC, FTFC, livro de registro de óbitos 9C, página 67v, registro nº 220.

a 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, casada com Rodolpho Nascimento da Cruz, filha de Manoel João dos Santos e “moradores na roça de Ventura”¹⁴⁰. 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 Edwirgem, 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 Recuada, a 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 1830-40¹⁴¹.

¹⁴⁰ CRC, FTFC, livro de registro de óbitos 11C, página 61v, registro nº 193.

¹⁴¹ FTFC, CRC, livro de óbitos 27 C, página 79, registro 379.

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 Luísa¹⁴².

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 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 Brechó¹⁴³.

¹⁴² 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 simbólica com padre Eráclio, de quem era compadre, além de fotografia da antiga residência dos pais de Zé de Brechó. A ela agradeço penhoradamente.

¹⁴³ Boboso, comunicação pessoal.

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 jêje marrin, e sim jêje 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 jêje 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 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 são comumente antecedidas 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, 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 Parará¹⁴⁴. 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.

Sete anos depois do falecimento de Pararassi, em 1978, a sucedeu Elisa Gonzaga de Souza, conhecida como Temi Aguessi¹⁴⁵, 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, exigia sua regularidade.

Aguessi residia na mesma casa onde residiu Maria Ogorinsi, com sua sobrinha e ekede. No início de 1990, já doente e senil, residiu na

¹⁴⁴ Parará é uma qualidade de Azonsur. Pararasi significa filha de Parará.

¹⁴⁵ Temi Aguessi (eu sou filha de Agué) é um hierônimo conferido à pessoa iniciada de Agué (Ossanhe).

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 Lokosi¹⁴⁶, filha de santo de Sinhá Abalha, que é a atual gaiaku do terreiro.

Candomblé da Cajá

O candomblé da Cajá está localizado a cerca de 6 quilômetros da cidade de São Felix, 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 localizada 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 Tosta¹⁴⁷. Anos depois, por herança,

¹⁴⁶ 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.

¹⁴⁷ 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.

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. Com o seu falecimento, em 1818, o engenho passou ao domínio de sua filha 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 devota¹⁴⁸. 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 Tosta, 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 importante liderança política do Recôncavo. Era membro do Partido Conservador e na década de 1880

¹⁴⁸ FRAGA FILHO, op. cit.

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 fomalheiro 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 40 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 dezesseis 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 37 anos. Para a expectativa de vida da época, Urbano encontrava-se em estado de absoluta senilidade, principalmente porque sofria de cansaço.

Já em 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 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 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 permitiriam 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 100 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, portanto, em 1856, 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, descritas 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 substituída por “quando seus pais chegaram”. A sentença “em companhia do pai, mãe e irmãos” pode ser substituída 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: “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 frequentador 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 Megegê¹⁴⁹ –, embora o primeiro barco de iaô desse terreiro fosse “raspado”¹⁵⁰ pelo “povo” da Roça de Ventura.

¹⁴⁹ Genildes e Jorge Cerqueira de Amorim; comunicação pessoal.

¹⁵⁰ Processo fundamental durante a iniciação no candomblé, em que o neófito raspa todo o cabelo do corpo.

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 iyalodé¹⁵¹.

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, Arotô 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, de 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.

¹⁵¹ 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.

Segundo a tradição oral, o candomblé da Cajá foi fundado por volta de 1860, depois da 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 Felix¹⁵².

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 muitos doentes, a maioria escravos. É voz corrente que ele fazia frequentes caminhadas pelos engenhos de Outeiro Redondo e Iguape, curando enfermos espirituais e materiais, principalmente escravos do engenho Vitória, em Cachoeira.

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

O candomblé mais antigo de São Felix, entretanto, pertencia ao babalorixá yoruba Anacleto Urbano da Natividade, um escravo feitor da maior plantação da região, o engenho de Nossa Senhora da Natividade da fazenda Capivari, que pertencia à família Tosta. Ele era famoso na região como curandeiro e era devoto da divindade jêje-nagô Omolu (Obaluaiyê), o deus da doença e dos

¹⁵² DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível – epidemia na Bahia no século XIX*. 1996. Sarah Letras/Edufba, Salvador, Bahia.

males, que geralmente dotava seus iniciados com a habilidade de curar. Anacleto curava escravos e vizinhos da plantação durante a epidemia anteriores, mas novas epidemias de cólera dizimavam grande parte da população. Os doentes eram enviados para suas casas para morrer e a contagem dos corpos crescia numa taxa tal que não se dava conta de enterrá-los. O babalorixá corajosamente visitava as casas dos enfermos, cuidando delas até sua recuperação. A família Tosta também contraiu a doença fatal, mas Anacleto curou cada um dos membros do clã. Em retribuição, os Tosta permitiram a construção de um terreiro ou igreja numa pequena área do terreno próxima do rio, suprimindo as necessidades religiosas da população escrava do engenho.¹⁵³

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

¹⁵³ Winberly, F. Os afro-brasileiros e os Liberto baianos: o renascimento de práticas religiosas tradicionais em Cachoeira do século XIX. paper Apresentado no painel "resistência cultural e política de indígenas e africanos numa sociedade dominante. Tlaxcalans no norte da Espanha, maias em Yucatán, e os africanos no Brasil ". 18 reunião anual Associação histórica americana, janeiro de 1994, São Francisco - EUA.

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 com a vontade dos deuses. Segundo a autora, a presença da serpente é um indicativo da influência ¹⁵⁴.

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 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 barão de Nagé. Interessante notar que a rigor

¹⁵⁴ WIMBERLY, Faietty. The african liberto and the bahian lower classe: social integration in ninteeth-century Bahia, Brazil, 1870-1900. Tese de doutorado. 1988. University of California, Berkeley, p.191

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, 45 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 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, à 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, Porfíria¹⁵⁵.

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 ligava 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 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, a que me referi como moradora na residência do africano Faustino, na Recuada.

¹⁵⁵ ARC. Livro de Registro de Nascimento – São Felix – 1877-1886.

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. 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, 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 otá¹⁵⁶ de Irôco para seu terreiro, onde permanece até os dias atuais.

¹⁵⁶ Pedra fundamental onde é assentado o orixá.

O candomblé de Anacleto, no entanto, influenciou na formação de terreiros de candomblé jêje-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 se encontram 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.

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 instituía-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 esmolos. 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 obrigação¹⁵⁷ realizada embaixo de uma gameleira branca, denominada 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 ele¹⁵⁸. 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

¹⁵⁷Obrigação é um termo usado no candomblé para significar a obrigatoriedade de realizar, em datas fixas, determinados cultos.

¹⁵⁸D. Nega. Entrevista . 2005.

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 20 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”¹⁵⁹.

De acordo com o depoimento de Áurea, na obrigação feita na Gurunga para o “Velho” sacrificava-se galo, saqué, 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

¹⁵⁹ D. Áurea. Entrevista. 2005

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 chamada Judite Ferreira do Sacramento, que morava em São Gonçalo dos Campos e era feita¹⁶⁰ 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 axexê¹⁶¹. Seus parentes biológicos e filhos de santo por mim entrevistados não souberam precisar, mas certamente em 1913 tia Judite fundou o terreiro denominado Aganju Ominazon Didê no lugar denominado Pedrinhas, em Cachoeira¹⁶².

¹⁶⁰ Iniciada no candomblé.

¹⁶¹ Rito fúnebre realizado no candomblé.

¹⁶² 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

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 alabê¹⁶³ do terreiro e parente de Judite, afirma que na época de obrigação mais de quatrocentas pessoas 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 Olunda¹⁶⁴ 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, 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

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.

¹⁶³ Ogan tocador responsável pelos instrumentos do terreiro.

¹⁶⁴ Olunda era o nome de seu erê. Erê é uma entidade infantil, que antecede e/ou procede o transe.

grande quantidade de milhos, para em seguida pilar até transformar em uma farinha muito fina e empretecida. Enquanto isso, uma grande quantidade de milho branco 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 prontos os alguidares, coloca-se em círculo no centro do salão 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 21 vezes com os 21 alguidares, ele convida 21 pessoas entre os presentes para carregar os alguidares. À medida que a pessoa recebe o alguidar e coloca sobre sua cabeça, dirige-se para a frente do terreiro, formando uma fila. Daí, o oficiador segue à frente em direção aos atins, primeiro, de Ogum (onde realizam-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 na 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

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 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 começavam os sacrifícios animais, mas ela não incomodava ninguém. Interessante notar ainda que o Obaluaiyê de Anacleto chamava-se Azon Lepon¹⁶⁵ e o nome do obaluaiyê cultuado no terreiro de tia Judite é Ominazon. Segundo Gaiaku Luísa¹⁶⁶, 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 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

¹⁶⁵ Agradeço a informação de Jorge Cerqueira de Amorim, filho de Manoel Cerqueira de Amorim, Nezinho do Portão.

¹⁶⁶ Gaiaku Luísa, comunicação pessoal.

candomblé localizados na zona rural, entre os quais o candomblé de tio Anacleto¹⁶⁷.

Quando o movimento foi desbaratado, tia Judite teve sérios problemas com a polícia, que 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 Belchior¹⁶⁸, o que coincide com os dados do referido inventário.

¹⁶⁷ Guilhermina, entrevista, 2004. Guilhermina diz que um frequentador 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, agência de São Felix.

¹⁶⁸ 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.*

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 equede¹⁶⁹ do Seja Hundê "levou umas iaôs¹⁷⁰ a uma festa no terreiro de tia Judite sem autorização de Maria Ogorinsi, argumentando a equede que fez isso por 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 iyalaxé¹⁷¹ do Aganju, esses dois terreiros reataram relações pacíficas e passaram a "se frequentar", 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 afetivo¹⁷². 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

¹⁶⁹ Membro feminino que não incorpora orixá, mas exerce funções importantes e específicas em uma comunidade afro-religiosa.

¹⁷⁰ Membro de um terreiro recentemente iniciado.

¹⁷¹ Aquela que recebe o axé do terreiro após o falecimento da fundadora.

¹⁷² Boboso, entrevista. 1987.

espiritual, pois 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 congreiras 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 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 jêjes 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 na zona dos canaviais e tabaco do Recôncavo baiano.

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 linguística 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 jêje-nagô em Cachoeira e São Felix. Isto se tornou possível devido à 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 estabeleceu 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 moravam 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 diferenciam dos praticados em outras localidades. A dança cadenciada e lenta das vodunsis 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 sociabilidade gestadas em núcleos residenciais formados por escravos e libertos de origem africana variada, resultando em uma formação identitária aqui reconhecida, no âmbito e campo religioso principalmente, como jêje-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. ☸



BIBLIOGRAFIA

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 Assembleia Legislativa Provincial da Bahia, vol. I, sessão de 14 de maio de 1888.

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, Rio de Janeiro.

BARICKMAN, Bert J. E se a casa-grande não fosse tão grande? uma 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. Companhia 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.

_____. 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*. 1997, vol. 3 nº 1 [citado 2007-06-27] p. 7-39. Disponível online em <http://www..scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex+8pid-S0104-931319970001&ing=pt&nrm-iso>. Acesso em 27 jan 2007 pré-publicação.

HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (orgs.). *The invention of tradition*. 1992 [1983]. Nova York/Oakleigh, Austrália: Cambridge University Press/Canto.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 1998. Companhia 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. 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. p. 247-67

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

LOVEJOY, Paul E. e TROTMAN, David V. (orgs.). *Transatlantic dimension of ethnicity in the african diaspora*. Continuum. Londres/ Nova York.

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

MARCELIN, Louis Herns. 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.

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

MATORY, Lorand J. Yorubá: as rotas e raízes da nação transatlântica, 1830-1950. 1998. *Horizontes Antropológicos*, nº 9, p. 263, 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. Ephemérides 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 jêje 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 jêje 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. Companhia 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. Companhia 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. p. 48-67. São Paulo.

SILVA, Pedro Celestino da. *Notas epigráficas e iconográficas dos feitos heroicos 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.

VERMEULEN, HANS. *Imigração, Integração e a dimensão política da cultura*, Edições Colibri, Socinova, Lisboa

_____. *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-brasilian culture and politics*. Armonk, Londres: M. E. Sharpe, p. 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.



ANEXO

Relação dos escravos do engenho Capivari oriundos da partilha dos bens herdados por Umbelino da Silva Tosta em 1856 e escravos registrados em 1860

Nome	Idade	Profissão	Cor	Observações
Amância	20	Lavoura	crioula	
Emiliana	-	-		Não consta no rol de 1860
Victor	14	Lavoura	crioulo	Não consta no plantel de 1860
Iria	25	Lavoura	crioula	Não consta no plantel de 1860
Lino	16	aprendiz de carpina	crioulo	Idem
Manoel Dias	35	Lavoura	africano	Idem, idem
Judith	20	Lavoura	crioula	Permaneceu no engenho
Maria Salomé	14	Lavoura	crioula	Idem
Maria Espírito Santo	22	Lavoura	crioula	Idem, idem
Tereza	1	-	crioula	Filha de Felizarda
Ainda por batizar	meses	-	crioula	Filha de Maria Espírito Santo
Claudino	20	Lavoura	crioulo	Não consta no plantel de 1860
Ignácio	14	-	crioulo	Permaneceu no engenho

196 BITEDÔ - ONDE MORAM OS NAGÔS

Nome	Idade	Profissão	Cor	Observações
Valeriano	30	Lavoura	africano	Idem
Cazimira	35	Lavoura	africana	Idem, idem
José Joaquim	10	-	crioulo	Não consta no rol de 1860
Higino	24	Lavoura	crioulo	Permaneceu no engenho
Herculano	30	Lavoura	africano	Idem
Valério	-	-	-	Idem, idem
Anacleto	16	aprendiz de ferreiro	crioulo	Idem, idem
Antonio Joaquim	60	-	africano	Permaneceu no engenho
Jacinto	30	Lavoura	africano	Permaneceu no engenho
Maria dos Prazeres	16	Lavoura	crioula	Idem
Porfírio	25	Carreiro	crioulo	Não consta no rol de 1860
Patrício	50	Lavoura	africano	Permaneceu no engenho
Maria Barbosa	14	Lavoura	crioula	Permaneceu no engenho
Cirillo	24	-	crioulo	Não consta no plantel de 1860
Torquato	16	Lavoura	crioulo	Permaneceu no engenho
Porfíria	25	Lavoura	crioula	Idem
Manoel Luiz	40	alambiqueiro	africano	Não consta no plantel de 1860
Belizário	12	-	-	Não consta. Filho da finada Julia
Brígida	13	-	-	Permaneceu no engenho. Filha de Lucinda

Nome	Idade	Profissão	Cor	Observações
Belizária	12	-	-	Permaneceu no engenho. Filha de Felizarda
Brites	38	serviço da casa	africana	Permaneceu no engenho
Juvita	10	-	-	Permaneceu no engenho. Filha de Felizarda
Zélia	11	-	crioula	Permaneceu no engenho
Andreza	6	-	-	Não consta no rol de 1860
Juliana	13	-	-	Permaneceu no engenho
Theofilo	16	-	cabra	Permaneceu no engenho
Zulmira	24	Costureira	crioula	Não consta no plantel de 1860
Galdina	20	-	crioula	Idem
Odorico	6	-	-	Não consta no rol de 1860. Filho de Felizarda
Filismino	-	-	-	Não consta no plantel de 1860
Brasília	2	-	-	Permaneceu no engenho. Filha de Porfíria
Idalina	-	-	Cabrinha	Permaneceu no engenho. Filha de Porfíria
Mariano	2	-	crioulo	Não consta no rol de 1860
Josefa	8	-	Crioula	Permaneceu no engenho. Filha de serafina

Nome	Idade	Profissão	Cor	Observações
Valentina	8	-	Crioula	Não consta no rol de 1860. Filha de Valentina
Bernardina	50	-	crioula	Permaneceu no engenho
Felizarda	45	Lavoura	africana	Permaneceu no engenho
Emília	-	-	crioula	Procedência desconhecida
Lourenço	-	-	crioulo	Idem
Constantino	-	-	africano	Idem
Sebastião	-	-	africano	Idem
Gustavo	-	-	crioulo	Idem
Dionísio	-	-	crioulo	Idem
Miguel	-	-	crioulo	Idem
Maria Constancia	-	-	crioula	Idem
Joaquina	-	-	crioula	Idem
Maria dos Santos	-	-	crioula	Idem
Militana	6	-	crioula	Filha de Bibiana
Maria Espirito Santo	22	Lavoura	crioula	-
Marcolina	5	-	crioula	Filha de Porfíria
Virginia	-	-	crioula	
Thereza	1	-	crioula	Filha de Felizarda
Eliza	-	-	africana	Procedência desconhecida
Eugenia	-	-	africana	Idem
Candido	-	-	africano	Idem
Lizarda	-	-	africana	Idem
Odélia	-	-	africana	Idem
Esperança	-	-	africana	Idem

Nome	Idade	Profissão	Cor	Observação
Rozalina	11	-	crioula	Filha de Maria Constancia
Ignes	-	-	africana	Procedência desconhecida
Afra	-	-	crioula	Idem
Delmira	-	-	crioula	Idem

AUTOR

Luiz Claudio Nascimento nasceu e reside em Cachoeira – Bahia. É graduado em história pela Universidade Estadual de Feira de Santana e mestre em estudos étnicos e africanos, com ênfase em antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, da Universidade Federal da Bahia. É professor da rede de ensino público do Estado da Bahia, agitador cultural, omom Oxalá do Ilê Kaió Alaketo Axé Oxum, terreiro de candomblé fundado por iyá Baratinha, em Cachoeira, e desde 1979 desenvolve pesquisa sobre a história, resistência escrava e religiosidade de cunho africano no Recôncavo baiano. Publicou *A Irmandade da Boa Morte em Cachoeira* (1988), *Relações de poder e religiosidade em Cachoeira* (1995), *Candomblé e Irmandade da Boa Morte* (2000). Participou do processo de reconhecimento da área quilombola Kaonge/Engenho da Ponte do Iguape, em Cachoeira, e da estruturação do Ponto de Cultura Terreiro Cultural, localizado na cidade de Cachoeira e no referido quilombo, onde atua como oficinairo. ⌘





O Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP) é uma organização não governamental, sem fins lucrativos, laica, fundada em 1989, na cidade do Rio de Janeiro, por ex-internos da Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (Funabem), membros da comunidade negra e do Movimento de Mulheres. Defende o direito à liberdade religiosa como um princípio, assim como a dignidade das religiões de matrizes africanas. A recorrer violação dos direitos fundamentais da criança e do adolescente, das mulheres e das populações negras marginalizadas pela prática do racismo serviu de inspiração para sua criação.

DIREÇÃO

Presidente:

Maytê Ferreira da Silva

Secretário Executivo:

Ivanir dos Santos

Tesoureiro:

Wilmann da Silva Andrade

Secretário:Gerson Miranda Teodoro
(Togo Yoruba)**Coordenação Geral:**

Rute Marcicano Costa

Administração:Marcelo Luiz dos Santos /
Sidnéia Pereira /
Maurício Casimiro / Isabel Cristo**Gerente de Projetos:**

Éle Semog

Consultora de Orientação**Pedagógica:**

Azoilda Loretto da Trindade

Ações Afirmativas:

Jorge Damião / Mario Paulo Rosa

Ações Quilombolas:

Obertal Xavier

Ações Inter-Religiosas:Edilene Tavares /
Leonardo Valério /
Regina Damazia**Comunicação:**Astrogildo Esteves Filho /
Ricardo Rubim /
Alexsander Fernandes**Estagiária:** Ana Ferreira

CEAP – Centro de Articulação de Populações Marginalizadas

Rua da Lapa, 200, sala 809, Centro

Rio de Janeiro, RJ – CEP 20021-180 Tel.: 2232-7077 / 2224-853

www.portalceap.org

