



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

Programa de Pós-Graduação em História



ALAÍZE DOS SANTOS CONCEIÇÃO

**“VAI BUSCAR NO MATO O QUE VOCÊ ENJEITOU!”:
PRÁTICAS RELIGIOSAS E DEVOÇÕES NEGRAS NO
VALE DO IGUAPE – RECÔNCAVO SUL DA BAHIA (c.
1920 – c. 1980)**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH**

**"VAI BUSCAR NO MATO O QUE VOCÊ ENJEITOU!": Práticas religiosas e
devoções negras no Vale do Iguape – Recôncavo Sul da Bahia (c.1920-
c.1980)**

ALAÍZE DOS SANTOS CONCEIÇÃO

Tese submetida ao Programa de Pós
graduação em História Social da
Universidade Federal do Estado do Rio
de Janeiro – UNIRIO, como requisito
parcial à obtenção do grau de Doutora
em História, sob a orientação do Prof.
Dr. Anderson José Machado de Oliveira

Rio de Janeiro
2020

C744 Conceição, Alaíze dos Santos
VAI BUSCAR NO MATO O QUE VOCÊ ENJEITOU!:
Práticas religiosas e devoções negras no Vale do
Iguape ? Recôncavo Sul da Bahia (c.1920 / c.1980) /
Alaíze dos Santos Conceição. -- Rio de Janeiro, 2020.
234

Orientador: Anderson José Machado de Oliveira.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em História, 2020.

1. Os caboclos. 2. Cultura Afro-Brasileira. 3.
Obaluaê. 4. Os Santos. 5. Vale do Iguape. I.
Machado de Oliveira, Anderson José, orient. II.
Título.

ALAÍZE DOS SANTOS CONCEIÇÃO

“VAI BUSCAR NO MATO O QUE VOCÊ ENJEITOU!”: Práticas religiosas e devoções negras no Vale do Iguaçu – Recôncavo Sul da Bahia (c.1920-c.1980)

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira – Orientador
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO

Profª Drª Cláudia Rodrigues - Membro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO

Profª Drª Andrea Barbosa Marzano - Membro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO

Profª Drª Mariza de Carvalho Soares - Membro
Universidade Federal Fluminense - PPGH/UFF

Prof. Dr. Wilson Roberto de Mattos - Membro
Universidade do Estado da Bahia – UNEB/Campus V

“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.”

(Tierno Bokar)

LISTA DE ABREVIATURA DE INSTITUIÇÕES DE PESQUISA

APEB - Arquivo Público do Estado da Bahia

APMC - Arquivo Público Municipal de Cachoeira

APB - Arquivo Público do Estado da Bahia

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

FCP – Fundação Cultural Palmares

CECVI - Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape

LISTA DE FIGURAS

- Figura 01:** Mapa da Bahia
- Figura 02:** Mapa do Recôncavo Baiano
- Figura 03:** Rio Paraguaçu, Baía do Iguape e Baía de Todos os Santos
- Figura 04:** Zonas de produção no Recôncavo
- Figura 05:** Comunidades localizadas no Vale do Iguape
- Figura 06:** Sede da Fábrica de azeite Opalma
- Figura 07:** Comunidade do Engenho da Ponte
- Figura 08:** Capela Nossa Senhora da Conceição – Engenho da Ponte/ Vale do Iguape
- Figura 09:** Dona Nêga
- Figura 10:** Genealogia da família Novis no Vale do Iguape
- Figura 11:** Saída de São Roque da capela no Engenho da Ponte
- Figura 12:** Procissão em prol de São Roque do Engenho da Ponte
- Figura 13:** Altar de São Roque na Igreja de São Lázaro. Salvador/Bahia
- Figura 14:** Altar de São Lázaro. Igreja de São Lázaro – Salvador/ Bahia
- Figura 15:** O Pé do Velho / Gameleiras
- Figura 16:** “Bosque sagrado” Pé do velho
- Figura 17:** São Roque e seu andor na procissão em fevereiro
- Figura 18:** Obaluaê
- Figura 19:** Dona Júlia
- Figura 20:** Altar de São Roque na capela de São Roque. Vasco da Gama – Salvador/Bahia
- Figura 21:** Mesa de orações da senhora Teresa
- Figura 22:** Caboclo Raio de Sol
- Figura 23:** José Viana
- Figura 24:** Judite do azeite – quarto de orações
- Figura 25:** Judite do azeite
- Figura 26:** Mapa da Bacia do Iguape

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 - Sujeitos, Territórios e Economia	33
1.1. E afinal, o que é ser quilombola?!	36
1.2. Formação territorial do Vale do Iguape/Recôncavo sul da Bahia	48
1.3. O Recôncavo Multifacetado: engenhos de cana-de-açúcar, lavouras fumageiras e farinha de mandioca	55
CAPÍTULO 2 - O Vale do Iguape: Propriedades rurais, paternalismo e devoções	71
2.1. Propriedades da família Novis no Vale do Iguape	71
2.2. Elvira Novis no Engenho da Ponte	84
CAPÍTULO 3 - Entre o santo e o orixá: diálogos entre São Roque e Obaluaê/Omolu	107
3.1. Obaluaê/Omolu/São Roque no Recôncavo da cura	124
3.2. Obaluaê/ São Roque no Engenho da Ponte	130
3.3. Manifestações de fé: devoções e esmolas cantadas	142
3.4. Esmolas cantadas	150
3.5. Todos juntos festejam Obaluaê: legados da população negra	160
CAPÍTULO 4 - Diversidades de crenças: Celebrar os santos no Vale do Iguape	163
4.1. O culto aos caboclos nos espaços domésticos	166
4.2. “Era roça de manhã e mangue de tarde!”: histórias da senhora Judite do Azeite	192
4.3. Tempo de rezar e labutar: trabalho, pilhérias e devoções	201
4.4. Devoções e identidades	211
CONCLUSÃO	214
FONTES	219
Fontes Orais	219
Fontes escritas	221
REFERÊNCIAS	225

AGRADECIMENTOS

Na pós-graduação, tudo acontece: encontros, desencontros, despedidas, enlaces e desenlaces afetivos. É o tempo ideal que nos falta para a feitura do texto; é o tempo do trabalho que nunca cessa! Se não cuidarmos de nossa saúde física e mental, o corpo não aguenta; haja oração! Ao que parece, o universo prevê tais circunstâncias e põe no nosso caminho seres de luz.

Não tenho dúvidas de que gozo de muita proteção: Divindades, Entidades, Espíritos de luz vivem a zelar e a me guardar. A todos eles: “O santo é quem nos vale, rapaz!”, gratidão.

Tenho muita sorte por ter os melhores amigos na vida, aqueles que nunca soltaram a minha mão. Todos os direcionamentos que, muitas vezes, faltaram na família – por falta do letramento e/ou por privações materiais impostas pela vida – foram, sem dúvidas, compensados por eles: *“É melhor ter amigos na praça que dinheiro na caixa!”*, já advertia um dos adágios do Recôncavo.

Wanderson Souza, Fabrício Amorim, Diego Rehem, Gissele Raline, Jacó Souza, Caroline Silva e Silvana Bispo: sem vocês minha energia já teria acabado há muito tempo; o que posso dizer é que gostaria de dispor de vida e saúde para poder retribuir à altura. Eterna gratidão, amigos!

Somos frutos de uma mesma árvore, não tenho dúvida! No Rio de Janeiro, pude reconhecer os frutos e a árvore da chamada Diáspora: Thiago Júnior, Ione do Carmo, Carlos Felipe, Sérgio Lima e Anderson Bandeira. Com vocês pude dirimir a saudade que latejava do meu amado Recôncavo, refazendo os laços, recriando o sentido de família como os nossos ancestrais sempre fizeram! Axé, irmãos!

Com o amigo Divaney Vieira, aprendi lições de vida, sobre gestão escolar humanizada e, sobretudo, como manter a Paz diante de maremotos. Agradeço pelo encontro. Obrigada pelo incentivo, por ter me dito: “Voe, Alaíze!”. Amigo, continuo na tentativa de alçar voo.

Aos amigos Hugo Pinto e Jozeane Sodré pela companhia, cuidado, caronas, compartilhamento de experiências docentes, adaptações de mapas e, sobretudo, pelos dias de alegria que pude ter ao lado de vocês: muito obrigada!

À Universidade do Estado da Bahia, minha casa, ao Departamento de Ciências Humanas – campus V, e, em especial, ao Colegiado de História, aos secretários Francisco Teixeira e Priscila Guirra: gratidão! Foram os meus terapeutas do processo. Aos meus colegas de trabalho que nunca mediram esforços para que eu pudesse conciliar os horários no Ensino superior, na Educação básica e na feitura da tese, obrigada!

À Faculdade Maria Milza – FAMAM, pela oportunidade de atuar no Ensino Superior, pela confiança e por ter me proporcionando orientar Josene Paula, minha primeira orientanda, que, na sequência, foi aprovada no Mestrado a partir da pesquisa inicialmente desenvolvida na Instituição. Aos amigos de luta, de ofício e de paixão profissional: Silvia Marli, Hamilton Rodrigues dos Santos, Elizabete Rodrigues, Oscar Santana, Luís Carlos Borges da Silva, gratidão!

Aos meus alunos do Ensino Superior e da Educação básica, muito obrigada! Por vocês me desafio cotidianamente a ser uma profissional e ser humano melhor, por vocês eu (re)existir!

Aos meus professores e amigos, Denilson Lessa e Cristiana Lyrio, agradeço pelo carinho, cuidado e aconchego. Concederam preciosos aconselhamentos e acompanhamentos ao longo da caminhada. Amo vocês!

Obrigada, Eliane Caetano, Mayra Souza, Ricardo Batista e Cacau Nascimento, por disponibilizarem fontes de suas pesquisas para que pudessem enriquecer a minha também. A Cacau Nascimento, reafirmo minha gratidão pelas interlocuções, problematizações e incentivos. Ao amigo Carlos Brito, pelo axé emanado e consolo em momentos de descrença.

Agradeço a Banca de Qualificação: Profas. Dra. Cláudia Rodrigues e Dra. Mariza de Carvalho Soares, pela gentileza de ter aceitado o convite, pela leitura cuidadosa do texto, bem como pelas valiosas sugestões para o trabalho. Aproveito o ensejo para agradecer a elas também por estarem presentes na banca final desta tese.

Agradeço à professora Dr^a Andrea Barbosa Marzano pelo aceite em compor a banca final deste trabalho, e ao professor Dr. Wilson Roberto de Mattos, por emprestar trechos de sua trajetória como fonte de inspiração a estudantes negros/as como eu, desbravando os caminhos da realidade racial brasileira, também nas universidades, servindo de farol para que jamais pudessemos nos perder do projeto político educacional antirracista. Gratidão!

Agradeço ao orientador Anderson Oliveira, por ter aceitado a empreitada e apostado na temática; pelas orientações, sugestões e participação ativa na construção do texto.

A Maria da Conceição Abade: somente os Caboclos serão capazes de retribuir o que você fez por mim; literalmente abriu a sua casa, as comunidades do Vale do Iguape e me tornou integrante do Engenho da Ponte. Gratidão! São sete longos anos de muitas histórias. Obrigada por me apresentar Dona Teresa, que tanto amo e tornou-se também minha zeladora espiritual.

Às lindas Luciene Cruz, Maricélia Bulcão, Andrielle Antônia e Marisa Rodrigues: obrigada por cruzarem o meu caminho e serem tão solidárias.

A Gredson, amigo querido: fui presenteada por esse irmão de luta tão solidário e positivo. Sou grata pelos constantes incentivos, parceria e revisão cuidadosa do texto. Muito obrigada!

A todas as mulheres e homens integrantes desta tese: marisqueiras/os, agricultoras/os, rezadeiras/es, parteiras/os, agentes da cura e de todas as/os outras/as evocadas/os nas memórias, gratidão. Tenho aqui somente a tentativa de fotografar os saberes [das senhoras e dos senhores].

À minha família, aos erês presentes nela: que bom que vocês existem! Renovaram minhas esperanças trazendo sempre energia e felicidade! Ao meu tio, irmão e amigo, Jailton Conceição, obrigada pelas incansáveis vezes de amparo, em todos os aspectos, renunciando tempo de sua vida para que eu continuasse a caminhada dos estudos. Amo você!

À minha mãe Lia, que, por décadas, subtraiu vida para que seus filhos insurgissem da falta de oportunidades no interior da Bahia. A ela, que se solapou, precisando, desde muito cedo, ausentar-se fisicamente de nós, acreditando que poderíamos ter oportunidades para além do cenário posto, dedico à titulação. Aquela garota, negra, ensimesmada e vítima das diversas discriminações, racismo e preconceito das diversas naturezas está se tornando doutora! Mainha, obrigada por ter me oportunizado isso! A vitória é, sobretudo, sua!

Com os ensinamentos de minha avó, me tornei o ser humano que sou. Vejamos: aos 14 anos, a senhora Preta já começara a empreitada de ser mãe; pariu 12 vezes, criou filhos, netos e ainda sobrou amor para os agregados. Apesar das agruras cotidianas, nunca perdeu a ternura e o cuidado para com os outros; por tudo isso, ela é a minha maior referência. A Dissertação foi/é o legado

do meu avô Parente, devia a ele a materialização da pesquisa que tanto o fez orgulhar-se da neta professora... Mas a Tese, ah a Tese! Com toda a certeza, ela tem dona...a minha amada vó Preta, doutora da Vida, muito obrigada!

No mais, acabou... Salve Exu, Salve Ogum, Salve os Êres, Salve Obaluaê, Salve os Caboclos, Salve o Recôncavo!

“Meu caminho pelo mundo eu mesmo traço! A Bahia já me deu régua e compasso...” (Gilberto Gil).

Aos meus amados avós que me oportunizaram régua e compassos para a arte do viver. Amo vocês!

RESUMO

A região do Recôncavo baiano é antiga conhecida dos historiadores brasileiros por ter sido palco de diversas experiências econômicas e culturais, sobretudo das populações negras desembarcadas via diáspora africana, com predominância dos povos jejes, nagôs, angola e mina, respectivamente. A confluência cultural possibilitou o surgimento de um emaranhado de crenças e práticas religiosas imbricadas no cotidiano dos indivíduos, também recriadas em convergência com elementos culturais e religiosos de indígenas e europeus. Sob esse cenário, a pesquisa propôs uma reflexão a respeito da dinâmica religiosa presente no Vale do Iguape e sintetizada, no início do século XX, em torno das devoções aos santos, orixás e Caboclos. Diz-se que era costumeiro, entre os escravizados na região do Vale do Iguape/Recôncavo baiano, fazerem oferendas direcionadas a São Roque/Obaluaê em tempo de doenças. Essa é a narrativa engendrada pela memória coletiva versando acerca do quão importante era agradar os santos/orixás. A necessidade de sobreviver, desde o âmbito material ao cuidado com o espírito, oportunizou a recriação e ressignificação das crenças no cotidiano. Ter na religiosidade o ponto de equilíbrio necessário para reconfigurar suas existências diante das agruras cotidianas representou grande estratégia de sobrevivência das populações negras, sobretudo no forjar das múltiplas identidades. Nesse sentido, buscou-se compreender as dimensões do fenômeno religioso no cotidiano dos indivíduos. Através dos depoimentos, foi possível identificar as principais lideranças das devoções a São Roque/Obaluaê seguida de festa, observando as estratégias que conseguiam assegurar as versões das festividades por décadas. Para tanto, a utilização das fontes orais constituíram o principal recurso metodológico desta pesquisa, através das quais os indivíduos, a partir das experiências guardadas na memória, compartilharam versões acerca dos fatos, cabendo ao historiador, assim como nas outras modalidades de fontes, fazer a crítica.

Palavras-chave: Vale do Iguape; Populações negras; Religiosidades; Devoções.

ABSTRACT

The region of Recôncavo baiano is a well-known reference to Brazilian historians, as it has been the scene of various economic and cultural experiences, especially of black populations who landed in Brazil via the African diaspora, with predominance of the Jejes, Nagagos, Angola and Mine, respectively. The cultural confluence made possible the emergence of a tangle of religious beliefs and practices imbricated in the daily lives of individuals, also recreated from the contact with the cultural and religious elements of indigenous and Europeans. By considering this scenario, this research proposed a reflection on the religious dynamics present in the Vale do Iguape, which was synthesized, in the early twentieth century, on the basis of devotions to saints, orishas and Caboclos. It is said that it was usual, among the slaves in the region in question, to do rituals of offerings to São Roque /Obaluaê in times of illness. This is the narrative engendered by collective memory which shows the religious relevance of pleasing the saints/orishas. The need to survive, in material and spiritual terms, enabled the recreation and resignification of beliefs in daily life. Having in religiosity the necessary balance to reconfigure their existences in the face of daily lacks represented a great survival strategy for black populations, especially in dealing with multiple identity formation. Accordingly, this thesis aims to understand the dimensions of the religious phenomenon in daily life. From the testimonies, it was possible to identify the main leaders of the devotions to São Roque/Obaluaê to which is added festivities, observing the strategies that was taken to preserve the versions of those festivities for decades. Therefore, the use of oral sources represents the main methodological tool of this research, by which individuals, based on experiences stored in memory, share their own versions on facts; the historian, as well as in other types of sources, must explore them with criticism.

Keywords: Vale do Iguape; Black populations; Religiosity; Devotions.

INTRODUÇÃO

Vários são os mitos fundadores existentes que narram o nascimento de Omolu/Obaluaê. Apesar de diversos, eles são convergentes quando assinalam a história amorosa conturbada dos seus pais: Oxalá era marido de Yemanjá, mas se relacionou com Nana, gerando Obaluaê. A criança nasceu com chagas que tomavam todo o corpo, uma doença de pele que fedía e causava repulsa aos visitantes. Nanã, a sua mãe, temia a doença, principalmente a varíola, que já teria sido responsável pela morte de muita gente. Teria sido essa a motivação de Nanã para abandonar seu filho num cesto à beira mar.

Yemanjá, dona dos mares, muito protetora, solidária e amorosa, encontrou o cesto com a criança e a reconheceu. Tão logo percebeu que se tratava do filho de Nanã, passou a criar o bebê com todo o seu amor. Tempos se passaram, a criança se cobria de palhas da costa, escondendo suas chagas, amadurecendo e se transformando num grande feiticeiro, guerreiro e caçador: Obaluaê. Omolu recebeu o nome de Obaluaê dada sua peregrinação rumo a curar pessoas acometidas, sobretudo, pela varíola tão temida entre todos.¹

Segundo a mitologia dos orixás, Obaluaê nunca superou o sentimento de rejeição protagonizado pela mãe. Apesar de cuidador, feiticeiro e curandeiro que livrava as pessoas das enfermidades, carregava consigo esse sentimento de rejeição, de abandono, nunca superado, o que o impedia de construir relações amorosas duradouras.

A rejeição talvez tenha sido a encruzilhada do nosso santo/orixá. Com o abandono materno teria ele se lançado a conquistar novo aconchego para além do negado por Nanã. Dedicou a vida a cuidar das pessoas acometidas por doenças. Considerado a Divindade da Terra, da Cura e da Doença, sua vaidade consistia em jamais ser esquecido por aqueles que haviam experimentado e se

¹ A passagem mítica está presente no livro: PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**: São Paulo, Companhia das Letras, 2001; BARROS, José Flávio P. de & MELLO, Mareo Antonio da S. & VOGEL, Arno. **A Galinha d'Angola**. Iniciação e Identidade na Cultura &o-Brasileira. Rio de Janeiro, Pallas, 1993. Vários são os mitos fundadores, inclusive narrados por membros da comunidade do Vale do Iguape. A história supracitada foi uma adaptação das diversas fontes de pesquisa.

beneficiado de seu poder curativo. Deveriam os seus devotos alimentar o vínculo de gratidão com vistas a nunca serem desamparados.

O texto que segue versa justamente sobre devoções, religiosidades e práticas religiosas das populações negras no Vale do Iguape – Recôncavo da Bahia, ressaltando a importância concedida a determinadas entidades e divindades. Percebemos a unanimidade devocional acerca do dito santo católico São Roque, muitas vezes celebrado, festejado e devocionado como o orixá do Candomblé Obaluaê/Omolu nas comunidades. A forma de agradar o santo muitas vezes nos presenteia com elementos dos cultos afro-brasileiros. A tão mencionada “flor do velho” através da qual os devotos fazem pipoca, ofertando-a a São Roque/Obaluaê diante da procissão, é uma homenagem herdada das diversas matrizes religiosas. Nela, os devotos cantam hinos de louvores que mesclam os diversos elementos com o universo católico de crenças.

Tendo em vista as intervenções curativas realizadas pelo santo/orixá, a memória coletiva não hesitou/hesita em reconhecê-lo como santo vivo e que se dedicava/dedica a proteger aqueles que creem e são devotos a sua trajetória de vida. A mescla entre as diversas passagens dos indivíduos com os santos protetores e suas respectivas atuações cotidianas servem como termômetro na ressignificação das devoções, dadas as décadas arroladas na pesquisa. Com o passar dos anos, novos arranjos e dimensões de fé foram edificadas para que o sobrenatural não caísse no esquecimento.

Para além da devoção ao santo/orixá São Roque/Obaluaê, foram verificadas diversas devoções no Vale do Iguape: desde Cosme e Damião à crença na intervenção dos Caboclos enquanto entidades atuantes e agentes da cura. Esta pesquisa se propõe a problematizar tais questões e o pertencimento religioso dos sujeitos.

A provocação do título da tese, "**Vai buscar no mato o que você enjeitou!**"², trata justamente de evidenciar a necessidade de honrar o pacto

² A expressão foi dita pela senhora Teresa ao ressaltar a recusa inicial de cuidar dos santos Cosme e Damião de sua avó. Ela noticiou que a vida não andava bem e cismou com a presença das réplicas do Cosme e Damião os levando para o mato. Mais tarde, ao anoitecer e adormecer, ela teria sonhado com sua avó a reclamando e mandando ir buscar os santos no lugar que havia deixado: “Vá buscar no mato o que você enjeitou!”, após essa passagem nunca mais a senhora Teresa deixara de rezar e agradar os santos gêmeos além de ofertar o famoso caruru de sete meninos.

firmado entre o sujeito crente e o santo/entidade protetora. Tais vínculos não podem ser quebrados à revelia, uma vez que podem trazer consequências negativas, podendo o santo intervir em seu cotidiano, fazendo cobranças. O Vale do Iguape foi/é permeado de histórias de firmamento de pactos com os diversos santos, inquices³, caboclos e orixás seguidas de algumas experiências desastrosas para aqueles que não cumprissem as recomendações presentes diante do equilíbrio das forças: proteção e devoção. A não realização de edições de festividades em prol do “Velho da Ponte” nos anos 80 pode ser habilitada como nítida manifestação do sagrado cobrando as moradores da Ponte o retorno de seus agrados devocionais.

Relatos daqueles que já fizeram e fazem uso das recomendações das entidades, atentando para as lideranças terrenas presentes no período da pesquisa, contribuem para pensarmos na funcionalidade das práticas religiosas. Destaco o diálogo e o foco justamente naquelas pessoas que incorporam algum tipo de entidade, em especial os caboclos, cuja menção semântica ainda é associada ao indígena, os donos da terra⁴. Contudo, buscou-se evidenciar até que ponto os “cuidados” com esses mesmos caboclos, nos espaços domésticos, revelam elementos desse universo indígena, tanto ressaltado.

Fui estimulada a investigar como esses sujeitos devotos das diversas entidades, divindades e santos concebem um caráter pragmático às devoções, atribuindo intervenções necessárias nas realidades que os cercam.

As experiências com o sobrenatural e os conhecimentos herdados e provenientes dessas relações de intimidade religiosa acarretaram notável respeitabilidade entre diversos segmentos da população, sobretudo em virtude da forma peculiar que possuíam/possuem de lidar com a doença e o corpo individual e coletivo⁵. Inclusive, a escolha de trabalhar com o conceito de práticas religiosas, justifica-se por ter priorizado as experiências dos sujeitos e as possibilidades de agregação de devoções, haja vista que as populações negras podem ser católicas, espíritas, evangélicas, umbandistas, candomblecistas ou até mesmo não se intitularem pertencentes a nenhuma dessas congregações

³ Nome que a Divindade recebe nos Candomblés de Angola e do Congo.

⁴ Consultar: SANTOS, Jocélio Teles do. **O dono da terra: O Caboclo nos Candomblés na Bahia**. Salvador: Sahar Letras, 1995.

⁵ **Ibid.**, 1995.

religiosas, apesar de no cotidiano fazerem uso de diversos signos e elementos de crenças⁶.

Chartier definiu práticas culturais como elementos presentes no cotidiano dos indivíduos, seus usos e costumes adaptados às realidades, modos de ser, viver, sentir os legados culturais, as ressignificações culturais e sociais que contribuem para caracterizar determinado lugar, determinado povo, determinada cultura.⁷

Instigada pelas intervenções curativas das diversas entidades reconhecidas pelos sujeitos, que produzem implicações direitas no meio social, retomei a temática como possibilidade investigativa para os estudos históricos. Em particular, resolvi dedicar maior atenção às práticas religiosas de populações negras no Vale do Iguape e que possuem um calendário próprio, obedecendo à realidade de seus devotos. Temos como exemplo as festividades em louvor a São Roque/Obaluaê que acontecem durante o mês de fevereiro dada a excepcionalidade do clima do Vale, que apresenta chuvas torrenciais num solo massapê no mês de agosto, mês este entendido como do santo/orixá no calendário católico e do Candomblé.

Acredito que o estudo dos cultos religiosos nos espaços domésticos, sessão de Caboclo, contribui de forma significativa para os estudos sobre as práticas culturais das populações negras (res)significadas na diáspora, atentando para a dimensão social, muitas vezes negligenciada por diversas áreas do conhecimento. O Caboclo tende a se apresentar enquanto entidade mais próximas dos sujeitos, dado ao acesso facilitado. Acredita-se que a visibilidade dessas práticas religiosas e culturais podem contribuir significativamente para historiografia social da Bahia, especialmente pela ausência de registros escritos, deixados pelas camadas subalternas, acerca de si.

⁶ Consultar: BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; EDUSP, 1971 [1960 – 1ª. ed. francesa], vol. I e II. CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. 6a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935 (1900). Versão on-line: www.dtremel.hpg.ig.com.br/bibliovirtu/ninarodrigues.htm. RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. 5ªed. São Paulo, Nacional, 1977 (1932).

⁷ CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre práticas e representações**, Lisboa: DIFEL, 1990.

Segundo Thompson, existem contextos e situações em que homens e mulheres, ao se depararem com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e (re)criam sua cultura; portanto, se tentar entendê-las a partir das fontes “convencionais”, dificilmente o historiador/a conseguirá dar conta das especificidades de tais práticas culturais e sociais dos indivíduos⁸.

Maria Odila Silva Dias sinaliza para o quanto havia consciência, por parte dos historiadores até o advento do *Annales*, que ao proporem a escrita da história enviesada para contemplação de projetos hegemônicos estavam deixando de lado experiências concretas daqueles setores oprimidos da sociedade: trabalhadores, mulheres, indígenas, quilombolas, imigrantes e todas as possibilidades temáticas circundantes do cotidiano destes.⁹

O revisionismo historiográfico atrelado ao nascimento da história social possibilitou a aproximação da História com outras áreas do conhecimento, em especial a Antropologia. O diálogo entre as áreas tem sido recorrente, posto que essa relação possibilita a redefinição de problemas investigativos, através de novas perguntas e fontes, inovando as interpretações.

As práticas religiosas carecem de um estudo voltado à História, a partir de métodos, referenciais e novos problemas. Eis um desafio historiográfico: compreender as práticas religiosas a partir de um tempo histórico, explorando a dimensão social das devoções, compreendendo-as dentro de um contexto específico. Nesse caso em particular, temos a sistematização das devoções e festividades no Vale do Iguape a São Roque/Obaluaê/Omolu.

A opção por fazer o recorte temporal entre as décadas de 1920 a 1980 do século XX está intimamente ligada à análise das fontes orais e escritas disponíveis. Notou-se que o surto epidêmico no Vale do Iguape narrado pelas fontes orais teria acontecido na década de 20. A afirmação é reforçada com a análise de periódicos e relatórios médicos elaborados na década de 20 do século XX e em circulação na Bahia. Foram consultados decretos, correspondências e ofícios durante as décadas supracitadas, endereçados à Secretaria de Educação e Saúde sugerindo a criação de postos de saúde nesses locais¹⁰.

⁸ THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁹ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea**. Projeto História, 17. São Paulo: PUC, 1998, p. 233. p. 223-258.

¹⁰ Consultar: APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Denúncias e**

O ano de 1925 correspondeu à publicação do Código Sanitário da Bahia e à investida estatal de disciplinar os procedimentos médicos em busca da extirpação de doenças, bem como o controle de possíveis epidemias, o que configuraria um estado moderno, civilizado e higienizado¹¹.

Na década de 1980, segundo as fontes orais, houve transformações importantes nas devoções no Engenho da Ponte – Vale do Iguape. Teria sido durante os anos 80 que o senhor Nôga morreu. Seu Nôga era liderança das festividades em louvor a São Roque/Obaluaê no Engenho da ponte, havendo nítida desarticulação das celebrações, inclusive deixando de acontecer por alguns anos. A retomada da devoção na comunidade e adjacências teria ocorrido após um sonho revelador de uma das moradoras do Kalembá: Judite do Azeite.

A senhora Judite teria sonhado com o próprio Obaluaê solicitando o retorno das festividades no Engenho da Ponte. Sugerimos que houve ressignificações das práticas religiosas nesse contexto passíveis de serem analisadas. Durante os anos 80 também houve a criação do Sistema Único de Saúde – SUS –, e, no final da década, a promulgação da Constituição Federal de 1988, com o Artigo 68 tratando das especificidades das Comunidades negras tradicionais.

As práticas culturais e religiosas das populações negras, no campo dos estudos históricos, têm sido analisadas, sobretudo, a partir do Brasil colonial, destacando os contatos estabelecidos com os elementos culturais indígenas e dos colonizadores europeus até o século XIX bem como a formação das primeiras casas de Candomblé, o que nos remete ao contexto da escravidão. Em contrapartida, os aspectos religiosos, suas especificidades no século XX, têm sido relegados a segundo plano, quiçá, à ilegitimidade histórica, uma vez que para muitos se trata de Antropologia e não de História¹².

reclamações ao Departamento de Saúde e seus postos sobre: farmácia, amostra de leite, fábricas de sabão e outros. 1931-1944. Caixa 4035. Maço 30

¹¹ HOCHMAN, Gilberto. **Regulando os efeitos da interdependência:** sobre as relações entre saúde pública e construção do Estado (Brasil 1910-1930). Estudos Históricos. vol. 6, n. 11. Rio de Janeiro, 1993.

¹² Consultar: THOMPSON, E. P. **Folclore, Antropologia e História Social.** In: As peculiaridades dos Ingleses e outros artigos. (Org) Antonio Luigi Negro e Marcos Silva. Campinas: UNICAMP, 2001.

De fato, no que diz respeito às investigações em torno das perseguições policiais a terreiros de Candomblé e a práticas de cura, de modo geral, possuímos uma larga produção historiográfica¹³; contudo, refiro-me à ausência das produções que versem acerca do século XX e possibilidades outras de propagação da fé, a saber, o zelo pelos santos, caboclos e guias protetores no espaço doméstico e as implicações sociais que tais devoções puderam/poderiam acarretar.

Verifica-se que as trocas culturais existentes, bem como as estratégias de permanências e a dinâmica da cultura não se encerram com a escravidão, afinal os diferentes grupos culturais permaneceram no Brasil deixando seu legado, um conjunto de práticas culturais que foram apropriadas de acordo com as novas realidades. Assim, mesmo que as primeiras casas de Candomblé tenham se constituído no final do século XIX¹⁴, as formas peculiares de cultuar os ancestrais continuaram existindo e, nesse sentido, acredito que os cultos aos “santos” no espaço doméstico ganharam destaque. Ao que parece, a partir do século XX é possível melhor observar e entender as estratégias e (res)significações culturais que possibilitaram a permanência das “tradições”.

Penso que estas possibilidades devocionais não se inscrevem necessariamente em terreiros de Candomblé, principalmente por não requererem uma hierarquia tão marcada a ser seguida para existirem. Os cultos aos Caboclos, por exemplo, acontecem de maneira mais *espontânea*¹⁵. Nas palavras da Rezadeira e lalorixá Diu¹⁶, existem muitas diferenças entre caboclos e orixás, pois enquanto estes requerem um espaço adequado para manifestar-

¹³ Ver: BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia**. Salvador. EDUFBA, 1995. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa: Um pai-de-santo na Corte imperial**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. REIS, João José Reis. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹⁴ Segundo Luís Nicolau Parés as categorias étnico-raciais das populações negras do Recôncavo, entre os séculos XVII e XIX, permitem confirmar uma predominância na Bahia dos escravos da África ocidental, em relação àqueles da África central, sobretudo na zona fumageira. Os dados demonstram predominância dos Jejes, Nagôs, Angolas e Minas, respectivamente. Consultar: PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ªed.rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.p.63-69.

¹⁵ Consultar: LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Salvador: Corrupio: 2. ed. 2003, [1. ed. Editora da UFBA 1977].

¹⁶ Joselita Rodrigues dos Reis. Apelido Dona Diu. Merendeira aposentada. Natural do município de Governador Mangabeira, antiga Vila de Cabeças. Data de nascimento: 18/03/1939.

se, aqueles são mais espontâneos: “Tem as duas divisões [...] O orixá não fala, não canta, quem canta pra orixá é Ekede, é Ogan, é o pai de santo, a mãe de santo. Já o Caboclo fala, bebe, fuma. Essas coisas tudo o Caboclo faz.”¹⁷

Comumente, o Caboclo aconselha, sugere, tende a interceder cotidianamente na vida dos indivíduos em qualquer problema de ordem econômica, afetiva e/ou de saúde. Eles se manifestam em espaços domésticos, reservados pelos médiuns para fazer o atendimento. Diversos são os Caboclos que possuem seus cultos legitimados no Recôncavo, entre eles destacamos: Boiadeiro, Sete Flechas, Pena Branca, Pena Verde, Senhor Sem Pena, Jurema, Sultão das Matas¹⁸, etc.

Nas palavras da médium Edite, o dom recebido pelas entidades teria entrado na sua vida desde o nascimento; por isso, dispensaria a necessidade de frequentar Casas de Candomblé: “Eu frequentei uma casa, mas tava me acabando. Porque o que eu tenho não é feito! Não é coisa de acompanhar Candomblé! É pra cuidar em casa mesmo, fazendo a caridade!”¹⁹

Os Caboclos podem se manifestar no terreiro de candomblé, contudo não é condição necessária para que haja sua intercessão na vida dos devotos, a estrutura física de um terreiro e, marcadamente, suas hierarquias religiosas, como o orixá. Bastava somente a necessidade acentuada de ajuda, por parte do enfermo, para que o Caboclo, prontamente, se manifestasse diante das mazelas, objetivando resolvê-las.

Sabe-se que a partir de 1850, com a proibição do tráfico negreiro, houve a diminuição de entrada de africanos/as no Brasil, o que possibilitou o fenômeno chamado de criouliização²⁰. Esse não se limitava aos aspectos demográficos, e a composição meramente estatística dos grupos étnicos que compuseram a população do Recôncavo, mas leva-se em consideração, também, o encontro de culturas. Em virtude disso, é possível que os cultos nos espaços domésticos

¹⁷ Joselita Rodrigues dos Reis. Apelido Dona Diu. Merendeira aposentada. Natural do município de Governador Mangabeira, antiga Vila de Cabeças. Data de nascimento: 18/03/1939. Entrevista em 09/06/2010 concedida à Alaíze dos Santos Conceição.

¹⁸ Consultar: SANTOS, Jocélio Teles do. **op.cit.** Nota 02. CARVALHO, Maria Rosário; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e Caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012.

¹⁹ Edite Nascimento dos Santos. Natural do Kalembá – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 05/01/1945. Entrevista em 17 de novembro de 2013.

²⁰ PARÉS, Luis Nicolau. **O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800)**. Revista Afro-Ásia. N.33. Ano 2005.

associados às entidades que, por ora, apresentassem elementos do universo religioso das populações negras, também apresentassem características indígenas, assim como elementos do mundo católico, a saber, representações de santos, orações, presença dos crucifixos, etc.

A crença em elementos do mundo católico associada às contribuições de outras expressões religiosas possibilitam os indivíduos acreditarem na intensificação de sua fé. As supostas contradições empreendidas no processo estão vinculadas à diversidade da cultura, contribuindo positivamente para a originalidade das devoções²¹. No Recôncavo baiano, houve a predominância do legado cultural de grupos étnicos africanos; contudo, não podemos esquecer que anteriormente ao massacre empreendido pelos portugueses, por ocasião do “achamento” das novas terras, vários grupos indígenas viviam nessa faixa territorial, a saber, os Tupinambás, que deixaram marcas culturais e religiosas²². Sendo assim, o imbricamento de crenças, devoções e aproximações culturais entre os povos africanos e indígenas se tornou realidade sobrevivendo nos dias atuais e identificados, comumente, nos cultos aos Caboclos.

Não obstante, a pesquisa refletiu acerca das implicações sociais do culto as entidades, as devoções e crenças dos sujeitos no Vale do Iguape tendo em vista que o contexto converge com as medidas sanitárias tomadas pelo governo da Bahia ao publicar o código sanitário em 1925, visando o reordenamento e controle urbano com vistas à salubridade²³. O Caboclo é merecedor de destaque, pois, na maioria das vezes, sua recorrência assinala o desfalecimento orgânico e/ou espiritual do indivíduo, o que denota a necessidade de suas mediações curativas. Devemos ressaltar o quão escasso e insuficiente era o serviço de saúde, sobretudo nos interiores dos estados.

Os estudos culturais têm dado mostras de grandes reflexões acerca do conceito de cultura, pois tais investigações, durante séculos, ficaram sob a responsabilidade dos folcloristas que concebiam as manifestações culturais das classes subalternas com olhares pejorativos, como bem assinalou E.P

²¹ BASTIDE, Roger. *op. cit.* Nota 05.

²² Consultar: SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²³ APB. **Código Sanitário da Bahia**. Salvador, 1925.

Thompson em *Costumes em Comum*. Thompson definiu cultura como sinônimo de costume, não pensando somente nas permanências das tradições, mas encarando as práticas culturais como campo das mudanças, o lugar da diversidade, fruto das (re)significações e conflitos²⁴.

Alinhada aos pensamentos de Thompson, entendo que os estudos culturais nos concedem *instrumentos* de pesquisa para confrontos e reivindicações historiográficas nas diversas classes sociais²⁵. Redimensionar as características de composição de uma classe, anteriormente compreendida como sinônimo de modo de produção, nos permite avançar na pesquisa, visibilizando identidades individuais e coletivas, bem como dissidências dentro de um próprio grupo.

Sendo a cultura o palco das problematizações, é justamente amparada por ela que novas temáticas e abordagens se materializam nas investigações históricas. Nesse sentido, o desafio da pesquisa consiste justamente na inovação de abordagem temática, matizando as práticas religiosas enquanto construção social.

Dado o exposto, os estudos acerca da memória também tenderam a enfatizar e contribuir para a consolidação das novas perspectivas historiográficas, haja vista que, no caso das culturas orais, exemplo da pesquisa que ora se apresenta, o processo de registro e conservação de informações coincide inteiramente com o processo de sua comunicação e socialização²⁶, estariam, portanto, as práticas culturais e a memória, imbricadas. Para Michael Pollak a memória se trata de um processo psico-social de representação de si próprio, responsável em reorganizar simbolicamente o universo das pessoas, das coisas, imagens e relações, pela legitimação que produzem²⁷. Acrescentaria

²⁴ THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²⁵ Ressalta-se que classe numa perspectiva thompsoniana não está restrita ao entendimento material, econômico, mas a emergência de consciência política dentro de um grupo, em virtude do compartilhamento de experiências. Consultar: THOMPSON, E.P. **As peculiaridades dos ingleses**. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1998.

²⁶ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **A História cativa da memória?** Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. **Inst. Est. Bras.** n.34. São Paulo, 1992, p.09-24.

²⁷ POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

que a memória é formada, também, das percepções coletivas, e que o individual denota apreensões culturais do grupo²⁸.

Diante de tais inquietações historicizei as práticas religiosas das populações negras no Vale do Iguape a partir das devoções a São Roque/Obaluaê, atentando para as dimensões sociais do vivido e as implicações dessas experiências na dimensão do trabalho e das tramas familiares.

A pesquisa traz reflexões acerca das comunidades do Vale do Iguape: Caimbongo, Calolé, Imbiara, Tombo, Kaônge, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Opalma, Campinas, Kalembá, Engenho da Cruz, Engenho da Vitória, Engenho Novo, Santiago do Iguape e São Francisco do Paraguaçu que entre as décadas de 1920 a 1980 ainda não possuíam a certificação de comunidades quilombolas, haja vista que o atentar para a demarcação desses territórios históricos só aconteceu após a Constituição de 1988.

Achei importante problematizar as questões por acreditar na intervenção do sagrado no cotidiano dos indivíduos. Nesse caso, a devoção à São Roque/Obaluaê contribuiu para a própria edificação identitária dos sujeitos, levando em consideração a devoção coletiva, com a região; talvez a crença no São Roque/Obaluaê vivo tenha servido de subsídio para que os indivíduos se reconhecessem enquanto integrantes de uma mesma “célula”, pré-requisito para a abertura do processo rumo à titularidade das terras conforme estabelecido pelos os órgãos responsáveis²⁹.

Defendo a hipótese de que lançar os olhares investigativos a partir da atualidade possibilita visualizar frutos de uma trajetória histórica dos sujeitos que contribuiu para a identificação coletiva. Refletir acerca das identidades construídas e assumidas na atualidade, entendidas enquanto resultado das experiências das populações negras, cujos ascendentes foram egressos do sistema de escravidão do Recôncavo, possibilita reavivar a importância das práticas religiosas no cotidiano dos indivíduos.

É oportuno salientar que o protagonismo da senhora Elvira Novis³⁰, integrante da elite baiana no início do século XX, na devoção a São Roque

²⁸ LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

²⁹ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA

³⁰ Antiga proprietária do Engenho da Ponte à época da institucionalização da população prolfestividades à São Roque/ Obaluaê.

acarretou a necessidade de compreender como as terras do Engenho da Ponte foram parar em suas mãos, como se tornou proprietária. Nesse sentido, foi descortinado o parentesco com o então comendador Aristides Novis, comerciante notável na Bahia do século XIX. Tal investigação só foi possível cruzando as memórias dos sujeitos, e consultando os testamentos e inventários dos antigos donos dos engenhos.

Sendo assim, algumas questões permearam e fundamentaram a pesquisa que se apresenta:

A forma como os indivíduos concebem a confluência do sagrado em seu cotidiano revela uma percepção de mundo na qual a religiosidade não pode ser desmembrada de seu dia-a-dia? E em que medida o Recôncavo baiano, definido como região que abarca o emaranhado de crenças e um laboratório de experiências singulares, contribuiu/contribui para a manifestação e a permanência dos ritos e signos oriundos dos encontros culturais e, sobretudo, marcadamente dos elementos culturais das populações negras? Será que as próprias fronteiras de identidades dos agentes religiosos enquanto macumbeiros, umbandistas, espíritas, católicos etc não contribuem para a singularidade dessas religiosidades? Será possível tratarmos os agentes da religiosidade como indivíduos fronteirísticos?

Caboclos, guias, inquices e orixás apresentaram/apresentam intervenções, principalmente curativas, diante dos devotos. Boiadeiro, Omolú, São Roque, Sete Flechas, Sultão das Matas e tantos outros foram/são solicitados para que pudessem/possam intervir extirpando as enfermidades da comunidade, por exemplo. Passaram a atingir um universo não meramente de crenças restritas a um grupo, mas foram de encontro a uma proposta mais ampla de saúde coletiva e regionalização dos serviços médicos que tentavam direcionar todos ao atendimento aos Postos de Saúde.

A senhora Julia, residente do Engenho da Ponte, uma das comunidades remanescentes de quilombo que integram o Vale do Iguape-Cachoeira³¹ nos concedeu importante depoimento sobre o início da devoção aos santos, ressaltando a inutilidade das ciências médicas diante da epidemia que assolava

³¹ Mais informações acerca da região consultar: REIS, João José. **Recôncavo Rebelde: Revoltas escravas nos engenhos baianos.** AfroÁsia.n.15.1992.

sua comunidade: “Numa ocasião de que o Engenho foi tomado pela peste [...] com a bexiga! era um caixão entrando, outro saindo, não tinha quem desse fim. Foi quando todo mundo se reuniu e fez promessa a São Roque, foi ele quem nos valeu!”³²

Passagens como essa foram recorrentes, nas quais, a devoção às divindades e entidades também a incorporação e aceitação do dom surgiram em virtude da manifestação da doença, seja de uma pessoa, especificamente, ou o assolar de um transtorno orgânico coletivo, nesse caso, a epidemia de bexiga. No âmbito da religiosidade é muito comum “a referência a um momento crítico revelador, em geral uma doença [...]”³³ são simbologias que ajudam destrinchar os significados das mais profundas marcas sociais.

Com a possessão, existe a comunicação entre a esfera do sobrenatural e o mundo dos homens, através da incorporação das entidades espirituais num corpo de iniciados³⁴. A incorporação de elementos nas sessões de Caboclo que se distancia da incorporação do orixá carrega elementos da Umbanda, em que os espíritos vêm ao plano material trabalhar, significando que sua descida à terra, através dos médiuns, objetiva prestar atendimento direto, dando conselhos, recomendações, passes e receitas, prestando, assim, caridade àqueles que precisavam/precisam.

No âmbito dos preceitos religiosos católicos, a caridade também desempenha um papel de destaque. Geralmente a vida dos santos católicos é associada às práticas caridosas, “a caridade era a expressão não só do amor de Deus como também ao próximo, além disso, era um princípio que contribuía para a construção da chamada paz social³⁵.”

De fato, o Caboclo é repleto de marcas sociais que o aproximam da população, identificando-o, sobretudo, com as camadas populares da sociedade brasileira. São, portanto, símbolos repletos de possibilidades.

³² Julia Cardoso Almeida. Apelido Lêlêta. Natural do Engenho da Ponte – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 08/06/1924.

³³ CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Caboclos e pretos-velhos da umbanda**. In: **Encantaria brasileira**: O livro dos mestres, caboclos e encantados. (Orgs.) Reginaldo Prandi. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.p.296.

³⁴ Ver: MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986. p.29-30.

³⁵ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra**: Santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet FAPERJ, 2008.p.121.

Fato interessante é que muitos dos médiuns, integrantes da pesquisa, se declaram católicos, mesmo tendo enfrentado algum tipo de resistência por parte da própria Igreja diante de suas práticas religiosas, que em muito os rotularam e/ou discriminaram. Deduz-se que as vivências religiosas das populações negras do Recôncavo apresentam peculiaridades advindas de experiências coletivas culturais na qual houveram o agregar de devoções.

Nas religiões tradicionais africanas³⁶ e conseqüentemente nos cultos afro-brasileiros, o Deus venerado não é *vaidoso*, tampouco *ciumento*, pois não proíbe a veneração ou o acréscimo de novos deuses e novas crenças. É possível que o indivíduo comungue de diversos elementos culturais ao mesmo tempo, sem haver a necessidade de renunciar aos seus valores iniciais. Tal prática só acontece em função desse caráter somático da religiosidade africana³⁷.

Estaríamos diante de um fenômeno religioso importantíssimo para compreendermos as esferas de crenças do Recôncavo. A resiliência e (res)significação das populações negras oportunizaram o surgimento e a permanência de manifestações religiosas que transcendem um determinismo comportamental estruturante.

É oportuno mencionar que questões como essas só foram possíveis de serem levantadas em virtude do surgimento da História Social, pois o que anteriormente não era considerado de interesse histórico, sobretudo pela ausência de fontes “oficiais”, passou a ser investigado. Os historiadores, ao proporem reformulações da concepção de fonte, fizeram com que a mesma adquirisse novos significados, mais amplos e abrangendo outros vestígios que contemplassem a existência humana. No caso específico das experiências religiosas das populações negras no Recôncavo, a possibilidade investigativa contribui para refletir e registrar elementos de práticas culturais, marcadamente orais, cujo maior registro possível é a memória, acessada através das falas.

³⁶ As religiões Tradicionais Africanas são nomeadas de tal forma, em virtude do reconhecimento do legado milenar carregado consigo, demarca também a anterioridade africana e suas práticas sagradas. Apresentam elementos de uma realidade física, material e sobrenatural. Ressalta-se a conexão estabelecida entre todos os indivíduos, seres, objetos, natureza e o equilíbrio das forças e trocas simbólicas presentes no cosmo.

³⁷ OPOKU, Kofi Asare. **A religião na África durante a época colonial 1800-1935**. In: BOAHEN, A. Adu (coord). **História geral da África**. São Paulo: Ática, 1991. Vol.VII.

Diante dessas inovações historiográficas, muda-se a forma de “fazer” história. Nesse contexto, o historiador Carlo Ginzburg sinaliza algumas dificuldades: “a escassez de testemunhos sobre o comportamento e atitudes das classes subalternas do passado é com certeza o primeiro – mas, não o único – obstáculo contra o qual as pesquisas históricas do gênero se chocam”³⁸. É nesse sentido que algumas estratégias investigativas tiveram que ser habilitadas para que os historiadores pudessem investigar realidades das classes subalternas, entre elas, destacam-se as fontes orais³⁹.

Portanto, do ponto de vista dos procedimentos teórico-metodológicos utilizados na pesquisa, refleti acerca das concepções de memória⁴⁰, história oral e tradição oral⁴¹. A partir dos diálogos estabelecidos com as fontes, os questionamentos ganharam significados. A coleta de depoimentos (fontes orais) entre os sujeitos investigados: médiuns e pessoas que utilizavam/utilizam seus serviços contribuíram para a resolução da problemática da pesquisa. As fontes escritas das diversas naturezas também foram utilizadas, a saber, testamentos, inventários, relatórios médicos, relatórios da fundação cultural Palmares, periódicos e Código sanitário.

A história oral, entendida como metodologia de pesquisa, possibilita dar visibilidade aos excluídos, trabalhando com temáticas da vida cotidiana. A autonomia concedida às fontes orais possibilita entendê-las não mais enquanto complementos aos documentos considerados oficiais, mas como fontes e objetos de análise substanciais⁴². A História oral é a metodologia que possibilita a construção de fontes.

³⁸ GINZBURG, Carlo. **O nome e o como**: Mercado Historiográfico e troca desigual. In: Micro-histórias e outros ensaios. Rio de Janeiro: Difel, Brasill, 1989.

³⁹ Ver: LEVI, Giovanni. **Sobre micro-história**. In: BURKE, Peter (org). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992. SAMUEL, Raphael. **História Local e História Oral**. In: Revista brasileira. São Paulo. Fev.1990.

⁴⁰ Ver: THOMSON, Alistair. **Recompondo memória**: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. Ética e história oral. Projeto história nº 15, Revista PUC/SP. São Paulo, Abril/1997, pp. 51-84. BURKE, Peter. **O mundo como teatro**. Tradução: Vanda Anastácio. Lisboa: DIFEL, 1992, pp. 235-251.

⁴¹ Consultar: HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A Tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph(coord). **História Geral da África**. Vol I. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, 1982.

⁴² JOUTARD, Philippe. **História oral**: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta Moraes e AMADO, Janaína. **Usos e Abusos da História oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

Na pesquisa que aqui se apresenta, as fontes orais constituem a principal maneira de reflexão em torno das práticas culturais e religiosas das populações negras, pois se trata de indivíduos integrantes das classes subalternizadas, empobrecidas, em grande escala, não alfabetizadas. Nas palavras da senhora Teresa: “Qual a sabedoria que eu alcancei moça? O cabo da enxada e a maré! Naquele tempo era muito difícil! Não é que nem hoje não [...] tinha que trabalhar pra não morrer de fome! Tudo que eu sei vem da minha cabeça⁴³.”

Para além do analfabetismo disseminado entre elas, é oportuno ressaltar que, no próprio universo das práticas religiosas Afro-Brasileiras, a fala constitui o principal veículo responsável em resguardar tradições e ensinamentos para as gerações futuras. Nota-se que, em algumas regiões do continente africano, a oralidade também é entendida como a fonte asseguradora da memória histórica. Assim, preservar as tradições implica em valorizar aqueles que por tempo e vivência têm muito a relatar de suas memórias: os anciões/ãs⁴⁴. Portanto, a memória deverá ser entendida enquanto referência da capacidade em assegurar manifestações sobreviventes de um passado inexplorado.

É justamente na memória desses sujeitos que se encontram experiência acumuladas de suas vidas. Além disso, o diálogo com bibliografias que discutem cultura, práticas culturais, trajetória das populações negras no Brasil, religiosidades e cultura afro-brasileira, contribuiu para a fundamentação teórica.

Relatórios médicos, correspondências direcionadas à Secretaria de Educação e Saúde, Leis, Decretos, Códigos de Posturas, servirão para contextualizar o período, bem como ajudar a recompor o cenário urbano que se desenhava no Recôncavo baiano diante dos interesses de controle estatal.

É importante ressaltar que a execução desta pesquisa só foi possível dada a parceria e amizade selada com Maria da Conceição Abade da Silva Confessor, moradora do Engenho da Ponte, ativista dos movimentos de mulheres negras quilombolas e atualmente historiadora. A conheci em 2013, à época fui sua professora do curso de Licenciatura em História nos domínios da

⁴³ Maria Teresa Ferreira das Neves. Apelido Teresa. Natural de Santo Amaro. Lavradora e marisqueira aposentada. Data de nascimento. 18/12/1934.

⁴⁴ HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A Tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (coord). **História Geral da África**. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, 1982. Vol I.

Faculdade Maria Milza – FAMAM, localizada na cidade de Governador Mangabeira.

Com Maria da Conceição Confessor inaugurei uma relação de parceria e amizade, a mesma me apresentou o Vale do Iguape, as comunidades, os moradores mais antigos e pude contar com o privilégio de ouvir os saberes oralmente relatados e experienciados de populações negras descendentes dos escravizados. Sim, os saberes não estavam congelados em catálogos e fotografias daqueles que sequer puseram os pés na região, sou grata pela oportunidade e privilégio de “desbravar” o território de identidades e saberes.

Os laços só se fortaleceram, construímos roteiros de entrevistas juntas, fizemos entrevistas e por fim me tornei orientadora de Maria Confessor em seu trabalho de Conclusão de Curso. Sugeri que diante da riqueza histórica da região ela pudesse escolher algo vinculado a sua comunidade e assim como eu, Maria Confessor resolveu tratar de questões vinculadas as práticas religiosas e devoções do Vale do Iguape. No decorrer da graduação Maria Confessor esteve sob minha supervisão enquanto orientadora, ajudei na construção do projeto de pesquisa e na escrita do texto, infelizmente no último semestre, por ocasião da defesa monográfica, afastei-me da instituição por ter sido aprovada numa seleção para professora substituta da Universidade do Estado da Bahia – UNEB / Campus V – Santo Antônio de Jesus.

Continuávamos em contato e agora a orientadora oficial seria a colega de trabalho e amiga Sílvia Marli Tavares Santos, também historiadora; estávamos sempre em contato e voluntariamente gozando da autorização da então orientadora continuei a “ajudar” Maria Confessor na escrita final do texto. Em 2016 a graduanda conseguiu terminar e defender sua monografia de conclusão de curso intitulada: *FÉ E DEVOÇÕES EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS VALE DO IGUAPE – RECÔNCAVO SUL DA BAHIA (1980-1990)* que se encontra arrolada na lista de referência dessa tese.

Antecipo ao leitor que há semelhanças em alguns resultados obtidos nas pesquisas de ambas: Maria Confessor e eu. Usamos fontes em comum e o aporte teórico por vezes se repete, visto que em larga escala, em boa parte da produção, estive na condição de orientadora.

Dado o exposto, a tese conta com a seguinte divisão.

O Capítulo I elucidou a trajetória histórica da região do Vale do Iguape - Cachoeira (Recôncavo sul da Bahia), levando-se em consideração o passado escravocrata no Recôncavo e as experiências dos sujeitos recém libertos no pós-abolição. O capítulo lançou olhar a partir da situação atual das comunidades rurais do Vale e do processo de reconhecimento enquanto remanescentes quilombolas, no ano de 2004, pela Fundação Cultural Palmares. Problematizações em torno do ser quilombola e o quanto a nomenclatura advém de fora para dentro foi merecedora de destaque. Com objetivo de romper o caráter linear da narrativa histórica, por muitas vezes frio e engessado, objetivei problematizar questões vinculadas à atualidade, já que as compreendo enquanto síntese das experiências do passado, em seguida reflexões acerca da formação populacional, bem como das atividades econômicas desenvolvidas. Foram utilizados como fontes os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) da Fundação Cultural Palmares e as fontes orais.

No capítulo II, elucidamos alguns elementos que compuseram o contexto histórico do final do século XIX e início do século XX no Recôncavo, levando em consideração como as terras do Vale do Iguape (Cachoeira – Bahia), em particular do Engenho da Ponte, foram parar nas mãos da família Novis. Objetivou-se compreender como Elvira Novis passou a ter a posse da propriedade agrícola do Engenho da Ponte. Apontada pela memória coletiva como a dona das terras e importante mediadora religiosa na ocasião da feitura da promessa a São Roque, no início do século XX, fez-se necessário reconstruir os rastros deixados pela família Novis nos seus inventários e testamentos traçando um perfil econômico e social familiar. Algumas versões acerca do início da promessa a São Roque/ Obaluaê foram elucidadas a partir das fontes orais. O capítulo ainda versou a partir dos periódicos em circulação no período, relatórios médicos, correspondências oficiais da secretaria de Educação e Saúde acerca do cenário da saúde pública na Bahia e em particular em que medida alcançou o Recôncavo.

O capítulo III nos oferece o rememorar do início das devoções a São Roque, por vezes festejado como Obaluaê, orixá do Candomblé. Dando sequência as versões acerca de como iniciou a sistematização das festividades,

sinalizada no último item do capítulo II, tratamos de priorizar a atuação do São Roque/ Obaluaê no Engenho da Ponte e entorno. Através dos depoimentos, foi possível identificar as principais lideranças da devoção seguida de festa, observando as estratégias que conseguiam assegurar as versões das festividades por décadas. Foram feitas reflexões acerca do imbricamento religioso dos moradores diante do São Roque, santo católico, e diante de Obaluaê, orixá do Candomblé. Houve a investigação das diversas formas de agradar o santo/orixá, São Roque/ Obaluaê e a versão acerca da formação do Candomblé da Cajá, a partir da atuação de um andarilho que transitava pela região. A memória coletiva atribuiu a identidade do andarilho ao velho Obaluaê e também ao senhor Anacleto empossado de seu espírito. Como fontes, exploramos o potencial das fontes orais.

Por fim, o capítulo IV tratou das diversas devoções aos santos, Caboclos e orixás nas comunidades do Vale do Iguape, analisando os pactos firmados entre os moradores e as entidades. Buscou-se enfatizar a atuação dos Caboclos no cotidiano dos indivíduos, bem como explorar aspectos das religiosidades dos moradores que asseguram sua eficácia no dia a dia. As experiências no mundo do trabalho e a luta pela sobrevivência marcaram o capítulo por não entender devoções e religiosidades deslocadas das experiências compartilhadas pelo mundo do trabalho, sobretudo das populações negras. Por fim, pretendeu-se analisar como o fenômeno religioso contribuiu para a formação das identidades dos sujeitos. Novamente as fontes orais consistiram no veículo facilitador da pesquisa.

CAPÍTULO 1 - Sujeitos, Territórios e Economia

O Recôncavo da sul da Bahia é definido como a região que circunda a Baía de Todos os Santos, formado por 33 municípios, levando em consideração a descrição geográfica vigente no período em análise (1920-1980). A diversidade de solos proporcionou a variedade agrícola potencializando também a subsistência dos indivíduos. Poderíamos tratar como Recôncavos da Bahia: Zona canavieira, fumageira, mandiogueira, dos coqueirais, do dendezeiros e também o Recôncavo marisqueiro e pesqueiro.⁴⁵

Andrade (2013) chama atenção para a definição de Recôncavo da Bahia que transcende a ilusória possibilidade de mapeá-lo geograficamente tampouco em termos das produções agrícolas mais notórias: segundo ele trata-se também de levar em consideração elementos históricos não descartando as possibilidades de eventos no tempo e no espaço que fogem a uma possibilidade meramente estrutural, portanto a diversidade socioespacial. São as redes estabelecidas e circuitos alternativos que talvez não tenham despertado o interesse dos pesquisadores em registrá-lo, deixando a história e a geografia cotidiana dos sujeitos ausente nos relatos oficiais. Em linhas gerais Andrade (2013) atenta para a produção do espaço sendo resultado do social articulando sujeitos e paisagens.⁴⁶

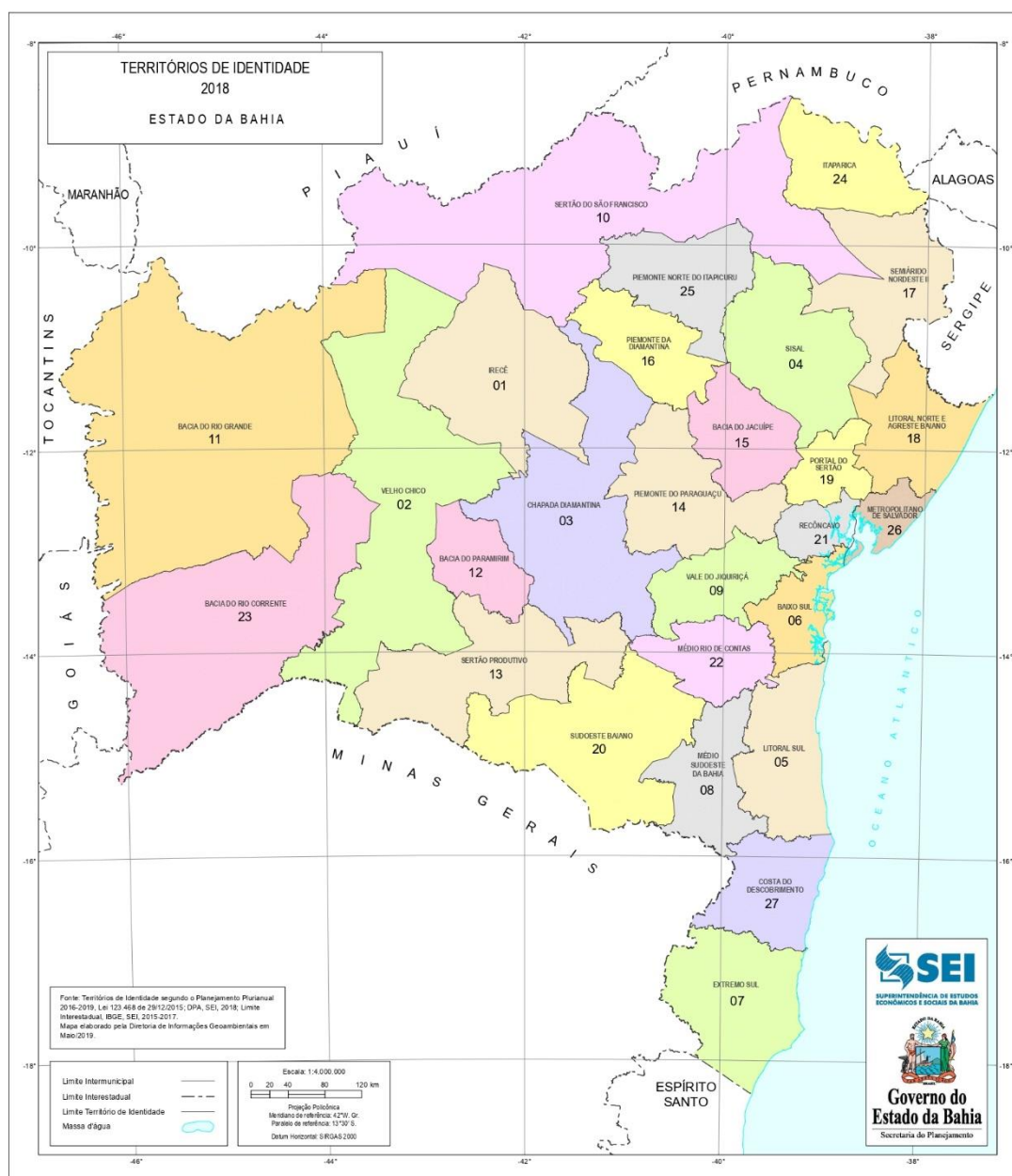
Nesse sentido, a tese que segue trata-se de uma peculiaridade do Recôncavo da Bahia conhecido como Vale do Iguape ou Bacia do Iguape, ambas nomeações ressaltam características de um território da Bahia, cujas potencialidades do solo massapê e as águas navegáveis de uma zona estuarina contribuíram para protagonizar os primeiros séculos de colonização do Brasil. Teria sido nessa região alocados os primeiros engenhos de cana-de-açúcar da colônia, cuja produção chamou atenção de colonizadores das diversas nacionalidades: portugueses, espanhóis, holandeses, etc.

⁴⁵ BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.) **Recôncavo da Bahia**: sociedade e economia em transição. Salvador: Academia Baiana de Letras, Casa Jorge Amado; UFBA, 1998.

⁴⁶ ANDRADE, Adriano Bittencourt. **O outro lado da baía**: a gênese de uma rede urbana colonial. Salvador: Edufba, 2013.

Atualmente a Bacia do Iguape é formada por 13 comunidades remanescentes de quilombos: Caibongo, Kalembá, Campina, Dendê, Imbiara, Imbiara de Cima, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Kaônge, Opalma, Palmeira, Santiago do Iguape e São Francisco do Paraguaçu.

Figura 01: Mapa da Bahia



Fonte: Superintendência De Estudos Econômicos e Sociais – SEI

Figura 02: Mapa do Recôncavo Baiano

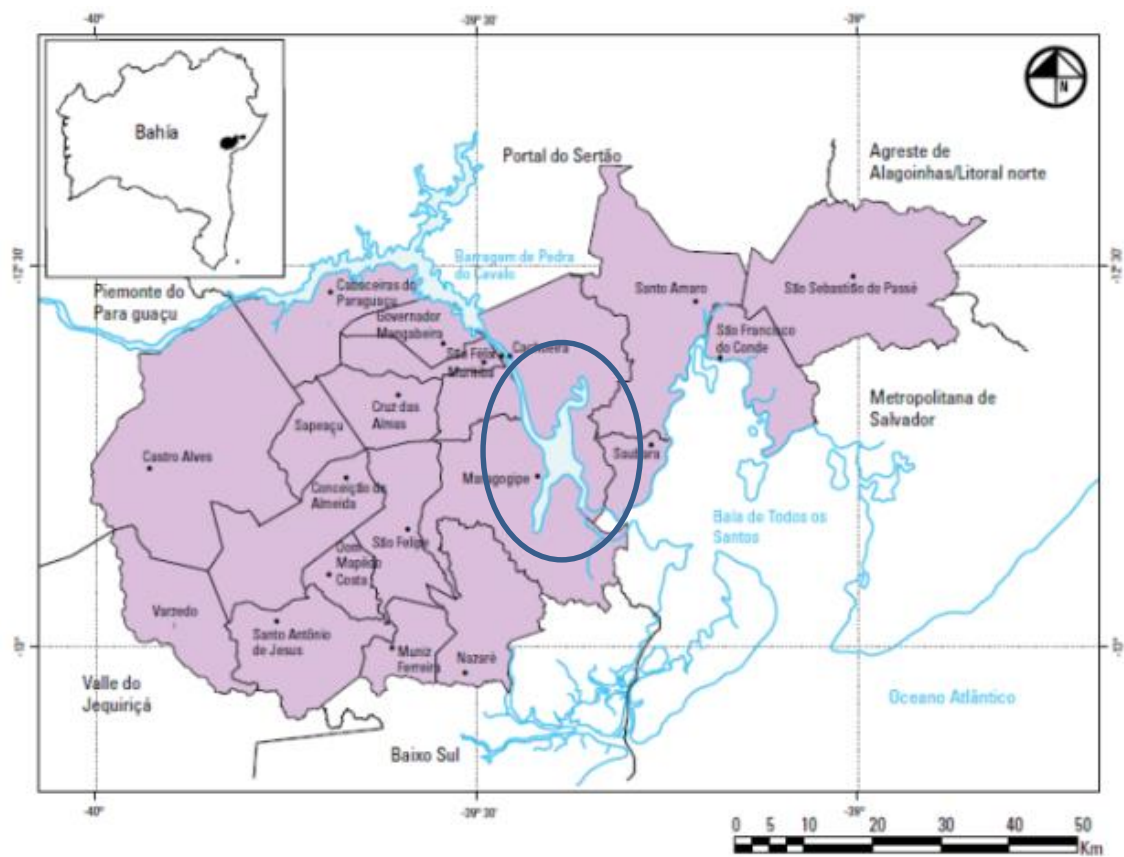


Figura 2. Mapa: Território de Identidade Recôncavo.
Fonte: SEI 2013a.

Fonte: Mapa Território de Identidade do Recôncavo Baiano. Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais – SEI.

➤ Território referente à Baía do Iguape – Recôncavo Baiano

1.1. E afinal, o que é ser quilombola?!

Um dia, em visita à comunidade do Engenho da Ponte, parei o carro e pedi informações sobre como chegar à localidade. Fui surpreendida por uma moradora, residente no Opalma, antigo Engenho Acutinga, que me informou:

- É fácil de chegar; a senhora segue direto, daí vai avistar um pedaço de madeira e lá tem tudo explicadinho: Cara..., carã... carambola!

- É isso... carambola!

De imediato, sem constrangê-la, notei que se tratava da nomeação do território o qual tivera titulação de remanescentes de quilombos. Bem, o fato narrado não foi de todo surpreendente; afinal, todos aqueles que têm acompanhado o debate acerca das identidades, sobretudo das comunidades ditas tradicionais, esbarrou com questionamentos em torno do que pensam os sujeitos envolvidos no processo de reconhecimento do território. O debate que acalora as discussões versa sobre quão externas são as nomeações identitárias.

Na tentativa de compreender os significados da palavra quilombola, devemos levar em consideração elementos constituintes do cotidiano dos indivíduos que transcendem observações etnográficas e interpretações antropológicas; mas, sobretudo, validar as práticas dos sujeitos cujos significados respingam diretamente no seu cotidiano e que possuem sistematização e sentidos impressos pelo coletivo.

Para Geertz, a possibilidade de nos aproximarmos de uma compreensão de práticas culturais requer que atentemos para os praticantes; o foco deve ser nos sujeitos e não em teorias ou fórmulas pré-estabelecidas. A cultura é pública porque o significado o é; sendo assim, não são fenômenos mentais que poderiam ser analisados através de métodos formais similares aos das ciências exatas e naturais: a cultura consiste em uma estrutura de significado socialmente estabelecido⁴⁷.

Portanto, a atribuição do termo quilombola, pensando desde as leis coloniais seguindo no período Imperial e Primeira República sempre contemplou

⁴⁷ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.04-08.

caracterizações e definições impostas pelo o outro, sem levar em consideração matizações dos indivíduos envolvidos no processo.

Nota-se que a nomeação vinda externamente não causa nenhum tipo de identificação para com os sujeitos que efetivamente apresentam vivências comuns às quais, sequer, preocupam-se em nomear, simplesmente experimentam. A necessidade de identificar, classificar, selecionar continua a ser demanda de nós, pesquisadores.

Flávio Gomes atenta para o quanto a historiografia brasileira tornou-se refém de concepções dualistas acerca da definição de quilombos. Em primeiro lugar sob uma visão culturalista, reforçada pelos pensamentos dos anos de 1930 e 1950, os quilombos foram concebidos como resistência cultural. Resistiram culturalmente ao sistema de opressão; seriam precursores dessa visão: Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide.

Já a visão materialista, ambientada entre os anos de 1960 e 1970, criticava a benevolência impressa nos relatos da escravidão, cujo maior propagador teria sido Gilberto Freyre. Nesse sentido os quilombos se caracterizariam pelo fator resistência física. Foram os defensores da visão materialista: Aderbal Jurema, Clóvis Moura, Décio Fretas e etc. Na opinião de Flávio Gomes, as duas visões reforçavam um estigma de isolamento dos quilombos, apresentados por vezes como resistência cultural, ora como resistência ao escravismo⁴⁸.

Arruti, ao analisar a trajetória e os usos históricos do conceito de quilombo, verificou que os primeiros intelectuais dispostos a discuti-lo (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Edson Carneiro) enveredaram por concebê-lo enquanto recriação de uma África, por vezes mítica, ressaltando a reinvenção de libertação do povo negro. Nessa concepção, o maior objetivo do quilombo seria preservar a herança africana, a busca pelo tido africanismo, o que invisibilizava a luta política, econômica e social, desprezando a possibilidade de os quilombos também representarem a luta pela sobrevivência, portanto não fazendo menção à resistência de um sistema econômico e social⁴⁹.

⁴⁸ GOMES, Flávio. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p.73.

⁴⁹ ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p.70-75.

Ao chegarmos aos anos 80, o movimento negro apresentou a apropriação do conceito dando abrangência maior e ênfase à resistência das populações negras enquanto saberes práticos e sujeitos atuantes, “mesmo preservando em parte seu comunismo e seu papel revolucionário⁵⁰”, conforme as palavras de Arruti. Tal movimento ainda contribuiu para que a demanda das populações negras rurais pudesse ser contemplada no artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

Segundo Arruti, com o artigo 68 da Constituição Federal, a percepção de quilombos também foi ampliada, visto que as atenções foram voltadas para as comunidades e a autodefinição, elementos em comum que servissem de identificação coletiva, não mais a percepção dos resíduos materiais, ruínas, senzalas, etc. Teríamos a reafirmação de continuidades no âmbito dos saberes e, sobretudo o fator sobrevivência⁵¹.

Atualmente, o ser quilombola envolve questões referentes ao compartilhar de experiências, expectativas do viver, ademais contornar as adversidades. Seriam estratégias construídas a partir de aspirações de sobrevivência material, sobretudo mensurada por profundas desigualdades sócio-raciais. Possui no repertório a vinculação à terra na condição de subalternizados, emergidos de uma escravidão recente e resistindo ao autoritarismo e exploração dos antigos senhores de engenho e seus descendentes. Concebê-la enquanto dualidade seria uma forma simplificada de lidar com a questão.

O reivindicar de uma ancestralidade africana também deve validar a diversidade daquele continente, haja vista que os remanescentes de populações negras que foram traficadas para essa região e trouxeram consigo elementos de suas convicções religiosas e culturais, encontram-se presentes no cotidiano dos indivíduos. Tratam-se de ressignificações, quiçá, reinvenções de uma “tradição” pautada na memória coletiva.

No Recôncavo da Bahia, característica peculiar é o emaranhado de crenças advindas das diversas matrizes religiosas e culturais. Quando levadas em consideração as investigações feitas pelo antropólogo Nicolau Parés, que analisa a predominância dos povos Jejês, Nagôs, Angola e Mina,

⁵⁰ **Ibid.**, p.76

⁵¹ **Ibid.**, p.81-82

respectivamente, encontraremos muitas evidências do imbricamento de culturas na região. Traços que comumente são identificados como característicos de um povo serão incorporados ao cotidiano de outras populações, proporcionando as ressignificações culturais e as assimetrias religiosas, estas de suma importância na construção dessa pesquisa⁵².

Insurgir com altivez constitui o principal desafio desses indivíduos. A seguridade jurídica de demarcação e titulação das terras consiste em ponto fundamental para a ressignificação, a vinculação ao território e as relações nele estabelecidas. Anteriormente entendido como referência de opressão e trabalho compulsório, a terra passaria a representar meio de sobrevivência, agora não mais meramente a partir de roças clandestinas, mariscagens avulsas e/ou aluguel da força de trabalho, em dias santos e feriados, em busca de pecúlio e possíveis estratégias de livrar-se do cativeiro⁵³.

Ao que parece, para chegarmos à realidade experimentada de reconhecimento das comunidades quilombolas por volta do final dos anos 80, houve maior articulação entre os moradores e lideranças das comunidades do Vale do Iguape para refletir acerca de seus direitos, sobretudo assegurados pela Constituição Federal de 1988. Nos anos seguintes, na década de 1990, foi fundado o Centro de Cultura do Vale do Iguape (CECVI), que contribuiu para alinhar o passo junto à Fundação do Conselho Quilombola, fomentando discussões e ações em torno das conquistas e direitos dos povos⁵⁴.

De acordo com os relatórios registrados pela Fundação Cultural Palmares, deu-se início ao processo administrativo requerendo a emissão de certidão de auto-reconhecimento dos núcleos rurais do Caônge, Dendê, Engenho da Praia e Calembá, integrantes do Vale do Iguape no município de Cachoeira, em quatorze de junho de 2004. Após a emissão da certidão de auto-reconhecimento e certificação dos núcleos rurais, lavrada em 22 de junho de 2004, os registros

⁵² PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2º ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

⁵³ FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p.168.

⁵⁴ CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. **“Viver do que se sabe fazer”**: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990). Feira de Santana, 2014. 127 f, p.45-46. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História - UEFS.

oficiais apontaram que os moradores, valendo-se de deliberações expressas na Constituição Federal de 1988, a qual versa acerca das garantias de acesso e permanência às terras, reivindicaram a delimitação, demarcação e titulação das terras pelo órgão competente: INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

Nós, moradores do Distrito do Vale e Bacia do Iguape do Município de Cachoeira – Bahia, representamos um conjunto de núcleos rurais distantes uns dos outros por média de 1,5 km, nominados como: Caonge 13 famílias, Dendê 15 famílias, Calembá, 27 famílias, Engenho da Ponte 30 famílias, Engenho da Praia 08 famílias, Calolé e Tombo 72 famílias, Imbiara 25 famílias e Engenho da Vitória 79 famílias, representamos atualmente um total de 269 famílias descendentes de povos africanos trazidos a partir do século XVI, para trabalhar na plantação de açúcar e outros serviços, na condição de mão-de-obra escrava, onde, nos dias atuais, estamos nos mesmos espaços físicos ou território, nas margens dos manguezais da Reserva Extrativista da Baía do Iguape, nas terras férteis do massapê ainda cercados pela monocultura de cana de açúcar e plantio do dendê⁵⁵.

O documento é assinado por algumas lideranças das comunidades supracitadas, bem como representantes do Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape: Coordenador executivo e coordenador de projetos. Assinala a consciência política das lideranças diante da necessidade de autorreconhecimento e pertença das trajetórias e experiências dos povos africanos e seus descendentes.

Foram representantes do CECVI o senhor Ananias Nery Viana, da comunidade do Caônge; Juvani Viana Jovelino, da comunidade do Engenho da Vitória; Raimundo Santiago, da comunidade do Dendê; Maria das Dores Santos, da comunidade do Calembá; Maria Januária dos Santos, da comunidade do Calolé; Tombo Hermínio dos Santos Costa, da comunidade da Imbira; Júlio Conceição das Neves e das comunidades do Engenho da Ponte e Engenho da Praia João Abade Confessor. Todos nascidos nas respectivas comunidades que

⁵⁵ Requerimento dos núcleos rurais que compõe a comunidade e ou território quilombola do Vale e Bacia do Iguape – Cachoeira/ Bahia, à Fundação Cultural Palmares para pedido de reconhecimento e certificação como remanescente de quilombos, bem como delimitação, demarcação e titulação de terras pelo órgão competente. Junho de 2004. Documento: Abertura de Processo para reconhecimento das comunidades remanescentes de Quilombo localizadas no Vale do Iguape, zona rural de Cachoeira – Bahia. Disponibilizado pela Fundação Cultural Palmares. p. 02.

representam e sobrevivem diretamente do que a terra e a maré do Vale do Iguape têm a oferecer⁵⁶.

O reconhecimento oficial dos grupos não dispensou a necessidade de produção de uma prova técnica acerca da identidade quilombola e sua territorialidade, haja vista que não é validada a auto-atribuição identitária por si só. Nesse sentido, antropólogos, etnólogos e sociólogos foram requisitados para a elaboração do relatório técnico⁵⁷.

O acesso e a permanência nas terras através da concessão dos títulos de posse cumprem papel social de reparação para as populações negras, pois possibilita que os sujeitos retirem do território sustentação material, social, cultural e afetiva. Portanto, o território demarcado também diz respeito a espaço de sociabilidade e construções históricas dos indivíduos.

A denominação “remanescentes quilombolas” ainda enfrenta resistência de muitos, haja vista que a acepção da palavra conduziria a negativa de um processo atuante e inacabado da trajetória histórica dos indivíduos, pois remanescentes sugere sobra, resíduos de algo que já existiu, mas não apresentaria imponência e/ou importância histórica. Pensar as comunidades negras rurais sugere justamente o contrário: a luta cotidiana e ascendente pela sobrevivência material e os rearranjos culturais, habilitados enquanto sinônimos desses sujeitos.

Já Arruti visualiza o termo “remanescente” por outra ótica. O termo escolhido pelos legisladores, segundo ele, sugere aproximação de experiências indígenas e negras, e também dá conta da relação estabelecida entre continuidades e descontinuidades com o passado histórico, levantando questões que vão além de descendência⁵⁸.

Valdério Silva atenta para o uso costumeiro e para a predileção de historiadores, antropólogos e juristas que apresentam certo envolvimento com os estudos acerca de trajetórias de populações negras pela utilização do conceito de comunidades negras rurais. Ressalta também que o arcabouço jurídico colonial restringiu o significado da palavra quilombo a um grupo de

⁵⁶ Informações disponibilizadas no Relatório produzido pela Fundação Cultural Palmares.

⁵⁷ ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru- SP: Edusc, 2006, p. 32.

⁵⁸ **Ibid.**, p.81.

escravos fugitivos, sujeitos a represália das leis existentes e/ou proprietários das fazendas que se embrenhavam nas matas para saquear, roubar, matar aqueles que tratavam de habitar lugares ermos e permaneciam dessa forma⁵⁹.

A concepção de quilombo ancorada numa definição de leis coloniais não possibilitaria colocar em prática o acesso à terra das populações negras oneradas pelo sistema escravocrata e previstas na constituição de 1988, pois se entendia por quilombo um reduto de escravos fugidos do passado, que foram dizimados pelas forças coloniais, não havendo continuidade de ocupação daquelas terras, uma vez que teria ocorrido a intercepção das autoridades cabíveis, portanto inexistentes na contemporaneidade⁶⁰.

Numa recriação conceitual, há a possibilidade da vinculação à terra de maneira diferenciada nos tempos como quilombos contemporâneos, nos quais em termos geográficos há continuidade de pertença a terra, a mesma que vinculou ascendentes no trabalho nas lavouras. Os laços de parentesco e a utilização do território para a subsistência são características dessas comunidades, e transparece nova compreensão do termo para além da percepção de resistência a partir do isolamento geográfico.

Ressalta-se que, anteriormente à Constituição de 1988, as comunidades negras rurais não possuíam respaldo jurídico que lhes assegurasse a posse da terra, tampouco os bens produzidos a partir ou sobre ela. No marco jurídico da Constituição Federal de 1988, artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o termo quilombola reaparece como possibilidade de demarcar e acessar direitos, buscando evidenciar necessidades de sobrevivências para os indivíduos que historicamente estavam ligados à produção na terra, sob o jugo da escravidão e as reinvenções de liberdade. Portanto, ampliou-se a abrangência do significado da palavra⁶¹.

Trata-se de levar em consideração populações negras que ocuparam/ocupam os territórios e se utilizaram/utilizam deles como possibilidade

⁵⁹ SILVA, Valdério Santos. **Rio das Rãs à luz da noção de quilombo**. In: Revista Afro-Ásia, nº23, p.267-296, 2000, p.266-257. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20987/13588>. Acesso em: set. de 2015.

⁶⁰ *Ibid.*, p.268.

⁶¹ SOUZA, Bárbara Oliveira. **Quilombo e o direito à terra**. In: Desafios do desenvolvimento. IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), Rio de Janeiro: Ano 5, Edição 44, junho.2008.

de sobreviver. A vinculação à terra dar-se-á também como meio de produção, considerando que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, leva em consideração estudos sobre o solo, suas potencialidades e a extensão necessária para que não haja a exaustão dos recursos naturais, promovendo condições objetivas de sobrevivência dos indivíduos.

Reparar danos e acessar direitos – talvez o maior dos pressupostos impressos no artigo 68 dos ADCT. Inegáveis as mudanças na legislação brasileira desde o período colonial até a Constituição de 1988 concernentes as populações negras rurais intituladas quilombolas. A Constituição Federal de 1988, ao versar sobre as comunidades remanescentes quilombolas, basicamente buscou reparar danos e garantir o acesso de direito aos mesmos que juridicamente deixam de ser encarados como contraventores.

Caberia ao grupo reivindicar suas origens e pertencimento a luta e vinculação à terra engendrada desde o período colonial, em alguns casos. Para tanto, o primeiro passo diz respeito à autodeclaração dos indivíduos, uma vez que deveriam estes assumir para si e, sobretudo a partir de uma memória coletiva, endossada pelo fator experiência de um passado comum, o qual envolvesse a comunidade.

Em referência à narrativa introdutória desse capítulo, o qual versa acerca das comunidades remanescentes quilombolas, bem como a falta de familiaridade com o termo quilombola, notamos que os moradores, protagonistas no processo, tendem a não se sentir contemplados com definições, deliberações feitas por nós pesquisadores. Ao que parece, o termo quilombo por si só não carrega consigo grandes significados para os moradores, uma vez que estão preocupados com outras demandas cotidianas para além de categorias de análises⁶².

Existem também aqueles grupos de moradores que se apropriam do discurso impresso para conseguir algum tipo de acesso, a partir das concessões e garantias conquistadas na Constituição Federal de 1988, bem como o

⁶² Quando me refiro aos pesquisadores utilizando a nomenclatura quilombos, não objetivo atribuir protagonismo e/ou exclusividade nas discussões aos acadêmicos, mas demarcar o lugar de fala. É fato que existiram demandas dos movimentos sociais, sobretudo dos movimentos negros, que levantaram a bandeira na busca de garantias de direitos para as comunidades negras rurais, culminando em artigo na Constituição de 1988, na qual temos o frisar do conceito de remanescentes quilombolas.

fortalecimento dos movimentos sociais que primam pela reparação histórica para com as populações negras. Em certa medida, comumente encontramos nos relatórios encaminhados para a Fundação Cultural Palmares a referência a uma ancestralidade africana como justificativa de continuidades e pertença dos indivíduos àquelas terras.

A construção de uma narrativa nos registros oficiais que asseguraram a existência dos quilombos sempre foi construção daqueles que dominavam os códigos de poder; portanto, até os critérios estabelecidos *a priori*, ainda no Brasil colonial, seguiram percepções vinculadas aos grupos dominantes. Mantiveram visões conservadoras acerca das comunidades negras, inclusive desconsiderando umas das premissas da história que se trata das transformações e ressignificações no passar do tempo. A concepção de um quilombo estanque, engessado, não consegue capturar as necessidades de seus descendentes na contemporaneidade: “...encerram experiências particulares de lutas para se constituírem enquanto grupos que, por diferentes meios, se confrontaram com os poderosos para sobreviver física e culturalmente⁶³”.

Nesse sentido, a região investigada é peculiar, pois se inscreve numa concepção contemporânea de quilombos. A ressemantização da palavra possibilitou repensar os territórios de pertença, para além de aspectos geográficos, e é justamente nessa perspectiva de análise que investigaremos as comunidades negras rurais que compõem o Vale e Bacia do Iguape. *A priori* sempre haverá diálogos entre as comunidades, pois possuem na trajetória histórica da região, experiências similares que nos possibilitam entender, inclusive, a identificação dos indivíduos com o lugar.

É importante ressaltar que a região compreendida hoje no Vale do Iguape abarca o território, nos idos tempos coloniais, composto por engenhos de cana-de-açúcar. A Baía do Iguape, do ponto de vista geográfico, corresponde à zona rural dos municípios de Cachoeira⁶⁴ e Maragojipe⁶⁵, e diz respeito a uma área

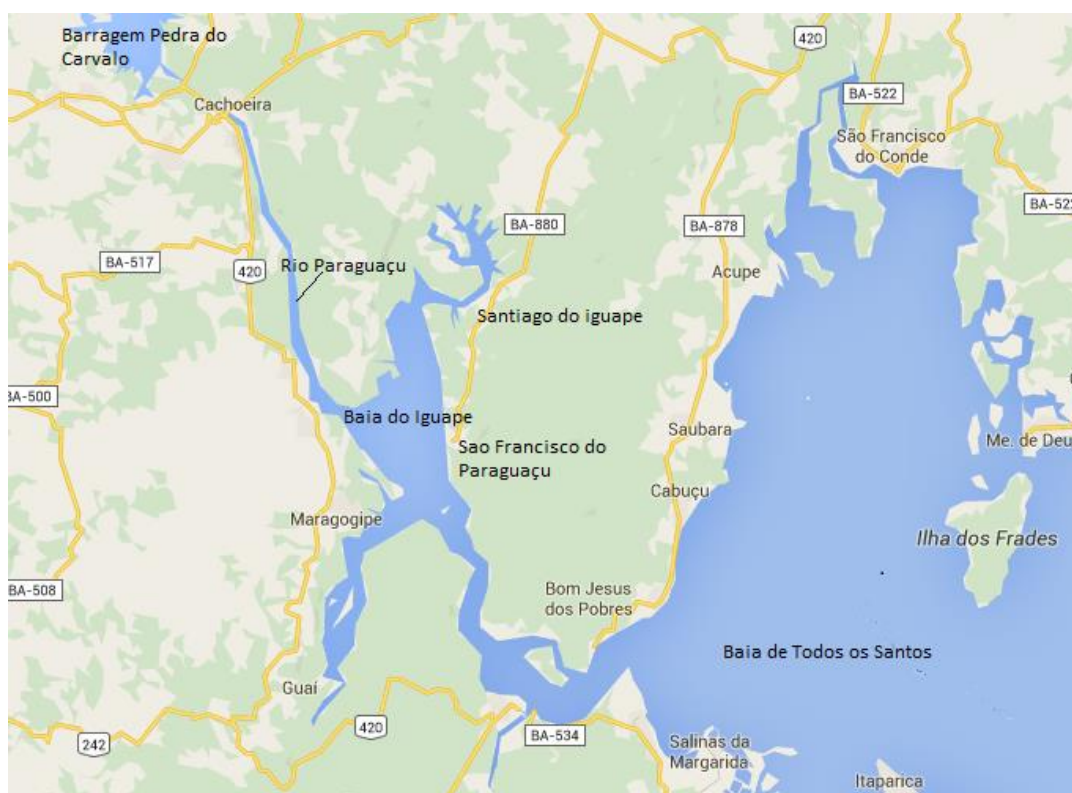
⁶³ SILVA, Valdélino Santos. *op. cit.*, 2000, p.278.

⁶⁴ Município do estado da Bahia situada às margens do rio Paraguaçu. Está a 120 quilômetros de distância da capital Salvador.

⁶⁵ Município do estado da Bahia dista cerca de 130 quilômetros da capital Salvador. Rico em recursos naturais e com grande potencial marítimo. Localizada ao fundo da Baía de Todos os Santos e a direita do Rio Paraguaçu, na qual forma a Baía do Iguape.

estuarina, ou seja, área de transição entre o Rio Paraguaçu e o mar: Baía de Todos os Santos. Tais características tornaram a região conhecida pelo potencial e abrangência dos extensos manguezais. Destaca-se também o potencial pesqueiro e boas condições de navegação, o que facilitou o escoamento da produção canavieira da região para o abastecimento da capital da Colônia: Salvador⁶⁶.

FIGURA 03: Rio Paraguaçu, Baía do Iguape e Baía de Todos os Santos



Fonte: Imagem do Google Maps Adaptação: Jozean Sodré, licenciada (FAMAM) e bacharel (UCSAL) em Geografia.

A prosperidade da região desde o potencial agrícola   explora o dos manguezais e o labutar cotidiano na maré, salta nas palavras da senhora Nega, que na ocasião da entrevista, era uma das mais antigas moradoras da

⁶⁶ ZAGATTO, Bruna Pastro. **Sobreposi es territoriais no Recôncavo baiano: a reserva extrativista baía do Iguape, territórios quilombolas e pesqueiros e o polo industrial naval.** In: Revista: R U R I S, v.07, n.02, setembro. 2013.p.14.

comunidade do Engenho da Ponte: “A gente trabalhava na roça, na maré, em todo lugar. A gente pra viver, se quiser viver é assim: Trabalhar! (sorri) ⁶⁷...”

Pertencer ao grupo e compartilhar expectativas de sobrevivência contribuiu para a identificação de territórios, sejam eles territórios geográficos; sejam eles territórios dos saberes. Nas palavras de moradores da comunidade, a plantação, a luta na maré representou um compartilhar de experiências que tendeu a fortalecê-los enquanto grupo. Portanto, as reflexões que seguirão a pesquisa repousam em experiências de um coletivo presente no cotidiano das labutas entre as comunidades do Vale do Iguape.

Na concepção de Neuza Gusmão, as comunidades negras rurais se inscrevem no que se concebe enquanto quilombos modernos, nos quais os acessos e vinculação à terra das populações negras se deram de outra forma, contudo a mesma continuou a ser emblemática para possibilitar continuidades e ressignificações sociais e culturais. Precisamos abarcar no sentido amplo da palavra a diversidade histórica e específica dos grupos⁶⁸.

Para Marques, a própria concepção de quilombo adotada pela Fundação Cultural Palmares deixa brechas, haja vista que concebe quilombo vinculado a história de lutas pretéritas pouco atentando para o processo de ressignificação impressa nos art. 68 dos Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios (ADCT); o autorreconhecimento por parte dos indivíduos transcende as representações estanques conceituais da palavra quilombo⁶⁹.

Assim para os órgãos governamentais o que prevalecia era a noção historicista, arqueológica e objetificadora de preservação cultural, particularmente no tocante ao patrimônio de característica *material* (um lugar definido externamente, geograficamente determinado, historicamente construído e talvez documentado, ou um achado arqueológico)⁷⁰.

⁶⁷ Entrevista com Maria São Pedro Cardoso. Apelido: Nêga. Natural do Engenho da Ponte – Vale do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 30/10/1918. Local: Comunidade do Engenho da Ponte. Concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 16 de dezembro de 2013.

⁶⁸ GUSMÃO, Neuza M. Mendes. **Terra de preto, terra de mulheres** - terra, mulheres e raça num bairro rural negro. Brasília: Fundação Palmares, 1995, p.11.

⁶⁹ MARQUES, Carlos Eduardo. **De Quilombos a quilombolas**: notas sobre um processo histórico-etnográfico. In: Revista de Antropologia. São Paulo, n.01, v. 52, 2009, p.347.

⁷⁰ **Ibid.**, p.348.

A concepção de remanescentes de quilombos enquanto construto social e político garante concretude no diálogo entre os sujeitos históricos envolvidos, o amparo legal e a aproximação dos pesquisadores da temática que buscam a partir da elucidação das experiências cotidianas dar sentido de pertencimento ao território reivindicado, não meramente enquanto demarcação geográfica, mas atribuindo sentido à região, fruto de trajetória histórica da luta pela sobrevivência, buscando instrumentos e recursos a partir e sobre a terra.

No que diz respeito à trajetória histórica dos sujeitos em busca pela sobrevivência, importante contribuição tivemos da senhora Nega, tida como referência de sabedoria na comunidade do Engenho da Ponte. Ela nos forneceu importante depoimento acerca das atividades desempenhadas durante a juventude e utilizada como instrumentos de sobrevivência.

Nasci aqui, me criei aqui, me casei aqui... Meus pais aqui, pai aqui, mãe ali no Opalma. Meus avós aqui, todos daqui. Por parte de mãe lá no Opalma, por parte de pai aqui, tudo aqui. Trabalhava na roça, na maré, em todo lugar... A gente aqui pra viver é assim!

Naquele tempo era muito, muito, muito bom! Modificou de dono e não teve serviço pra trabalhar... Aqui não tinha esse mato, aqui de junto da Igreja era um sobrado, uma casa assobradada, a da dona e a outra lá pra baixo do lado da maré ... lá embaixo tinha senzala, senzala aquela casa toda pegada...⁷¹

Hebe Mattos ressalta que, do ponto de vista operacional e em virtude das críticas feitas ao termo “remanescentes de quilombos”, presente na Constituição de 1988, que, em certa medida excluía muito das comunidades negras rurais e as armadilhas da definição de quilombola baseada em leis coloniais, a Associação Brasileira de Antropologia – ABA, através de reflexões propostas em grupo de trabalho em 1994, seminário realizado contando com participação da Fundação Cultural Palmares, propôs significados outros para além da terminologia que não necessariamente se reportaria a resíduos de cultura, de luta, de resistência, mas assinalaria a trajetória histórica de comunidades negras que conseguiram contornar as adversidades advindas de um passado de

⁷¹ Entrevista com Maria São Pedro Cardoso (Nêga) concedida ao historiador Luiz Cláudio Nascimento, sem data disponível.

escravidão de seus ascendentes e que primavam para as garantias na posse da terra e fazer-se produzir sobre ela nos diversos âmbitos⁷².

Dado o exposto, as subseções seguintes versarão acerca de características geográficas, econômicas e culturais da região do Vale do Iguaçu, levando em consideração a formação territorial da região e como um passado escravocrata contribuiu para o compartilhar de experiências entre os sujeitos históricos.

1.2. Formação territorial do Vale do Iguaçu/Recôncavo sul da Bahia

Figura 04: Zonas de produção no Recôncavo



⁷² Documento redigido para o Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos, promovido pela Fundação Palmares, do Ministério da Cultura (Minc), responsável pela identificação das “terras de quilombo”, realizado em Brasília, entre os dias 25 e 27 de outubro de 1994. Citado por Martha Abreu. In: MATTOS, Hebe Maria. **Marcas da Escravidão: Biografia, Racialização e Memória do Cativo na História do Brasil**. Niterói, 2004, p.19-20. Tese (concurso de Professor Titular de História do Brasil) Rio de Janeiro – UFF. 294 f. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Departamento de História.

Fonte: ANDRADE, Adriano Bittencourt. **O outro lado da baía: a gênese de uma rede urbana colonial.** Salvador: Edufba, 2013.

LEGENDA

- ✚ Freguesias
- † Capelas
- ~ Rios
- Estradas e caminhos
- Povoados
- Sede das Vilas
- Sede da cidade de Salvador
- Engenhos
- Cana** Lavouras
 - Termo da cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos
 - Termo da vila de São Francisco da Barra do Sergipe do Conde
 - Termo da vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro
 - Termo da vila de Nossa Senhora do Rosário do porto da Cachoeira
 - Termo da vila de São Bartolomeu de Maragogipe
 - Termo da vila de Nossa Senhora da Ajuda do Jaguaripe

0 15 30km



Fonte: ANDRADE, Adriano Bittencourt. **O outro lado da baía: a gênese de uma rede urbana colonial.** Salvador: Edufba, 2013.

O Recôncavo da Bahia é região conhecida pelos historiadores por ter sido cenário da produção econômica do Brasil durante séculos, sobretudo no Brasil colonial. A presença expressiva de engenhos de cana-de-açúcar, bem como mão-de-obra escravizada, fez da região referência na exportação de açúcar e posteriormente do fumo, em virtude da produção significativa. Mais do que isso, o fluxo de povos contribuiu para a existência de uma diversidade cultural fruto do emaranhado de crenças, de práticas e de sujeitos. Numa perspectiva geográfica, entende-se por Recôncavo a região que circunda a Baía de Todos os Santos, diversa em características territoriais, tipologia do solo e experiências dos sujeitos.

O Recôncavo do solo massapê e da produção de cana-de-açúcar, o Recôncavo dos solos arenosos e que com a adubação através de esterco de animais, tornou-se Recôncavo fumageiro, o Recôncavo da plantação de

mandioca e do beneficiamento da mesma transformando-a em farinha, beiju, goma, dentre outros. O Recôncavo cujo potencial fluvial facilitou o escoamento de mercadorias juntos aos portos, além de possibilitar aos sujeitos alimentarem-se pelas “pontas” de mar e dos peixes e crustáceos advindos da maré; sobre esta pluralidade refletiremos.

As comunidades investigadas estão localizadas na região que corresponde à Bacia do Iguape, também referida como Vale do Iguape, Recôncavo Sul da Bahia, zona rural da cidade de Cachoeira. Núcleos rurais que distam entre si aproximadamente 1,5 quilômetros. Após a desintegração dos antigos engenhos de cana-de-açúcar, foram assim denominadas: Kaimbongo, Calolé, Imbiara, Tombo, Kaônge, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Kalembá, Engenho da Cruz, Engenho da Vitória, Engenho Novo, Santiago do Iguape e São Francisco do Paraguaçu.

Figura 05: Comunidades localizadas no Vale do Iguape



Fonte: Imagem do Google Maps Adaptação: Carlos Felipe Bento Bessa

Nos registros oficiais disponibilizados no site do INCRA e da Fundação Cultural Palmares, a comunidade de Acutinga e Campinas não foram mencionadas no que diz respeito à solicitação de regularização fundiária; contudo, segundo a historiadora Ana Paula Cruz, trata-se de antigos engenhos de cana-de-açúcar que resultaram nas atuais comunidades: Opalma e Campinas, respectivamente⁷³.

A mudança do nome Acutinga para Opalma teria ocorrido após a instalação da filial da fábrica de azeite Opalma, cuja matriz localiza-se no município de Taperoá, baixo sul do Estado da Bahia, fundada em 1962; ano este correspondente também à instalação da fábrica na comunidade de Acutinga⁷⁴.

⁷³ CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. **“Viver do que se sabe fazer”**: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990). Feira de Santana, 2014, p.26. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História – UEFS.127f.

⁷⁴ *Ibid.*, p.36

Figura 06: Sede da Fábrica de azeite Opalma



Fonte: Arquivo fotográfico, cidade de Taperoá – Costa do dendê/ Bahia, 2020.

A comunidade de São Francisco do Paraguaçu, por sua vez, é merecedora de destaque, pois de todas acima mencionadas foi a única que teve seu Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) elaborado junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, publicado em Diário oficial da União (2007). Nesse caso, apresenta a situação mais próxima rumo à certificação de posse das terras.

Certificada pela Fundação Cultural Palmares em 2005, ano em que foi emitida a certidão de autorreconhecimento dos indivíduos enquanto remanescentes de quilombo, seguiu no ano de 2006 a abertura da primeira etapa de regularização fundiária quilombola a partir da elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, que objetiva identificar os limites da terra dos remanescentes de quilombos, a partir de levantamentos e informações

cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas⁷⁵.

Concluída a etapa, não havendo contestações por parte de latifundiários reivindicando a posse das terras mediante comprovações, segue o RTID para a publicação no Diário Oficial da União e dos Estados, a partir de portaria autorizada pelo presidente do INCRA, reconhecendo os limites do território quilombola. Nos casos em que há imóveis privados (títulos ou posses), haverá a publicação de Decreto Presidencial de Desapropriação por Interesse Social (Presidência da República), cabendo indenizações para os referidos donos. Por fim, o presidente do INCRA realizará a titulação das terras em nome de uma associação de moradores legalmente edificada, sendo que a venda e a penhora do território titulado serão permanentemente proibidas⁷⁶.

Com base nos dados disponibilizados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, o Vale do Iguape encontra-se com a seguinte realidade:

Comunidades quilombolas do Vale do Iguape					
Comunidade	Quantidade de famílias	Município	Certificação pela Fundação Cultural Palmares (ANO)	Abertura de processo no INCRA (ANO)	Regularização fundiária
São Francisco do Paraguaçu	250	Cachoeira	2005	2006	RTID publicado (2007)
São Thiago do Iguape		Cachoeira	2006	2008	Relatório Antropológico
Calolé, Tombo, Imbiara, Engenho da Vitória, Caimbongo Velho		Cachoeira	2004	2009	Apenas processo aberto
Caônge, Calembá, Dendê, Engenho da	83	Cachoeira	2004	2011	Relatório Antropológico

⁷⁵ Ver site do INCRA: www.incra.gov.br.

⁷⁶ Consultar: CARVALHO, Ana Paula Comin de; FERNANDES, Maria Balen. **O negro no Recôncavo da Bahia: Reflexões sobre construções identitárias, retóricas de etnicidade, raça e cultura**, Alagoas, 2015. Disponível em: http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Ana%20Paula%20Comin%20de%20Carvalho%20-%20201019703%20-%20203277%20-%20corrigido.pdf. Acesso em: ago. de 2015.

Ponte e Engenho da Praia					
Engenho da Cruz		Cachoeira	2007	2011	Apenas processo aberto

Fonte: Site do INCRA, Site da Fundação Cultural Palmares.

Dado o exposto, todas as comunidades mencionadas aguardam tramitação do processo junto ao INCRA para que consigam a titulação e posse das terras, conforme previsto na Constituição Federal de 1988

A importância de lançar o olhar investigativo na atualidade traçando a trajetória histórica das comunidades do Vale do Iguape contribui para que haja a apropriação de instrumentos necessários a fim de compreender parte de uma história silenciada nos registros oficiais. Também nos lança o desafio de contextualizar para além de um cenário frio e sem sujeitos históricos. Refletir a partir da contemporaneidade nos ajuda a compreender como o espaço descrito em tempos anteriores foi palco de história das populações negras que desembocaram em demandas contempladas na Constituição Federal de 1988, sobretudo o reconhecimento de pertença e identificação com o lugar.

A própria categoria de remanescentes quilombolas passou a ser utilizada a partir da Constituição Federal de 1988. Portanto, como esta pesquisa pretende dar conta de questões entre as décadas de 1920 e 1980, seria anacrônico dizer nas seções subsequentes que a comunidade do Engenho da Ponte, por exemplo, tratou-se, nos idos anos 20, de uma comunidade quilombola. É inegável a condição de comunidades negras, sobretudo se pensarmos na Abolição ocorrida em 1888; muitos libertos não tiveram para onde ir e/ou puderam contar com um projeto Republicano que desse conta e estivesse preocupado em fazer valer o discurso de cidadania e isonomia de direitos.

Contudo, é importante demarcar o lugar de fala dos moradores do Vale do Iguape na atualidade, acreditando que a identificação religiosa junto às implicações do fenômeno religioso no cotidiano dos indivíduos, serviram para integrar e fortalecer vínculos entre os sujeitos, colaborando para a edificação de uma identidade coletiva possível de ser utilizada para reivindicar pertencimento do lugar.

1.3. O Recôncavo Multifacetado: engenhos de cana-de-açúcar, lavouras fumageiras e farinha de mandioca

A experiência empreendida pelo processo da escravidão contribuiu para elucidar que as populações negras foram retiradas de partes diferentes do continente africano; indivíduos pertencentes a grupos linguísticos e étnicos massificados a partir da estrutura de um sistema colonial monocultor no Recôncavo: produção de cana-de-açúcar.

De forma equivocada, durante anos, a questão foi tratada como acidental e generalizante, ao tempo em que se concebia que “os africanos” eram um grupo homogêneo de um continente. Contudo, no revistar de estudos específicos sobre o tráfico negreiro, notamos que os colonizadores nunca tiveram dúvidas quanto às diferenças que caracterizavam tais povos, utilizando inclusive como instrumento de controle: aproximar povos de diferentes nações e costumes para que houvesse impedimentos de possíveis insurreições⁷⁷.

A concepção de nação no contexto da África Ocidental empreendida pelas empresas comerciais dos colonizadores ingleses, franceses, holandeses e portugueses levou em consideração evidências de “senso de identidades” dos grupos sob suas lupas de observação. Bem verdade que a concepção de identidades coletivas das populações africanas perpassava por fatores étnicos, religiosos, territoriais, linguísticos, políticos e vínculos de parentescos⁷⁸.

Ao levar em consideração que a cultura não é estanque, ela se ressignifica, adequando-se às novas demandas de contextos a fim de continuar existindo, as experiências adquiridas pelas populações negras contribuem para alargar as possibilidades identitárias. As múltiplas identidades individuais e coletivas estão sujeitas a transformações históricas, e a experiência da colonização do Brasil, de modo geral, deu-se em larga escala por imposições de nomenclaturas pelo colonizador europeu⁷⁹.

⁷⁷ Para aprofundamento sobre questões específicas do tráfico negreiro consultar: THORTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

⁷⁸ PARÉS, Luis Nicolau., **op. cit.** 2007, p.23

⁷⁹ Não é objetivo do capítulo apontar discussões mais específicas acerca do tráfico negreiro reconhecendo a larga produção bibliográfica sobre o assunto. Sobre as nomenclaturas e

Identificar com precisão quais os africanos que desembarcaram na Bahia, em particular no Recôncavo, não é tarefa fácil, desde o processo impreciso que envolvia nomeações dos grupos étnicos ainda no continente africano, até a própria estruturação do tráfico atlântico, que pouca importância dispensou a registrar a alteridade dos indivíduos, suas pertencas culturais e religiosas.

Nicolau Parés atenta que os nomes de nações poderiam se referir a postos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Foram utilizados pelos traficantes e senhores de escravos meramente buscando classificar e controlar a “mercadoria”. Portos e áreas geográficas, a saber: Mina, Angola, Cabo verde, São Tomé foram habilitadas como sinônimo de nações das quais as populações negras eram provenientes, causando perda de referenciais precisos de identificação⁸⁰.

As denominações metaétnicas (externas) tendiam a homogeneizar traços culturais dos indivíduos; destaque é concedido à língua como nítida possibilidade de articulação e comunicação entre os africanos que puderam reconstruir vertentes de pertencas no além-mar.

...foi a língua – a possibilidade de os africanos se comunicarem e se entenderem – o que levou, no Brasil, à absorção dessas denominações como formas de auto-inscrição e à consequente criação de novas comunidades ou sentimentos de pertença coletivos⁸¹.

A familiaridade e o aprendizado da língua junto às adaptações impressas das variações das diferentes nações, atreladas às contribuições das populações indígenas e até mesmo elementos dos falares dos colonizadores europeus possibilitaram o surgimento e ressignificação de uma linguagem comum e possível de esboçar comunicação entre os indivíduos.

Nicolau Parés tratou de analisar inventários do período (1698-1820), correspondentes à zona fumageira do Recôncavo (município de Cachoeira e seu entorno) e inventários do período (1750-1800), correspondentes à zona açucareira (municípios de São Francisco do Conde e Santo Amaro da

identidades ressignificadas a partir do tráfico negreiro, consultar: SOARES, Mariza de C. **Devotos da Cor**: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra**: Santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet FAPERJ, 2008.

⁸⁰ PARÉS, Luis Nicolau., **op. cit.** 2007, p.24-29.

⁸¹ **Ibid.**, p.29.

Purificação) associadas às informações coletas pelo historiador baiano João José Reis (1801-1820) afim de coletar mais dados sobre a região

Assim como os ciclos do tráfico negreiro estavam associados à produção açucareira, tivemos tendências demográficas a partir desse movimento de mão dupla. À medida que houve decréscimos na economia do açúcar, entre 1730-1780, diminuiu também o tráfico de africanos para o Brasil, em virtude da diminuição de produção e intensidade de exportação, nesse sentido as populações negras no Recôncavo tenderam a interlocutar com os grupos vigentes: indígenas e crioulos: deu-se o crescente processo de miscigenação cultural e racial. Segundo Parés, o processo de miscigenação demográfica da população escrava foi estimulado e influenciado pela crise açucareira.

Fizeram-se necessário a utilização de descendentes de africanos nascidos no Brasil, os crioulos, na produção de açúcar, a fim de não comprometer a produção dos canaviais. Somente a partir de 1790 houve a recuperação das exportações e os senhores de engenhos dispuseram de capital para renovar seus “estoques” de escravos, acarretando nas primeiras décadas do oitocentos a nova leva de “africanização demográfica⁸².”

O que *a priori* pode ter surtido efeito, ainda nas primeiras décadas do século XIX, foi denunciado pelo historiador João José Reis como reinvenção de resistência dos escravos, que, mesmo advindo de nações diferentes, montaram estratégias e encontraram formas de resistir à opressão presente no sistema escravocrata colonial. A insurgência de diversas rebeliões no Recôncavo baiano vai se tornar tema de pesquisa do historiador baiano, que, através de estudo minucioso de fontes, pôde verificar quão articulado eram os africanos nas Américas.⁸³

Ao acessar importantes informações do censo demográfico do século XIX, precisamente em 1835, João Reis sugere que os africanos encaminhados para o Recôncavo advinham majoritariamente de áreas do golfo do Benin, região

⁸² *Ibid.*, p.64.

⁸³ REIS, João José. **Recôncavo Rebelde**: revoltas escravas nos engenhos baianos. In: *Revista Afro-Ásia*, nº15, 1991, p.100-126. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20837/13438>. Acesso em: set. de 2015.

correspondente na atualidade a parte da Nigéria e da República Popular do Benin. Em sua maioria tratavam-se de nagôs, jejês e hauçás⁸⁴.

Não é novidade dizer que os africanos trazidos para o Recôncavo foram escravizados a fim de que trabalhassem compulsoriamente na plantação de cana-de-açúcar, bem como na fabricação do açúcar. A região do Recôncavo baiano possuía potencial geográfico e estava apta para o desenvolvimento do sistema monocultor canavieiro. Desde a excelência do solo massapê, rico em ferro, à proximidade com a Baía de Todos os Santos via águas navegáveis do Rio Paraguaçu.

Stuart Schwartz advertiu para a importância que o mar desempenhava na escolha do lugar de fixação do engenho de cana-de-açúcar. Apesar do temor dos senhores de engenho com possíveis marés altas, a proximidade com o mar garantiria melhor mobilidade e escoamento de produtos. As possíveis inundações advindas das marés altas, favoreciam também trechos litorâneos compostos por mangues. A exploração do mangue desde os idos tempos coloniais pelos escravos/as favorecia a retirada, daquele habitat, de complementos para sua nutrição como siris, guaiamus, caranguejos dentre outros⁸⁵.

Os moradores da região ainda hoje utilizam trechos da maré e a exploração do potencial do mangue no âmbito alimentar. É comum o consumo de siris, caranguejos, guaiamus, bem como o consumo de peixes, ostras, chumbinho, camarão. Além do consumo pelos membros da comunidade, existe demanda de um comércio local pelos peixes e mariscos, inclusive na própria cidade de Cachoeira do Paraguaçu.

Nos idos tempos coloniais, a proximidade com o mar contribuiu para o estreitar de relações entre o Recôncavo dos canaviais e a cidade do Salvador, dinamizando as relações sociais e comerciais da época. Geralmente o senhor de Engenho possuía propriedades no interior e residia mais fixamente na capital da colônia⁸⁶. Domingos Américo da Silva, vulgo Barão de São Thiago do Iguape, endossa a assertiva. Na ocasião em que lavrou o seu testamento declarou

⁸⁴ **Ibid.**, p.102.

⁸⁵ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.79.

⁸⁶ **Ibid.**, p.79.

residência fixa na capital da Bahia, Salvador, no Portão da Piedade - Freguesia de São Pedro, em 1891⁸⁷.

O Recôncavo da Bahia se destacou pela diversidade de produção. Ao tempo em que se tornou sinônimo da plantação de cana-de-açúcar, existiam regiões cuja plantação mais significativa era a do fumo e/ou a de mandioca. Teríamos, então, pelo menos o plantio de três grandes culturas no Recôncavo: cana-de-açúcar, fumo e mandioca.

É sabido que nas lavouras de fumo era comum a atuação dos crioulos. Mesmo após as primeiras décadas do oitocentos e a entrada de um novo ciclo de mão-de-obra africana, o fumo continuava a ser plantado e manejado pelos crioulos, em grande maioria. A estrutura da lavoura, por dispor de menor investimento econômico, dificilmente empregaria africanos, mão-de-obra caríssima para os senhores durante todo o período colonial; assim, se utilizava a mão-de-obra tida como mais barata: mulheres, crianças e idosos crioulos.

O cultivo do fumo requeria menor esforço físico do que a produção açucareira. Com maior longevidade e expectativa de vida, a tendência era que a população crioula se desenvolvesse em detrimento dos trabalhadores africanos com o plantio de cana-de-açúcar. Como assinalado, as oscilações no tráfico negreiro acarretaram necessidade de adaptar a mão-de-obra empregada na produção de cana-de-açúcar⁸⁸.

Ao que parece, o cultivo de fumo no Recôncavo surgiu na segunda metade do século XVII, passando a compor a paisagem da região e a representar ocupação, sobretudo no cotidiano dos crioulos. Comumente, a plantação fumageira localizava-se em área recuada do litoral, ocupando extensas faixas do Rio Paraguaçu⁸⁹.

No início da plantação fumageira, havia concentração na produção do fumo de corda ou fumo de rolo que em muito serviu nas transações comerciais do tráfico negreiro. Por volta de 1840, houve maior investimento no plantio, e a

⁸⁷ Arquivo Público do Estado da Bahia, 1293, caixa 106, Maço 159, (1891-1904), Inventário de Domingos Américo da Silva. Inventariante Aristides Novis. Testamento.

⁸⁸ PARÉS, Luis Nicolau. **Op. cit.** 2007, p. 65-66.

⁸⁹ PINTO, L. A. Costa. **Recôncavo: Laboratório de uma Experiência Humana.** In: BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). **Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição.** Salvador (BA): Fundação Casa de Jorge Amado; Academia de Letras da Bahia; Universidade Federal da Bahia, 1998, p.122.

produção do fumo em folha, até meados do século XX, servia, sobretudo, para produzir charutos. O desenvolvimento da indústria de charutos contribuiu para a apreciação das folhas do fumo⁹⁰.

No final do século XIX, a produção de fumo em folhas já alcançava notoriedade diante das exportações na Bahia e o Recôncavo era a região que mais fornecia:

A produção de fumo procedente do Recôncavo permitiu à Bahia, através do comércio de exportação e importação, manter fortes relações comerciais com as cidades de Bremen e Hamburgo na Alemanha, dentre outras, favorecendo a abertura do consulado alemão na cidade de Salvador já em 1820, sendo o primeiro do Brasil e, em 1872, foi instalado, também, o consulado imperial alemão. Segundo Almeida, esses consulados desempenharam o papel de verdadeiras representações comerciais, comprovando o interesse dos alemães nas atividades econômicas na região⁹¹.

Entre o final do XIX e início do século XX, a Alemanha representava importante mercado de escoamento de charutos; liderava as importações e exportações de fumo em folhas no mundo. O fumo produzido no Recôncavo possuía grande aceitação na Europa pelo gosto forte e encorpado; portanto, o Recôncavo produzia, manejava e comercializava o produto⁹².

A partir da primeira década do século XX, por volta de 1906, a produção de charutos no Recôncavo ganhou notoriedade implicando na necessidade de maior contratação de mulheres fumageiras conforme foi observado pela historiadora Elizabete Rodrigues ao catalogar antigas fichas de trabalhadoras da empresa Suerdieck, empresa alemã instalada no Recôncavo em 1894, inicialmente em Maragojipe, e nas décadas subsequentes na cidade de Cruz das Almas⁹³. A empresa era referência na produção de charutos e cigarrilhas por vezes comparados aos charutos cubanos.

Ainda no século XIX, no de 1873, e anteriormente à fundação da Suerdieck, houve a inauguração da fábrica de charutos em São Félix: a

⁹⁰ SILVA, Elizabete Rodrigues da. **As mulheres no trabalho e o trabalho das mulheres**: um estudo sobre as mulheres fumageiras do Recôncavo baiano. Salvador (BA). 2011, p.54-55. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. 251 f.

⁹¹ **Ibid.**, p.60-61.

⁹² **Ibid.**, p.60-61

⁹³ Município do Estado da Bahia que fica localizado a 146 quilômetros da capital, Salvador.

Dannemann, também de origem alemã. É válido ressaltar que a produção de charutos era/é uma atividade que dá preferência ao sexo feminino como mão de obra⁹⁴.

Por volta da década de 1926, notou-se o despontar da importância da cidade de Cruz das Almas diante da produção fumageira, chegando a superar a produção de Cachoeira. Acredita-se que a expansão da rede rodoviária teria contribuído para transformar Cruz das Almas num centro de excelência da produção fumageira, marginalizando a cidade de Cachoeira e regiões adjacentes. Maragogipe, Cachoeira, São Félix, Muritiba e Cruz das Almas eram os principais produtores de fumo até meados do século XX; a partir dos anos 50 se iniciou o processo de decadência da manufatura fumageira na região⁹⁵.

A análise da produção fumageira, entre os séculos XIX e XX, levou Costa Pinto a concluir que o “fumo é lavoura de pobre”, pois requeria menos investimentos que a plantação de cana-de-açúcar, além de não necessitar de solos potencialmente nutritivos para o seu cultivo. Pinto atentou para esta parte do Recôncavo que se desenvolveu em torno da plantação fumageira, do seu cultivo, comércio e posteriormente da fabricação de charutos⁹⁶.

Conforme o CEI (Centro de Estatística e Informação – 1940), a região fumageira estendia-se de Maragogipe a Santo Antônio de Jesus. Nestes limites, destacam-se as cidades de Maragogipe, Cachoeira, São Félix e Muritiba, interligadas pela antiga estrada BA 02⁹⁷.

Durante anos, a plantação e comercialização do fumo eram recorrentes em Cachoeira e Maragogipe; contudo, a partir das transformações do espaço geográfico do Recôncavo, a saber, a criação da rodovia BR 101 e inovações dos transportes alcançando o interior baiano, teremos a sucessão histórica de Cruz

⁹⁴ SILVA, Elizabete Rodrigues da. **Fazer Charutos: Uma Atividade Feminina**. Salvador: UFBA, 2001. Dissertação de Mestrado – Universidade do Estado da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História Social.

⁹⁵ **Ibid.**, p.64.

⁹⁶ PINTO, L. A. Costa. **Recôncavo: Laboratório de uma Experiência Humana**. In BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). **Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição**. Salvador (Ba): Fundação Casa de Jorge Amado; Academia de Letras da Bahia; Universidade Federal da Bahia, 1998.

⁹⁷ SILVA, Elizabete Rodrigues da. **op. cit.**, p.53.

das Almas e a tipologia do fumo característica dessa região, beira-campo, assumindo papel de destaque na produção e comercialização do produto⁹⁸.

O tipo de fumo beira-campo seria o mais comum na maioria do território do Recôncavo, após 1930, em particular Cruz das Almas, São Gonçalo dos Campos e Conceição do Almeida. Na lavoura do fumo e na zona de agricultura de subsistência encontraremos bastante difundidas as práticas de ajuda-mútua e o mutirão – que se denomina popularmente de “dijitório”, corruptela de “adjutório”. Sua função e o seu estilo seguem o padrão mais frequente no meio rural brasileiro, sem variantes ou peculiaridades dignas de menção⁹⁹.

Enquanto as lavouras de fumo se encontravam distantes do litoral, os antigos engenhos de cana-de-açúcar foram construídos em localização estratégica, usando a seu favor a Baía de Todos os Santos, que oportunizava entrada e saída de embarcações, bem como o escoar da produção¹⁰⁰.

Sendo o rio Paraguaçu o maior rio a desaguar na Baía de Todos os Santos, daí o mais importante da região, o seu entorno apresentava/apresenta solos arenosos que com a utilização da adubação animal, a saber, esterco de gado, possibilitou/possibilita o cultivo do fumo.

O Paraguaçu muda de direção bruscamente logo acima de sua foz, formando a península do Iguape (chamada Uguape por Soares de Souza). Na orla da península havia fazendas e engenhos, Soares de Souza não menciona o fumo nessa região, mas as terras ao longo do Paraguaçu, com seus solos mais arenosos, tornaram-se o centro da ativa indústria de fumo na Bahia¹⁰¹.

As maiores extensões de terra atreladas à boa qualidade do solo eram reservadas para o plantio de cana-de-açúcar, haja vista que era o produto de maior valorização e de exportação durante o Brasil colonial até o final do século XIX. Áreas de menor importância e potencial do solo eram utilizadas para o plantio de mandioca, produto este de fundamental importância na composição

⁹⁸ PINTO, L. A. Costa. *Op. cit.*, 1998, p.122-123.

⁹⁹ *Ibid.*, p.130.

¹⁰⁰FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). 2^o ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p.93-94.

¹⁰¹ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.83.

da dieta das populações negras escravizadas. Da mesma forma, as lavouras de fumo possuíam papel secundário na ocupação dos melhores solos e localização das plantações¹⁰².

Schwartz usa a concepção de hierarquia de culturas para fazer menção à estruturação produtiva do Recôncavo. De fato, a cana-de-açúcar, sendo o principal produto de exportação, requereria maior atenção e destaque; contudo, paralelamente houve a necessidade de desenvolver-se cultura de subsistência para alimentar a população. O que inicialmente se caracterizou como lavouras de subsistências, *a posteriori* se desenvolveu e ocasionou uma verdadeira rede de comércio na região do Recôncavo¹⁰³.

A economia baseada na exportação era incapaz de sustentar escravos, trabalhadores livres, senhores de engenho e todos aqueles que povoavam o Recôncavo e adjacências, nesse sentido, a mandioca e o conseqüente fabrico da farinha tornaram-se importante produto na composição da dieta dos baianos¹⁰⁴.

Em registros no Celeiro Público de Salvador, Barickman observou que, entre 1785 e 1851, a farinha, sozinha, representou 88% do gênero alimentício que deu entrada como demanda de consumo no celeiro. À medida que avançava nas pesquisas e nos anos, o pesquisador, em investidas nas décadas de 1960, percebeu a monotonia da variedade alimentícia, com destaque para os domicílios de baixa renda, e chegou à conclusão de que a farinha de mandioca junto com a carne-seca eram os alimentos atuantes na dieta entre as populações negras do Recôncavo.

... a alimentação cotidiana dos que trabalham nos canaviais e nos sítios de fumo do Recôncavo não parece ter mudado muito nos últimos cento e poucos anos. Como seus antepassados escravos, a sobrevivência do morador pobre dos distritos rurais continua a depender, em grande medida, da farinha¹⁰⁵.

¹⁰² *Idem*, 2011, p.83.

¹⁰³ *Idem*, 2011, p. 84.

¹⁰⁴ BARICKMAN, B. J. **Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.89.

¹⁰⁵ *Ibid*, 2003, p. 94.

Com o desenvolvimento das cidades do Recôncavo, naturalmente a necessidade de abastecimento do mercado consumidor era uma constante o que favoreceu o fortalecimento dos mercados e feiras-livres. Nas plantações de fumo, era comum a utilização do método chamado de rotatividade das culturas para evitar a exaustão do solo. Faziam revezamento com mandioca, feijão e milho¹⁰⁶.

O estímulo às lavouras de subsistência livraria os senhores de engenho do ônus total de alimentar os escravos e, em termos econômicos, serviria como estratégia de abastecimento do engenho uma vez que parte do que era produzido, além de servir para alimentar, servia também como produto de troca nos engenhos vizinhos.

A permissão por parte dos senhores de engenho para que os escravos pudessem cultivar pequenas roças de subsistência era prática comum em regiões escravistas nas Américas; como resultado, conseguiam até colher excedente que poderiam ser vendidos em comércio local¹⁰⁷.

Nota-se que, à medida que a produção açucareira, entre 1780 e 1860, se sofisticava, requeria maior atenção, a ponto de os senhores de engenho concederem pouca importância às lavouras de subsistência do ponto de vista comercial. Contudo, notava-se que havia a especialização dos serviços, sobretudo da venda de farinha de mandioca nos mercados locais; em várias situações, era preferível adquirir o produto a produzir em suas terras, contribuindo para a expansão do mercado interno¹⁰⁸.

Rememorar aspectos da trajetória histórica da região do Recôncavo, enfatizando o Vale do Iguape, nos possibilita compreender elementos do cotidiano das comunidades negras, bem como refletir acerca da organização social e econômica da região, tendo em vista experiências comuns dos indivíduos. Como já ressaltado, as comunidades do Vale do Iguape correspondem à região, nos idos tempos coloniais, onde se localizavam antigos engenhos de cana-de-açúcar. Em paralelo ao plantio da cana e à transformação

¹⁰⁶ **Ibid**, 2003, p.103.

¹⁰⁷ **Ibid**, 2003, p.107-108.

¹⁰⁸ **Ibid**, 2003, p.124-127.

em açúcar, vimos que outros produtos foram cultivados e que contribuíram para a sobrevivência dos indivíduos.

A realidade descrita em termos do cultivo de gêneros alimentícios vinculados à subsistência ou até mesmo à movimentação de um comércio local ainda no século XXI é realidade entre os moradores do Recôncavo da Bahia, em particular os moradores da região do Vale do Iguape, que encontram na plantação e escoamento de seus produtos vinculação direta da sobrevivência.

A organização social contava com arranjos familiares das populações negras egressas da escravidão, na qual todos participavam da produção nas lavouras de subsistência. Com os engenhos desativados, segundo a memória coletiva, em meados do século XX, as dificuldades para sobreviver não cessaram¹⁰⁹. Egressos da escravidão, as reminiscências da exploração e violência eram marcantes. Houve aqueles que permaneceram sob o jugo de seus antigos senhores nas diversas ressignificações dos trabalhos rurais, temática esta contemplada nos escritos do historiador Walter Fraga Filho¹¹⁰.

Reduzindo a escala de observação e focando numa comunidade em particular dentro do Vale do Iguape, encontraremos o Engenho da Ponte. Como o próprio nome sugere, trata-se de um antigo engenho de cana-de-açúcar, segundo depoimentos orais. Em tempos áureos da produção, este teria sido o segundo maior engenho da região. Atualmente, comporta uma população estimada de 110 habitantes, divididos em trinta e quatro famílias¹¹¹.

A comunidade do Engenho da Ponte desperta atenção especial nessa investigação histórica porque teria sido a partir da organização de seus moradores diante da situação de caos instaurada por doenças no início do século

¹⁰⁹ Desde a concorrência holandesa na produção do açúcar, o Brasil demonstrava paulatinamente o enfraquecimento no potencial produtivo, século XVII, os holandeses após serem expulsos do Nordeste brasileiro demonstravam largo conhecimento das etapas de produção do açúcar e conseguiram cultivar a cana-de-açúcar e produzir açúcar com maior qualidade e menores preços nas suas colônias das Antilhas para o mercado internacional. Este teria sido o primeiro acontecimento que deu início a crise do açúcar no Brasil. Em 1888 dada o fim da escravidão, o ruir da produção açucareira foi mais intenso ocasionando “a quebra” da maioria dos senhores de engenho e o fechamento das propriedades.

¹¹⁰ FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

¹¹¹ CONFESSOR, Maria da Conceição A. da Silva. **Fé e Devoções em comunidades quilombolas**. Vale do Iguape – Recôncavo Sul da Bahia (1980-1990). Governador Mangabeira, 2016. 38 f, Trabalho de Conclusão de curso (Licenciatura em História), Faculdade Maria Milza – FAMAM, p.09.

XX no Vale do Iguape que teria surgido a devoção a São Roque, santo católico, por muitas vezes festejado e cultuado como Obaluaê, orixá do Candomblé. Ao que parece, a comunidade do Engenho da Ponte conseguiu congregiar as comunidades do entorno do Vale do Iguape em prol desse objetivo de extirpar a doença da região.

A atuação atribuída aos moradores do Engenho da Ponte possibilita refletir acerca das implicações das religiosidades no cotidiano dos indivíduos que através de suas memórias assinalam o quão concreto é a intervenção do religioso diante da súplica e demanda coletiva. O firmamento do pacto entre os fiéis e o santo/orixá protetor assegurou a intervenção necessária em momento de desequilíbrio, na concepção dos moradores.

Em tempos anteriores aos anos de 1891, o Engenho da Ponte pertencia ao Barão de São Thiago do Iguape, o senhor Domingos Américo da Silva, que possuía vastas propriedades de terra na Bahia e em particular no Vale do Iguape.

Figura 07: Comunidade do Engenho da Ponte



Fonte: Google Earther Adaptação: Jozeane Sodré

No final do século XIX, em 1891, por ocasião do falecimento do Barão de São Thiago do Iguape, o senhor Domingos Américo da Silva, em testamento garantiu parte de suas propriedades ao então primo e amigo Aristides Novis,

notável comerciante do século XIX e que recebeu o título de Comendador¹¹². Novis lidava com a exportação de açúcar e tendia a emprestar capital aos senhores de engenho endividados. Aos poucos foi adquirindo muitas propriedades também no Vale do Iguape¹¹³.

Era característica de comerciantes de destaque feito Aristides Novis, exportador de açúcar, se aproveitar da falência de senhores de engenho para arrematar seus bens por valores irrisórios, dado ao endividamento e o cenário de crise da produção açucareira. Acredita-se que, para além da possível relação de parentesco entre ele e o senhor Domingos Américo da Silva, teria o comerciante aproveitado do contexto.¹¹⁴

Ao que parece, nas primeiras décadas do século XX, o Engenho da Ponte já pertencia a Elvira Novis e Arnaldo Novis. Este, por sua vez, era sobrinho do comerciante Aristides Novis, herdeiro das terras do Iguape. É possível que o senhor Aristides Novis tenha beneficiado seu sobrinho Arnaldo Novis, que, já nas primeiras décadas do século XX, se apresentava junto com a sua esposa Elvira Novis enquanto proprietários do Engenho da Ponte. Não há registros sobre possíveis descendentes de Aristides Novis: filhos e netos. A única vinculação encontrada foi quanto a irmão e sobrinhos.

É recorrente entre as fontes orais a menção à senhora Elvira como dona das terras as quais ainda se encontram vinculados.

Quando era garota a proprietária era Elvira Novis. As festas da Igreja não gosto nem de falar porque sinto saudades, sabe! Quer dizer que todo ano a gente tinha a festa da Igreja, agora a dona aqui, quando estava aqui, ela ajudava muita gente.

Moía cana o pessoal tudo trabalhava até as mulher mesmo marrava cana nos gados... moía, ainda eu alcancei moendo aqui... mas as cana vendia pra Vitória, saía por aqui... ia pra Mata de São João...¹¹⁵

¹¹² Arquivo Público do Estado da Bahia, 1293, caixa 106, Maço 159, (1891-1904), Inventário de Domingos Américo da Silva. Inventariante Aristides Novis.

¹¹³ FRAGA FILHO, Walter. **op. cit.**, 2014, p.218.

¹¹⁴ **Idem.**, p.218.

¹¹⁵ Maria São Pedro Cardoso. Apelido Nêga. Natural do Engenho da Ponte – Vale do Santiago do Iguape. Entrevista em 17/11/2013 concedida a historiadora Alaíze dos Santos Conceição.

O rememorar da senhora Nega deixa transparecer a participação da senhora de engenho Elvira Novis no cotidiano dos egressos e/ou descendentes da escravidão. Denota a transição da propriedade atribuindo à Elvira Novis, simpatia diante das ações desenvolvidas, mesmo que em tempos de comemorações religiosas. O depoimento ainda assinala continuidades diante das atividades desempenhadas na região, a familiaridade com o corte da cana-de-açúcar, bem como com a moagem da mesma, que não cessou com o advento da abolição, muito menos com a queda brusca do açúcar no mercado internacional.

É fato que, do ponto de vista quantitativo, o Engenho da Ponte, que anteriormente era apontado como um dos principais redutos no fabrico de açúcar, ainda congrega potencial econômico no Vale do Iguape, hoje não mais com a produção de açúcar, mas movimentando o comércio local com desdobramentos na zona urbana de Cachoeira com sua oferta de mariscos e produção de azeite.

A excepcionalidade da comunidade do Engenho da Ponte reside no fato de que teria sido a partir de articulações e devoções religiosas de moradores atreladas ao apoio da então dona do engenho Elvira Novis, nas primeiras décadas do século XX, que teria ocorrido o firmamento de um pacto devocional entre o santo católico São Roque, muitas vezes celebrado, festejado e agradado como o orixá Obaluaê e a população em busca da extirpação das doenças e o cessar das epidemias.

Em tempos de doenças, convergindo em epidemias, os integrantes da comunidade visualizaram no âmbito religioso a única possibilidade de reestruturar o espaço. A devoção ao santo católico ganhou dimensão notável e tendeu a congregar as comunidades do entorno. Nesse sentido, ouvir as memórias de moradores mais idosos do Engenho da Ponte e das comunidades adjacentes contribuiu para refletir acerca da dimensão e implicação do fenômeno religioso no cotidiano dos indivíduos.

Em virtude das marcas culturais, experiências e ressignificações frutos da presença e contribuição de populações negras advindas das diversas regiões, notamos as assimetrias no âmbito cultural e religioso. As diferentes marcas e expressividades presentes no Vale do Iguape contribuem para endossar o quão

complexo é lidar com um conglomerado de experiências e saberes. Ao que parece se desenharam na região vocações produtivas (cana-de-açúcar, mandioca, fumo, etc) e culturais diversas.

Do ponto de vista cultural, a concepção/conceito de criouliização, inicialmente defendida por Sidney Mintz e Richard Price, observando a cultura afro-americana, cuja tese se desdobra com a formação de novas comunidades, novas culturas, poderá ser habilitada para podermos refletir acerca da realidade cultural presente no Recôncavo da Bahia. A partir de uma base existente, os contatos favoreceram ressignificações sociais e culturais, as aproximações advinham de contatos culturais anteriores, muitas vezes impostos desde os invasores no continente africano ao convívio forçado na diáspora, tende a respingar em elementos do cotidiano dos indivíduos promovendo diversidades culturais.

Marina de Mello e Souza assinala como as comunidades negras no Brasil conseguiram formular adaptações que contribuíram para o forjar de novas identidades, reconstruídas a partir de bases diversas: aproximações e diferenças étnicas, religiosas e culturais.¹¹⁶

O conceito de criouliização, atrelado à percepção cultural, tratou de considerar transformações pelas quais as diversas culturas estavam sujeitas desde as investidas de cristianização no próprio continente africano e tendeu a se acentuar nas Américas, diante da presença de vários povos; já o processo de criouliização demográfica, diz respeito ao crescimento da população crioula, indivíduos de ascendência africana nascidos no Brasil.

Costa Pinto atentou para a necessidade de concebermos o Recôncavo da Bahia para além de um conglomerado geográfico que possui vocações produtivas, mas como região resultante de processos históricos vastos, desde o pioneirismo e protagonismo do período colonial, à síntese de diversas experiências engendradas pelas populações indígenas, africanas e européias que ali se encontraram. As fronteiras geográficas do Recôncavo são apenas adendos, diante da expressividade das tramas sociais e culturais arroladas.

¹¹⁶ SOUZA, Marina de Mello e. **Catolicismo negro no Brasil: Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural.** In: Revista Afro-Ásia, Salvador, n.28, 2002, p.128. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21046/13643>. Acesso em: out. de 2015.

Atentou para a ocupação e exploração da terra, bem como para a construção de condições objetivas de sobrevivência pelas populações subalternizadas¹¹⁷.

¹¹⁷ PINTO, L. A. Costa. *op. cit.*, 1998, p.104-106.

CAPÍTULO 2 - O Vale do Iguape: Propriedades rurais, paternalismo e devoções

2.1. Propriedades da família Novis no Vale do Iguape

Por ocasião do falecimento de seu esposo, Arnaldo Novis, em 29 de agosto de 1911, a senhora Elvira Alves Novis deu entrada no inventário do casal. Arnaldo Novis deixara treze filhos, dos quais apenas um era maior de idade, restando à viúva cuidar de seus interesses, bem como de seus herdeiros. Eis os proprietários de áreas rurais do Vale do Iguape, personagens de nossa investigação histórica.

Arnaldo Novis era filho legítimo do Dr. Augusto Novis, médico da Armada Nacional, que, durante anos, serviu na capital do Mato Grosso e da senhora Maria Glória Leite Novis. Elvira Novis, por sua vez, era filha legítima do capitão Estevão Alves Corrêa e de Dona Senhorinha Alves Rondon. Ao que parece, o casal advinha de famílias tradicionais no Estado do Mato Grosso.¹¹⁸

Na Bahia, construíram vasto patrimônio, do qual se destacam desde ações da Companhia Salinas das Margaridas a Ações no Banco Econômico da Bahia. Ainda consta no inventário do senhor Arnaldo Novis a doação de uma propriedade de terra e uma quantia em dinheiro feita pelo seu tio e padrinho, o comendador Aristides Novis. O casal também possuía a propriedade agrícola conhecida como Engenho Brito, situado na Freguesia de São Pedro do Rio Fundo, em Santo Amaro da Purificação, bem como terras no Vale do Iguape, que, no inventário, estão atribuídas ao Engenho da Praia. Dispunha o casal também de imóveis na Vitória e na Graça, bairros aristocráticos da cidade do Salvador.¹¹⁹

Acredita-se que Elvira Alves Novis teria nascido por volta de 1873, uma vez que por ocasião do seu falecimento, em 18 de fevereiro de 1961, consta em

¹¹⁸ Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB, Inventários, caixa 360, maço 695. Ano: 1911 – 1943. Inventário de Arnaldo Novis. Inventariante: Elvira Novis.

¹¹⁹ Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB, Inventários, caixa 360, maço 695. Ano: 1911 – 1943. Inventário de Arnaldo Novis. Inventariante: Elvira Novis.

seu inventário a idade de 88 anos e a informação que, dos trezes filhos que tivera com Arnaldo Novis, apenas dez estavam vivos. Portanto, enviuvou aos 38 anos de idade, tendo em vista que seu cônjuge faleceu em 1911.¹²⁰

Ao que parece, Elvira Alves Novis cuidara dos negócios da família dando continuidade aos investimentos e às aquisições anteriormente feitas pelo casal. A responsabilidade de criar trezes filhos no contexto do início do século XX, década de 1910, não era uma empreitada fácil. Após falecimento do marido, seu filho mais velho possuía 21 anos de idade, enquanto a filha mais nova apenas um ano de vida. Como já mencionado, o casal possuía largo patrimônio e dispunha de investimentos, o que requeria de Elvira pulso firme para administrar os bens da família.

Ainda no final do século XIX, existia um senhor de Engenho possuidor de muitas terras na região do Vale do Iguape: Domingos Américo da Silva, que ostentava o título de Barão de São Thiago do Iguape.¹²¹ O mesmo, em testamento, deixou parte de suas terras nessa localidade para o comerciante e comendador Aristides Novis, o qual ressaltou o parentesco com o então comerciante, deixando transparecer a estima para com ele.¹²²

Cristiana Ximenes adverte para o quanto era comum comerciantes do século XIX comprarem bens de donos de engenhos endividados, tornando-se posteriormente testamentários dos mesmos. A prática era aceita entre os familiares diante das fragilidades provenientes da perda do ente e também, em alguns casos, os herdeiros não terem familiaridade com os negócios.¹²³

Outra hipótese é que Aristides Novis foi o inventariante do Barão de São Thiago do Iguape, apesar de o mesmo possuir herdeiros, em virtude de relativa aproximação do comendador com a família de Domingos Silva, uma vez que é mencionado no testamento enquanto primo de Domingos. Falecido em 28 de

¹²⁰ APEB, Inventários, Caixa 3663, maço 5. Ano: 1961-1963. Inventário de Elvira Novis. Inventariante: Clóvis Leone.

¹²¹ No inventário consta a grafia São Thiago do Iguape e não Santiago do Iguape como comumente vemos registrados a posteriore. Nesse item respeitarei a grafia dos inventários consultados.

¹²² APEB, Inventários, ID: 1293, caixa 106, maço 159, Ano: 1891 – 1904. Inventário de Domingos Américo da Silva. Inventariante: Aristides Novis.

¹²³ XIMENES, Cristiana Ferreira Lyrio. **Bahia e Angola: redes comerciais e tráfico de escravos (1750-1808)**. Niterói – Rio de Janeiro: Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Departamento de História, 2012.

agosto de 1891, ainda em vida, via testamento, destacou a intenção de beneficiar o comendador: “Deixo a meu primo, o senhor Aristides Novis, a minha fazenda de São Thiago.”¹²⁴

O Engenho São Domingos da Ponte, ao que parece, ficou popularmente conhecido como Engenho da ponte, engenho este que deu origem a atual comunidade remanescente quilombola. O Engenho da Ponte teria sido um importante engenho no período colonial, sendo o segundo maior em produtividade no Vale do Iguape. Ainda hoje é possível verificar a existência de uma capela erguida em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, que certamente visava amparar as devoções religiosas dos antigos (primeiros) donos.

¹²⁴ APEB, Inventários, ID: 1293, caixa 106; maço 159 Testamento do Barão de São Thiago do Iguape. 07 de novembro de 1889, p. 09-19.

Figura 08: Capela Nossa Senhora da Conceição – Engenho da Ponte/ Vale do Iguape



Fonte: Fotografia própria, trabalho de campo, 2016.

Consta no livro de registros de Freguesias da Bahia que a fundação da Freguesia de São Thiago do Iguape (1608), onde localiza-se a comunidade do Engenho da Ponte, é anterior à Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Cachoeira (1696); portanto, o processo de ocupação, bem como

expansão religiosa sob os desígnios de uma unidade católica, na região do Recôncavo, iniciou-se na Baía do Iguape e somente depois adentrou para o que hoje conhecemos como cidade de Cachoeira do Paraguaçu.¹²⁵

Nos registros da Freguesia de São Thiago do Iguape é possível verificar as capelas que estavam filiadas à paróquia, constando a vinculação da capela de Nossa Senhora da Conceição do Engenho da Ponte. Acredita-se que a valorização e o estímulo do culto a Maria teria tido início desde o desembarque dos portugueses no Brasil, que teriam trazido consigo a primeira imagem da santa. Maria se tornou muito presente e atuante entre os indivíduos, símbolo da mãe caridosa e benevolente, em detrimento aos princípios cristãos que pregam sempre o teor punitivo das relações, o vigiar do pecado e o internalizar da culpa pelos infiéis.¹²⁶

A mãe de Jesus era redentora e generosa; representaria esperança, sobretudo entre os sofredores. Talvez sob as intencionalidades dos colonizadores, tornou-se comum encontrar, nas regiões onde a escravidão era realidade, igrejas cujo orago era Nossa Senhora, solo fértil para ramificar devoções em seu favor. Maria conseguia congregar a esperança na salvação religiosa e a crença no melhoramento da humanidade.¹²⁷

Souza assinala que o culto à Nossa Senhora foi uma importante estratégia de conversão ao catolicismo, fazendo parte da política expansionista do Império português. A intenção de combater os infiéis e converter almas teria sido um importante símbolo na expansão marítima, a partir do século XV.¹²⁸

A cristianização buscava a conversão a partir de elementos religiosos, de comportamentos e do imaginário dos indivíduos, daí que ela poderia se inscrever no tecido social do Império português tendo, inclusive, sua legitimidade reconhecida. Nesse sentido, a aproximação de Maria aos possíveis fiéis

¹²⁵ Laboratório de Conservação e restauração Reitor Eugênio Veiga – LEV. Universidade Católica de Salvador-UCSAL. Livro de registros de Freguesias da Bahia. Ano: 1877. p.54 e p.84.

¹²⁶ DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo**: a culpabilização no Ocidente (1300-1800). São Paulo: EDUSC, 2003, Vol.1 – Parte I.

¹²⁷Consultar: CIPOLINI, Pedro Carlos. **A Devoção Mariana no Brasil**. REVISTA Teocomunicação, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 36-43, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/7774/5519>. Acesso em: jan. de 2016.

¹²⁸ SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. **Virgem Imperial**: Nossa Senhora e o império marítimo português. Revista Luso-Brazilian Review 45:1, Ano 2008, 30-52.p. P.31. Disponível em: <http://lbr.uwpress.org/content/45/1/30.full.pdf+html>. Acesso em: jan. de 2016.

contribuía para consolidar a conversão. “Sua devoção tornava-se a bandeira da conquista espiritual portuguesa na sua expansão ultramarina, funcionando como poderoso elo entre a cruz, as feitorias as e fortalezas”.¹²⁹

A dignidade de Maria enquanto mãe do filho de Deus concebia a possibilidade de ser mediadora entre as súplicas dos fiéis e da justiça divina. A construção da imagem de Maria, fruto da bem-aventurança, teria sido elaborada e disseminada por Roma através das doutrinas e dogmas acerca de sua figura. As disputas religiosas, os discursos da Reforma e Contra-Reforma, a conquista do “novo mundo”, contribuíram para intensificar a devoção à Maria, que, por volta do século XVI, encontrou solo fértil de propagação. Atribuía-se a Maria a mediação entre o divino e o mundo dos homens.

Sendo o Cristianismo herdeiro da tradição judaica, o caminho para a salvação dos fiéis deveria ser, de um lado, através do exercício individual da fé, com os atos de piedade que ligariam diretamente a Deus; do outro, através da prática pública e comunitária dos sacramentos e cerimônias, daí a necessidade de exteriorizar o sentimento e o culto religioso.¹³⁰

Para Maria Beatriz Souza, não existe outra figura de devoção católica comparável à Virgem Maria em se tratando de colonização da América Latina, em virtude do papel maternal e protetor que foi atribuído à Nossa Senhora. Ela se tornou referência de benevolência, compaixão, aspirações e desejos. Poderia ser invocada e intervinha em qualquer situação adversa na vida, tornando-se símbolo da igreja desde o início da Cristandade nas Américas e importante fator de estímulo do desenvolvimento da fé católica: “A onipresença das invocações marianas refletia a constância de seu culto no cotidiano do seu devoto”.¹³¹

Na região do Vale do Iguape, em particular no Engenho da Ponte, a capela erguida em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, ainda hoje, conta com a realização de missa anual em celebração ao dia oficializado no Brasil como o dia da santa: 08 de dezembro. Relatos orais noticiam que em tempos anteriores os festejos e celebrações eram mais intensos e rendiam

¹²⁹ *Ibid.*, p.35.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 32-37.

¹³¹ SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. **O Culto Mariano no Brasil Colonial**. Caracterização tipológica das invocações (1500- 1822). Actas do Congresso Internacional de História da Missionação Portuguesa. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.

maiores manifestações de fé. Comumente um pároco do distrito de São Thiago do Iguape e/ou da cidade de Cachoeira se deslocava até a comunidade do Engenho da Ponte para iniciar as festividades.

Mais uma vez, temos a comunidade do Engenho da Ponte como referência nas festividades e homenagens a santos protetores. Desde modo, a presença do culto mariano e a integração da comunidade ao mesmo, demonstra que às tradições indígenas, existentes no período precedente à conquista portuguesa, e àquelas que vieram agregar-se com a diáspora africana na região somou-se o catolicismo luso, que daria espaço a uma síntese religiosa que caracterizaria a vivência dos habitantes daquela localidade.

Cabe a nós sabermos a quem pertencia essas terras, que sempre são lembradas como expoente de congregação dos sujeitos crentes. A memória histórica da região sugere que em tempos anteriores, início do século XX, o Engenho da Ponte pertencia a Elvira Novis, esposa de Arnaldo Novis, sobrinho do comendador Aristides Novis, beneficiado no testamento do Barão de São Thiago do Iguape. Ao que parece, por ocasião da partilha dos bens do comendador, o mesmo beneficiou seus sobrinhos com antigos engenhos de cana-de-açúcar no Vale do Iguape; sendo assim, tanto Arnaldo Novis quanto seu irmão, o médico Aristides Novis, que recebera o mesmo nome do seu tio, o comendador, tornaram-se herdeiros de propriedades agrícolas no Vale do Iguape.

Segundo Walter Fraga Filho, o comendador Aristides Novis era negociante renomado em Salvador; estava ligado ao comércio e à exportação de açúcar, além de socorrer senhores de engenhos endividados com empréstimos. Em virtude das atividades desempenhadas de ilustre comerciante, conhecia de perto a realidade financeira dos senhores de engenho da Bahia antes e pós-abolição. As negociações e empréstimos permitiram que Aristides Novis tão logo se tornasse dono de muitos engenhos de cana-de-açúcar, uma vez que a maioria dos antigos senhores de engenhos permaneciam endividados.

Foi assim que se tornou dono dos engenhos Brito (Santo Amaro), Praia e Campina (Iguape). No ano da abolição, além de dirigir suas propriedades, Novis administrava pessoalmente o Engenho da Ponte, na Freguesia do Iguape, pertencente ao velho tio, o barão de Santiago.¹³²

Especula-se que, justamente por força do parentesco, Aristides Novis teria beneficiado os sobrinhos em seu testamento. Assim, o Engenho da Ponte se tornou propriedade do senhor Arnaldo Novis, bem como da sua esposa Elvira Novis. Portanto, o sobrenome carregado por Elvira não advinha de nascimento e sim do casamento.

A senhora Nega, antiga moradora do Engenho da Ponte, rememora com lucidez um tempo marcado pela intervenção da senhora Elvira Novis, sugerindo, em tempos anteriores, a relação de propriedade desta em relação ao Engenho da Ponte:

Quando era garota o proprietário era Elvira Novis. Trabalhava na roça, na maré, em todo lugar, a gente pra viver, se quiser viver é assim... [sorri]. Naquele tempo era muito, muito, muito bom! Modificou de dono e não teve serviço pra trabalhar... Aqui não tinha esse mato, aqui de junto da Igreja era um sobrado, uma casa assobradada, a da dona e a outra lá pra baixo do lado da maré... lá embaixo tinha senzala, senzala aquela casa toda pegada... Moía cana o pessoal tudo trabalhava até as mulher mesmo marrava cana nos gados... moía, ainda eu alcancei moendo aqui... mas as cana vendia pra Vitória, saía por aqui... ia pra Mata de São João...¹³³

A mudança de posse da propriedade do Engenho da Ponte teria acontecido no contexto da Abolição da Escravidão e instauração da República. O depoimento sugere ainda alterações do trabalho desenvolvido entre os moradores, possível diminuição das demandas habituais; o que talvez esteja correlacionado com a crise do açúcar e a diminuição das produções nos engenhos. Com o fim da escravidão e a eminência da diminuição da produção de açúcar, o curso natural foi a substituição das atividades também em busca da sobrevivência.

¹³² FRAGA FILHO, Walter. **Op. cit.**, 2014, p.217.

¹³³ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Entrevista concedida ao historiador baiano Luiz Cláudio Nascimento, sem data disponível.

Figura 09: Dona Nêga



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2013.

O depoimento ainda sugere adaptações do ponto de vista econômico. O Engenho da Ponte deixa de ser uma propriedade agrícola escravista e passa a comportar libertos. Portanto, a transição da propriedade para Elvira Novis, assinala contexto histórico marcado por transformações, acarretando a necessidade de outros comportamentos diante das populações negras anteriormente escravizadas.

Os grandes proprietários de terras no Recôncavo, durante séculos, foram a principal representação de poder da região, visto que o cotidiano dos indivíduos vinculados às relações econômicas e sociais eram esquadrihadas

sob suas influências. Praticamente monopolizavam os modos de produção, haja vista que os engenhos de cana-de-açúcar consistiam na principal e maior atividade econômica desempenhada no Brasil colonial na região.

Walter Fraga Filho discute o contexto de mudança da perspectiva de trabalho no Vale do Iguape, que consistiu na substituição da mão de obra escrava para a livre no Recôncavo, enfatizando as mediações do comendador Aristides Novis nas relações e condições de trabalho. Com amplo conhecimento sobre a realidade que acometia a produção econômica do Recôncavo, o mesmo deixou transparecer em correspondências ao Barão de Cotegipe, ao longo de 1888, a insatisfação de ver a escravidão ruir e junto com ela o desmonte da economia açucareira, que era largamente beneficiada pelo regime escravocrata¹³⁴

Era a favor de indenização para os proprietários de terras e escravos em decorrência do fim da propriedade escrava; falava enquanto representante de senhores de engenhos e também enquanto comerciante que havia emprestado dinheiro para a safra de cana-de-açúcar: “Novis defendia, também, a implantação de mecanismos de controle sobre a mão de obra egressa da escravidão, principalmente leis que obrigassem os libertos a se submeter a contratos de trabalho”.¹³⁵

Devemos atentar para o posicionamento dos libertos, que exigiam novos arranjos no mundo do trabalho, barganhando condições e melhorias de vida. O hesitar de continuar a receber as rações diárias demarcavam novos espaços no qual o liberto fazia questão de produzir seu próprio alimento. Claro que as roças de subsistência existiam anteriormente à abolição, contudo as populações negras egressas do cativeiro viam na recusa da alimentação ofertada pelos antigos senhores um possível distanciamento de um tempo marcado por sua coisificação.¹³⁶

Construir um cotidiano com maior autonomia, ritmo, tempo de trabalho, redistribuição de funções na plantação e produção de recursos favoreciam a altivez dos indivíduos diante memórias recentes do cativeiro. Gozar a liberdade

¹³⁴ FRAGA FILHO, Walter. **op cit.**, 2014, p. 216-238.

¹³⁵ FRAGA FILHO, Walter. **op. cit.**, 2014, p.217.

¹³⁶ Consultar sobre a brecha camponesa: CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas.** São Paulo: Brasiliense, 1987,

requeria ressignificar o próprio espaço em que se viveu, agora na condição de libertos.¹³⁷

Muitos teriam sido os acertos entre os libertos e os antigos senhores: a concessão de lotes de terra e a possibilidade de trabalhar em lavouras próprias corresponde a um deles; em contrapartida, a obrigatoriedade de prestar serviços nos canaviais. Acredita-se que as comunidades do Vale do Iguape tenham experimentado tais acordos, haja vista a necessidade de manterem-se vivos, em busca de condições mínimas de sobrevivência. A autonomia diante do tempo de trabalho representava avanços entre os libertos; poder se dedicar às suas roças e posteriormente comercializar os produtos cultivados possibilitaria expectativas de melhorias para si e seus descendentes.¹³⁸

A historiadora Ana Paula Cruz, a partir de investigações feitas no fórum da cidade de Cachoeira, concluiu que até a década de 1930 boa parte das terras que correspondiam/correspondem à comunidade de Santiago do Iguape pertenciam à família Novis, em particular, Elvira Novis. Acrescentou que terras do entorno, como a propriedade agrícola de Campinas e Engenho da Ponte, por exemplo, também pertenciam à família Novis.¹³⁹ Em entrevista com a senhora Nêga, a mesma advertiu:

Era viúva, da família dos Novis, dali da Campinas. O marido dela era irmão do dono da Campinas, eu não alcancei ele não, mas ela eu alcancei muito, ela era velhinha o nome dela era Elvira Novis, era dona de tudo aqui.¹⁴⁰

Como assinalado anteriormente, Elvira Novis era casada com Arnaldo Novis, sobrinho do então comendador Aristides Novis, que herdou parte das terras do Iguape via Barão de São Thiago Domingos Silva. Elvira enviuvou em 1911: a senhora Nêga, nascida em 1918, noticia em vários trechos do depoimento o convívio com a proprietária do Engenho da Ponte. Nota-se, neste ponto, a convergência de informações entre as fontes oficiais – os inventários –

¹³⁷ RIOS, Ana Lugão. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.221

¹³⁸ **Ibid.**, p.220-225.

¹³⁹ CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. **op. cit.**, 2014.127 f, p.28-29.

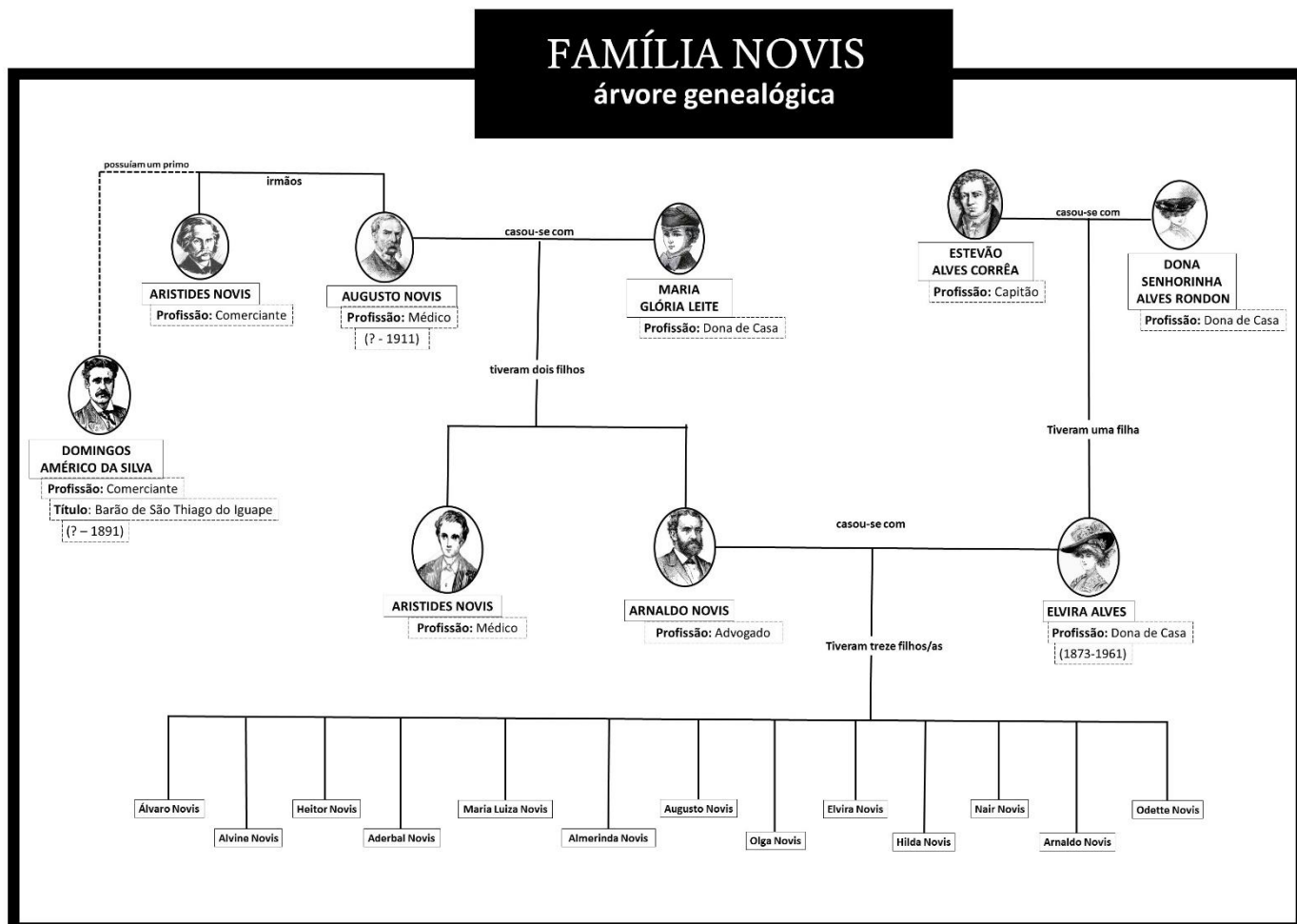
¹⁴⁰ Sra. Maria São Pedro (Dona Nêga). Entrevista concedida a historiadora Ana Paula Cruz, em 14/01/2011.

, e os relatos das memórias feitos pelos moradores mais antigos da região, através dos depoimentos orais.

O objetivo não é a utilização das fontes orais meramente enquanto suporte das fontes escritas, mas reconstruir algumas experiências históricas da região a partir de metodologias de pesquisa e produção de fontes de natureza diferentes. De um lado, temos as tidas como fontes oficiais que priorizam efetivamente os marcos, as conquistas e os patrimônios das classes dominantes; os subalternizados sequer são contemplados nas entrelinhas, apenas cabendo ao pesquisador problematizar questões e lidar com os silenciamentos dos documentos escritos. Por outro lado, os depoimentos orais possibilitam a ampliação da análise, trazendo às classes subalternizadas o papel de sujeitos históricos e que interferem diretamente no cotidiano da região.

Através dos inventários foi possível compreender a divisão das terras em algumas partes do Vale do Iguape; compreender como o Engenho da Ponte, por exemplo, tornou-se propriedade de Arnaldo Novis e depois de sua esposa Elvira Novis e qual a relação parental desses respectivos sujeitos com o então comendador e comerciante Aristides Novis. Já as fontes orais permitiram perceber elementos do cotidiano de antigos moradores, consolidados pela memória coletiva e as possíveis relações estabelecidas com a antiga proprietária das terras e, ao que tudo indica, como veremos adiante, uma das estimuladoras da devoção a São Roque na região.

Figura 10: Genealogia da família Novis no Vale do Iguaçu



As imagens são de caráter ilustrativo

Fonte: APEB, Inventários, ID: 1293, caixa 106, maço 159, Ano: 1891 – 1904. Inventário de Domingos Américo da Silva. Inventariante: Aristides Novis.

APEB, Inventários, ID: 1293, caixa 106; maço 159 Testamento do Barão de São Thiago do Iguaçu. 07 de novembro de 1889, p. 09-19

Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB, Inventários, caixa 360, maço 695. Ano: 1911 – 1943. Inventário de Arnaldo Novis. Inventariante: Elvira Novis.

APEB, Inventários, Caixa 3663, maço 5. Ano: 1961-1963. Inventário de Elvira Novis. Inventariante: Clóvis Leone.

2.2. Elvira Novis no Engenho da Ponte

A memória histórica da comunidade do Engenho da Ponte ressalta o grande apreço para com a senhora Elvira Novis, que, segundo depoimento de moradores, teria sido proprietária generosa que se envolveu com as demandas pessoais dos moradores da Ponte. Ainda na primeira década do século XX, em 1911, tornou-se viúva, o que requereu administrar os bens do casal e cuidar de seus filhos, que juntos, somavam treze, dentre os quais apenas o primogênito era maior de idade. Pensar nas representações que envolviam ser mulher no início do século XX na Bahia, com o agravante de ser viúva, coloca-nos na empreitada de problematizar posturas e atitudes de Elvira Novis diante dos desafios e também diante dos que a ela eram subordinados.

Para muitos pode parecer espantoso a quantidade de filhos de Elvira; contudo, era comum a mulher advinda de famílias tradicionais possuírem muitos herdeiros. Ocupava-se com a família, marido, educação dos filhos, raramente desenvolvia qualquer atividade para além da maternidade.

É fato que o casal dispunha de largo patrimônio o que, do ponto de vista econômico, não representou um empecilho para que Elvira Novis sustentasse os seus descendentes. Contudo, certamente esbarrou em situações desafiadoras vinculadas à sua condição de mulher no contexto e quanto as representações de gênero à época. Ficamos a refletir quantos empecilhos enfrentou a senhora Elvira após morte de seu cônjuge e a autonomia diante dos negócios que precisava administrar.

Com moradia fixa em Salvador, parece que Elvira Novis vinha com frequência ao Vale do Iguape. Nas palavras de moradores do Engenho da Ponte: “Então a dona daqui que vinha todo ano veranear, ela ia todo ano e vinha veranear!”¹⁴¹. Elvira possuía afinidades com a região, o que foi ressaltado pelos moradores, segundo os quais Elvira, além de tratar de questões econômicas, desenvolveu empatia com o “povo da Ponte.”¹⁴²

¹⁴¹ Entrevista concedida pela da senhora Dona Nêga, já citado.

¹⁴² A visão acerca da senhora Elvira Novis é recorrente enquanto uma senhora engajada com o bem estar dos moradores/trabalhadores do engenho da ponte.

As memórias acerca de Elvira Novis são sempre carregadas de saudosismo, principalmente direcionada à sua participação no início das devoções a São Roque – Vale do Iguape. Teria sido ela a pessoa que presenteou a comunidade com a imagem do santo, santo este que conseguiu livrar os moradores das epidemias que assolaram o Vale do Iguape, nas primeiras décadas do século XX.¹⁴³

Elvira teria agido com protagonismo ao apoiar as manifestações religiosas do Engenho da ponte, segundo os moradores, em um contexto acometido por várias doenças e epidemia; teria ela encorajado os mesmos a fazerem uma promessa ao santo protetor das doenças numa perspectiva católica.

Dado o exposto, é válido ressaltar o contexto vivenciado pela Bahia, nas primeiras décadas do século XX, no que diz respeito à saúde pública. Naturalmente, as deliberações feitas na capital do estado tenderam a ter implicações nos interiores, sendo assim o Recôncavo Sul baiano não ficaria de fora. Uma das ações principais na discussão de saúde pública era justamente buscar a integração das ações entre os municípios, estados e União, acreditando ser o caminho necessário e único capaz de conduzir o Brasil ao dizimar das epidemias.

O início do século XX teria sido determinante diante da necessidade de organizar a saúde pública na Bahia, haja vista que, desde o século XIX, a questão já consistia em preocupação do estado. A capital e o interior teriam sido assoladas por diversas epidemias, o que deu visibilidade à falta de saneamento básico na região.

Ao tempo em que aumentava a população baiana, no entendimento dos médicos, sanitaristas e intelectuais, agravavam-se as más condições higiênicas nas cidades, sobretudo atreladas aos péssimos hábitos populacionais, contribuindo para a propagação de doença. Acreditavam que o contexto do pós-abolição era favorável à aceleração da “imundice”, visto que muitos dos ex-

¹⁴³ Informações acerca do processo de firmamento do pacto devocional entre os moradores e o São Roque/ Obaluê no capítulo III desta tese.

escravos passaram a perambular pelas ruas na condição de livres e sem ocupações.¹⁴⁴

Naturalmente, o aumento da população contribuiu para o acelerar das contaminações e epidemias, dando visibilidade à precarização dos serviços de saúde, em virtude da quantidade de pessoas circulando pelos espaços públicos. Em se tratando Vale do Iguape, além do difícil acesso para a região, os atendimentos eram limitados aos postos rurais de São Félix e Cachoeira e às respectivas Santas Casas de Misericórdia.

A partir dos anos 20, tornou-se prática dos chefes de postos rurais a feitura de relatórios, nos quais informavam características da região, enfermidades mais recorrentes, presença de determinadas doenças, bem como as condições higiênicas às quais a população estava submetida. Constavam também dos relatórios os principais desafios enfrentados para continuar atendendo e tratando os pacientes.

Nesta zona cujo terreno é massapê, existe sempre o paludismo, e, principalmente, no inverno quando os pântanos e alagadiços têm as suas águas estagnadas por muito tempo pela natural dificuldade de infiltração.

Na Acutinga a iniciativa particular já tem aterrado alguns alagadiços. Hoje esta zona está sobre a jurisdição do Posto de Cachoeira, cujo chefe, o illustre Dr. Agenor de Almeida, certo, lhe prestará melhores benefícios proporcionados pela sua competência e boa vontade.¹⁴⁵

No relatório da década de 1920, o paludismo, também conhecido como malária, teria sido enfermidade recorrente. A infecção ocasionada pela picada do mosquito tendia a comprometer o fígado do paciente levando-o à morte, caso não acessasse o tratamento adequado. A advertência do relatório sugere justamente que as condições higiênicas diminutas contribuíam para a

¹⁴⁴ SOUZA, Christiane Maria Cruz de; HOCHMAN, Gilberto. **ANO DE NOVE, ANO DE VARÍOLA: A EPIDEMIA DE 1919, EM SALVADOR, BAHIA.** Fênix – Revista de História e Estudos Culturais Setembro/ Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 3. Disponível em www.revistafenix.pro.br; RIBEIRO, Lidiane Monteiro. **A saúde na Bahia nas primeiras décadas do século XX: da caridade à assistência pública.** Anais. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009, p.03.

¹⁴⁵ APEB, caixa 4082, maço 114, 1925-1928. FONTES, Pedro. Relatório dos trabalhos efetuados no Posto de Saneamento de São Félix.

propagação do inseto, bem como a ausência do saneamento básico no Vale do Iguape acelerado pelas características geográficas do lugar.

São ratificados os altos índices de verminose na região, creditados aos péssimos hábitos da população, revelando ausência de educação higiênica, nas palavras do chefe do posto rural.¹⁴⁶

A realidade da cidade de São Félix e entorno era traçada pouco a pouco nos relatórios, nos ajudando entender as aspirações de sanitaristas, intelectuais e médicos diante das demandas. Urgia a necessidade de organização urbana; o discurso era recorrente em todo o Estado. Os relatórios, além de precisar a incidência de doenças, emitiam registros da estrutura da cidade, concedendo notas sobre farmácias que fecharam porque não obedeciam a deliberações presentes no código sanitário de 1925 para seu funcionamento; nesse caso, não dispunha de profissional especializado para dirimir as dúvidas da população, muito menos receitar medicamentos.¹⁴⁷

O funcionamento de açougues também rendeu notas para os sanitaristas; havia recomendações da adaptação de serras utilizadas para o corte da carne, bem como a necessidade de substituir as mesas de cepo por pedra mármore. Parece que, durante a década de 1920, a maioria dos açougues da região já havia feito as adaptações prescritas.¹⁴⁸

O assolar de epidemias na Bahia despertou a atenção de intelectuais, sanitaristas e médicos. No plano nacional, fazia-se necessário elaborar ações de combate a esses surtos epidêmicos. Anteriormente à existência desses postos rurais durante a década de 1920, Lidiane Ribeiro assinala a presença do cólera e febre amarela na Bahia, desde o século XIX, o que requereu a intervenção por meio de formulação de legislações em prol da organização sanitária do Estado. Com o passar dos anos, haveria o aperfeiçoamento dos serviços, visto que se buscou estabelecer parcerias entre o Estado e o município na organização do atendimento à população, sobretudo por ocasião de calamidade pública e/ou epidemias.

¹⁴⁶ APEB, caixa 4082, maço 114, 1925-1928. FONTES, Pedro. Relatório dos trabalhos efetuados no Posto de Saneamento de São Félix.

¹⁴⁷ APEB, caixa 4082, maço 114, 1925-1928. FONTES, Pedro. Relatório dos trabalhos efetuados no Posto de Saneamento de São Félix.

¹⁴⁸ APEB, caixa 4082, maço 114, 1925-1928. FONTES, Pedro. Relatório dos trabalhos efetuados no Posto de Saneamento de São Félix.

Assim, de acordo com a lei aprovada durante o governo Luiz Vianna (1896 a 1900), coube ao município a responsabilidade de promover o saneamento local, a organização e direção dos serviços de assistência pública e do serviço de vacinação local. Ao passo que ao estado competiu às medidas de tratamento e prevenção de moléstias transmissíveis, o combate às epidemias, a supervisão dos serviços sanitários municipais, a fiscalização do exercício da medicina e da farmácia, a organização da estatística demográfico-sanitária, a pesquisa científica de questões relativas à higiene, além da pesquisa bacteriológica, química e bromatológica.¹⁴⁹

A salubridade constituiu preocupação das autoridades governamentais bem como das elites diante de um discurso ligado aos ideais de civilização e progresso. Desde o século XIX, a sociedade baiana foi vitimada por frequentes epidemias, causando temor sobretudo entre as elites, que primavam por cidades desenvolvidas e limpas. Entenda-se a limpeza enquanto metáfora que abrangia a concepção de salubridade, higiene do espaço físico, mas que, sobretudo, pudesse promover a varredura das populações negras dos espaços urbanos. Nas palavras de Alberto Heráclito, o projeto sanitário também vislumbrava desafricanizar as ruas.¹⁵⁰

As camadas empobrecidas, trabalhadores informais, mendigos, prostitutas, egressos da escravidão, todos eles que ocupavam os centros das cidades, representavam, na concepção das elites letradas, indivíduos em potencial responsáveis pela proliferação de doenças e contribuintes para as ondas epidêmicas. Promover o controle daqueles que habitavam as ruas, seja através de campanhas de vacinação e/ou atendimento nos postos rurais, seja através da expulsão desses indivíduos dos espaços públicos a cada dia com códigos de posturas municipais, alargando avenidas, demolindo construções inadequadas, parecia endossar o projeto de salubridade.

Ricardo Batista atenta que a década de 1920 correspondeu a um período com diversas ações vinculadas ao melhoramento da saúde pública no Brasil, inclusive a criação de nova legislação nacional, desenvolvimento de ações sanitárias e o visualizar da necessidade de os Estados intervirem ativamente no

¹⁴⁹ RIBEIRO, Lidiane Monteiro. **A saúde na Bahia nas primeiras décadas do século XX: da caridade à assistência pública.** Anais. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009, p.03.

¹⁵⁰ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **Quem pariu e bateu que balance!:** Mundos femininos, maternidade e pobreza. Salvador, 1890-1940. Salvador: EDUFBA, 2003, p.92-106.

combate às doenças. Ressalta também a atenção e preocupação em interiorizar os serviços de prevenção e combate às doenças, pois a alcunha de país doente permitia a associação com a falta de civilidade. Pesquisadores do Instituto Oswaldo Cruz realizaram diversas viagens exploratórias a fim de diagnosticar as reais condições de vida e higiênicas dos moradores das regiões mais afastadas, interiores do Brasil.¹⁵¹

O surgimento do Departamento Nacional de Saúde Pública, em 1920, revelou a necessidade de ampliação e reordenamento sanitário no âmbito nacional, e o assumir das responsabilidades dos respectivos Estados na busca do combate às endemias não meramente voltado para as capitais, mas visando controlar principalmente as regiões mais afastadas que careciam de saneamento básico e informações. Anteriormente ao surgimento do DNSP, a intervenção do Estado nas questões vinculadas as doenças eram mínimas.¹⁵²

A Diretoria de Saneamento e Profilaxia Rural é a que mais nos interessa, haja vista a responsabilidade de orientação de técnicas e os serviços de higiene e saúde pública nas zonas rurais dos Estados. Através da leitura e problematizações dos relatórios médicos e decretos oficiais, Ricardo Batista notou que as viagens científicas protagonizadas por médicos e estudiosos das ciências médicas visavam uma integração do território nacional conhecendo e saneando os espaços mais ermos.¹⁵³

A região investigada nessa pesquisa não fugiu às investidas do governo com vistas à higienização e salubridade. O Vale do Iguape corresponde a área rural do município de Cachoeira, como assinalado anteriormente. Em se tratando da virada do século XIX e início do século XX, existia a predominância de antigos engenhos de cana-de-açúcar e a presença maciça das populações negras egressas do cativeiro. Findada a escravidão e com a conseqüente crise do açúcar, muitos indivíduos continuaram nos antigos engenhos de cana-de-açúcar, fixando moradia e estabelecendo uma relação de continuidade na

¹⁵¹ BATISTA, Ricardo dos Santos. **Como se saneia a Bahia**: a sífilis e um projeto político-sanitário nacional em tempos de federalismo. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015, 231f. p.24-25

¹⁵² *Ibid.*, 2015, 231f. p.24-25.

¹⁵³ *Ibid.*, 2015, 231f. p.24-25.

vinculação com a terra, fosse essa vinculação através da concessão de pequenos lotes de terra, ou através dos arrendamentos de serviços.

Por se tratar da zona rural do município de Cachoeira, que ainda no contexto não apresentava desenvolvimento urbano considerável, o acesso era ainda mais catastrófico. Muito da movimentação feita pelos indivíduos era através das águas navegáveis do Rio Paraguaçu. Portanto, as estradas de rodagem inexistiam. O sistema de saneamento básico também era ausente, além de as pessoas não poderem contar com infraestrutura mínima, rede de esgoto, fossas e habitações regulares.

O funcionamento dos postos de saúde nas áreas rurais se deparava com dificuldades financeiras sob alegação de repasses ínfimos de recursos do governo para o município, que não dava ao controle das epidemias a importância devida. Diante do fato, houve interrupções no funcionamento do Posto de São Félix, o qual atendia à região do Iguape, durante três meses entre os anos de 1925 a 1928.¹⁵⁴

Notou-se que a promulgação do Código Sanitário, em 1925, tendeu a reforçar a necessidade do Estado de dar maior atenção à saúde pública, a fim de evitar surtos de doenças e epidemias. Novos postos de Higiene e de Saneamento Rural na Bahia foram abertos, conseguindo atender a um maior perímetro territorial.

Doentes atendidos pelo chefe sanitário de São Félix, em 1925, vinham dos mais diversos municípios localizados às margens do rio Paraguaçu, como Santo Amaro, Sítio Novo, Afligidos, Caquende, Tororó, Engenho Novo, Cabonha, Engenho da Cruz, Acutinga e Cachoeira.¹⁵⁵

Nota-se que, no relatório consultado pelo historiador Ricardo Batista, referente ao ano de 1925, constam serviços de atendimento prestados para comunidades no Vale do Iguape: Engenho novo, Cabonha, Engenho da Cruz e Acutinga. É justamente a incidência de doenças na cidade de Cachoeira e seu entorno que nos interessa, haja vista que é o *locus* da pesquisa.

¹⁵⁴ **Ibid.**, 2015, 231f. p.176.

¹⁵⁵ **Ibid.**, 2015, 231f. p.182-183.

Os Hospitais da Santa Casa de Misericórdia são merecedores de destaque ao desenvolver assistência junto aos centros de profilaxia do Estado. A Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira foi fundada em 1826, enquanto a Santa Casa de Misericórdia da cidade de São Félix somente no ano de 1939.¹⁵⁶

Aparentemente, a abolição da escravidão junto com a Proclamação da República não impactou apenas nos principais centros urbanos do país; a cidade de Cachoeira também almejava transformações que a vinculassem aos ideais de civilização. As cidades de Cachoeira e São Félix são separadas apenas pelas águas do Rio Paraguaçu, que ganhou sobre suas águas navegáveis a Ponte D. Pedro II, ainda no século XIX.

Eliane Soares sugere que, na década de 1920, a imprensa baiana tratou de dar ênfase às regiões vulneráveis e acometidas pelas doenças. Na ocasião, colocava em xeque o projeto de salubridade sob os auspícios da República.¹⁵⁷ O jornal da cidade de Cachoeira, *A Ordem*, frequentemente noticiava os surtos de doenças em cidades da Bahia, priorizando o seu entorno e ressaltando a necessidade de vigiar os hábitos da população.

A notícia de que a peste negra se desenvolve assustadoramente, nos arredores do município de Feira de Sant'anna tem preocupado, de alguma sorte, o espírito da população desta cidade e circunvizinhanças". Effectivamente não poderíamos calcular, de maneira nenhuma, o de desastroso, de lastimável, de horrível que seria, para o Valle do Paraguassú, uma visita da hospede funesta, que tantas victimas tem feito, máxime na Bahia.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 2015, 231f. p.196.

¹⁵⁷ SOARES, Eliane Caetano. **CIVILIZAR E DESAFRICANIZAR AS RUAS, SEGURA A NEGRADA QUE A ORDEM É MODERNIZAR**: Algumas considerações acerca da modernização da cidade de Cachoeira – Recôncavo Sul – Bahia (1920). TCC – Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Departamento de Ciências Humanas – Santo Antônio de Jesus – Bahia, 2008, p.07.

A missão de informar o público não nos pode poupar à desagradabilidade incubência de levar ao conhecimento dos que nos lêm, que a funesta peste negra se vem avisinando, já tendo feito várias victimas em Umburanas, no município de São Gonçalo dos Campos. De certo modo, é bom que digamos, tem sido eficaz o espaço da hygiene pública da Feira de Sant'anna, empenhando-se por que, em breve, seja ella debellada. Deus nos livre da visita da mais terrível dos hospedes, que é a peste bulbânica.¹⁵⁸

O que se atribuía à peste bubônica e/ou peste negra era transmitida pelas pulgas de ratos, cujos sintomas eram febre alta e vômitos, podendo ocasionar hemorragias em vários órgãos, deixando a pele com manchas escuras. As bactérias invadiam a corrente sanguínea do enfermo e, de acordo com a nota do jornal, vinha pouco a pouco se aproximando da região do Paraguaçu. O estado de abandono, a falta de saneamento básico, poderia estar acarretando a proliferação da doença. A nota do jornal ainda sinalizou a presença da doença em São Gonçalo dos Campos, município que já compreende o Recôncavo Sul da Bahia.

Numa outra nota do mesmo jornal há a seguinte manchete: Aos cães! Aos cães “hábeas corpus” para a imundície.¹⁵⁹ Nota-se que a manchete é do início dos anos XX e já revela o estado de abandono no qual Cachoeira se encontrava na concepção dos redatores. Se a situação vivenciada pela cidade era esta, justificaria como acontecia a incidência de ratazanas e a possível proliferação de doenças.

Eliane Soares sugere que o clima quente e úmido da região do Paraguaçu favorecia a propagação das doenças; ademais, a cidade de Feira de Santana era muito próxima à cidade de Cachoeira, com frequente fluxo de pessoas indo e vindo, o que poderia facilitar o contágio.¹⁶⁰

Ainda nas primeiras décadas do século XX, o mesmo periódico, *A Ordem*, noticia, agora a necessidade de ter cuidado com a varíola:

¹⁵⁸APMC, **A ação nefasta da peste negra. O terrível mal visitar-nos –á?** Jornal A Ordem 02 de Julho de 1928.

¹⁵⁹ APMC, A Ordem, 15 de março de 1922.

¹⁶⁰ SOARES, Eliane Caetano. **op. cit.**. TCC – Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Departamento de Ciências Humanas – Santo Antônio de Jesus – Bahia, 2008, p.07.

Em vários pontos do Estado, na capital, em Itaparica e localidades outras, está grassando a varíola assustadoramente. Nós precisamos precavermos contra o surto epidêmico do terrível morbus e para isso aconselhamos a vacinação ou a revaccinação porquanto ao certo quem é vacinado está imune a ser atacado do mal das bexigas.

A varíola, além de ser uma moléstia perigosa, é asquerosa e noventa.

Vaccinamo-nos e revaccinamo-nos portanto.

O posto de prophylaxis rural destya cidade, sob a direção solicita e competente do sr. Dr. Agenor Almeida, possui excellente vaccina a nelle se pratica a vacinação a revaccinação todos os dias úteis.¹⁶¹

Apesar de nos faltar precisão acerca do ano de publicação da matéria, acredita-se que diz respeito justamente aos anos 1920, no qual a Bahia vivenciava um contexto favorável à campanha, sobretudo as de vacinação, estimuladas pela imprensa. Não foram encontradas outras notas de jornais referentes à varíola durante a década de 20. É pouco provável que ainda houvesse foco e/ou surto de varíola após a entrada em cena de programas nacionais de controle das epidemias, isso no decorrer dos anos 20. Após a introdução das vacinas, que demonstravam certa eficiência no combate a doenças como a varíola e febre amarela, casos isolados das enfermidades vinham a ser noticiados em periódicos, não chegando a entrar em estatísticas.

A febre amarella continua devastando a cidade numa proporção assustadora o que equivale dizer serem improficuas as medidas prophylacticas até agora tomadas pelas hygienes estadual e federal.¹⁶²

Luiz Castro Santos atenta para o tido como período de “politização” da questão sanitária na Primeira República Brasileira, na qual eram concebidas enquanto sertões todas as regiões distantes das capitais do Brasil. Ou seja: todos os lugares do país que não estavam localizados próximos aos centros

¹⁶¹ APMC, A Ordem. A varíola bate na porta, S/D.

¹⁶² APEB. Mais duas creanças victimas da febre amarela. Jornal O Imparcial, 18 de fevereiro de 1923.

urbanos e capitais foram apelidados de sertões. Seguindo esta perspectiva, os sertões eram concebidos enquanto referência de lugar distante, atrasado e ermo cabendo à União tomar medidas rumo à integração do território em termos de saúde pública. Nesse período, primeiras décadas do século XX, a saúde pública nas regiões do Brasil era merecedora de destaque nas primeiras páginas de todos os periódicos existentes, sobretudo nos centros urbanos espalhados pelo país reforçando a campanha de “politização” do território nacional.¹⁶³

A cidade de Cachoeira já apresentava relativa organização da imprensa, circulando dois importantes periódicos: *A ordem* e *O Imparcial*. Tais jornais assinalavam o contexto histórico das investidas dos poderes públicos.

Edmar Ferreira nos informa que o periódico *A ordem* foi editado por 65 anos consecutivos, entre 1870 e 1935, tendo sido o jornal com maior circulação no Recôncavo e adjacências, caracterizando-se por protagonizar disputas políticas e defender campanhas contra as práticas culturais e religiosas afro-baianas, além de primar pela defesa da dita civilização.¹⁶⁴ O periódico teria contribuído, segundo Edmar, para a construção social da cidade de Cachoeira como cidade do feitiço e militava junto aos seus pares: intelectuais, sanitaristas e médicos.

Qual será a verdadeira intenção das autoras ...ou autores dos “bozós”?

Essa história de fazer feitiço já está consagrada por um número muito grande de pessoas até de alto cathuno social...e está agora em moda despejar bozós às portas dos cemitérios que amanhecem, nesta cidade, pontilhados da tais encomendas, entre cujos detritos se vêem galinhas mortas, urubus e uma variedade enorme de animais outros e outras coisas curiosas.¹⁶⁵

O discurso em torno da salubridade e do combate às doenças implicava também em veicular a forma correta e civilizada de fazê-lo. Neste sentido, a perseguição à dita feitiçaria associava-se à exaltação dos considerados verdadeiros métodos de promoção da cura, ou seja, o saber médico. O contexto era de clamar pela construção de uma imagem do país próspero, civilizado e

¹⁶³ SANTOS, Luiz Antonio de Castro. **O pensamento sanitarista na Primeira República: Uma ideologia de construção da nacionalidade.** Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.28, n.2, p.193-210, 1985.

¹⁶⁴ SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos Candomblés: Perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 2009.p.22-23.

¹⁶⁵ APMC, O cemitério da piedade coalhado de “bozões”!. *A Ordem*, março de 1925.

integrado. Para um novo modelo de governo, fazia-se necessária a incorporação de outra identidade: a construção de uma identidade nacional, pautada principalmente em diferenciações do antigo regime de governo. Os ditos intelectuais aspiravam e acreditavam na varredura de antigos costumes, sobretudo enfatizando a limpeza dos espaços públicos e a necessidade de “apagar” os ranços de atraso de um país engendrado pela escravidão. O Brasil deveria apresentar-se moderno, civilizado e limpo.

Deveríamos superar o atraso; as más condições sanitárias das cidades brasileiras acarretariam a propagação de epidemias; era necessário romper com isso e não meramente pensar nos principais centros urbanos, mas levar em consideração os sertões, buscando a integração nacional e garantir a salubridade, higienização para todos os cantos do país.¹⁶⁶

Os relatórios de visitação médica vinculados a Postos rurais permitiram conhecer as múltiplas realidades dos interiores do Brasil, tido como sertões. Na Bahia, o quadro social dos indivíduos, bem como as condi es mínimas de sobrevivência, também foi temática dos escritos.

O serviço de vacina es e revaccina es foi intensificado o mais possível de acordo com a vossa circular n 12. E graças as vossas sabias e acertadas medidas postas em prática como exigia o momento, não se desenvolveu a varíola como tem acontecido em outras épocas. A mim, pelo menos, não me foi dado verificador um só caso de varíola nesta zona onde exerço a clínica. O maior número de vacina es e revaccina es foi registrado em Muritiba, Cabeças, Jordão e São Félix.¹⁶⁷

No período abrangido pelo Relatório do município de São Félix e adjacências (1925-1928), não constam registros de reincidência da varíola; portanto, salienta o chefe do Posto rural que na região de sua responsabilidade a doença havia, momentaneamente, desaparecido.

A geografia da cidade dava notas daqueles que ali habitavam e/ou transitavam, em meio a um Recôncavo recém-alforriado. Ficavam evidentes também as demandas daqueles que não mais estavam no cativeiro e/ou ligados à produ o na terra, mas viam nas ruas a possibilidade de desenvolver qualquer

¹⁶⁶ SANTOS, Luiz Antonio de Castro. **op. cit.**, 1985. P.193-195.

¹⁶⁷ APEB, caixa 4082, maço 114, 1925 -1928. FONTES, Pedro. Relatório dos trabalhos efetuados no Posto de Saneamento de São Félix.

tipo de atividade que lhes garantisse a sobrevivência. As condições eram mínimas; a quantidade daqueles que vagavam nas ruas era exorbitantes e, evidentemente, desagradava as autoridades locais, que viam no reordenamento urbano o caminho para alcançar a modernização, sobretudo sob os auspícios da salubridade.¹⁶⁸

Assim como na capital da Bahia, Salvador, os jornais da Primeira República em Cachoeira apelavam para novos hábitos entre a população, bem como atentavam para o espaço urbano da cidade em tom de denúncia a fim de conduzir o reordenamento do espaço público.

A reforma idealizada também vinha acompanhada de um discurso de cunho moral. Ainda nos relatórios médicos houve o ressaltar da prostituição na cidade de Cachoeira, justificando o porquê da presença considerável de doenças sexualmente transmissíveis, a saber, gonorréia, cancro e expressivamente a sífilis, que superou a marca de mil pacientes inscritos para tratamento na década de 1920.

Em consulta ao demonstrativo de obras públicas na cidade de Cachoeira, entre os anos de 1870 a 1960, Eliane Soares notou as investidas dos órgãos competentes em busca do melhoramento do espaço urbano a partir de ampliação do sistema de distribuição de água e canalizações de rua. Ressaltou também que, após 1919, houve uma maior incidência das obras públicas, o que endossa nossa hipótese do envolvimento das autoridades públicas em um projeto que ambiciona novos “ares”.¹⁶⁹

Diante do panorama traçado, voltemos à região do Vale Iguape, com o intuito de compreender as principais motivações que contribuíram para o início das devoções direcionadas a São Roque. Boa parte da documentação explorada até o momento tratou de informes acerca da década de 1920, com ênfase nas notícias posteriores à promulgação do código sanitário de 1925 e à responsabilidade dos chefes de posto de saneamento rural em elaborar relatórios, constando informações do cotidiano dos indivíduos e principais dificuldades encontradas para colocar em vigor as práticas sanitárias.

¹⁶⁸ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **op. cit.**, Salvador: EDUFBA, 2003, p.93.

¹⁶⁹ SOARES, Eliane Caetano. **op. cit.**, TCC – Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Departamento de Ciências Humanas – Santo Antônio de Jesus – Bahia, 2008, p.11.

Com base nas fontes supracitadas, não houve indícios de epidemia de febre amarela, tampouco varíola no decorrer da década de 1920, o que nos possibilita pensar que o firmamento do pacto entre a comunidade e o santo protetor teria acontecido anteriormente aos registros a que tivemos acesso, a saber, relatórios médicos e periódicos. É possível, como noticiado em alguns jornais, que tenha ocorrido casos isolados das doenças no decorrer dos anos 20, mas que não se configuraram como surto epidêmico.

Parece possível que as devoções a São Roque tenham se iniciado até o início dos anos 20, uma vez que, diante das investidas governamentais, da assistência dos postos rurais e propagandas para vacinação, poucos indícios de que a febre amarela, bexiga e varíola continuassem a rondar as terras do Paraguaçu com volume e intensidade de casos que pudessem configurar epidemia.

Especula-se que a varíola esteve presente de forma significativa no Brasil desde as primeiras décadas do século XIX, tendo maior visibilidade no início do século XX, sobretudo com a repercussão da revolta popular que desencadeou a Revolta da Vacina na então cidade do Rio de Janeiro.¹⁷⁰ Contudo, pouco se discute da atuação epidêmica da mesma noutros estados brasileiros, a saber, Bahia.¹⁷¹

Estudos realizados por Gilberto Hochman e Christiane Souza revelam uma Bahia acometida por surtos de doenças, às vezes sem expressividade numérica para se transformar em estatísticas; este foi o caso da febre amarela nas primeiras décadas do século XX. A varíola alcançou notoriedade no final do século XIX, ano de 1897, dando mostras do quão danosa era para a saúde pública do Estado. No ano de 1919, uma nova onda avassaladora da varíola caracterizou a maior epidemia da mesma em Salvador, dando continuidade à mortalidade advinda da gripe espanhola que acometeu os soteropolitanos no ano anterior, 1918.

¹⁷⁰ CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: Cortiços e epidemias na corte imperial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

¹⁷¹ SOUZA, Christiane Maria Cruz de; HOCHMAN, Gilberto. **ANO DE NOVE, ANO DE VARÍOLA: A EPIDEMIA DE 1919, EM SALVADOR, BAHIA.** Fênix – Revista de História e Estudos Culturais Setembro/ Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 3. Disponível em www.revistafenix.pro.br.

O biênio de 1918-1919 foi particularmente desastroso para a saúde dos soteropolitanos. Não por acaso, o número de habitantes de Salvador passou dos 348.130, computados em 1912, para os 283.422 registrados pelo censo de 1920. O impacto demográfico produzido pelo alto índice de mortalidade por doenças transmissíveis em Salvador parece ter sido significativo.¹⁷²

As recomendações médicas acerca da varíola preconizavam o isolamento do enfermo, a fim de evitar contato com a saliva e fluídos das mucosas nasais, além do contágio via pele infeccionada. A população deveria evitar espaços fechados e junção de muitas pessoas, pois tais fatores facilitariam contrair o vírus, caso houvesse alguma pessoa infectada. Mesmo assim, há relatos que, em tempos de epidemia, os baianos não abandonaram sua fé, continuando crentes na religiosidade e na possibilidade de o sagrado intervir no cotidiano dos enfermos. Logo, romarias, penitências, missas, louvores e promessas foram direcionadas a São Roque, São Lázaro e São Francisco Xavier, clamando por intercessão na causa.¹⁷³

É possível que, em virtude da circulação de pessoas e mercadorias, a doença tenha chegado aos interiores baianos e em particular no Recôncavo, como assinalado nas falas de moradores da região do Iguape. O Recôncavo é antigo conhecido da história econômica da Bahia por abastecer Salvador, que poucos gêneros alimentícios produzia, dependendo diretamente, de modo geral, do fornecimento dos interiores. Via rio Paraguaçu, em conexão com a Baía de Todos os santos, os produtos chegavam ao porto de Salvador, assim como as doenças.

¹⁷² **Ibid.**, p.05-06.

¹⁷³ SOUZA, Christiane Maria Cruz de; HOCHMAN, Gilberto. **op. cit.** Disponível em: www.revistafenix.pro.br. Acesso em: Fev. de 2016.

2.3. O início das devoções

Figura 11: Saída de São Roque da capela no Engenho da Ponte



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2013.

O vale do Iguape é uma região rica em paisagens naturais, desde os encantos provenientes do Rio Paraguaçu e seu encontro com a Baía de Todos os Santos aos sujeitos que ali habitam e compõem o cenário, desenvolvendo atividades para o sustento cotidiano: pescadores, marisqueiras e agricultores. Por corresponder à região de antigos engenhos de cana-de-açúcar, diz respeito a um lugar de difícil acesso; atualmente já existe estrada asfaltada que conduz os indivíduos a algumas comunidades integrantes do vale, contudo o acesso a tantas outras ainda se dá por meio de estrada de chão aberta por moradores. Em tempos chuvosos, o solo massapê inviabiliza o fluxo de veículos, pessoas e animais, pois se tem grandes chances de atolamento pela lama.

É possível acessar a região também via transporte fluvial, utilizando as águas navegáveis do Rio Paraguaçu, que dá acesso ao Porto de Cachoeira. Em tempos anteriores, este era o trajeto mais utilizado. Como já assinalado, a região possui potencial marítimo, que, durante a produção canavieira, facilitou o escoamento de produtos para o porto de Salvador.

Por outro lado, a localização da região tendeu a limitar atendimento médico aos moradores em tempos de epidemia, como ressaltado constantemente nas narrativas. Após o panorama do contexto da saúde pública na Bahia e em particular no Recôncavo, notamos a vulnerabilidade da região, que a deixava propícia a desenvolver e propagar doenças, sobretudo pelo aumento populacional, acarretando concentração de pessoas nos espaços em condições mínimas de sobrevivência, além de não poderem contar com serviços de saneamento básico e instruções no âmbito sanitário que pudessem contribuir para novos hábitos.

Em se tratando das áreas rurais, a ausência de água encanada, sistema de tratamento da água e até fossas domiciliares contribuíram para a propagação das doenças. Não se fecha em apenas uma enfermidade, já que tantas outras parecem ter atingido os moradores do Vale do Iguape. Comumente o que se configurou como paludismo, posteriormente conhecida como malária, se propagava pela região. Outro problema que assolava a população eram as verminoses. Febre amarela, tifo, varíola e cólera foram algumas das doenças que circundavam a região ainda nas primeiras décadas do século XX.

No item anterior, evidenciamos que periódicos cachoeiranos trouxeram nota acerca da varíola, febre amarela e peste bubônica. Acredita-se que as enfermidades descritas teriam sido responsáveis pelo o que os moradores da comunidade descreveram enquanto epidemia que acometeu seus ascendentes no início do século XX, ocasionando a morte de muitos.

Fala-se de um tempo marcado pela intervenção avassaladora da doença, na qual, segundo a senhora Julia, “quando encostava uma canoa no porto pra levar um doente para o hospital, para a Santa Casa, morria outro”.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Julia Cardoso Almeida. Apelido Lêlêta. Natural do Engenho da Ponte – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 08/06/1924. Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 17/11/2013.

O equilíbrio da comunidade parecia ter se rompido e os moradores não sabiam mais o que fazer para livrar-se da situação.

Nesse contexto, a memória coletiva evidencia duas versões para o início da devoção a São Roque, santo católico, por muitas vezes lembrado como Obaluaê, orixá do Candomblé. A primeira credits à senhora Elvira Novis o protagonismo de tentar frear a incidência das doenças. Teria sido dela a iniciativa de recorrer as suas práticas cristãs-católicas ao suplicar pela intervenção do santo São Roque diante do caos ocasionado pelas doenças; daí prometeu, em consenso com os moradores, que caso houvesse a suspensão das mortes nas comunidades e em particular no Engenho da Ponte se iniciaria a devoção ao referido santo. Elvira se comprometeu a adquirir a réplica do São Roque e depositar na Capela de Nossa Senhora da Conceição, no Engenho da Ponte ¹⁷⁵.

Eu vou falar do que eu sei. A festa começou por promessa porque aqui a turma enfrentou um problema de varíola, catapora, sarampo e morria muita gente. O povo ia do inhame pra folha da bananeira... Quando um morria, quando ia para São Tiago buscar o caixão, quando voltava... Já encontrava no meio do rio a notícia que ia buscar mais caixão. Aí a dona Elvira fez essa promessa pra São Roque, que se o povo parasse de morrer, todo ano tinha missa e festa. Elvira era a dona daqui, quando o povo parou de morrer, todo mundo passou a ser devoto de São Roque. O que eu sei é que a festa continua até hoje, quando ela foi embora uns dizem que a ponte foi vendida, outro diz que ela deixou pro moradores ainda dizem que ele pediu pra os moradores tomar conta da igreja e não deixa a festa de São Roque.¹⁷⁶

O senhor Abade ressalta a atuação da dona do Engenho da Ponte, em sua narrativa, preocupada com o desfecho da mortalidade que assolava a comunidade. É importante ressaltar que o depoente também não foi contemporâneo da senhora Elvira Novis; certamente a caracteriza a partir do que ouviu falar de seus ascendentes sobre a mesma. A metáfora utilizada acerca dos ramos do inhame e as folhas da bananeira representavam o agravamento das doenças, os enfermos sequer conseguiam vestir roupas.

¹⁷⁵ CONFESSOR, Maria da Conceição A. da Silva. *op. cit.*, 2016.

¹⁷⁶ João Abade Confessor. Apelido: Abade. Natural da comunidade Engenho da Ponte, zona rural da cidade de Cachoeira - Recôncavo da Bahia. Pescador aposentado. Data de Nascimento: 12/07/1950. Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, 14/08/2017.

Outros depoimentos reconhecem a participação da senhora Elvira Novis no ato religioso; contudo, enquanto incentivadora, atribuindo a autoria da promessa aos próprios moradores, trata-se da segunda versão do início das devoções.

Porque o senhor sabe... não foi do meu tempo, ou eu era pequena, sei lá, mas os mais velhos contavam o padecimento deles daqui como era ...tinha até quem curava as pessoas... porque as pessoas tinha varíola, catapora, essas coisas, morriam...não tinha remédio e agora as canoas, tinha muita canoa aqui... ia enterrar em São Thiago do Iguape, quando ia dois, três, vinha quatro, cinco caixão. Levava morto, enterrava e voltava pra levar mais... Morria de varíola, catapora, essas coisas morriam, não tinha remédio... quando então aconteceu isso, eles fizeram promessa pra São Roque que é dono dessas coisas, não é? Então fizeram a promessa que São Roque ajudasse, que não tivesse essas coisas... meu pai e companhia, se terminasse a mortidão de gente, eles iam todo ano fazer o festejo dele, de São Roque.¹⁷⁷

O depoimento assinala a crença da intervenção do sagrado no cotidiano dos indivíduos. Segundo dona Nega, num contexto assolado por diversas doenças, os moradores viram no selar de uma promessa com o santo resguardador da saúde a possibilidade de reestruturar a comunidade. A senhora Nêga deixa transparecer a especificidade do santo diante do pedido; seria São Roque o santo “dono dessas coisas.” São Roque é conhecido entre os católicos pela intervenção curativa durante sua trajetória de vida. A narrativa da senhora Nêga ainda permite evidenciar a iniciativa dos moradores, que teriam sido protagonistas no início das devoções. A quantidade de moradores padecendo diante das enfermidades causou muita comoção entre aqueles que continuavam gozando de saúde física.

Nascida em 1918, a depoente diz não ter sido contemporânea ou ter pouca idade na ocasião da feitura da promessa que resultou em devoção, festejos e celebrações ao santo; logo, ratifica nossa hipótese do início das devoções a São Roque no Vale do Iguape ser anterior aos anos 20. Em continuidade, ao firmamento do pacto entre os moradores e São Roque, Elvira Novis entraria em cena novamente: honrou a promessa de comprar a réplica do santo para que os moradores do Engenho da Ponte e entorno agradecesse pela

¹⁷⁷ Depoimento da senhora Nêga concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 16/12/2013.

intervenção curativa, rogando sempre por proteção. De acordo com relatos orais, a medida em que houve o fortalecimento dos atos devocionais e súplicas direcionadas ao santo, as mortes foram sendo controladas culminando no desaparecimento das doenças¹⁷⁸.

Então a dona daqui... Ela trouxe o São Roque e chamou eles na igreja: olha aqui, olhe! Vocês não fizeram a promessa a São Roque? Se terminasse a mortidão de gente que ia tocar aqui pra vocês? Esse aqui é de vocês.¹⁷⁹ (Fazendo menção a réplica do santo)

Elvira Novis é concebida enquanto benfeitora da comunidade, vista com apreço na memória de muitos moradores; contudo, devemos atentar para o caráter paternalista das ações desempenhadas, afinal, estamos lidando com um contexto de pós-abolição recente, o que nos permite não perder de vista possíveis intenções de manter os indivíduos sob controle, como outrora. A representação máxima de Elvira enquanto uma mulher católica, caridosa, cujas benesses eram uma constante também nos permite tensionar possíveis intencionalidades para com os moradores, para além de colocar em prática o seu catolicismo de nascimento¹⁸⁰.

Dona Elvira era uma pessoa muito boa quando as mulheres ganhava menino ela levava a feira, dava roupas pra o bebê vestir, o café ela mesma ia levar todo dia, de manhazinha e cuidava logo de batizar a criança, porque ela não aceitava ninguém aqui sem casar ou sem se batizar. Ela cuidava muito bem de nós... Ela e a filha dela eram madrinha de quase todo mundo aqui... Agora, ela começou ajudar mais depois que ficou viúva, depois que o marido morreu porque eu acho que ele não era muito bonzinho pra dar as coisas não, era um homem muito sizudo. (sorrir)¹⁸¹

Mesmo os moradores que não foram contemporâneos a senhora Elvira Novis, possuem concepção generosa acerca dela. Notamos que a memória sobre a dona do Engenho da Ponte é sempre marcada pelo saudosismo e

¹⁷⁸ CONFESSOR, Maria da Conceição A. da Silva. **Op. cit.**, 2016, p.19.

¹⁷⁹ Depoimento da senhora Nêga. Entrevista concedido a Alaíze dos Santos Conceição, em 16/12/2013.

¹⁸⁰ CONFESSOR, Maria da Conceição A. da Silva. **Op. cit.**, 2016, p.20.

¹⁸¹ Depoimento da senhora Maria Francelina de Jesus. Natural da comunidade do Engenho da Praia, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Data de Nascimento: 20/10/ 1931. Entrevista concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor e disponibilizada para a tese, em 14/08/2017.

generosidade de suas ações. Parecia se compadecer por cada desafio apresentado no cotidiano dos moradores. Notamos a percepção de pecado e o respeito aos sacramentos como exímia católica. Tratava de dar os encaminhamentos do batismo, bem como do matrimônio: “ela não aceitava ninguém aqui sem casar ou sem se batizar”.¹⁸²

As mortes dos indivíduos representavam também a diminuição de mão de obra disponível para labutar cotidianamente nas extensões agrícolas. É importante matizar que, para além das práticas cristãs da senhora Elvira, existiam interesses econômicos por detrás de frear a mortalidade da comunidade da Ponte. Controlar a epidemia, frear a doença e restabelecer o equilíbrio entre os sujeitos garantiria a manutenção das antigas relações e trabalho.

Demonstrar interesse pelas causas dos moradores e participar ativamente da feitura de um pacto de fé consolidaria a imagem de benevolência da proprietária das terras. A memória coletiva a coroou enquanto a agente que trouxe a imagem de São Roque para a comunidade; portanto, São Roque passou a ter representação material, cuja imagem foi presenteada por Elvira Novis. Do ponto de vista simbólico, passou a ser referência a atuação do santo no controle das doenças no Vale do Iguape. Tornar-se referencial de cura entre os sujeitos renderia homenagens anuais ao santo, reafirmando o pacto de proteção e devoção.

As memórias não devem ser confundidas com um pacote de recordações, predefinidas, muito menos um depósito de informações imutáveis; ao contrário, são um processo permanente de construção e reconstrução. Como toda fonte histórica, seu resgate é uma ilusão; contamos apenas com possibilidades reconstrutivas a partir de evidências dos fatos.¹⁸³ Nesse sentido, a forma pela qual Elvira Novis foi/é concebida entre os moradores do Engenho da Ponte revela um discurso alinhado com a dinâmica social, ou seja, a elaboração da memória se dá no presente e para responder anseios desse mesmo presente.

¹⁸² Depoimento da senhora Maria Francelina de Jesus, concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor e disponibilizada para a tese, em 14/08/2017.

¹⁸³ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **A História cativa da memória?** Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. Revista Inst. Est.Bras, n.34, Ano 1992, p.10-11.

Ao que parece, o forjar da identidade coletiva teria como âncora aspectos das religiosidades vividas pelos moradores do Vale do Iguape. A identificação com a região remonta a questões vinculadas às adversidades superadas, sobretudo, a partir de um signo religioso; nesse caso, a superação da doença. A partir do firmamento do pacto devocional, congregaram a comunidade do Engenho da Ponte e seu entorno para celebrar, homenagear e tornar-se devotos de São Roque.

Figura 12: Procissão em prol de São Roque do Engenho da Ponte



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2013.

Em tempos nos quais as ciências médicas não eram plenamente acessíveis, sobretudo às camadas populares, o apego religioso representou uma das poucas possibilidades de conduzir os enfermos à cura. Na região do Recôncavo, como já discutido, as adversidades diante da saúde pública tendiam a limitar atendimento e expectativas de vida entre os indivíduos e, em se tratando de áreas rurais, o atendimento era ainda pior; portanto, caberia aos moradores das comunidades se organizarem da forma possível para livrar-se das mazelas advindas das doenças.

CAPÍTULO 3 - Entre o santo e o orixá: diálogos entre São Roque e Obaluaê/Omolu

A mescla do sagrado no cotidiano das populações negras do Recôncavo sempre me instigou. Tentar compreender como o santo católico ganhou tantos devotos e notoriedade entre os moradores do Vale do Iguape rende reflexões para além de uma investigação histórica. O desafio se amplia quando, a partir do debruçar-se sobre as fontes orais, percebemos que o santo católico, por diversas vezes, foi tratado como o orixá dos cultos afro-brasileiros: Obaluaê/Omolu.

A hagiografia de São Roque revela o quão solidário teria sido um jovem que nasceu e morreu em Montpellier, na França, por volta do século XIV. Advindo de família abastada, aos 20 anos ficou órfão e doou sua herança para os pobres. A pouca idade, porém, não permitia que ele dispusesse de seus bens, então ele confiou tudo a um tio. Depois, partiu sem nada para a cidade de Roma. Dedicou a vida a cuidar dos pobres acometidos pela peste que assolava a Europa. Tamanha dedicação acarretou falta de cuidado com a própria saúde, trazendo-lhe a enfermidade e o isolamento numa gruta, na qual foi encontrado por um cachorro, o qual se tornou sua companhia. Tempos depois, o dono do cachorro o encontrou, cuidou de seus ferimentos e São Roque continuou sua missão de caridade aos doentes. Ao retornar a sua cidade natal, Montpellier, foi confundido com um criminoso e preso. Cinco anos depois faleceu, em 16 de agosto de 1327, sendo reconhecido postumamente por sua avó.¹⁸⁴

São Roque teria nascido com uma marca em seu peito: uma cruz vermelha, a mesma que contribuiu para que sua avó o reconhecesse quando morto. São Roque dedicou a vida a curar pessoas acometidas pelo cólera-morbo ou a varíola; de igual forma, é evocado nas tradições de cura católica na Europa

¹⁸⁴ MEGALE, Nilza Botelho. **O livro de ouro dos santos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p.189-192.

e nas Américas. Acredita-se que os devotos de São Roque estariam protegidos contra as mazelas da peste.

Figura 13: Altar de São Roque na Igreja de São Lázaro. Salvador/Bahia



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2019.

Há uma sobreposição de cultos e devoções conforme a realidade apresentada e a intervenção do sagrado na vida dos indivíduos. O orixá que possui mais prestígio e é lembrado numa região, não necessariamente desempenha tamanha devoção em outro lugar. São Roque dando amostras de intervenção na vida dos sujeitos assegura sua veneração.

A incorporação de elementos dos sujeitos de outras regiões conforme conquistas territoriais também pode ter contribuído para a fixação de determinados ritos e atos devocionais. Nesse caso podendo justificar o porquê da devoção a São Roque em algumas regiões. Verger atenta para o fato de civilizações de tempos anteriores sempre terem deixado legados aos novos migrantes conquistadores.¹⁸⁵

A mentalidade do mundo cristão- católico permitia que, em caso de doenças, houvesse a busca pela cura através de reflexões dos atos dos fiéis, arrependimentos de determinadas atitudes e súplica visando curar pessoas acometidas pelo cólera-morbo, varíola e tantas outras enfermidades. De igual forma, São Roque é evocado nas tradições de cura católica na Europa e nas Américas em busca de proteção. Acredita-se que os devotos de São Roque estariam protegidos contra as mazelas da peste.

Comumente as Virgens e os Santos eram invocados em busca da extirpação da enfermidade ou até mesmo o santo era convidado a operar o milagre da cura mediante promessas dos sujeitos. Desde o período colonial, mas com certos rasgos de continuidade até meados do século XX, algumas populações viam-se impotentes diante dos fenômenos da natureza e, arraigada a esta concepção, a doença era percebida muitas vezes como manifestação da ira divina, um castigo que só poderia ser vencido diante de penitências e promessas aos entes sobrenaturais. Verificou-se que tanto na Europa como, posteriormente, nas Américas, alguns santos tornaram-se protagonistas nas intercessões para livrar os enfermos de determinadas doenças. São Roque e São Lázaro haviam se tornado os santos mais atuantes em se tratando das enfermidades do corpo.¹⁸⁶

Soares ressalta que, para além das súplicas direcionadas aos santos protetores, comumente os indivíduos faziam uso de outras estratégias curativas. O vasto conhecimento das pelas populações negras sobre ervas, emplastos, benzeduras eram sempre utilizados visando a extirpação das doenças. Ressalta-

¹⁸⁵ VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos na África**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012. P.16.

¹⁸⁶ SOARES, M. de S. **'Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial'**. História, Ciências, Saúde — Manguinhos, vol. VIII(2): 407-38, jul.-ago. 2001.p.420.

se também a concepção de uma cultura autônoma capaz de nortear os procedimentos terapêuticos.¹⁸⁷

Essa concepção particular da doença e da cura foi um dos elementos mais significativos da associação de santos católicos às divindades dos cultos de matriz africana nas Américas. Após a passagem versando acerca da trajetória de vida de São Roque nos aventuramos a assinalar a dita correspondência que foi construída com o orixá da cura na tradição jeje-nagô recriada no Brasil: Obaluaê/Omolu. Durante muitas décadas, pesquisadores discutiram tais aproximações vinculadas ao conceito de sincretismo, o que sugeria a aproximação de culturas admitindo associações que beiravam a “fusão”.

Ferreti sugere que a concepção sincrética diz respeito a resíduos de culturas diversas nas religiões. Encarando a questão dessa forma, todas as religiões teriam sido fruto de encontros, resultado de sínteses de elementos de várias procedências¹⁸⁸. Histórica e sociologicamente todas as religiões seriam sincréticas levando em consideração a contribuição de diversas matrizes.

Toda religião se pretende verdadeira e pura. Sabemos que o ideal de pureza é uma construção ideológica. Os líderes e os participantes de qualquer religião, procuram exercer sua prática religiosa da forma que consideram melhor possível. Pretendem e tentam fazer tudo do modo mais correto e bem feito. Por isso no ambiente religioso, a arte, a estética e a beleza, costumam estar presentes e próximos, na música, na dança, na pintura, na escultura, na literatura, na culinária, no vestuário, etc. Arte e religião constituem fenômenos difíceis de separar, tanto pela atitude de contemplação mística existente em ambos como pela teatralidade do desempenho da liturgia¹⁸⁹.

Na citação supracitada, Ferreti assinala o quanto o discurso do purismo religioso descamba numa teatralidade insustentável. Na prática, as próprias lideranças teriam dimensão dos empréstimos advindos de outras matrizes religiosas e culturais, tendendo a encobri-los.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.420.

¹⁸⁸ FERRETTI, Sérgio E. **SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO E RESISTÊNCIA CULTURAL**. In: Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>. Acesso em: mai. de 2017.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 184.

Sendo assim, o conceito de sincretismo também está atrelado à concepção colonialista, na qual haveria sobreposição dos elementos dos colonizadores (europeus) diante dos colonizados (colônia). Imposição de elementos culturais e religiosos com a concepção de recepção passiva entre os colonizados. A catequização teria sido exemplo disso. As populações negras teriam apaticamente incorporado os elementos religiosos cristãos; contudo, os tensionamentos e recusas acerca do conceito reivindicam justamente pelo direito ao protagonismo dos povos africanos.

Em 1983, na Bahia, aconteceu a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, evento no qual as principais lideranças e militantes dos cultos afro-brasileiros assumiram posição contrária à continuidade da utilização do termo sincretismo sob alegação de não haver necessidade de disfarçar as matrizes religiosas africanas.¹⁹⁰

A necessidade de redimensionar o pertencimento das representações de santos e orixás parece ser uma demanda das lideranças religiosas mais intelectualizadas, haja vista que os devotos vivenciam suas práticas religiosas sem necessidade de definir e/ou transpor barreiras que inscrevem tal devoção ou outra. Havendo resultados no momento da evocação já é motivo suficiente para a continuidade da devoção. Não há a preocupação do sujeito crente em aferir se São Bárbara é a mesma Yansã. Acende-se vela para uma e para outra sem preocupação com o contraditório possível entre a representação de uma santa católica e um orixá do Candomblé.

Edilece Couto nos traz reflexões acerca da incursão dos leigos, desde o período colonial, nos rituais católicos e africanos, nos advertindo que a alta hierarquia eclesiástica, posteriormente, os intelectuais, estavam mais preocupados em separar os rituais, definindo-os em universos divergentes, enquanto os frequentadores dos dois cultos participavam deles com o mesmo entusiasmo e devoção.¹⁹¹

A diferença da cosmovisão dos cultos afro-brasileiros em contraposição aos elementos do mundo católico cristão, segundo Stuart Hall, não deve ser

¹⁹⁰ **Ibid.**, p. 184-185.

¹⁹¹ COUTO, Souza Edilece. **Tempo de Festas: Homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)**. Salvador: EDUFBA, 2010. P.56.

entendida de forma binária, uma oposição rígida que exclui o que não pertence a um ou a outro, mas a possibilidade de diálogo entre si. Do ponto de vista dos rituais religiosos, ele chamou de dupla consciência religiosa, que seria o não impedimento de participar de um ritual e do outro tendo consciência do que se tratam. Não estariam sendo manipulados e/ou marionetizados. Portanto, não teríamos uma fusão tampouco uma sobreposição de símbolos e signos religiosos, mas o processo de adaptação dos elementos religiosos e culturais nas sociedades modernas nas quais vigorou a colonização e imperialismo.¹⁹²

Debruçado nos estudos de Thornton¹⁹³, Ferreti assinala como ocorreram penetrações de práticas cristãs europeias no continente africano desde meados do século XV a partir da ação de missionários portugueses: Congo, Angola, Gâmbia, Serra Leoa, Guiné, Nigéria (Warri), Benin (Aliada), Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. Esses teriam sido os primeiros focos de investidas das práticas cristãs diante das práticas religiosas africanas. Muitos africanos tiveram seus cotidianos invadidos pelos preceitos religiosos de missionários europeus que introduziram sacramentos cristãos, entre eles, os batismos.

Levando em consideração que a Cultura é dinâmica e que as religiões podem ser compreendidas no âmbito cultural, seria impossível esperar que as religiosidades fossem estáticas. Ao entrar em contato com novas matrizes culturais e religiosas a tendência são as apropriações e/ou ressignificações. No caso supracitado devemos ressaltar os efeitos danosos da colonização e a efetiva tentativa de sobreposição dos elementos cristãos católicos entre os povos africanos e ameríndios.

Em suas pesquisas sobre o desbravamento das religiões tradicionais em diversas regiões do continente africano, Verger mencionou o quanto as experiências provenientes da diáspora permitiu o remodelamento cultural e religioso no Brasil, dada a aproximação com outros povos que aqui habitavam: ameríndios. Ainda ressaltou o quanto a fenotipia dos indivíduos e as referências aos orixás rememoravam o legado entres os continentes, inclusive ressaltando as variações conforme as práticas religiosas no século XX quando comparadas

¹⁹² HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. P.33.

¹⁹³ THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

aos relatos rememorados em regiões do continente africano. Asseverou sobre o caráter de instabilidade das interpretações das práticas religiosas, uma vez que não se trata de algo estático e observável de forma homogênea.¹⁹⁴

Assim como no continente africano, no Brasil o período colonial demarcou o início das primeiras inserções entre as populações negras na formulação de estratégias de preservar suas crenças e religiosidades em concomitância ao projeto de catequização, buscando espaços de negociação com as devoções portuguesas.

Dada a passagem religiosa da atuação de São Roque no mundo terreno, não seria excessivo demarcar o território de crenças na diáspora negra rumo às Américas. Acredita-se que a necessidade de sobreviver desde o âmbito material ao cuidado com o espírito, oportunizou a recriação e ressignificação de crenças para o além mar. Ter na religiosidade o ponto de equilíbrio necessário para reconfigurar suas existências diante das agruras cotidianas representou grande estratégia de sobrevivência. Pesquisadores como Roger Bastide e Artur Ramos, em seus escritos, já assinalaram as possíveis correspondências de uma religiosidade africana e a reconfiguração assumida a partir de empréstimos do mundo católico.

Parés atenta que autores como Verger e Bastide, em comparação aos cultos de orixás da área iorubana e os cultos na Bahia, notaram que pelo menos no passado pré-colonial os cultos em partes da África Ocidental eram de caráter monoteísta, no qual existia apenas uma divindade por templo religioso. Acredita-se que a reunião de orixás num mesmo espaço físico de cultos de divindades de origens diversas seria resultado da experiência da diáspora, portanto, um processo crioulo¹⁹⁵.

As condições socioculturais impostas, o contexto da escravidão, a presença de grupos de escravizados das diferentes regiões do continente africano, foram apontadas como algumas razões para compreender possíveis transformações nos cultos. Portanto, existia um cenário favorável à necessidade

¹⁹⁴ VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos na África**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.p.14.

¹⁹⁵ PARÉS, Luis Nicolau. **O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750- 1800)**. Revista Afro-Ásia, nº 33, p. 87 -132, 2005.

de serem ressignificadas várias práticas religiosas e culturais; já não se encontravam as mesmas condições contextuais presentes em algumas religiões do continente africano na qual as populações negras se inscreviam.¹⁹⁶

O autor ainda identifica o processo de criouliização no Recôncavo como possibilidade da permanência de elementos culturais e religiosos dos povos africanos que tiveram de se reinventar para assegurar continuidades. Nesse ínterim, tivemos o comungar de práticas anteriormente não existentes, a saber, do culto ao ancestral da nova terra: o Caboclo. O Caboclo que a priori fazia alusão ao universo mágico-religioso indígena foi incorporado a alguns rituais afro-brasileiros, apesar de que, com o surgimento do Candomblé, no final do século XIX, muitas casas que se autodenominavam tradicionais e, para tal, reivindicavam a pureza da ascendência africana, não admitiam as festividades direcionadas as entidades caboclas, oficialmente. Contudo sabemos que faz parte, inclusive, do Ethos de religiões tradicionais africanas e/ou aquelas que descendem das mesmas, não negligenciar o culto ao ancestral primeiro.

No Recôncavo baiano houve a predominância do legado cultural de grupos étnicos africanos, contudo não podemos esquecer que anteriormente ao massacre empreendido pelos portugueses, por ocasião do “achamento” das novas terras, vários grupos indígenas viviam nessa faixa territorial, principalmente os Tupinambás que deixaram marcas culturais e religiosas.¹⁹⁷ Sendo assim, o imbricamento de crenças, devoções e aproximações culturais entre os povos africanos e indígenas se tornou realidade sobrevivendo nos dias atuais e identificados, comumente, nos cultos aos Caboclos.

Nesse longo processo, a incorporação de práticas religiosas originárias de diversas regiões africanas se fundiram as novas realidades experimentadas no Brasil. Talvez possamos ponderar o porquê do culto a Obaluaê/Omolu ter sido pulverizado nas diversas regiões do país que receberam populações negras. A experiência de intervenção da divindade, por vezes representada como santo da Igreja, no Rio de Janeiro, por exemplo, apresenta semelhanças com as devoções presentes no Recôncavo baiano.

¹⁹⁶ PARÉS, Luis Nicolau. **op. cit.**, 2007.p.272.

¹⁹⁷ Consultar: SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

A crença na existência do equilíbrio das forças de proteção e devoção dentro de uma perspectiva cosmogônica dos africanos que chegaram ao Brasil contribui para encarar a doença como possibilidade de alteração de uma ordem e/ou do sagrado através de algum procedimento ritual que invocasse alguma divindade. Seria a manifestação da doença a materialização do descontentamento dos deuses com os fiéis.

Para Chalhoub, as populações negras associavam a doença como algo irregular justificado sob o princípio da ruptura com o sobrenatural; desta forma encararam o surto da varíola na transição do século XIX para o XX, na cidade do Rio de Janeiro, como um sortilégio direcionado pelas divindades. Seria uma punição das Divindades diante da quebra de algum pacto firmado entre eles e os fiéis. A correlação estabelecida no Rio de Janeiro, narrada por Chalhoub, a Obaluaê/Omolu diz respeito ao santo católico São Bendito. Na Bahia houve a associação a São Roque, como tem sido discutido ao longo do capítulo. Os cariocas atribuíam a São Benedito, cuja evocação também correspondia/corresponde ao orixá dos cultos afro-brasileiros, a possibilidade de anular os flagelos e as epidemias que tendiam/tendem a desequilibrar a ordem das coisas implicando no padecimento do corpo físico.¹⁹⁸

Chalhoub, ao fazer menção aos estudos de Herskovits, noticia o culto a divindade Sagbatá entre os daomeanos e a importância atribuída ao vodum. Ele assinala que Sagbatá corresponderia a um grupo de entidades da Terra, ou seja, todos os recursos da natureza que facultam ao ser humano sua sobrevivência.

A associação entre Sagbatá e epidemias de varíola é explicada em termos estritamente mitológicos. Todos precisam respeitar as terras que lhes garantem a alimentação, assim como as chuvas que as fertilizam; nada mais justo, portanto, que Sagbatá, que nutre os homens dando-lhes os grãos e cereais, os possa também castigar por suas ofensas, enviando-lhes doenças que consistem em fazer com que “ os grãos que os homens comem apareçam em sua pele – flagelos tais como varíola, sarampo, escorbuto.”¹⁹⁹

Chalhoub ainda noticia a existência da movimentação de escravizados vindo da Bahia para o Rio de Janeiro, intensificada após a Revolta dos malês

¹⁹⁸ CHALHOUB, Sidney. “Cortiços”. In: **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo, Cia da Letras, 1996.p. 136-138.Idem. p.138.

¹⁹⁹ **Ibid.**, p.138.

em 1835, o que teria contribuído para reforçar a presença das devoções dos povos daomeanos nas diversas províncias do Brasil.²⁰⁰ Especula-se que o culto a Obaluaê/Omolu se inscrevia como ato devocional daqueles que se encontravam na província da Bahia. Conta-se que a cidade do Salvador, em tempos de epidemias, era tomada por oferendas direcionadas ao senhor da cura.²⁰¹

Notamos que a relação entre o corpo e a doença e as possibilidades de intervenções feitas pelas divindades é anterior a uma compreensão de populações negras nas Américas, notoriamente existia um jeito particular de conceber o equilíbrio do cosmo, a partir de uma vinculação religiosa em regiões do continente africano. Isso poderia contribuir para justificar os porquês das atitudes dos mesmos diante do agonizar imposto pela varíola nas Américas. Para os que acreditavam, a relação empreendida com o corpo e espírito revela o quanto há de articulação entre o orgânico e o simbólico, quanto o sagrado se manifesta no cotidiano dos indivíduos mediante seu zelo no equilíbrio das forças: proteção e devoção.

No Recôncavo, a aproximação dos santos católicos aos orixás do Candomblé num contexto de ressignificações e recriações de uma esfera religiosa no Brasil foi de suma importância para que houvesse a permanência dos cultos das populações negras. A presença de elementos da natureza como rios, cachoeiras, pedreiras, matas virgens, entre outros, parece inspirar a materialização e desdobramentos das divindades, nesse caso, os orixás.

A correspondência atribuída ao orixá Obaluaê que em etapas de sua vida responde também como Omolu foi atrelada ao santo católico, São Roque, na Bahia. Segundo a mitologia dos orixás, organizada por Reginaldo Prandi, umas das passagens do orixá Obaluaê diz respeito a esse conto: *Omolu cura todos da peste e é chamado Obaluaê.*

²⁰⁰ Consultar: REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835.** São Paulo, Companhia das Letras, 2003

²⁰¹ CHALHOUB, Sidney. **“Cortiços”.** In: **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial.** São Paulo, Cia da Letras, 1996. p.141.

Quando Omulu era um menino de uns doze anos, saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida. De cidade em cidade, de vila em vila, ele ia oferecendo seus serviços, procurando emprego. Mas Omulu não conseguia nada. Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava. E ele teve que pedir esmola, mas ao menino ninguém dava nada, nem do que comer, nem do que beber. Tinha um cachorro que o acompanhava e só. Omulu e seu cachorro retiraram-se no mato e foram viver com as cobras. Omulu comia o que a mata dava: frutas, folhas, raízes. Mas os espinhos da floresta feriam o menino. As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo. Omulu ficou coberto de chagas. Só o cachorro confortava Omulu, lambendo-lhe as feridas. Um dia, quando dormia, Omulu escutou uma voz: “ Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”. Omulu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas. Não tinha dores nem febre. Obaluaê juntou as cabacinhas, os *atós*, onde guardava água e remédios que aprendera a usar com a floresta, agradeceu a Olorum e partiu. Naquele tempo uma peste infestava a Terra. Por todo lado estava morrendo gente. Todas as aldeias enterravam os seus mortos. Os pais de Omulu foram ao babalaô e ele disse que Omulu estava vivo e que ele traria cura para a peste. Todo lugar aonde chegava, a fama precedia Omulu. Todos esperavam-no com festa, pois ele curava. Os que antes lhe negaram até mesmo água de beber agora imploravam por sua cura. Ele curava todos, afastava a peste. Então dizia que se protegessem, levando na mão uma folha de dracena, o *peregum*, e pintando a cabeça com *efum*, *ossim* e *uági*, os pós branco, vermelho e azul usados nos rituais e encantamentos. Curava os doentes e com o *xaxará* varria a peste para fora da casa, para que a praga não pegasse outras pessoas da família. Limpava casas e aldeias com a mágica vassoura de fibras de coqueiro, seu instrumento de cura, seu símbolo, seu cetro, o *xaxará*. Quando chegou em casa, Omulu curou os pais e todos estavam felizes. Todos cantavam e louvavam o curandeiro e todos o chamaram de Obaluaê, todos davam vivas ao Senhor da Terra, Obaluaê.²⁰²

As semelhanças do conto nos concedem indícios que contribuem para pensarmos na associação do santo ao orixá, uma vez que tanto um quanto o

²⁰² PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p.204-206.

outro são protagonistas no que diz respeito a cura e mantêm ligação com a doença e em momentos da juventude ambos teriam sido acometidos pela enfermidade. As similitudes ainda são estendidas quanto a companhia de um cachorro. Na hagiografia de São Roque, teria sido o cachorro a companhia do andarilho, bem como aquele que o livrou da morte, uma vez que todos os dias o alimentava com pão. Já Obaluaê encontrou no cachorro a companhia que o livraria do isolamento. Notamos que talvez tenha havido no próprio conto o processo de cristianização de Omulu. Numa perspectiva colonial entra em voga a sobreposição e/ou imbricamento de elementos das diversas culturas, sempre levando em consideração a dita soberania do colonizador.

Pierre Verger em suas pesquisas, observações e apreensões fotográficas produziu o livro chamado *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, publicado pela primeira vez em 1957. Dedicou-se a capturar narrativas sobre as Divindades no Daomé e Nigéria entre os anos de 1948 e 1955. De igual forma na Bahia tratou de buscar informações sobre o cultos africanos, por vezes, ressignificados pela diáspora.

O objetivo não é convencer que o santo é de fato a divindade do Candomblé, ou vice-versa, mas problematizar questões em torno das possíveis estratégias utilizadas para que houvesse as associações em momento específico da História, sobretudo de devoção, também, no Vale do Iguape.

Há passagens na trajetória de ambos, sobretudo a relação estabelecida com a doença que possibilitam as alusões comparativas: Sagbatá/Zakpata entre os daomeanos; Obaluaê/Omolu entre os afro-americanos.

...difícil determinar se existe um fundo cosmogônico muito antigo e coerente, comum a essas populações, e se esse sistema foi encoberto pelas tradições locais. A tendência das famílias reinantes era identificar seus ancestrais divinizados como os deuses, substituindo sua história remota pelo mito sagrado antigo e encobrindo-o de tal maneira que quase não seria possível reencontra hoje, se não fosse por meio dos ritos, reinterpretados e desembarcados das influências locais. Os pontos comuns e as diferenças entre os diversos rituais precisam ser recuperados por estudos paralelos sobre as mesmas cerimônias em diferentes lugares.²⁰³

²⁰³ VERGER, Pierre Fatumbi. **op. cit.**, 2012. P.15.

A citação de Verger nos adverte para a heterogeneidade dos ritos e símbolos e o quanto é ilusória uma simetria das religiosidades. Em se tratando dos rituais africanos e afro-brasileiro, não encontraremos “uma mitologia com o panteão harmonioso e hierarquicamente organizado.”²⁰⁴

Sobre o orixá, concebido como Deus da cura, Pierre Verger nos traz passagens mitológicas da então deidade em algumas religiões do continente africano:

Entre os nagô-yoruba, esse Deus tem o nome de Soponna, mas , pelos mesmos motivos que se notam entre os mahi, é mais indicado chamá-lo de Obaluaiye (rei da terra) ou Omolu. Mais adiante, porém, veremos que Omolu, que se confunde com Soponna em Kétou, na região nagô, dele se distingue na região adja e mahi²⁰⁵

E continua...

Estendi-me um tanto sobre esses diversos aspectos de Soponna, Obaluaiye e Omolu porque eles colocam um problema. Estaríamos presenciando um sincretismo, talvez hoje desaparecido, entre duas divindades de origem diferente e pertencentes a antigos grupos culturais diferentes, divindades essas que vieram uma do leste (Soponna) e outra do oeste (Omolu ou Molu), unindo-se e assumindo um caráter único em Kétou? Ou, ao contrário, tratar-se-ia de uma divindade única, de origem yoruba e de origem tapa (nupê) mais longínqua, trazida para o oeste por uma das numerosas e antigas migrações que as tradições mencionam, e do retorno, em seguida, dessa divindade para seu ponto de partida, trazendo um novo nome, que originalmente, não passava de simples epíteto?²⁰⁶

Pierre Verger nos possibilita pensar nas múltiplas facetas atribuídas às deidades, sobretudo vinculada a especulação do mito de origem. Como assinalado, religiões e religiosidades surgem e se desdobram a partir de empréstimos das diversas culturas. Com o culto ao Deus da Terra não foi diferente. Entre o processo de coleta de mitos fundadores nas diversas religiões observadas pelo pesquisador e o quanto as devoções se estabeleceram e se ressignificaram no Brasil, temos estruturas invisíveis incidindo no fator tempo e experiências que jamais daríamos conta. O desdobramento do sagrado e os porquês de assumirem configurações diversas só nos convêm especular,

²⁰⁴ **Ibid.**, 2012. P.15.

²⁰⁵ **Ibid.**, 2012. P.248.

²⁰⁶ **Ibid.**, 2012. P.252.

contudo para aqueles que creem a eficácia simbólica os licenciam a continuarem existindo.

No Brasil, na Bahia, onde a tradição Kétou impôs-se entre as pessoas do Candomblé, Soponna, de modo geral, é denominado Omolu ou Obaluaiye (rei do mundo).

Ele surge durante as cerimônias vestido de palha, com a cabeça coberta para dissimular seu rosto desfigurado pela lepra. Leva na mão um sasara, espécie de bastão feito com nervuras de palmeira, decorado de búzios. Dança recurvado, como que acometido pela dor; imita o sofrimento, as convulsões, a coceira, os tremores provocados pela febre.²⁰⁷

Encontramos entre os moradores do Vale do Iguape, em particular os residentes do Engenho da Ponte, ao justificar o porquê da solicitação de intervenção de Obaluaê, referências aos mitos fundadores acima mencionados. Não podemos assegurar que todos estavam de posse de todas as histórias que circundam a mitologia do orixá, mas certamente formas diversas de evocação da divindade na região eram recorrentes, afinal a tradição não se inscreveu, exclusivamente, no Recôncavo sul baiano neste contexto de epidemia, como assinalado nos parágrafos anteriores. De acordo com o relato de uma das moradoras da comunidade do Iguape:

Uma época eu tava na casa de farinha com meu marido, torrando farinha, porque naquele tempo não tinha motor, a mandioca era ralada no braço, na bulandeira, uma roda, quando não tinha o burro pra puxar, os homens que puxavam a braço ... a gente tava lá, com meus dois meninos pequenos. Ele entrou lá na Ponte, só na casa de dona Nega, pediu comida... Dona Nega fez uma farofa de azeite e deu a ele, Dona nega pensando que ele comeu, ele não comeu, tava caindo tudo...ele não comeu nada. Quando ela procura do lado de fora, ele já não tava mais! Ele correu esse Kalembá todo, só encostou aqui mas eu não tava em casa, pediu ao pai dessa menina (a neta), tava garotinho já, tava com fome. O menino foi lá e fez uma farofa e deu a ele...foi pegar água, quando voltou, ele já não estava lá. E menino é um bicho danada, prestando atenção depois me disse: Oh mainha, ele não comeu nada! botava na boca e caia no chão. Depois apareceu no Kaônge, na casa de minha comadre Juvani, a mesma coisa ele fez, de lá ele foi aparecer numa casa em São Francisco...ele sumia assim que você não via!²⁰⁸

²⁰⁷ *Ibid.*, 2012. p.252.

²⁰⁸ Edite Nascimento dos Santos. Apelido: Judite do azeite. Natural do Kalembá – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 05/01/1945. Entrevista concedida à Alaíze dos Santos Conceição, em 17/11/2013.

O relato de Judite assinala o quanto, na concepção dos habitantes do Vale do Iguape, as terras eram/são frequentadas pelas entidades e divindades. Esboça a proteção e a observação do então velho andarilho para saber como as coisas andavam/andam. Testa a atenção e a bondade das pessoas ao se travestir de mendigo e visitar as casas. Aqueles que dispunham de mediunidade desenvolvida conseguiam perceber o axé emanado. As crianças eram/são ensinadas a não caçoar de nada e de ninguém sobretudo de velhos que costumassem aparecer na região. Notamos o quanto as atividades cotidianas dos sujeitos não param; o sagrado se sistematiza justamente a partir desse labor, dando passagem aos habitantes da região. No depoimento supracitado, merecem destaque as três médiuns: a própria Judite, a senhora Nega, tão mencionada nesta tese, e a senhora Juvani²⁰⁹, cujo protagonismo versará o capítulo seguinte.

O Vale do Iguape é tido pelos seus habitantes como as terras do Velho Obaluaê, a rotina do trabalho, da labuta na roça, na fabricação de farinha, no fazer a caridade diante daqueles que necessitam são cenas de um cotidiano vivido marcado pela solidariedade entre todos.

Fazendo valer a larga produção e reflexão acerca dos cultos afro-brasileiros e as religiões de matriz africana, notamos que o culto a determinadas divindades se consolidou no Brasil, principalmente devido ao contexto histórico favorável.²¹⁰ Ao que parece, o Velho da ponte ia conferir presencialmente se os atos devocionais continuavam no Vale do Iguape.

No Panteão das divindades, encontramos os tidos como mais “populares/conhecidos” orixás na Bahia: Oxalá, Yemanjá, Xangô, Yansã, Oxum, Oxóssi, Ogum, Obaluaê, Nanã, Oxumarê e Tempo. Em se tratando de Recôncavo também as Divindades supracitadas são evocadas e benquistas pelos indivíduos. que revelam a recorrência das suas intervenções.

A presença de Oxum pode ser manifestada/sentida, segundo a memória coletiva, pelo volume das águas correntes do Rio Paraguaçu. Basicamente as cidades de Cachoeira, São Felix, Maragojipe e adjacências são banhadas pelas

²⁰⁹ Juvani Viana Jovelino. Natural do Kaônge, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Professora aposentada. Data de nascimento: 14/05/1951. Entrevista concedida em 07/09/2019 à Alaíze dos Santos Conceição.

²¹⁰ VERGER, Pierre Fatumbi. **op. cit.**, 2012. p.16.

águas perenes do rio. O Vale do Iguape endossa a assertiva, pois as 14 comunidades são cortadas pelo rio Paraguaçu, que, além da representação de força do Orixá símbolo de prosperidade, amor, fertilidade e doçura, permite aos indivíduos banhar-se, lavar roupas, navegar e alimentar-se diante das ofertas naturais do meio ambiente.

Ainda sobre o orixá Obaluaê, encontraremos correspondência com a divindade cultuada em regiões do continente africano, o qual forneceu antigos conterrâneos para o Brasil, na condição de escravizados. Nicolau Parés assinala o quanto o orixá Zapana entre os daomeanos representa o firmamento dos seres na Terra e o quanto se faz necessária a deferência. Teria sido ele uma das divindades mais antigas e resguardadoras de mistérios que transcendem a compreensão humana:

o caso mais notável foi o do vodum Sakpata. Com a aparição da varíola na área gbe, trazida pelos europeus no início do século XVII, esse vodum, originalmente ligado ao culto dos ancestrais e da terra, foi progressivamente associado às epidemias dessa doença que assolaram regularmente o Daomé. Os sacerdotes de Sakpata eram as únicas pessoas capazes de intervir em casos de epidemias dessa doença que assolaram regularmente o Daomé. Os sacerdotes de Sakpata eram as únicas pessoas capazes de intervir em casos de epidemias, sendo responsáveis pelas curas individuais, pelos rituais para aplacar a cólera de divindade e pelas festas de agradecimento para aqueles que escapavam da morte e que, aliás, passavam a ser adeptos do vodum. Isso fez com que as congregações de Sakpata conhecessem uma grande expansão e popularidade. Se a isso adicionarmos a crença de que os sacerdotes de Sakpata eram detentores do conhecimento esotérico para castigar com a varíola, podemos entender porque esse culto de temido poder foi percebido como uma ameaça para a monarquia daomeana.²¹¹

Ao que parece, Sakpata compreendido enquanto divindade da Terra, responsável em resguardar tudo que nela habita, protegendo e punindo aqueles que fazem mal uso, também contou com sua representação no Brasil. Nas Américas passou a corresponder a Obaluê/Omolu, sobretudo atrelado à perspectiva de cura, do ordenamento mediante ao equilíbrio orgânico e simbólico dos indivíduos e a existência da doença. Notamos a presença de elementos dos cultos ao voduns no Brasil, cuja característica circunda justamente o culto aos

²¹¹ PARÉS, Luis Nicolau. **op. cit.**, 2007. p.107-108.

ancestrais da Terra, responsável em livrar a população da enfermidades, e epidemias, com destaque justamente para a varíola. Historicamente, os registros vinculados às populações negras revelam que diante dos surtos epidêmicos houve a interpelação de divindades e entidades nas quais acreditavam.

Dado o exposto, muitos foram os relatos no Recôncavo acerca da evocação da divindade para livrar os enfermos das mazelas das doenças. Teria sido o “Velho da ponte”, segundo as memórias, a materialização de Obaluaê que teria livrado os moradores daquela região dos flagelos ocorridos no início do século XX.

Com já assinalado nos capítulos anteriores as populações negras do Vale do Iguape tornaram-se ainda mais devotas à atuação creditada ao orixá, dedicando momento específico do calendário para agradecer a intervenção e reafirmar o pacto firmado de devoção: esmolos cantadas, missa e procissão direcionados ao santo protetor.

Figura 14: Altar de São Lázaro. Igreja de São Lázaro – Salvador/ Bahia



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2019.

3.1. Obaluaê/Omolu/São Roque no Recôncavo da cura

O historiador Luiz Carlos Nascimento conta que nas terras de Outeiro Redondo²¹², no antigo Engenho Natividade, a tradição de preservar dias “santos” como tempo de descanso das atividades laborais, tempo de festejar o santo com banquetes e muita fé, foi herança do período escravista e que ainda hoje é praticada em algumas regiões do Recôncavo. Destaca-se a devoção a São Roque, que, de acordo com o historiador, amparado pela memória coletiva, “em épocas remotas, São Roque aparecia materializado em um mendigo, que saía pelas residências de fazendas e roças pedindo esmolas aos seus moradores e promovendo curas.”²¹³

Ainda nessa mesma obra, Luiz Cláudio Nascimento verificou que a história se aproxima do que acontecia em Outeiro Redondo se repetia, agora, no Engenho da Ponte. Em entrevista realizada com a senhora Nega, que, na ocasião, possuía 90 anos de idade, ela relatou que no período próximo às homenagens a São Roque aparecia um mendigo pedindo esmolas na comunidade. Contou ainda que a aparição do mendigo ocorria dois a três dias antes da obrigação direcionada ao velho. A obrigação realizada embaixo de uma gameleira branca, denominada Pé do Velho, num lugar conhecido como Gurunga.²¹⁴

Entende-se por obrigação a oferenda endereçada às divindades e/ou entidades ambicionando o fortalecimento da proteção aos devotos, ligando os dois planos: espiritual e material. A senhora Nega acreditava que as homenagens e obrigações direcionadas ao Velho teriam sido oriundas ainda do “tempo dos escravos”, no qual viram nas súplicas às entidades continuidades de proteção entre devotos e o plano espiritual.

Os atos devocionais endereçados ao São Roque, por vezes representado com divindade do Candomblé, teriam desembocado no surgimento

²¹² Outeiro Redondo é um distrito da Cidade de São Félix (zona rural) que integra o Recôncavo Sul da Bahia.

²¹³ NASCIMENTO, Luiz Cláudio Nascimento. **Bitedô onde moram os nagôs: Redes de sociabilidades Africanas na formação do Candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo Baiano.** Rio de Janeiro: CEAP, 2010, p.173.

²¹⁴ **Ibid.**, p.173.

do Candomblé da Cajá, no Recôncavo baiano, um dos Candomblés mais antigos da cidade de Cachoeira, segundo Luiz Carlos Nascimento.²¹⁵ Devo ressaltar que a edificação de uma casa de Candomblé constitui uma das diversas possibilidades de dar seguimento e propagar os ritos religiosos; não quero assinalar que as homenagens e devoções a São Roque se inscrevam e se materializam desta forma unicamente.

A origem do Candomblé da Cajá, localizado na cidade de São Félix, separado da cidade de Cachoeira pelo Rio Paraguaçu e atualmente pela Ponte Dom Pedro II, data do século XIX e nos permite evidenciar a hierofania protagonizada, no Recôncavo, por Anacleto.²¹⁶

O candomblé da Cajá está localizado acerca 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.²¹⁷

Segundo Luiz Cláudio Nascimento, em consonância com as investigações de Walter Fraga²¹⁸ e Wimberly²¹⁹ o Candomblé da Cajá foi fundado por Anacleto Urbano de Natividade Tosta²²⁰, este estava vinculado ao Engenho do Capivari. Há versões acerca da nacionalidade de Anacleto: seria ele um africano ou filho de africano nascido no Brasil, portanto, crioulo?

²¹⁵ NASCIMENTO, Luiz Cláudio Nascimento. **op. cit.**, 2010, p.173.

²¹⁶ **Ibid.**, 2010, p.173.

²¹⁷ **Ibid.**, 2010.p.159.

²¹⁸ FRAGA FILHO, Walter Fraga. **A terra sagrada: história e memória do terreiro do Capivari**. In: COUTO, Edilece Souza; SILVA, Marco Antônio Nunes de; SOUZA, Grayce Mayre Bonfim (orgs). Salvador: EDUFBA, Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016. 403 p.

²¹⁹ WINBERLY, Fayett e. **The expansion of the afro-bahian religious practices**. In: ninett eeth-century Cachoeira. 1998, in H. Kraay (org.), Afrobrasilian culture and politics. Armonk, Londres: M. E. Sharpe, p. 74-89.

²²⁰ Há diferentes pontos de vista em relação a nacionalidade de Anacleto, para Walter Fraga Filho e Fayett y Wimberly, Anacleto Urbano da Natividade Tosta baseado nos inventários de Joanna Tosta, de 1856, escravo feitor e fomalheiro aparece como Urbano e com 40 anos de idade. Segundo Fraga Filho, seria ele o curandeiro que ainda hoje habita a memória das famílias de santo em São Félix e Cachoeira. FRAGA FILHO, Walter Fraga. **A terra sagrada: história e memória do terreiro do Capivari**. **Ibid.**

Ao que parece houve, na ocasião da feitura do inventário da senhora Joana Tosta, proprietária do Engenho Natividade em 1856, havia dois Anacleto: o primeiro, africano, aparece identificado somente como Urbano o que Walter Fraga infere que talvez fosse para não ser confundido com o jovem Anacleto que possuía dezesseis anos. “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”²²¹

Os rastros deixados na documentação foram capturadas pelo historiador Luiz Cláudio Nascimento que demonstra a partir de lógica matemática que o Anacleto, aprendiz de ferreiro, crioulo, com idade de dezesseis anos que consta no inventário, provavelmente é o Anacleto apontado pela memória coletiva como fundador o Candomblé da Cajá e ter tido larga trajetória de curas no Recôncavo, ao contrário do que até então se acreditou ser o tal Urbano, haja vista a sequência de fatos que descambam no início do século XX e que Urbano não teria condições de ter expectativa de vida para tanto:

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.²²²

O jovem Anacleto em virtude das experiências com os mais velhos teria passado a dominar o universo mágico da cura. O compartilhar de informações e socializações de saberes com os africanos, oportunizados pela diáspora, possibilitou a intervenção necessária em momentos decisivos, no qual as doenças, epidemias e flagelos se faziam presentes.

²²¹ NASCIMENTO, Luiz Cláudio Nascimento. **op. cit.**, 2010, p.161.

²²² **Ibid.**, p.162.

As lideranças religiosas têm sido alvo de investigação histórica anterior à formação dos Candomblés brasileiros: foi o que aconteceu com Domingos Sodré²²³ e Juca Rosa.²²⁴

Baseados nos relatos orais, Luiz Cláudio Nascimento traz evidências de que o Candomblé da Cajá teria surgido por volta de 1860, após o surto epidêmico de cólera morbus que assolou a Bahia, causando a morte de cerca de oito mil pessoas em São Félix e Cachoeira. A mortandade acarretou prejuízos em termos de mão-de-obra para os engenhos de cana de açúcar.²²⁵

Nesse contexto se inscreve a atuação de Anacleto Urbano da Natividade, que teria levado a cura a muitos escravizados e homens livres. Walter Fraga assinala o caráter decisivo da atuação de Anacleto tendo em vista também as limitações medicinais da época, sobretudo em se tratando das camadas subalternizadas. Curava pessoas livres e escravas, além de socorrer também as famílias senhoriais, o que teria acarretado certo respeito entre os abastados.²²⁶

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.²²⁷

Nos deparamos com uma possibilidade concreta de atuação do curandeiro Anacleto na região: São Félix, Cachoeira e entorno. Teria sido um dos primeiros registros no qual a devoção a Obaluaê teve dimensões concretas no cotidiano dos indivíduos rendendo registros na memória coletiva. O objetivo de rememorar as investigações históricas protagonizadas por Walter Fraga Filho é demonstrar o quanto a atuação das divindades do Candomblé estão presentes nesse Recôncavo sul baiano, cuja composição populacional advém, sobretudo, dos povos africanos trazidos para o Brasil, com eles.

²²³ REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

²²⁴ SAMPAIO, Gabriela. **Juca Rosa**: um pai-de-santo na Corte Imperial. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

²²⁵ NASCIMENTO, Luiz Cláudio Nascimento. **op. cit.**, 2010 P.166.

²²⁶ WINBERLY, F. **op. cit.**, 1988, p.191.

²²⁷ NASCIMENTO, Luiz Cláudio Nascimento. **op. cit.**, 2010,p.166.

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 Recôncavo, ou que seus pais, certamente africanos, eram igualmente sacerdotes especializados.²²⁸

A citação transparece o legado herdado por Anacleto. Tornou-se diferenciado no trato com as doenças do corpo e do espírito no Recôncavo; acredita-se que pelo conhecimento com a Divindade da Terra atuante entre os seus ascendentes no continente africano e ressignificado no Recôncavo como Obaluaê, conhecendo as possibilidades de agradar o orixá/santo, contribuindo para conduzir os enfermos à cura.

A peregrinação por entre o Recôncavo demarcou o território de saberes responsável também em fortalecer a devoção ao orixá da cura, evocado conjuntamente como o santo católico São Roque. À medida que Anacleto curava pessoas, seu prestígio aumentava e naturalmente tendia a reverenciar suas entidades. Sua atuação certamente contribuiu para a “popularização” do orixá da cura, visto que, conforme pesquisas dos historiadores baianos supracitados, Luiz Cláudio Nascimento e Walter Fraga Filho, teriam sido os atos devocionais impulsionados por ele contribuintes para a formação da primeira casa de Candomblé no Recôncavo.

Mas, e afinal, o que a fundação do Candomblé da Cajá tem a ver com as festividades direcionadas a São Roque/Obaluaê no Engenho da Ponte e todo o Vale do Iguape?

A necessidade do sujeito crente conceber o mito fundador é imprescindível para o universo mágico/religioso ou da religiosidade. Notamos que a relação das populações negras e suas devoções com o orixá Omolu/Obaluaê – orixá da cura, despontou em várias partes do Brasil. Onde houve o escoamento do tráfico negreiro, houve devoções ao orixá da cura, geralmente vinculadas a surtos epidêmicos. Portanto, encontraremos experiências compartilhadas a partir da diáspora e a recorrência ao santo responsável em extirpar as doenças e conduzir à cura.

²²⁸ **Ibid.**, 2010 . p.163.

Em termos de Recôncavo baiano, é comum em vários locais encontrarmos devotos de São Roque, o santo católico, celebrado, por vezes, como o orixá do Candomblé. O que aos nossos olhos de pesquisadores pode parecer assimétrico, para aqueles que creem não há incompatibilidade, uma vez que simplesmente vivenciam e experimentam tudo aquilo que no seu cotidiano surte efeito. A forma pela qual se agrada ao santo católico é próxima das obrigações dos cultos afro-brasileiros.

Acredita-se que em virtude da assistência prestada no Engenho Natividade, bem no entorno, Anacleto tenha conseguido prestígio a ponto de os donos das terras do Natividade possibilitarem a edificação da sua casa de Candomblé. Diante das investigações feitas pelos historiadores Luiz Cláudio Nascimento e Walter Fraga Filho, podemos inferir que o domínio de Anacleto e as interlocuções com o sobrenatural representavam também seguridade para seus senhores, já que, mesmo proveniente de classe abastadas, brancos e cristãos, comumente faziam usos dos conhecimentos e proteções protagonizadas pelas populações negras.

De forma semelhante, Chalhoub noticia que o Rio de Janeiro foi acometido em 1855 por devastadora epidemia de cólera e que perdurou durante anos, ocasionando desastroso cenário de doença. Notificações de situação semelhante chegaram das diversas províncias do Brasil. Em Pernambuco, por exemplo, virou notícia a atuação de africanos na extirpação de doenças em detrimento aos saberes médicos que não conseguiam frear a propagação das doenças, o que acarretou descontentamento entre esculápios da Corte.²²⁹

A cólera e a febre amarela foram responsáveis por devastar populações em todo o Brasil. Ao que parece, essas lideranças religiosas também consistiram em lideranças curativas ao conseguir, segundo a crença da época, frear e/ou conter as doenças. Os conhecimentos de ervas, rituais, oferendas, orações e sobretudo a intimidade com o sobrenatural, legado que sobreviveu no além-mar, oportunizaram aos enfermos a cura e o início de devoções a alguma entidade.

Dado o exposto, notamos o diálogo possível com o mito da promessa no Engenho da Ponte, cuja versão concede protagonismo à dona do Engenho Elvira

²²⁹ CHALHOUB, Sidney. **op. cit.**, 1996. P.135.

Novis, de forma que os historiadores supracitados Walter Fraga Filho e Luiz Cláudio Nascimento, através de investigações arquivistas, demonstram o quanto a devoção/veneração ao santo/orixá já circulava o Recôncavo da Bahia anteriormente à sistematização das festividades no Engenho da Ponte, por volta dos anos 20, que contou com a participação da então senhora. Alguns moradores acreditam que o mendigo que vivia a perambular por entre o Recôncavo e sempre visitava/visita as terras do Iguape, diz respeito ao mesmo andarilho que fundou a primeira casa de Candomblé de São Félix, o Candomblé da Cajá: “É o mesmo ramo, é um só, ele roda o mundo todo, mas só encosta na casa que deve encostar...!”²³⁰

3.2. Obaluaê/ São Roque no Engenho da Ponte

Uma árvore chamada gameleira sempre foi emblemática na sua concepção sagrada nos cultos afro-brasileiros; para muitos, estaria nela a energia do orixá Iroko, também conhecido como Tempo.²³¹ No Engenho da Ponte, muitos foram os relatos acerca da Gameleira. No pé da Gameleira estaria a morada de Obaluaê. Lá as comunidades concentravam/concentram suas preces, devoções e oferendas ao orixá. Batizaram a árvore como “pé do velho”. Velho teria sido o nome recebido por Obaluaê diante das aparições na comunidade.

Segundo a memória coletiva, antes do pé da gameleira existia um pé de cajá, e à medida que as súplicas e oferendas foram sendo direcionadas ao velho Obaluaê, surgiu o pé da gameleira. A partir das fontes orais, não foi possível capturar o tempo em que teriam surgido tais árvores. Sabe-se que a gameleira é uma árvore centenária que, para chegar à fase adulta, requer tempo; portanto, ficaria difícil mensurar a quantidade de anos que as árvores existiram no

²³⁰ Entrevista com a senhora Edite Santos (Judite do azeite) concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

²³¹ Para Verger o culto as árvores sagradas, assentamento da Divindade, assim com o culto as serpentes eram uma constante no Daomé. Os doentes recorriam ao seu poder curativo em troca ofereciam o sacrifício. No Brasil o orixá Iroko é associado a árvore conhecida como gameleira (*Ficus insipida*) no Candomblé Jeje corresponde ao vodum Loco, no Candomblé banto ao inique Tempo. VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos na África**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.p.517.

Engenho da Ponte. Ainda devemos considerar o tempo mítico devocional, não concreto e impossível de ser apreendido em anos, meses, dias, horas, minutos e segundo, pois faz parte das estruturas invisíveis.

Quando tia Nega nasceu já tinha a gameleira juntamente com o poço...é muito antiga! Os mais velhos contam que existia também um pé de cajá e dendezeiro. Mas quando a fábrica Opalma veio pra cá passou o trator em tudo. Se dizia dona que comprou nas mãos de Elvira, mas meu irmão na faculdade descobriu no mapa de Opalma que o Engenho da Ponte não estava. Se é hoje com o conhecimento que a gente tem hoje, não derrubava nada!²³²

Na atualidade, a gameleira tão rememorada nas falas já não existe mais. Como assinalado por Marinalva, assim que a fábrica de azeite Opalma tomou posse das terras do antigo Engenho da Acutinga, em 1962, também invadiu o Engenho da Ponte sob a alegação de ter comprado a propriedade da senhora Elvira Novis. Uma das primeiras ações da companhia para ampliar a plantação do dendezeiro foi tratorar a região, inclusive o lugar sagrado para os moradores, que foi batizado como “pé do velho”. Opalma diz respeito a uma fábrica de beneficiamento do dendê que se instalou no antigo Engenho de Acutinga e rendeu inclusive a troca do nome da localidade que passou, agora, a fazer menção à fábrica e não mais ao antigo engenho de cana de açúcar.²³³

Podemos encontrar uma árvore menor, recém plantada, que certamente inaugura novos ciclos da tradição e é muito evocada com o intuito de reafirmar os pactos feitos em momentos anteriores pela comunidade. Trata-se do valor simbólico do lugar que foi sacralizado. Os moradores plantaram uma nova gameleira em reverência à crença coletiva que se trata de um lugar sagrado reservado à divindade:

Ainda hoje a gente sente uma energia muito boa lá no pé do velho. Como se ele quisesse dizer: eu estou aqui, estou presente!

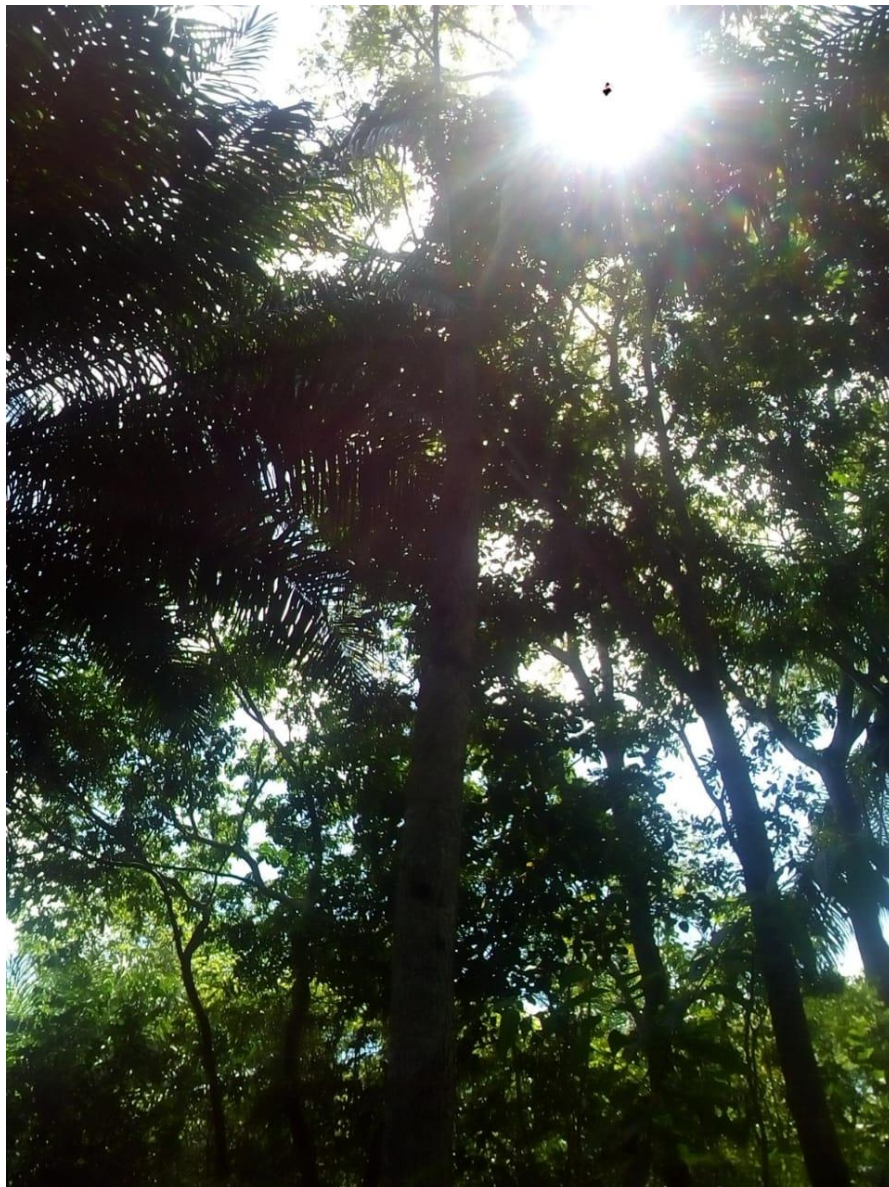
Ali tem uma cobra que não tem mais tamanho, ela é cria dele, não mexe com ninguém, é cria dele... poucas pessoas tem o privilégio de ver ela. É Encantada, ninguém consegue matar.²³⁴

²³² Marinalva Almeida dos Santos. Natural do Engenho da Ponte, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Merendeira. Data de nascimento: 09/02/1957. Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 10/03/2018.

²³³ Sobre a instalação da fábrica Opalma, emprego de mão-de-obra e mudança da rotina dos moradores do Vale do Iguape ver capítulo IV.

²³⁴ Entrevista com Marinalva Almeida dos Santos concedida à Alaíze dos Santos Conceição, em 10/03/2018.

Figura 15: O Pé do Velho / Gameleiras



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2019.

O axé emanado do “Pé do velho” continua lá, apesar das investidas em destruí-lo, como sugere a senhora Marinalva. Na composição do lugar sagrado ainda é revelada a presença de uma cobra: Bessêm e/ou Dan entre os Jejes, Angorô entre os Angolas e Oxumarê entre os Nagôs. Segundo a mitologia dos orixás ele é irmão de Obaluaê filho de Nanã e Oxalá. O estatuto de encantada é

conferido por todos; poucos tiveram a oportunidade de vê-la e junto com o “Velho” protegiam/protegem o assentamento:

Pé do velho, quando nasci já encontrei. Eu ando pela ponte desde os 8 anos. ali vinha gente de Salvador, gente montada, barcos, ali é um preceito e tá lá até hoje. A água nunca faltou, solo massapê, mas a água você bebe parece que saiu da geladeira agora.²³⁵

O senhor Pupuia prossegue:

Olha a cobra no “Pé do velho”, quando tava tomando um banho de assento, olha lá a cobra! Me olhando, eu pensei: ta, tá, vou lhe matar, vou atirar! Atiro, nada! Tinha um pé de goiaba, tentei, nada!

Noutro dia, num caminho pequeno pra quem vai pra rodagem, eu não tinha medo não, até hoje não tenho! Quando tava de passagem, olha a cobra de novo. A cobra do Velho, a cobra de São Roque!

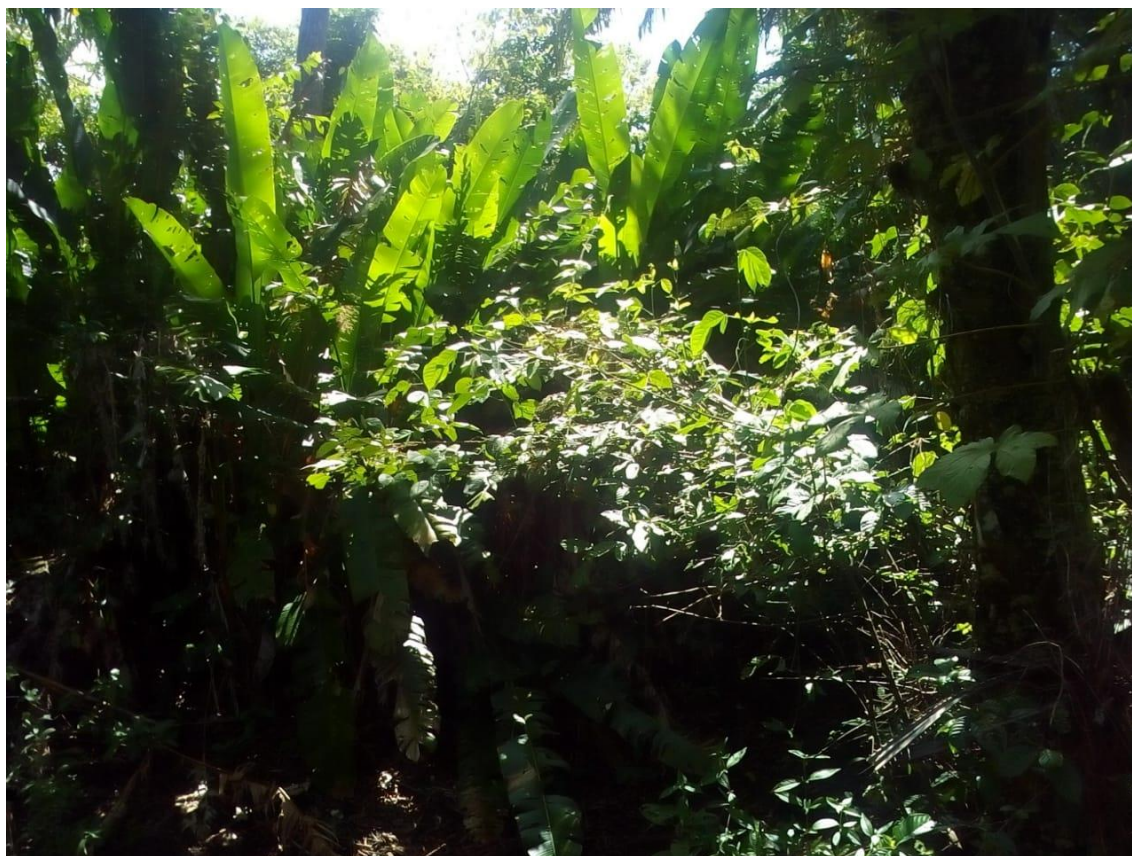
Quando falei a dona Xandinha, ela disse: Ohh seu Pupuia, não atire mais...você fez de inocência, ali é encantada, nem todo mundo vê!²³⁶

Senhor Pupuia é advertido pelo privilégio de ter visto a cobra encantada, pois nem todos eram capazes. Restava àqueles que a vissem não voltar-se contra ela, agredi-la e/ou violenta-la, respeitando o seu espaço encantado. Teria sido perdoado por desconhecer o real significado do acontecimento, contudo deveria respeitá-la.

²³⁵ José Carlos. Apelido: Pupuia do quiabo. Natural do Engenho da Ponte, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Comerciante aposentado. Data de nascimento: 20/06/1938. Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 10/03/2018.

²³⁶ Entrevista com José Carlos. Apelido: Pupuia do quiabo concedida à Alaíze dos Santos Conceição, em 10/03/2018.

Figura 16: “Bosque sagrado” Pé do velho



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2019.

Muitas são as histórias que despontam da memória dos sujeitos. A importância de signos sacralizados e o processo de hierofania foi esboçado e refletido pelo historiador Mircea Eliade trazendo questões importantes acerca da necessidade que temos de construirmos nossos referenciais de crença.²³⁷

Acrescente-se que há um esforço da preservação e de vivências do sagrado por aqueles que creem. Nesse sentido, o descaso com o templo, como o lugar sagrado, com a natureza presente no seu entorno também sacralizada, causa frustração e desequilíbrio para todos. “Todo espaço implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente.”²³⁸ O espaço

²³⁷ ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

²³⁸ ELIADE, M. **op. cit.**, 2001.p.20.

consagrado passa a romper a homogeneidade do mundo profano, tornando-se referência para as devoções, penitências, direcionamentos, preces e súplicas para aqueles que creem e fazem parte do ritual de proteção e devoção.

Nesse sentido, o “Pé do Velho” no Engenho da Ponte, tornou-se um lugar sacro para os moradores do Vale do Iguape. O direcionamento de súplicas, homenagens e oferendas requeriam a materialização de um espaço coletivo que pudesse esboçar devoção ao orixá. Por conta disso, podemos considerar o “Pé do Velho” como um assentamento, visto que entende-se por assentamento justamente o local no qual as Divindades e Entidades estão presentes do ponto de vista simbólico e são sempre reverenciadas.

Somente pessoas autorizadas teriam acesso ao “Pé do Velho”, pessoas que possuíssem relação mais íntima com a Divindade/Entidade, relatando momentos da intervenção do sagrado no cotidiano e por vezes que serviram de instrumento para levar orientações para a comunidade. Inclusive para encaminhar as súplicas de todos.

Já fui muito lá, lá batia coro, lá era zelado naquela época que vinha mãe de santo de Salvador, ela vinha pro dendê ali pra bater coro, ai fazia a matança lá e no outro dia descia com as oferendas toda para o Pé do velho lá embaixo, naquela ilha: tem o pé de dendê e tem as solapas lá que botava os pratos do velho. Porque tem dois pés de dendês juntos ali, ali é um macho e uma fêmea. O maior é o pé do velho: Nanã e o velho, pra baixo é Oxalá... mas o povo não sabe, é tão fino ali, mas o povo não pede licença nem nada... terminando com tudo, roçando tudo, agora tá tudo indo embora.
Tem um poço...lá tem uma cobra, dizem que tem uma cobra enorme, é proteção!²³⁹

Diversas são as histórias acerca das árvores que foram/são do lugar designado como “Pé do velho”. Em seu depoimento, a senhora Judite nos assegura a existência de pés de dendezeiros; de acordo com sua interpretação, um macho e um fêmea, o que permite entender que tratava das divindades Obaluaê e Nanã, e mais adiante um outro de estrutura menor que dizia respeito a Oxalá. Ressalta o teor sagrado do lugar e o quanto a contemporaneidade

²³⁹ Entrevista com a senhora Edite Santos, apelido Judite do azeite concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

desconhece o valor sacro do mesmo. Mais adiante ela sinaliza para a existência de um poço, presente também em outras narrativas sobre o lugar.

É notório o quanto a natureza está presente no lugar designado como “Pé do velho”, o que nos faz rememorar a expressão utilizada por Fábio Leite de “Bosque Encantado”, que corresponde justamente à rotura da paisagem homogênea pagã da natureza para o lugar sacralizado.²⁴⁰

A relação entre determinadas árvores, sua simbologia nos cultos afro-brasileiros é bastante recorrente. A dimensão do sagrado atua também a partir de elementos da natureza; revela uma perspectiva ancestral protagonizada nesse universo de crenças.

Nicolau Parés, na obra *O Rei, o pai e a morte*, coletou fontes datadas a partir do século XVII, nos noticiando o quanto era comum em várias partes da África oriental e na Costa da Mina, segundo relato de viajantes, a veneração de árvores e outras espécies vegetais apresentando significado nos rituais e devoções do indivíduos. As árvores poderiam ser morada do vodum e/ou ser a materialização do próprio orixá. A divinização do universo vegetal também pode ser concebida como Fotolatria.²⁴¹

Parés assinala que as divindades consolidadas em certa religião possuíam espaços sacralizados no mato/na floresta dedicado as louvações, oferendas e devoções públicas.

De acordo com as fontes orais, a situação vivenciada no Engenho da Ponte se assemelha ao processo de sacralização das árvores ocorrido em séculos passados em regiões do continente africano, denotando possíveis legados existentes.

Algumas dessas florestas sagradas consistiam em conjuntos de árvores enormes, às vezes plantadas em círculo e enclausuradas por um muro de arbustos. Na sua entrada, ou no interior, se levantavam as casas ou altares dos voduns, onde eram deixadas as oferendas trazidas pelos devotos e se realizavam as consultas oraculares.²⁴²

²⁴⁰ LEITE, Fábio. **A Questão Ancestral**. A África Negra. SP: Palas Athena:Casa das Áfricas, 2008.

²⁴¹ PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.125-126.

²⁴² **Ibid.**, 2016. p.126.

Vale ressaltar que em alguns lugares específicos da floresta sacralizada, o acesso era restrito a iniciados; portanto, por mais que a devoção se estendesse às populações do entorno, apenas alguns indivíduos poderiam entrar em contato direto com os elementos sagrados.²⁴³

No Engenho da ponte, a adoração ao Pé do Velho surgiu em virtude de a região ter sido assolada por tempos de muitas doenças, período em que solicitar a intervenção do Velho Obaluaê representava umas das poucas possibilidades de reverter à situação.²⁴⁴

Rezas e súplicas direcionadas aos santos protetores foram vistas como possibilidades únicas de livrar a região da mortandade que a assolava. De tanto ser evocado, Obaluaê passou a intervir na região. Segundo a memória coletiva, em tempos de epidemias “o velho” costumava se materializar em forma de mendigo para acompanhar de perto seus rituais de devoção.

Ele andava com uma capanga velha, mas ele andava para o povo ver mesmo, uma época dessa ele chegava todo mulambado, todo sujo, todo lascado, com uma capanga do lado, com um gorro vermelho, quando aparecia... se fosse nesse tempo? Aparecia no mês de agosto, mês dele, quem pensar que é mentira tá enganado porque quem recebe espírito, vê espírito e quem não recebe espírito não ver espírito.²⁴⁵

O andarilho descrito por Luiz Cláudio Nascimento no item anterior que se dedicava a curar as pessoas, inicialmente integrante desse mundo material e postumamente com o espírito encantado, ao que parece, também visitava as terras do Vale do Iguape. Travestido de mendigo, sentia a vibração de caridade das pessoas e protegia o lugar conforme acordado na promessa endereçada a São Roque, tendo em vista a dimensão católica das crenças, já sinalizadas.

Notamos que as festividades endereçadas ao santo e ao orixá se revezavam: reverenciar o São Roque era tão importante quanto reverenciar Obaluaê. O que podemos perceber é que existiam espaços dentro da própria comunidade reservados a um e outro.

²⁴³ *Ibid.*, 2016. p.126.

²⁴⁴ Cabe lembrar o último item do capítulo II dessa tese, sobre a feitura da promessa no Engenho da Ponte.

²⁴⁵ Entrevista com a senhora Edite Santos, apelido Judite do azeite concedida à Alaíze dos Santos Conceição em 07/09/2019.

A diferença, nesse caso, verificada entre a existência do santo e a do orixá, segundo Hall, não deve ser entendida de forma binária, como uma oposição rígida que exclui o que não pertence a um ou a outro, mas como a possibilidade de diálogo; do ponto de vista dos rituais religiosos, segundo Hall, trata-se de uma dupla consciência religiosa.²⁴⁶ A dupla consciência manifestava-se/manifestava-se entre os moradores do Vale do Iguape. Paralelamente às celebrações em louvor ao santo católico, temos também a veneração ao orixá. A senhora Nêga assinala justamente isso:

A festa que acontecia pra São Roque era dentro da igreja, a para Obaluaê era feita embaixo do pé de cajá; lá se rezava e agradava. Perto do pé de cajá nasceu um pé de gameleira, o pé do velho²⁴⁷.

Dentro de uma organização própria, os moradores deixaram transparecer que ao agradar o São Roque, a partir de rituais cristãos católicos, entendiam que Obaluaê não poderia ficar desamparado, portanto requeria também atenção. A dimensão da cura oportunizada contou com a intervenção do santo católico e também do orixá. Como tratado no item anterior deste capítulo, as aproximações culturais e religiosas desembocadas pela colonização e pelo processo de resignificação das devoções comumente nomeado de sincretismo tendeu à “fusão” em algumas instâncias dos calendários. Boa parte das festividades protagonizadas pelas populações negras também obedeciam a demarcações cronológicas do calendário católico cristão: Santiago, Santa Bárbara, Nossa Senhora Aparecida, São Antônio, São Cosme e Damião etc.

Existiam organizações das festividades em prol do santo e do orixá: para o santo era reservado momento de missa, louvores e homenagens protagonizadas pela liturgia católica. À época, início das devoções, conta-se que o pároco da região respondendo à demanda da comunidade celebrava a missa em homenagem ao santo católico na comunidade do Engenho da Ponte. Aproveitava-se também a ocasião para realizar batizados e matrimônios coletivos e reforçar sacramentos católicos.

²⁴⁶ HALL, Stuart. *op. cit.*, 2002. p. 33.

²⁴⁷ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Entrevista concedida ao historiador baiano Carlos Nascimento. Não foi informado o período da entrevista.

Ainda hoje as festividades pro São Roque/Obaluaê realizadas no mês de fevereiro servem para dar continuidade as concessões de sacramentos católicos. Acredita-se que tal “tradição” tenha sido estimulada pela senhora Elvira Novis, antiga proprietária das terras, católica e lembrada pelos moradores como incentivadora do início das devoções, como já mencionado em capítulos anteriores. Dadas as condições de deterioração da Capela de Nossa Senhora da Conceição, do Engenho da Ponte, não há realizações de matrimônios por lá; contudo os batizados, anualmente, são recorrentes.

Figura 17: São Roque e seu andor na procissão em fevereiro



Fonte: Fotografia própria, trabalho de campo, 2013.

Analisando a experiência da diáspora africana no Caribe, Hall elucida o quanto a cultura caribenha foi tida como impura. Segundo os antropólogos, a impureza proveniente do contato, da mistura, das transformações, das ditas tradições dando surgimento a traços culturais imprevisíveis e irreversíveis como nos advertiu Edoard Glissant. Talvez teria sido esta, na impureza acarretada pelo contato, a única forma dos resíduos culturais dos diversos povos sobreviverem as experiências tão danosas quanto a colonização e o imperialismo.²⁴⁸

Não se quer sugerir aqui que, numa formação sincrética, os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder — sobretudo as relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo. Os momentos de independência e pos-colonial, nos quais essas histórias imperiais continuam a ser vivamente retrabalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação.²⁴⁹

Sendo assim as festividades endereçadas a São Roque/ Obaluaê trata-se de um movimento religioso inaugurado pela resistência das populações negras diante das opressões diversas e já assinaladas. Recriar espaços devocionais diante de tantos desafios nos sugere o potencial de fé e resiliência de indivíduos tão calejados por uma trajetória de exploração.

²⁴⁸ HALL, Stuart. **op. cit.**, 2005. p. 32-33.

²⁴⁹ HALL, **idem.**, 2002. p.34.

Figura 18: Obaluaê



Fonte: www.mikaelquites.com

3.3. Manifestações de fé: devoções e esmolas cantadas

Entre os escravizados na região do Iguape, fazer oferendas direcionadas a Obaluaê em tempo de doenças era uma constante, segundo as memórias de Dona Nêga²⁵⁰ ao fazer menção que, em tempos anteriores, seus pais faziam relatos sobre o quão importante era agradar os santos. Como sinalizado no item anterior, é possível que o apelo às divindades tenha sido legado de populações negras advindas do continente africano desembarcadas no Recôncavo da Bahia: Zapanã- África/ Obaluaê – Bahia.

Aquilo é a gameleira dele, ali é a festa dele, dos mais velhos! Olhe, porque quando chegava o mês de agosto ele aparecia como uma pessoa, como gente... a maré tava cheona, ele passava aqui quando ele vinha em velho, quando vinha em velha, quando vinha em moça, quando vinha em rapaz! Tudo aqui era fechado, só tinha aquele porto, ele passava, agora ninguém via ele voltar! A morada dele era ali, só tinha uma casa, todo mês de agosto ele passava, todo mês de agosto ele passava! Era no pé, na gameleira ele ficava ali, uma gameleira grande, podia chover como chovesse tinha aquela casa assim, olha! E nasceu outro pé pra baixo... os mais velhos, sabiam entendiam dessas coisas, fazia a festa, fazia o caruru, vinha gente de Salvador, aquelas senhoras tudo. Batia Candomblé mesmo, eu alcancei! Aqui tinha uma porção (fazendo menção ao pai de santo e mãe de santo) vinha de lá de Salvador e aqui também tinha... a finada Helena, esse pessoal assim, tinha esse negócio de contar essas coisas... dançava, fazia aí comida pra dar ao pessoal, botava aqueles bancos tudo ao redor... gente daqui, gente de Salvador vinha, as mães de santo de Salvador tudo... eu alcancei, muito pequena não, mas algumas coisas eu me lembro!²⁵¹

Novamente o Bosque sagrado, nas palavras de Fábio Leite, é ressaltado, o lugar sacro que foi/é dedicado às oferendas e festividades em prol

²⁵⁰ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Natural do Engenho da Ponte – Vale do Santiago do Iguape. Entrevista concedida a historiadora Alaíze dos Santos Conceição, em 17/03/2013.

²⁵¹ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Entrevista concedida ao historiador baiano Carlos Nascimento. Não foi informado o período da entrevista.

de Obaluaê. Na narrativa notamos a presença de lideranças religiosas tidas pela senhora negra como integrantes do Candomblé que se deslocavam da capital para prestigiar o velho Obaluaê em sua morada.

Há quem defenda a hipótese de que houve a sistematização dos agrados direcionados a São Roque e Obaluaê no Vale do Iguape nas primeiras décadas do século XX, haja vista o surto de doenças que acometeram a Bahia e em particular o Recôncavo baiano.²⁵² Contudo, pensar em devoções anteriores à sistematização do fato em si também contribui para pensarmos nas religiosidades presentes na região como já sinalizado no primeiro item deste capítulo.

Considero, a partir das fontes orais, que a reconstrução da memória que remete à ancestralidade de seus pais, avós, bisavós, etc já revelava práticas religiosas cujo objetivo era também conservar o equilíbrio entre eles e o mundo que habitavam. O controle das epidemias, dos sortilégios, das crises amorosas, das negatividades emanadas, do encosto de maus espíritos, etc, todos esses fatos já requeriam dos sujeitos posturas em busca do equilíbrio entre as forças divinas e suas possíveis intervenções no mundo material.

Isso vem dos antepassados, não é coisa de agora, não! O Velho sempre foi importante pra nós! Na escravidão? Quem nos acudia? Agora de uns tempos pra cá eu também já vi muitas coisas! Minha mãe falava da festa da Ponte, vou fazer 75 anos, mas eu digo com essa pouca idade que eu tenho, eu conheço muita coisa.²⁵³

Rememorar o santo/orixá como já assinalado direcionando oferendas em busca de proteção, já era realidade no continente africano, bem como com os ameríndios que aqui habitavam. Portanto, apesar da notoriedade das devoções em prol de São Roque/Obaluaê ganharem destaque no século XX não deve ser entendida como o princípio de todas as coisas.

Dado o exposto no capítulo II, no item 2.3 versando sobre possibilidades do início da devoção a São Roque na região, encontramos duas versões: a primeira atribuída ao protagonismo da senhora de Engenho, Elvira Novis ao recorrer às suas práticas católicas-cristãs e estimular promessa endereçada a

²⁵² Sobre este fato a tese tratou no capítulo II.

²⁵³ Entrevista com a senhora Edite Santos (Judite do azeite) concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

São Roque, santo este responsável pela cura de doenças; a segunda-versão trabalha com a ideia de que os próprios moradores teriam se organizado e solicitado a interpelação de São Roque diante do assolar das doenças.

Conforme Brandão, a perspectiva iniciática da devoção também conhecida como mito fundador tende a se repetir em algumas instâncias nas narrativas dos moradores construindo a legitimidade entre os fiéis. Ressalta que a eficácia da devoção vem justamente da fidelidade aos rituais iniciais, inclusive a possibilidade de festividades coletivas serem ritualmente conhecidas como espetacularização da fé que tende a agradar os santos e as Divindades.²⁵⁴

Outras narrativas são recuperadas pelas memórias dos moradores, contudo as intersecções diante de um tempo de desordem do ponto de vista orgânico, no qual a doença desestabilizou o cotidiano dos moradores do Vale do Iguape, são sempre retomadas. Sendo assim, convém nos aprofundarmos em elementos que contribuam para recompor as lembranças do fato histórico.

Com informações próximas ao que nos noticiou o senhor João Abade e a senhora Nega, o senhor Carlos Santos também mencionou o que concebe como início das devoções em louvor a São Roque:

Nasci aqui perto, no Engenho do meio. Tenho 12 filhos, sou da religião católica. A festa de São Roque daqui já foi muito bonita. Eu não vi o início, ouvi meus e mais velha contar. Teve um tempo que na Ponte e os engenho aqui de perto, morreu muita gente... Morriam de catapora e sarampo, muitos inha pra folha de bananeira por não conseguir vestir roupa... aí os mais velhos deitava na folha da banana porque é lisa, não gruda no corpo. As crianças morreram muitas, quando se inha em Santiago busca o caixão pra enterrar aqui no cemitério da santa Maria que era aqui perto, no meio do rio, já se encontrava outras canoas que inha busca mais caixão por que já tinha morrido dois ou três. Então foi quando os mais velho daqui junto com D. Elvira fez uma promessa a São Roque pedindo que ele livrassem a comunidade da mortandade, foi daí que a festa e esmola cantada começou, a festa começava assim com a esmola cantada.²⁵⁵

²⁵⁴ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo de Preto**. Rio de Janeiro: Funarte; Ed. da UFG, 1978b. v. 1. P.67-73.

²⁵⁵ Carlos dos Santos. Apelido Sr. Carlinhos. Natural da comunidade Quilombola do Kalembá, zona rural da cidade de Cachoeira. Profissão: Pescador aposentado. Data de nascimento: 05/03/1950. Entrevista concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva, em 14/08/2017.

O protagonismo dos moradores do Vale do Iguape em certa medida tende a torna-se invisível diante do despontar da figura feminina e caridosa da senhora Elvira Novis - para muitos a representação da “sinhá” que se solidariza com os flagelos que assolavam os moradores daquela comunidade. É importante levar em consideração o caráter benevolente da ação. Para além de uma perspectiva e postura caridosa da senhora Elvira Novis, cristã e católica, o fato nos permite pensar sobre uma perspectiva da força de trabalho. Podemos inferir que a morte também representaria uma subtração da quantidade de mão de obra disponível para o labor nas propriedades da senhora Novis.

Restabelecer o equilíbrio entre os indivíduos abalados pela doença também concederia prestígio à senhora que desponta e endossa a atuação de integrantes das camadas abastadas, leiam-se brancas, como definidoras de destinos daqueles tidos como subalternizados. Com o término recente da escravidão, judicialmente assegurada pela Lei Áurea, certas práticas protetivas ainda seriam recorrentes entre os egressos do cativeiro. Sabemos que o projeto republicano não abarcou estratégias de inclusão das populações negras, como assinalado pelo historiador Walter Fraga Filho²⁵⁶. Muitos enxergavam na vinculação com a terra a única possibilidade de sobrevivência. Em razão disso, muitos donos de antigos engenhos se valeram da falta de instrução educacional e especificidade de ofícios para dar continuidade ao vínculo dos sujeitos à região, submetendo-os às condições mínimas de sobrevivência.

Ao rememorar o período correspondente ao início das devoções no Engenho da Ponte, sobressalta-se nas memórias a quantidade de indivíduos participantes das homenagens ao santo. Teria a festividade atraído devotos de toda a Bahia e, sobretudo, do entorno da região. A concepção da doença, como um abalo do equilíbrio das forças do universo tendeu a possibilitar que os moradores do Vale do Iguape se fimassem no coletivo para compactuar com a promessa endereçada ao santo católico.

A igreja Católica na figura do padre somente era/é acionada para as celebrações litúrgicas. É inegável o caráter leigo da organização das manifestações de fé. Comumente alguns moradores se organizam para

²⁵⁶ FRAGA FILHO, Walter. **op. cit.**, 2014.

homenagear o santo devotado. No Engenho da Ponte, vários são os relatos acerca do “pouco caso” de integrantes da Igreja Católica em atender à solicitação de realizar missas junto às festividades de São Roque. Ao que parece, à época em que a senhora Elvira Novis frequentava a capela do Engenho da Ponte, membros eclesiásticos compareciam sem hesitação.

Todo ano, o senhor sabe que era um sacrifício? Porque quando a gente mudava para o mês de fevereiro chovia, mudava pra janeiro, chovia, não podia nem fazer a festa no mês de agosto que é o mês do velho...²⁵⁷

O primeiro empecilho assinalado por dona Nega era a presença das chuvas, sobretudo no mês de Agosto tido como o mês do Velho Obaluaê, entre os católicos o mês correspondente aos festejos prol São Roque e São Lazaro. Logo adiante ela assinala o quanto era difícil fazer com que membros da igreja se dispusesse a celebrar a missa dando continuidade aos atos devocionais dos moradores do Engenho da Ponte e entorno.

E quando ia ter a missa, o padre de Cachoeira, padre Fernando, não vinha porque não tinha estrada. Todo mundo que tinha menino pra batizar aqui, fazer aquelas artes tudo e não tinha missa nem nada. Muitos já levava com oito a quinze dias pra Santiago pra batizar. A gente com toda amargura aqui neste lugar porque não tem um lugar de padecer por essa redondeza como aqui, não tem! Todos padecem, mas como aqui não tem! Por causa dessas e mais outras, a gente já sofreu...²⁵⁸

O tempo rememorado de abandono também por parte da Igreja no depoimento sinaliza o quanto a Igreja não mantinha uma frequência de realizações de ações no Engenho da Ponte. Dona Nega revela a expectativa dos moradores para receber o sacramento do batismo, pelo menos em épocas de festas. Ao que parece, sobretudo o difícil acesso era um motivo para os eclesiásticos não comparecerem ao Engenho da Ponte. Consta nos livros de registros da Igreja a edificação da capela do Engenho da Ponte do ano de 1608; de igual forma, a Igreja de Santiago do Iguape data de 1608, a qual recebeu uma licença canônica que a instituiu como matriz, anteriormente à edificação da Igreja

²⁵⁷ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Entrevista concedida ao historiador baiano Carlos Nascimento. Não foi informado o período da entrevista.

²⁵⁸ Maria São Pedro Cardos (Nêga). Entrevista concedida ao historiador baiano Carlos Nascimento. Não foi informado o período da entrevista.

da sede, Cachoeira do Paraguaçu, Nossa Senhora do Rosário da cidade de Cachoeira em 1696.²⁵⁹

Nesta tese já foi mencionado o quanto as festividades em prol São Roque, na ocasião em que a antiga dona do Engenho da Ponte Elvira Novis frequentava as terras, eram utilizadas para renovações de votos, sacramentos e elos com a Igreja; contudo, supomos que após seu desligamento de atuação na região, a Igreja também deixou de assistir aos moradores.

Historicamente, no Brasil, era/é comum ordens religiosas atenderem demandas religiosas e sociais em lugares ermos. Não encontrei registros sobre a atuação de nenhuma ordem no Engenho da ponte e/ou entorno, nem a respeito do surto epidêmico a partir dos anos 20 que comumente são registrados em livros de tomo da Igreja, tampouco acerca da devoção dos habitantes a São Roque. Não há registros na Igreja de Santiago do Iguape, tampouco na Igreja da sede do município de Cachoeira, Nossa Senhora do Rosário, quanto a isso.²⁶⁰

Em conversa com o atual pároco da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, ele sugeriu que os registros vinculados às vivências religiosas, livros de tomo das décadas estudadas nessa tese (1920-1980), bem como anterior a estas décadas passaram a compor o acervo documental da capital da Bahia. Apesar de Cachoeira estar vinculada à Diocese de Santo Amaro da Purificação, também no Recôncavo, segundo ele foi encaminhado para Salvador. Noutra especulação ele advertiu a possibilidade que por ocasião de uma enchente na cidade de Cachoeira os registros paroquiais tivessem se perdido.²⁶¹

Nesse interim passei a questionar: o fato de não haver registros escritos sobre as comunidades do Vale do Iguape, seus atos devoções e crenças, bem como a ausência de uma fala institucionalizada acerca delas, torna-se um

²⁵⁹ Sua construção começou no final do século XVII e terminou por volta de 1754.

²⁶⁰ Em busca de registros escritos foram feitas consultas no Arquivo da Cúria em Salvador.

²⁶¹ Padre Hélio Vilas Boas. Conversa informal e autorizada divulgação em 13/04/2015. O padre é conhecido na região também por ter se envolvido numa briga com as irmãs da Boa morte na qual ele retirou as santas Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora da Glória da tutela da irmandade e monopolizou para a Igreja católica. Mais detalhes sobre o desencontro das perspectivas religiosas e relações de poder em: SOUZA, Wiltércia Silva de. **O sequestro das santas:** a Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica em Cachoeira, Bahia – 1989. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Cultura, Memória e Desenvolvimento regional. Universidade do Estado da Bahia – UNEB- Santo Antônio de Jesus, 2007.

impedimento e/ou impossibilidade de lidarmos com os mesmos enquanto potencial temático para as investigações históricas?

A memória dos antigos moradores não serviria como fonte legítima na busca de reconstruir o passado a partir de versões possíveis? Não seria a história construída de versões sobre o passado, mesmo estando de posse de documentos oficiais? E o mito da imparcialidade histórica já não teria sido abandonado no século XX com os *Annales* e, a posteriori, com o revisionismo historiográfico?

Sobre Santiago do Iguape, conta-se nos livros de memorialistas que em 1561 alguns padres jesuítas adentraram a Baía do Iguape e construíram uma capela destinada à evangelização da população local. Contaram com a doação das terras de um senhor de engenho que era Cavaleiro da Ordem de Santiago de Compostela, daí justificando o porquê da Igreja ter Santiago como orago.²⁶²

Segundo Edilece Couto historiadores da Igreja no Brasil como Eduardo Hoornaert e Riolando Azzi não acreditavam na existência de um catolicismo autêntico e oficial ditado pela Teologia e pelo Direito canônico. A esta expectativa de vivência católica nem mesmo o clero conseguiu experimentar; os religiosos acreditavam serem suas práticas puras e verdadeiras, enquanto os leigos não se preocupavam com ortodoxia e autenticidade.²⁶³

A maior expressão da devoção na Bahia era a realização dos festejos em homenagem a um determinado santo, que incluíam novenas, procissões, foguetório, banquetes e bailes populares. Afinal, as festividades não eram exercícios públicos de piedade, mas uma ocasião propícia aos divertimentos e à interligação entre o sagrado e o profano.²⁶⁴

A citação nos possibilita perceber elementos desse universo católico de demarcação de fé incorporada ao cotidiano dos moradores do Vale do Iguape. Apesar dos recursos parcos e de as festividades em prol de São Roque serem de exclusiva dependência financeira das esmolas ofertadas ao santo pelos próprios moradores do Vale, as edições da festa sempre contaram com os arranjos possíveis e mobilização da comunidade.

²⁶² Consultar: MELLO, Francisco José. **História da cidade da Cachoeira**. Cachoeira: Radami, 2001.

²⁶³ COUTO, Souza Edilece. **Tempo de Festas: Homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)**. Salvador: EDUFBA, 2010, p.46

²⁶⁴ **Ibid.**, 2010, p.46

Peculiaridade é que, comumente, nas realizações de procissões católicas baianas, o santo homenageado nunca sai sozinho; contudo, no Engenho da Ponte, as narrativas nos dizem justamente o contrário: São Roque em algumas edições das festividades saía sozinho nas procissões demarcando o ato final das homenagens.

Tinha procissão, tinha a missa, olhe, na véspera da missa que era dia, era domingo a missa, no sábado ia lá em Santiago com São Roque na canoa, aquela canoa grande ali na beira da maré, né? A Igreja de Santiago na beira da maré... Bom, ia lá visitava ele e voltava, quando voltava já vinha com músico tocando. Lá o São Roque na véspera da procissão ia lá visitar Nosso Senhor Santiago, agora quando vinha os músicos vinham de Cachoeira por lá olha... corria aqui tudo! Depois então, recolhia! Recolhia a procissão!²⁶⁵

Assim como no início do processo de colonização no Brasil em que o Clero enxergava com preocupação o catolicismo praticado pelas populações negras e/ou de baixa renda, ambicionando reformar os costumes dos povos²⁶⁶, ainda nas primeiras décadas do século XX, párocos possuíam visão preconceituosa acerca das práticas religiosas e crenças entre as populações negras do Recôncavo. Os devotos transitavam sem culpa entre os diversos rituais agregando devoções. Justamente essa mescla de elementos do mundo católico e de outras crenças causava incômodo aos eclesiásticos; segundo eles, deixava nítido o quanto a fé cristã não havia penetrado a alma dos sujeitos.²⁶⁷

Não temos uma síntese religiosa brasileira e sim uma infinidade de práticas que, apesar dos conflitos e tentativas de estabelecimento de fronteiras, se complementam.²⁶⁸ Houve a recriação e um modo particular de agradar os santos e orixás, resultado de uma possível ancestralidade africana, elementos do mundo indígena e também as contribuições do catolicismo. Não há registros sobre as festividades negras em louvor a São Roque/Obaluaê em documentos oficiais da Igreja. Talvez isso cause incômodo para alguns historiadores;

²⁶⁵ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Entrevista concedida ao historiador baiano Carlos Nascimento. Não foi informado o período da entrevista.

²⁶⁶ COUTO, Souza Edilece. **Tempo de Festas: Homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)**. Salvador: EDUFBA, 2010. p.79

²⁶⁷ *Ibid.*, 2010. p.79.

²⁶⁸ *Ibid.*, 2010. p.82.

contudo, me dedico a historicizar experiências de sujeitos que, diante das explorações múltiplas, tiveram de ser criativos para sobreviver deixando impresso no Recôncavo muitos de suas práticas culturais e religiosas.

O apego às entidades, divindades e santos representou alento para seus viveres e a crença num tempo no qual haveria menos explorações e injustiças.

3.4. Esmolas cantadas

Sobressalta-se na memória coletiva do Vale do Iguape a presença das esmolos cantadas em louvor a São Roque, com vistas à arrecadação para a realização das festividades. Entende-se por esmolos cantadas a combinação de samba de roda e súplicas religiosas que objetivam festejar o santo e arrecadar fundos para a sistematização das festividades de louvores. O início da preparação para homenagear o santo dizia/diz respeito à escolha de um “tesoureiro”, o qual ficaria responsável por organizar os ritos religiosos, bem como angariar fundos para que a festividade aconteça.

Era domingo, segunda-feira tinha a entrega da bandeira...
Porque a festa era de um, cada ano passava pra um, não sabe!
Agora noutra dia corria com a bandeira e entregava ao outro...
Às vezes fazia pela urna mesmo ou então um dizia: a bandeira é minha! É isso que tô dizendo, nunca teve briga! Aqui nunca ninguém saiu com as tripas dando nó!²⁶⁹

A entrega simbólica da bandeira representava/representa qual seria o próximo organizador da festa em louvor a São Roque. A este era de responsabilidade angariar fundos para os festejos, organizar as esmolos cantadas que comumente aconteciam há pelo menos um mês antes das festividades e entrar em contato com a Igreja Católica garantindo a presença do pároco na missa em Ação de Graças ao santo. Por fim caberia organizar a procissão, no último dia de festividades, comumente aos domingo; portanto, três dias de atos devocionais coletivos.

Nas esmolos cantadas, os devotos de São Roque encontram-se no Engenho da Ponte e, junto à sua imagem, saíam/saem de porta em porta, nas

²⁶⁹ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Concedido a historiadora Mayra Souza em 10/12/2006 e disponibilizada para a tese.

comunidades do entorno, em busca de doações para que pudessem dar continuidade às festividades em louvor ao santo. As esmolas cantadas comumente saíam/saem todos os domingos do mês de janeiro, somando quatro, no total., Eram/são animadas com a presença de pandeiro, viola e cânticos religiosos, desembocando no samba de roda. A animação da comunidade combinava/combina os atos devocionais com a recreação empreendida pelo samba de roda, numa possibilidade de celebração e entretenimento:

... a esmola começava assim: primeiro do Engenho da ponte para o Engenho da praia, mas antes de sair as esmolas tinham que arruinar a igreja sete vezes, era uma forma de pedir permissão a São Roque para visitar as casas. Antes dessa promessa à comunidade não tinha festa, só tinha a missa de Nossa Senhora da Conceição que era a padroeira daqui, depois que fez a promessa a São Roque e ele atendeu foi que começou três dias de festa com procissão, missa, sambas e danças. É muito bonita a festa daqui, eu sou devoto de São Roque.²⁷⁰

A narrativa ressalta a existência da capela de Nossa Senhora da Conceição na propriedade dos Novis. Após o firmamento do pacto com o São Roque/Obaluaê, segundo o que relata a comunidade, a principal celebração nessas terras deixou de ser a reverência ao culto mariano e passou a ressaltar a intervenção do santo/orixá da cura. O caráter agregacionista das populações negras do Recôncavo pode ser habilitado como diferencial; temos a existência de dois santos principais presentes nas devoções dos moradores, na mesma capela.

Como já mencionado, as esmolas começavam a ser cantadas no Engenho da Ponte, dando, segundo o depoimento do senhor Carlos, sete voltas na Igreja Nossa Senhora da Conceição; em seguida rumava para o Engenho da Praia, comunidade vizinha, até percorrer o entorno do Engenho da Ponte. O ritual de dar voltas na Igreja, segundo a memória coletiva, servia para pedir licença ao santo que autorizaria a peregrinação dos moradores junto à sua imagem.

Outra versão contada acerca da arrecadação para a realização das festividades foi relatada pela senhora Júlia.²⁷¹ Segundo ela, no tempo de seus

²⁷⁰ Carlos dos Santos (Sr. Carlinhos). Entrevista concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor, em 18/06/2015.

²⁷¹ Julia Cardoso Almeida (Lêlêta). Natural do Engenho da Ponte – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 08/06/1924. Entrevista concedida a Alaize dos Santos Conceição, em 17/11/2013.

pais, os homens responsáveis em arrecadar o dinheiro para a festa, comumente dois, através das esmolas, passavam um mês viajando pelo mundo e só voltavam quando conseguiam doações suficientes para garantir a festa. Tal prática foi repetida nas edições em que seu irmão Nôga se tornou tesoureiro da festa e teria ele embarcado numa dessas romarias em prol de São Roque:

Nôga aprendeu as esmolas e benditos com Maurício...ainda tinha uma licença naquele tempo que São Roque saía pelo mundo, eles pediam ao padre autorização pra pedir noutros lugares. Saía Nôga e mais alguém pelas outras cidades. Acontecia dois meses antes da festa, pra o santo poder ficar fora um mês na arrecadação. Antigamente nas esmolas não iam crianças, as mulheres tudo vestidas de saia e os homens de chapéus e a bolsa de esmolas de São Roque só quem carregava era homem também.²⁷²

Maurício mencionado no depoimento também era irmão da senhora Julia, portanto irmão do senhor Nôga e da senhora Nêga. Dando continuidade à tradição, senhor Nôga se responsabilizava em peregrinar junto ao São Roque em busca de angariar fundos para garantir as festividades, para além das esmolas cantadas que são feitas na comunidade. Notamos ainda a intervenção da Igreja ao ser acionada para que houvesse a saída do santo da Capela de Nossa Senhora da Conceição no Engenho da Ponte para perambular pela região em busca de recursos para suas festividades. Ao que parece a igreja nesse contexto se fazia mais presente, visto que após a morte do senhor Nôga os depoimentos tomam a envergadura de elucidar o quanto o Engenho da Ponte foi abandonado por celebrações oficiais.

Com o passar dos anos, a distância das esmolas cantadas foram diminuindo, restringindo-se ao perímetro territorial da região do Iguape. Podemos supor que talvez as pessoas não dispusessem mais de tal disponibilidade, além dos membros mais antigos e organizadores naturalmente terem ido a óbito. É possível também que, em vida, a senhora Elvira Novis tenha feito doações para que as celebrações, sobretudo a missa e a procissão, acontecessem.

²⁷² Julia Cardoso Almeida (Lêlêta). Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 10/03/2018.

Figura 19: Dona Júlia



Fonte: Fotografia própria, trabalho de campo, 2013.

Com o passar dos anos, a suntuosidade de outrora dava espaço para celebrações mais simples, cujo intuito era que o santo/orixá não caísse no esquecimento e continuasse a vigorar o pacto firmado de proteção e devoção. Haja vista que já foram tratadas no capítulo II desta tese as possíveis consequências da ruptura entre os moradores do Vale do Iguape e o santo, já que os que deixaram de celebrar o santo por alguns anos tiveram de volta abalos de saúde em virtude do retorno de determinadas doenças.

O senhor Carlos rememorou alguns cânticos e benditos à São Roque:

A 16 de agosto vamos todos ver São Roque
 Pra nos livra dos castigos do divino braço forte
 Um dia Jesus pediu a seu filho
 Um favor tão esclarecido
 Foi um favor tão grande
 Que pode ser atendido
 São Roque pediu ao povo
 Que lhe fizeste uma festa
 Que ele vos prometia
 Livra de todas as pestes
 Foi na França
 Foi em Roma fazer uma romaria
 valei-me são Roque senhor
 Do golpe das epidemias
 Valha-me Roque Senhor do golpe
 Das epidemias assim como vós livrou
 A cidade da Bahia.²⁷³

Os versos na esmola supracitada noticiam o quanto São Roque clamava por reverências diante da possibilidade de assegurar os indivíduos proteção contra as doenças. Sela o princípio de proteção e devoção, reafirmando a intervenção de suas forças. Notamos elementos católicos na súplica ao santo denotando a eficácia do projeto de catequese, inclusive a referência a Roma, sede do papado. A cidade da Bahia era ainda como se tratava Salvador, atual capital do Estado, no início do século XX.

Sabendo que as esmolos são cânticos de louvores ou súplicas ao santo protetor, no Engenho da Ponte, comumente acontecem durante o mês de janeiro. Podem parecer controversas as homenagens a São Roque/Obaluaê não acontecerem obedecendo a um calendário de festividades católicas, contudo, como assinalado no capítulo anterior, a presença de chuvas torrenciais em

²⁷³ Esmola cantada em louvor a São Roque. Por João Abade (Abade) concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 14/08/2017.

agosto tenderam/tendem a impossibilitar o deslocamento dos indivíduos, inviabilizando até a visitação de devotos de outra região. O solo massapê proveniente da região, em épocas de chuva, dificultava/dificulta a mobilidade podendo culminar no atolamento de veículos e animais.

A devoção ao santo católico não impediu a construção de um calendário de celebração particular obedecendo a realidade experimentada pelos devotos, portanto temos o mês de janeiro como o período reservado para as edições das esmoladas cantadas. A cada domingo, os devotos, homens, mulheres, crianças, cantadores, sambadores se reúnem no Engenho da Ponte e a cada semana, visitam comunidades. O São Roque passa a visitar as residências nas quais possuem devotos que identificam as casas que desejam receber a visita do santo e ajudam com uma quantia possível para a organização da missa que ocorre sempre em fevereiro e, em retribuição, os integrantes das esmoladas cantam hinos de louvor ao santo e pedem também proteção para residência.

É chegar numa casa, a gente receber são Roque, correr a casa toda, cantar, dar uma sambada, antes de sair se você tiver 10, tiver 20, tiver 30, bota na capanga pra ajudar na festa dele... Existe há muitos anos, desde os primeiros donos do Engenho da ponte. Canta aqui (Kalembá), Engenho da Ponte, Engenho da Praia, depois Dendê, Kaônge ai vai para Opalma, buraco da Raposa, a última é em Santiago.²⁷⁴

O Vale do Iguape, como já mencionado em capítulos anteriores, conta com a existência de 14 comunidades, das quais envolvidas com a festividade em louvor a São Roque e que desde tempos anteriores contavam/contam com o ritual de visitação do santo e sua comitiva através das esmoladas cantadas são: Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Kalembá, Kaônge, Opalma e Santiago do Iguape.

Dentre os depoentes listados na pesquisa, todos rememoram a participação do senhor Nôga, irmão da senhora Nêga como o mais antigo organizador da festa. Teria sido ele, por diversas versões dos atos devocionais no Vale do Iguape, o indivíduo que organizava desde a saída das esmoladas cantadas à missa em louvor a São Roque.

²⁷⁴ Edite Nascimento dos Santos (Judite do azeite). Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

O senhor Nôga, bem como dona Nêga, eram filhos do senhor Ângelo, muito conhecido no Engenho da ponte dada a mediunidade desenvolvida e a ligação com os “nagôs”.

O curioso da assertiva entre os moradores é que o senhor Nôga era mais jovem que a senhora Nêga e teria herdado de seus pais, de imediato, a responsabilidade de manter atuante a promessa firmada em tempos anteriores. Sua irmã Nêga só passa a liderar as festividades, após sua morte, por volta da década de 1980. Provavelmente ela o acompanhava nos ritos e festividades; contudo, depois da morte do senhor Nôga, como se verifica no depoimento do senhor Lúcio Barbosa, não era costumeiro, inclusive, mulheres estarem na “linha de frente” da organização da festa.

As coisas aqui houve um tempo que ficou muito difícil ficamos um bom tempo sem ter sequer missa porque, quando Nôga morreu ninguém queria mais cantar esmola e saí por aí... porque é muito divertido, mas muito cansativo, e essa juventude de hoje não quer não e tinha outra coisa: mulher nunca tinha tomado a frente pra cantar esmola não, a primeira foi minha comadre Nega²⁷⁵. Pra tu ver até hoje mulher não carrega São Roque, é só homem... Então tivemos muito medo das coisas do tempo passado voltar. Mas quando as coisas voltou ao normal felizmente voltamos a ter nossa festinha e tudo voltou ao normal graças a Deus e a minha comadre Nêga que assumiu as festas e pra te dizer uma coisa... os homens cantam mas como minha comadre não tem ninguém (risos).²⁷⁶

A menção à retomada das festividades localiza-se na década de 1980, justamente após a morte do senhor Nôga. A comunidade experimentou tempos de escassez, retorno de algumas enfermidades juntamente com as ausências das celebrações em prol do São Roque. Observamos na narrativa a necessidade da comunidade fazer a releitura do ritual, inclusive possibilitando a inserção feminina na linha de frente das esmolos cantadas.

Já assinalamos a participação ativa da senhora Nêga que dava suporte para seu irmão Nôga e oportunizava a continuidade das festividades. Ao que parece a família do senhor Nôga e dona Nêga era famosa por sempre liderar as

²⁷⁵ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Bastante mencionada na comunidade.

²⁷⁶ Lucio Barbosa Nascido (Lucio). Natural da comunidade Quilombola do Engenho da Praia zona rural da cidade de cachoeira. Data de nascimento: 15/03/1955. Profissão: Pescador aposentado. Entrevista concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva, em 27/10/2015.

devoções. Fala-se de uma verdadeira tradição advinda dos escravizados. Sua irmã Júlia, única irmã viva da família de 16 filhos do senhor Ângelo nos relatou o que em sua concepção rege a história de sua família:

O axé de minha família vem dos antepassados: papai, mãe, desde os avós deles que se agrava o velho. Antes de nascer, de Nêga nascer, eles já respeitavam o Velho que é dono das doenças e das mazelas do mundo. Já faziam oferenda! Ensinaram para meu pai que ensinou para os filhos. Maurício ensinou pra Nêga e Nôga. Quando papai morreu ficou Maurício e Nôga, depois que Maurício morreu ficou Nôga e Nêga, depois Nôga morreu Nêga ficou responsável em puxar as esmolas e os benditos. Foi a primeira mulher, antes de morrer ela ensinou todas as rezas a Abade.²⁷⁷

Dado curioso é o andor de São Roque ser carregado apenas por homens e os benditos serem puxados também apenas por homens. Sobre os benditos e esmolas, a senhora Nêga foi responsável em inaugurar novos tempos, visto que após a morte do irmão e a pausa nos atos devocionais, tivera de liderar o retorno das celebrações, passando a rezar e cantar num espaço exclusivo para os homens, como assinalado acima.

Ao que parece obedece a elementos rituais de irmandades católicas cujo protagonismo era atribuído aos homens, do ponto de vista das demonstrações públicas. Assim como acontecia nas irmandades negras tratadas por Mariza Soares, Lucilene Reginaldo e Anderson Oliveira as mulheres eram de fundamental importância na organização, administração e realização do ato devocional, contudo o destaque era concedido aos homens.²⁷⁸ Devemos levar em consideração o processo de catequização da região e a presença significativa da religiosidade católica.

No que diz respeito à família de seu Nôga e dona Nêga, notamos que se tornou referência na comunidade em virtude dos preceitos religiosos. Eram tidos como lideranças nos cultos às entidades, apresentando traços marcantes de recriadas continuidades ancestrais. Em entrevista concedida ao historiador

²⁷⁷ Julia Cardoso Almeida (Lêlêta). Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 17/11/2013.

²⁷⁸ SOARES, Marisa. **Devotos da Cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas** – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *op. cit.*, 2008.

Luiz Cláudio Nascimento, a senhora Nêga ressaltou seu pertencimento a uma família de tradição “africana”, como ela a intitula.

Ele era nagô e ela não era do lado dos nagôs...Meu pai era dos nagôs, entendia língua, essas coisas...era esse pessoal assim, avô não alcancei, por parte de pai não alcancei! Porque eram daqui... ele faleceu com 92 anos, 91 anos (fazendo menção ao pai).²⁷⁹

A memória dos ascendentes é evocada com o objetivo de demonstrar a “tradição” presente na sua consanguinidade. Notamos a necessidade da alusão aos africanos para comprovar o axé presente e emanado de seus progenitores. As festividades dos familiares da senhora Nêga mobilizavam o Vale do Iguape inteiro: sessão de Caboclo, caruru em homenagem a Cosme Damião, devoção a São Roque – todos careciam de serem compartilhados com a comunidade. São apontados pela memória coletiva como primeiros organizadores das festividades pro São Roque/Obaluaê, após o firmamento da promessa entre santos e fiéis, já tratada no capítulo II desta tese.

Dessa maneira, compreendemos o porquê de o senhor Nôga, após o falecimento de seus familiares, assumir a responsabilidade de celebrar o santo/orixá. Como já mencionado, após sua morte, agora era “missão” de sua irmã Nêga, tão envolvida quanto ele nos rituais, assumir a liderança dos atos devocionais. Inaugura-se também um novo tempo da festa, sobretudo porque teria sido a primeira vez que uma mulher se responsabilizaria em puxar as esmolas e benditos, publicamente, para o santo na região.

As festas de São Roque aqui no Engenho da Ponte já foram muito bonitas, envolvia muita gente, vinha muitos carros, todos participavam aqui. Não tinha uma casa sequer que São Roque não passasse (...) meu pai tinha devoção com São Roque, era muito devoto e dava caruru todos os anos e todos aqui respeitavam muito. Sempre no mês de agosto aparecia um velho que todos nós acreditava ser São Roque. Por orientação dos mais velhos que falava pra nós não arreliar quando o encontrasse um velho, poderia ser ele. Por isso ficávamos na expectativa por que aparecia travestido em forma humana. Uma vez me lembro que ele foi lá foi na casa de meus pais, quando

²⁷⁹ Maria São Pedro Cardoso. (Nêga). Entrevista concedida ao historiador baiano Carlos Nascimento. Não foi informado o período da entrevista.

éramos crianças, meus irmãos ficaram com medo, mas acredito que ele foi visitar porque meu pai era devoto dele.²⁸⁰

A aparição de Obaluaê travestido de mendigo no mês de agosto denota a manifestação do sagrado materializado em visita à comunidade no mês reservado ao santo, apesar da adaptação necessária feita pelos moradores em virtude das questões climáticas. O encantado visitava a comunidade, conferindo o cotidiano dos moradores, bem como protegendo as terras. É assinalada também a visita do santo aos seus devotos, principalmente em momentos difíceis. Notamos as orientações dos mais velhos acerca do comportamento das crianças ao se depararem com idosos desconhecidos, atribuía-se a possibilidade de Obaluaê está materializado em qualquer um deles, portanto, caberia respeito sempre.

Para a senhora Judite, é de fundamental importância dar continuidade à “tradição” de sua mãe, sobretudo relacionada a reverenciar o dono da terras do Vale, o senhor São Roque/Obaluaê, já que teria sido ele o grande intercessor diante da doença e da cura. Portanto, caberia a ela cuidar dos fundamentos deixados pela matriarca que fazia/faz jus à crença dos moradores do Vale.

Essas devoções é herança de minha mãe, ela batia coro quando a gente morava ali no porto do Kalemba, então quando minha mãe morreu eu herdei essa devoções dela: a festa de São Roque começou assim eu não vir, mas via minha mãe contar que ela era muito devota de são Roque e sempre ela dizia pra mim e pra meus irmãos que o São Roque da Ponte era vivo que teve um tempo que morreu muitas gente. Disse /minha filha que foi uma coisa triste de se ver, então os mais velhos que era tudo nego Nagô junto com Elvira que era a dona das terras de lá do Engenho da Ponte fizeram uma promessa: na igreja não tinha a imagem de São Roque só a de Nossa senhora da Conceição e outros santos, São Roque não! Se ele tivesse misericórdia que se ele parasse com a peste e o povo parasse de morrer, ela junto com seus moradores faziam uma festa, compraria uma imagem dele e colocava na igreja de Nossa Senhora e que a partir daquele dia a comunidade teria devoção com ele. Eu tenho devoção com São Roque !²⁸¹

²⁸⁰ Maria Nalva dos Santos. (Nalvinha). Natural: Guardado. Lavradora aposentada. Data de nascimento: não declarada. Entrevista concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor, em 27/10/2015.

²⁸¹ Edite dos Santos (Judite do azeite). Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 17/10/2013.

Assim como a senhora Judite muitos devotos encontraram na continuidade do exercício da fé, edificado pela família, motivos mais que suficientes para seguir junto nas crenças, rituais e devoções. Celebrar São Roque/Obaluaê estaria atrelado ao bem viver e contar com o resguardo cotidiano do santo, livrando das doenças.

3.5. Todos juntos festejam Obaluaê: legados da população negra

Vimos no início do capítulo o quanto a peregrinação de Anacleto por entre o Recôncavo contribuiu para a propagação das devoções a Obaluaê/Omolu, orixá da cura. Ganhando espaço diante da população, também teria sido responsável pela edificação da primeira casa de Candomblé em São Félix, o Candomblé da Cajá. É importante mencionar que o protagonismo de Anacleto não fez dele um caso isolado; inclusive, para pensarmos na formação de uma casa de Candomblé, devemos levar em consideração os indivíduos que auxiliaram/auxiliam o sacerdote. Nesse ínterim, à medida que a fama de curandeiro de Anacleto se espalhava pelo Recôncavo, ele ganhava mais adeptos e os rituais de cura se intensificavam. Ao que parece, muitos se identificavam com as práticas religiosas do sacerdote contribuindo para o aumento das devoções.

Como anunciado anteriormente, a Divindade da Terra responsável pela cura em regiões do continente africano sempre foi detentora de respeito entre as populações negras. Inclusive, é possível, que para além dos registros históricos que elucidou a história de Anacleto sob a lupa de observação dos historiadores Walter Fraga e Luiz Cláudio Nascimento, outras tantas lideranças religiosas, encantados, devotos e curandeiros que intervieram evocando o Deus da Cura, sequer chegaram a ser conhecidos pela História dita oficial. Muitas histórias, ações, certamente foram invisibilizados e/ou silenciadas na História do Recôncavo, sobretudo por não ter rendido fontes escritas para a posteridade.

No advento da diáspora, naturalmente, os grupos que foram movimentados para as Américas não abandonaram suas crenças e rituais; entretanto, com espaço e contexto diferenciado tiveram de recriar, dentro das possibilidades, suas representações religiosas. As ações de Anacleto podem ser

entendidas nesse sentido; a partir de referenciais anteriores contou com a mescla de elementos culturais e religiosos do Recôncavo, diante da diversidade da população encontrada de portugueses e indígenas. Desse modo, contribuiu para o firmamento de muitos na vida de santo, conservando nas práticas dos indivíduos a vinculação e busca de intercessão do sagrado em seu cotidiano.

Essa população infantil, oriunda da escravidão e filha de voduns 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.²⁸²

Conta-se que outras tantas casas de Candomblé foram surgindo na região e o diálogo com o sábio Anacleto e seus filhos de santo foram se intensificando. A região do Recôncavo na transição para o século XX assistiu a propagação de casas de santo contribuindo para a consolidação da cidade de Cachoeira com estigma da cidade do feitiço.²⁸³

Sidney Mintz atenta que uma das tarefas organizacionais dos africanos no Novo mundo seria criar instituições que dialogassem com a realidade experimentada anteriormente, não com o intuito de transposição, uma vez que não existe a transposição sem acréscimos, mas elaborar estratégias de sobrevivência diante das limitações empreendidas pela escravidão. Mintz, atribuiu o significado de instituição a qualquer interação social regular ou ordeira que adquira um caráter normativo com vistas a necessidades reiteradas.²⁸⁴

Nesse sentido, Anacleto, a partir da realidade local, contribuiu para a formação de uma das primeiras casas de Candomblé no Recôncavo, sistematizando e institucionalizando os cultos a partir de suas práticas curativas. A concessão feita pelos senhores de Engenho, do Engenho Natividade a Anacleto, revela o quão foi considerado eficaz o tratamento engendrado pelo crioulo diante do desequilíbrio protagonizado pelas doenças.

²⁸² NASCIMENTO, Luiz Cláudio Nascimento. *op. cit.*, 2010, p.170.

²⁸³ SANTOS, Edmar Ferreira. *op. cit.*, 2009.

²⁸⁴ MINTZ, Sidney W; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica**. São Paulo: Pallas, 2003, p. 38-43.

Em tese, os senhores eram capazes de determinar de que modo se organizariam todas essas atividades, dado o seu poder e o exercício deste. Mas temos muitas demonstrações de como os senhores passaram a aceitar a padronização das instituições dos escravos como parte da realidade cotidiana, uma realidade a que também eles tinham que se adaptar.²⁸⁵

A aceitação das práticas culturais e religiosas das populações negras pode ser interpretada como estratégia de manter a convivência entre senhores e escravizados. Dado o exposto, percebemos que, no caso de Anacleto, o fato de ele intervir em momento de doença no Engenho Natividade contribuiu para acarretar o respeito de seus senhores que também poderiam contar com seus conhecimentos curativos.

No Recôncavo de Anacleto, muitas manifestações religiosas surgiram, ramificaram e se intensificaram. O desafio dos africanos e seus descendentes era sobreviver em condições adversas, sob o jugo de um sistema escravocrata, sendo obrigados a ressignificar práticas, reconstruir contextos e laços afetivos. Nesse sentido, o capítulo seguinte tratará de questões vinculadas às práticas religiosas no cotidiano dos indivíduos do Recôncavo de forma mais ampla.

²⁸⁵ **Ibid.**, p.61.

Figura 20: Altar de São Roque na capela de São Roque. Vasco da Gama – Salvador/Bahia



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2019.

CAPÍTULO 4 - Diversidades de crenças: Celebrar os santos no Vale do Iguape

É sabido que as populações negras sob o jugo da escravidão partiram de diferentes regiões do continente africano, pertenciam a diferentes grupos linguísticos e relacionavam-se a diversificadas práticas culturais e religiosas. Para Nicolau Parés, em relação à Bahia, temos a influência marcante dos povos jejes, nagôs, angolas e mina, respectivamente.

Entre 1730 e 1780 os jejes constituíram o grupo africano demograficamente mais importante entre a população escrava do Recôncavo e provavelmente da Bahia como um todo. Entre 1780 e 1820, apesar da presença expressiva dos angolas, os jejes continuaram a ter destaque, mantendo ou recuperando em certos momentos e lugares a supremacia numérica. Já a partir de 1820, a chegada maciça dos nagôs desbancou tanto jejes como angolas.²⁸⁶

Os ciclos do tráfico negreiro impactaram diretamente a composição populacional do Recôncavo da Bahia, por isso Nicolau Parés costumou utilizar o termo flutuações dos diversos grupos étnicos para descrever a população negra baiana. Os jejes se destacavam nas atividades de lavoura de cana, tabaco e na produção dos alimentos de subsistência, o que Parés destacou como o “serviços da enxada.”²⁸⁷ Já os nagôs conseguiram ser numericamente superiores aos jejes e angolas, na Bahia, somente na década de 1820.²⁸⁸

Com a proibição do tráfico negreiro, a partir de 1850, notou-se uma sociedade baiana racialmente miscigenada, cuja identificação de nomes e nações foi se perdendo aos poucos diante de uma elite branca pouco preocupada em resguardar as singularidades dos sujeitos; limitaram-se a clivagem crioulo (negro nascido no Brasil) e africano, homogeneizações empreendidas pelos agenciadores do tráfico negreiro.²⁸⁹

²⁸⁶ PARÉS, Luis Nicolau. *op. cit.*, 2007, p.69.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.71.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.74.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.75.

Para João José Reis, em seu artigo *Recôncavo Rebelde*, a expansão da economia do Recôncavo, a partir do final do século XVIII, aumentou o fluxo de mercadoria acarretando o aumento de mão-de-obra escrava. Por conseguinte, tivemos o crescimento da cultura do fumo, mercadoria esta apreciada no âmbito das trocas por escravos no continente africano.²⁹⁰

As variáveis que circundaram a atribuição das nações dos povos africanos tendo a ver com postos de embarque no tráfico, reinos, etnias, que na maioria das vezes não respeitavam a forma pela qual os próprios escravizados se percebiam e/ou se denominavam, foi abordado no capítulo I desta tese. Notamos que tais classificações obedeciam um verdadeiro tratado internacional para classificação administrativa e controle dos agenciadores do tráfico.²⁹¹

Portanto, refletimos acerca deste Recôncavo que contou com a contribuição dos diversos grupos populacionais do continente africano deixando transparecer nas práticas culturais e religiosas os seus legados dos diversos diálogos entre a multiplicidade de signos e ritos e sobretudo os conflitos que convergiram nas possibilidades de ressignificações de práticas.

Apesar da tentativa do mapeamento territorial feita pelos pesquisadores do tráfico negreiro, em particular os supracitados, em termos de Recôncavo, percebemos que a diversidade das práticas religiosas e culturais sugerem estratégias de sobrevivência e adaptação em um novo contexto geográfico e histórico experimentado. Diante das agruras cotidianas, teria sido a região palco dos desdobramentos de práticas culturais talvez inexistentes em qualquer outra parte do mundo, dada suas peculiaridades.

²⁹⁰ REIS, João José. *op. cit.* 1992, p.100.

²⁹¹ Não objetivo ser determinista com o parágrafo supracitado, haja vista que as diversas populações africanas se reapropriaram dos nomes do tráfico recriando novas redes de sociabilidades e identidades.

4.1. O culto aos caboclos nos espaços domésticos

Sabe-se que no contexto do achamento das terras brasileiras, os portugueses se depararam com uma população nativa, a priori, por todo o litoral. De forma etnocêntrica os portugueses encararam as populações ameríndias com tanto preconceito quanto o dispensado às populações negras africanas; trataram de homogeneizar aqueles povos do ponto de vista cultural e religioso, a partir de concepções reducionistas e inferiorizantes diante de suas crenças.

A interação entre os nativos e os europeus se deu de várias formas: estranhamento, resistência, troca, exploração, escravidão. Sob os auspícios da fé, evocavam o poder da santa Igreja Católica para converter os ameríndios em cristãos. Várias foram as tentativas; contudo, verificou-se muita resistência dos ameríndios em abandonar seus símbolos e signos diante do universo religioso apresentado pelos colonizadores portugueses.

Ambicionando a conversão e a expansão do catolicismo, a Igreja católica tivera de se adequar à realidade das colônias. Portanto, a vivência religiosa das lideranças católicas com indígenas e posteriormente africanos não se deu de forma linear e triunfal. Precisavam se manter tolerantes às demonstrações ritualísticas e culturais do outro, aquele que estava no lugar do não semelhante, portanto inferior aos europeus. Como estratégia, os colonizadores desenvolveram a obliteração, aceitando elementos da musicalidade, danças e ritos de indígenas e africanos com vistas a modificá-los, quiçá, fazê-los desaparecer lentamente.²⁹²

Não obstante ao que foi dito anteriormente, a exploração do pau-brasil feita a partir da mão-de-obra indígena acarretou reações diversas nos grupos. Estratégias como o escambo serviram para mobilizar alguns; contudo, à medida em que havia inclinação exagerada da exploração da madeira, mais nativos se recusavam ao labor. Segundo Stuart Schwartz, em *Segredos internos*, durante as primeiras décadas da colonização brasileira os mais numerosos grupos

²⁹² COUTO, Souza Edilece. **op. cit.**, 2010, p.46-47.

indígenas eram os de família linguística tupi-guarani, que estavam presentes em boa parte do litoral.

O principal grupo tupi na região da futura capitania da Bahia era o tupinambá, um povo poderoso que ocupava uma faixa de trinta a oitenta quilômetros de largura no litoral compreendido entre Sergipe e Camamu.²⁹³

Oficialmente, a escravidão indígena durou de 1500 a 1570; contudo, durante o ápice açucareiro foi possível encontrar indígenas nos engenhos, contrariando a orientação da coroa portuguesa e a proibição da escravidão dos autóctones. É inegável o fato de os portugueses esbarrarem na adaptação do indígena ao trabalho compulsório nos canaviais, tendo de recorrer a diversas estratégias para continuar explorando sua força.

Recusavam-se a responder às condições objetivas de mercado criadas pelos portugueses. Assim, as formas de produção estabelecidas não foram simplesmente uma questão de escolha por parte dos europeus; sofreram também influência da natureza da sociedade indígena e da dinâmica interna das percepções e necessidades dos nativos.²⁹⁴

A utilização de mão-de-obra indígena continuou em algumas capitanias, provavelmente proveniente de prisões de guerras entre os grupos étnicos, bem como aqueles grupos que apresentavam resistências aos aldeamentos²⁹⁵ implementados pelos jesuítas que contavam com o aval da Igreja católica para escravizá-los com vistas ao “melhoramento de suas almas.” Os jesuítas concordavam com os senhores de engenho quanto à “selvageria” da cultura indígena que deveria sofrer alterações, quiçá, aniquilação. Os nativos eram aculturados diariamente.

²⁹³ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835.** 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.41.

²⁹⁴ **Ibid.**, 2011, p.45.

²⁹⁵ Núcleo de povos indígenas controlados pelos jesuítas cujo principal objetivo era converter os ameríndios para o cristianismo.

As culturas do gentio, assim como outras, eram capazes de adaptar-se e sobreviver em situações novas; porém as condições e regras impostas pelos europeus eram tão adversas à persistência do modo de vida autóctone que era praticamente inconcebível um ajustamento dentro de um contexto tradicional. As próprias ações dos indígenas testemunhavam essa situação.²⁹⁶

A colonização do Brasil foi regada a muita violência, disputas por terras, propriedades, direito de colonização, acultramento, tentativas de conversão religiosa, doenças, epidemias e sobretudo resistências. Os indígenas conheceram as diversas doenças via o processo da colonização: sarampo, varíola, gripe, rubéola, todas elas levaram os mesmos a habilitar os conhecimentos curativos para extirpá-las, caso contrário, levariam ao óbito. Muitos foram os mortos em todo litoral do Brasil, após tais surtos, registrados em 1559, 1560, 1561.²⁹⁷

As populações indígenas eram/são conhecidas pela vinculação aos elementos da natureza e o culto aos ancestrais. Pensando em particular nas populações que habitaram o litoral da Bahia e Recôncavo e o legado deixado, notamos possibilidades simétricas quanto aos cultos ancestrais também vivenciado pelos povos africanos que foram trazidos forçadamente para o Brasil.

O fato de Jejês, nagôs, angolas, minas e todas as flutuações demográficas oferecidas pelo ciclo do tráfico negreiro, como asseverada em parágrafos anteriores, estarem atreladas aos elementos culturais e religiosos dos nativos, facilitou o imbricamento de crenças, o agregar de devoções e o fortalecimento de uma entidade que resiste ainda na atualidade: o Caboclo. O Caboclo seria uma entidade genuinamente brasileira, acredito, proveniente dos cultos ancestrais dos indígenas presentes no Brasil desde/anterior a colonização.

Provavelmente no cativo, nas rotas de fugas e nos quilombos aconteceram aproximações entre indígenas e os africanos. Nelas puderam alinhar os passos para resistir ao sistema opressor configurado. Acredito que o objetivo era fugir do jugo da escravidão, ressignificando suas existências na nova

²⁹⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *op. cit.*, 2011, p.49.

²⁹⁷ VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

América que se apresentava, agora, sob a égide do colonizador. Em comum possuíam aspectos culturais e religiosos, sobretudo o culto aos ancestrais.

Tais aproximações contribuíram para o agregar de devoções em via de mão dupla: indígenas recorrendo à cosmogonia africana e os africanos incorporando elementos rituais e de fé dos ameríndios. Em se tratando das aproximações empreendidas pelas populações negras africanas e os europeus, devemos levar em consideração que o contato entre ambos aconteceu anteriormente à colonização nas Américas. A presença do catolicismo na África Centro-Occidental entre os séculos XVI e XVIII já era verificada, visto que, por ocasião da colonização das Américas, assimilações e agregações devocionais já eram passíveis de serem evidenciadas.²⁹⁸

Ao serem arrancados de seus lugares de origem e escravizados, ao deixarem de pertencer a um grupo social no qual construíam suas identidades, ao viverem experiências de grande potencial traumático, tanto físico como psicológico, ao transporem a grande água e terem que se dobrar ao jugo dos senhores americanos, os africanos eram compelidos a se integrarem, de uma forma ou de outra, às terras às quais chegavam. Novas alianças eram feitas, novas identificações eram percebidas, novas identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia.²⁹⁹

Dada a nova realidade contextual, as lideranças políticas (reis e rainhas nas antigas estruturas das sociedades africanas) e espirituais assumem papéis de destaque no além mar, tornaram-se importantes termômetros de negociações diante das novas estruturais sociais, políticas e religiosas. Estrategicamente podemos inferir que os escravizados testemunharam proibições e perseguições pela administração colonial e o discurso cristão.

Reelaborar práticas culturais e religiosas agregando elementos do universo cristão, por diversas vezes, contribuiu para a manifestação do sagrado continuar existindo nas variadas versões; como exemplo Marina de Mello e Souza trouxe a recriação da coroação do rei negro com participação de integrantes da Igreja católica, em que o padre e os devotos eram os escravizados

²⁹⁸ SOUZA, Marina de Mello e. “**Catolicismo negro no Brasil: Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural**”. In: Revista Afro-Ásia, Salvador, n.28, 2002.p.127

²⁹⁹ **Ibid.**, 2002, p.128.

que representavam o cortejo e danças provenientes do universo cristão, homenageando santos padroeiros das irmandades negras.³⁰⁰

Considerando que desde o século XVI missionários católicos viviam entre povos da região do antigo reino do Congo e de Angola, onde se desenvolveram formas africanas de catolicismo e houve a incorporação de objetos do culto cristão às religiões tradicionais, percebemos que as mestiçagens culturais nas quais o catolicismo é o elemento dominante podiam estar em curso antes da escravização e da travessia do Atlântico.³⁰¹

A necessidade de elaborar estratégias de negociação com vistas à permanência de elementos culturais provenientes dos seus territórios de origens contribuiu para os diálogos culturais, assimilações e ressignificações. As manifestações das religiosidades negras eram muito incômodas para a administração colonial. A existência dos Calundus destoava completamente do ideário de catequização da Coroa portuguesa. Rituais tidos como pagãos e demoníacos, portanto, passavam por um processo de negociação velada com incorporação de elementos católicos a fim de passarem despercebidos.

Regados a comida, bebida, tambores e possessão, os calundus tornaram-se alvo das repressões coloniais; portanto, caberia aos escravizados elaborarem estratégias para continuarem cultuando seus ancestrais. Entende-se como calundus os rituais de possessões, invocações, oferendas e sacrifícios direcionados aos espíritos supremos responsáveis em equilibrar as forças do mundo material e o mundo dos espíritos, que comumente eram protagonizados pelos bantos, povos da África central, que atualmente correspondem aos residentes nos atuais territórios de Angola, Congo, Gabão e Cabinda.³⁰²

Os altares com símbolos das religiosidades africanas, as libações de animais endereçadas às divindades negras causavam muito incômodo dentro de uma ótica católica cristã que vinculava os rituais de sacrifícios de animais e cura a rituais satânicos, demoníacos.

Marina de Mello e Souza sinaliza que era comum a utilização de penas nos adereços de cabeça entre os povos bantos da África centro-ocidental; eles

³⁰⁰ *Ibid.*, 2002, p.128-129.

³⁰¹ *Ibid.*, 2002, p.145.

³⁰² DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 28, no 55, p. 7-25, janeiro-junho 2015. p.10.

acreditavam que algumas forças espirituais estavam atreladas à energia dos pássaros, portanto a indumentária auxiliava na comunicação com o mundo sagrado.³⁰³ Eis um dado convergente com os rituais indígenas: a utilização das penas dos pássaros nos cocares dos caciques, pajés e em rituais específicos. Eles também acreditavam no poder da natureza trazido nas suas vestes. Notamos a atribuição de significados de indígenas e africanos dentro de suas culturas que tenderam a dialogar.

Para o Recôncavo, em Jaguaripe, tivemos o fenômeno chamado de Santidade do Jaguaripe, em que foi verificada a “cumplicidade” entre um senhor escravocrata e a existência de uma seita religiosa indígena considerada diabólica, assim definida por Ronaldo Vainfas. O engenho escravista de Fernão Cabral de Ataíde e a aceitação da Santidade do Jaguaripe em suas terras, causou ódio, rancores e medo entre membros da elite da colônia e o alto clero da Igreja. A santidade foi considerada a maior manifestação de rebeldia entre os indígenas, datada a partir de 1585.³⁰⁴

Supomos que a permissão de Fernão de Ataíde, em desacordo com as orientações da Igreja, dava-se também em virtude da necessidade de agradar os indígenas e favorecer a não incidência de rebeliões, haja vista que como ele utilizava mão-de-obra escrava nas suas propriedades, precisava garanti-las. Portanto, verificamos a via de mão dupla: negociação entre os colonizadores e colonizados, não sendo simplesmente um processo de assimilação dos valores ocidentais pelos nativos.

Muitos dos nativos que compunham a santidade do Jaguaripe já teriam frequentando as missões católicas e “assimilado” mensagens, ritos e signos religiosos cristãos. De igual forma, os jesuítas tiveram de adaptar sua doutrina e sacramento conforme as tradições tupis.³⁰⁵

Tratava-se de um ritual composto por índios, “cristãos e pagãos”, “cativos e forros” e africanos. Funcionava também como refúgio para os índios escravizados ou aldeados em várias partes da Bahia. Sob a liderança de Antônio

³⁰³ SOUZA, Marina de Mello e. **op. cit.**, 2002. p.137.

³⁰⁴ CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. **Ecos de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã.** Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado da Bahia – UFBA. Salvador, 2015.

³⁰⁵ VAINFAS, Ronaldo. **op. cit.**, 1995, p. 110.

(nome cristão), Tamandaré para os indígenas, a Santidade do Jaguaripe dialogava com o universo católico a partir de ritos e signos provenientes da catequização à qual foram submetidos, mas não abriram mão dos preceitos religiosos ancestrais. A realização da missa, do batismo, piaç de batismo, utilização da água benta, a presença de altares e sobretudo da Cruz, revelavam o quanto houve a incorporação da catequização feita pelos jesuítas no cotidiano dos indígenas.³⁰⁶

A santidade do Jaguaripe parece situar no cruzamento desses dilemas, entre o afã evangelizador dos padres e a resistência ameríndia; entre a tradução do catolicismo para o tupi e a tradução tupi do catolicismo.³⁰⁷

As práticas religiosas possuem diversos significados para os sujeitos envolvidos. Notamos que os colonizadores portugueses buscavam a catequização dos indígenas e queriam introduzir elementos católicos no seu cotidiano, o que de fato aconteceu; contudo, não podemos asseverar que a tradução desses significados era igual para um e para o outro. Há conveniência na concessão de Fernão de Ataíde na seita religiosa devido a fatores econômicos e também a interesses particulares travestidos de bem comum.

Devo ressaltar que, devido à proporção alcançada pela Santidade do Jaguaripe, incomodando até a coroa portuguesa, ela protagonizou um extenso processo inquisitorial. A documentação escrita possibilitou historiadores de pesquisá-la, haja vista que se tratou de um acontecimento do século XVI. Sobre isso ainda questiono: se a produção de fontes, sobretudo dos grupos subalternizados durante o período colonial era registrada por integrantes das elites, será que o olhar de quem registrava, perguntava, investigava e priorizava não denotava o interesse de criminalizar os adeptos da seita?

O questionamento parece e/é clichê, mas me utilizo dele para pensar nos cultos ancestrais de indígenas: será que em alguma medida já não apareciam na Santidade do Jaguaripe o culto às ancestralidades indígenas que posteriormente passaram a ser nomeadas por Caboclo? Será que era preocupação daqueles que registraram a criminalização da Santidade do Jaguaripe pormenorizar as crenças envolvidas na dita seita?

³⁰⁶ VAINFAS, Ronaldo. **op. cit.**, 1995. p.129.

³⁰⁷ **Ibid.**, 1995, p.117.

Acredito que os cultos aos ancestrais indígenas são anteriores à colonização portuguesa nas Américas; a vinculação do nativo às religiosidades concediam amparo no seu cotidiano. Talvez a entidade não respondesse com o nome de Caboclo, contudo se manifestavam no cotidiano dos nativos desenvolvendo as funções que comumente atribuímos a entidade Cabocla.

Os caboclos são espíritos dos antigos índios que povoavam o território brasileiro, os antigos caboclos, eleitos pelos escravos bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas. São espíritos, não deuses. São eguns, na linguagem do candomblé nagô. Ao caboclo índio também se designa "caboclo de pena", referência aos penachos e cocares que usa quando em transe para marcar sua origem indígena.³⁰⁸

A ancestralidade do Caboclo demarca rituais que não necessariamente se inscrevem numa história factual, tradicional e/ou veiculada até o final do século XX, haja vista que não verificamos ao longo da escrita da história preocupação com as populações indígenas, tampouco que transcendam estatísticas geradas a partir da colonização e registros do colonizador. Levando em consideração o tempo mítico das práticas religiosas e as estruturas invisíveis das quais nos adverte Levi-Strauss³⁰⁹, há percepções possíveis e passíveis de serem feitas, mas não registradas conforme ordens religiosas reconhecidas pela Igreja.³¹⁰ Trata-se de demarcações religiosas que resistiram às investidas de

³⁰⁸ Reginaldo Prandi Armando Vallado André Ricardo de Souza Patrícia Ricardo de Souza. **O candomblé de caboclo em São Paulo**. Trabalho apresentado no simpósio de pesquisa conjunta PQ01 "As 'outras' religiões afro-brasileiras". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.P.05

³⁰⁹ RODRIGUES, Henrique Estrada. Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 29, nº 57, p. 165-186 - 2009

³¹⁰ Existem alguns trabalhos sobre histórias indígenas, sobretudo cuja concentração está no Brasil Colonial, entretanto a crítica que faço é acerca justamente desses "resíduos" culturais dessas populações tão pouco explorados levando em consideração o tempo presente. Tornou-se um axioma dizer que o Brasil é formado a partir da contribuição das diversas matrizes culturais: européias, africanas e indígenas, contudo na contemporaneidade como podemos identificar elementos desse mesmo universo indígena dos idos tempos coloniais? A própria concepção de Caboclo dentro dos Candomblés da Bahia, por vezes, ressaltam muito mais elementos do universo afro-brasileiro que do próprio indígena. Sobre os indígenas nos idos tempos coloniais: VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Cia da Letras, 1995; RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização – A representação do Índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu

serem dizimadas, que se apropriaram do que havia de conveniente e se alinharam aos novos ritos fortalecendo seu Ethos numa longa duração.

Com o passar dos séculos, temos o registro dos então Caboclos nas religiosidades afro-brasileiras: Candomblé e posteriormente na Umbanda. Há a tentativa da retirada dos Caboclos dos Candomblés dado ao discurso do purismo tratado em várias pesquisas acadêmicas e mencionado nesta tese.³¹¹ Não quero aqui simplificar o processo, mas defender a anterioridade dos cultos, visualizado no lastro dos cultos aos ancestrais, anteriormente à colonização e que para continuar existindo se ressignificaram.

Há quem acredite que as características indígenas se sobressaíram/sobressaem nos Caboclos que atuaram/atuam no Recôncavo, contudo a mescla com os elementos das populações negras também rende destaque. Inclusive tentar compreender e distinguir a entidade cabocla sob uma ótica “africana” consistiu numa empreitada enfrentada por muitos intelectuais desde o final do século XIX.³¹²

Após a formação dos Candomblés e o discurso do purismo existente em algumas casas, nas quais as lideranças religiosas defendiam a propagação dos rituais tal como aconteciam no continente africano, teremos as primeiras notificações de pesquisadores e intelectuais interessados nessa seara. Ao que parece, sendo o Caboclo posto em voga no século XIX junto com a formação dos Candomblés, as casas que lutavam para a conservação de sua referência à

Nacional, 2006. MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra** – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. CAPISTRANO DE ABREU, João. **Capítulos de história Colonial: 1500-1800 & Os Caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Tempo da dor e do trabalho**. A conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste. 01. ed. Salvador: Edufba, 2014. v. 01. 757.p; CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. **Ecos de liberdade: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã**. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado da Bahia – UFBA. Salvador, 2015.

³¹¹ Reginaldo Prandi Armando Vallado André Ricardo de Souza Patrícia Ricardo de Souza. **Ibid**. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

³¹² RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. QUERINO, Manuel. 1955. **A Raça Africana e seus Costumes**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955. RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional (coleção Brasileira), 1951. RAMOS, Arthur. **O Negro na Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1956. CARNEIRO, Edison. 1961. **Candomblés da Bahia**. Ed. de Ouro, 1961. CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1964.

África buscavam se afastar da entidade dos ameríndios, pelo menos no campo do discurso.

Tiago Silva, iniciado no Candomblé há 28 anos, morador de Santiago do Iguape, a partir de sua experiência mediúnica, nos informou que concebe o diálogo aflorado entre os Caboclos e as Divindades do Candomblé. Em sua concepção, os cultos aos Caboclos advêm de uma herança ancestral indígena, anterior ao desembarcar dos africanos no Brasil, portanto genuinamente brasileiro.

Porque eles mandavam no Brasil, eles não dizem que nenhum Caboclo veio da África, nenhum Caboclo pode dizer que veio de um navio negreiro, que eles vieram com os antepassados, eles viveram aqui! É natural do Brasil. Tem uns que se adaptaram para o Candomblé, outro não!³¹³

Pensando na atuação dos Caboclos nos Candomblés, algumas tentativas foram feitas no início do século XX para caracterizar e diferenciar o dito Candomblé tradicional do Candomblé de Caboclo. Nina Rodrigues (1862-1906), na obra *Os Africanos no Brasil*, menciona o culto aos caboclos sem riquezas de detalhes trazendo caráter pejorativo ao ritual. Em 1919, Manuel Querino (1851-1923) publicou um artigo sobre Candomblé de Caboclo, asseverando a classe social dos consulentes que, em sua maioria, eram indivíduos de classes baixas. Arthur Ramos, por volta da década de 1929, também noticiou a “tendência” candomblecista ao sincretismo religioso, com vistas à presença do Caboclo nos rituais religiosos e à possibilidade de atendimentos.³¹⁴

Em se tratando de Candomblé, somente com Edson Carneiro teremos uma explicação mais pormenorizada do que seria o tão popular Candomblé de Caboclo em contraposição aos elementos do tido Candomblé tradicional. Segundo ele, o ritual revelaria uma forma mais simplificada de interação com o sobrenatural, no qual o comportamento das entidades estaria permeado de

³¹³ Tiago Bispo Silva. Natural de Santiago do Iguape, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Professor. Data de nascimento: 24/07/1977. Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 01/05/2019.

³¹⁴ BOYER, Véronique . **O pajé e o caboclo**: de homem a entidade. Revista Mana 5(1):29-56, 1999.

trejeitos humanos, diferente dos orixás, que são divindades que apenas interagem com a liderança espiritual da casa: Yalorixá ou Babalorixá.³¹⁵

Há toda uma ritualística para o chamado e incorporação dos orixás, desde as indumentárias, as músicas específicas de cada um, além do processo de iniciação, feitura do santo³¹⁶. Para o Caboclo, basta que na roda haja um indivíduo muito necessitado e o médium tenha condições de incorporar o espírito.

As “passagens de Caboclo” estiveram presentes nas produções acadêmicas, sobretudo por um viés antropológico desde o início do século XX e sempre estiveram muito distantes de dar conta da complexidade dos rituais e cultos.

Pretendo tratar de questões que vão além da diferenciação do Candomblé dito tradicional e o Candomblé de Caboclo, na verdade, busco compreender a espontaneidade do culto e devoções aos Caboclos nos espaços domésticos, independentemente do espaço do terreiro de Candomblé. Na verdade, busco enfatizar as experiências dos sujeitos com as entidades e em que medida produzem resultados em seus cotidianos.

Ao buscar os aspectos novos, imprevistos, o historiador encontra continuidades, descontinuidades, ressignificações, origens e imbricamentos culturais. Como nos sugere Lévi-Strauss, o fenômeno religioso está no campo das estruturas invisíveis, da longa duração, não concretas e impossíveis de serem aferidas num tempo cronológico. É possível através da causa/efeito notarmos a atuação das religiosidades sem balizas temporais estanques. Ele sugere aos historiadores a busca por razões inconscientes dos costumes, das crenças, pesquisando as estruturas quase imóveis das sociedades, o que nos asseguraria as melhores contribuições da Antropologia estrutural para a história.³¹⁷

³¹⁵ **Ibid.**, 1999, p. 29-56.

³¹⁶ Entende-se por feitura do santo o ritual de passagem no Candomblé que representa a morte simbólica do iniciante nos cultos, ressurgindo enquanto espírito chancelado pelo seu orixá de cabeça(ori). Consultar: VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **Galinha D'Angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2012. GOMBERG, Estélio. **Hospital de orixás**: encontros terapêuticos em um terreiro de Candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011.

³¹⁷ RODRIGUES, Henrique Estrada. **Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores**. Revista Brasileira de História. São Paulo, 2009, v. 29, nº 57, p. 165-186.

Enquanto a História organiza dados em relação às expressões conscientes, a Etnologia observa as condições inconscientes da vida social. Talvez caiba a aproximação da já discutida temática acerca dos imbricamentos religiosos e práticas religiosas dos sujeitos nas diversas naturezas. A experiência com o universo religioso torna-se mais importante do que a compilação de dados e busca pelos mitos fundadores.³¹⁸

Busca-se refletir acerca da sociabilidade de uma entidade que seria a mediadora entre o mundo material e o mundo dos espíritos sem necessariamente se inscrever numa pertença institucional. De natureza próxima à da humanidade, o Caboclo fuma, bebe, come, tem vontades, vaidades e as vezes é raivoso, não gostando de ser contrariado; contudo, são rápidos nas resoluções das angústias dos consulentes. Novamente Tiago Silva nos ajuda a evidenciar a eficácia da intervenção cabocla.

Eu também fui curado pelo Caboclo, quando os médicos não acharam doenças em mim e quando eu cheguei lá tanto Boiadeiro como Raio do sol eles me curaram através das folhas, foram muitas folhas que eu tomei banho, chás, pra poder me curar. Na maioria das vezes quem mais faz caridade é o Caboclo... Caboclo pega uma folha, recomenda um banho.³¹⁹

Quando Tiago faz menção à falta de exatidão das ciências médicas para curar sua enfermidade e sugere que seu problema era de cunho espiritual, ele reconhece a assertividade do Caboclo bem como seus conhecimentos acerca das ervas. No depoimento supracitado ainda evidenciamos a informação: “quando eu cheguei lá...”, sugerindo a chegada do mesmo numa casa de cura, conhecida como casa de Caboclo. Lá fora atendido pelas duas entidades: Boiadeiro e Raio do sol. Para muitos Boiadeiro é o único Caboclo vaqueiro, cuja região originária é o sertão. Veste couro e sempre se preocupa em vaquejar a boiada, ou seja, cuidar do seu rebanho. Já Raio de sol, veste pena, é um índio “legítimo” que, através do largo conhecimento com as ervas, pôde instruir o

³¹⁸ *Ibid.*, 2009, p. 165-186.

³¹⁹ Entrevista de Tiago Bispo da Silva concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 01/05/2019.

“cavalo”³²⁰ em busca da extirpação de doenças, bem como lhe conceder orientações espirituais.

O povo tinha medo, quando cheguei lá fui curado por um Caboclo chamado Raio do sol e quando chegou lá ele disse aos meus pais que minha doença era espiritual e Raio do sol fez um trabalho comigo. Com sete dias começou a nascer as pelezinhas no meu corpo, ai começou a devoção e ele disse aos meus pais que eu era médium, médium de incorporar. A partir daquele momento incorporei o caboclo Sete fechas que me acompanha até hoje.³²¹

Comumente, os Caboclos recomendam e fazem trabalhos para os consulentes. E o que seriam esses trabalhos? Isso significa que através de alguns itens, objetos, alimentos, conseguem livrar o enfermo dos pesos que o espírito carrega. O ritual consiste em passar determinados itens no corpo, evocar a entidade e ofertar aos espíritos de luz agrados em busca de proteção. Quebrar a negatividade do corpo, os pesos e a morfina proveniente das relações humanas e legados de atrapalhações espirituais. A relação de materiais para a limpeza espiritual promovida pela trabalho no Candomblé é indicada no jogo de búzios; já com o Caboclo, o processo se dá através dos elementos naturais, ele preceitua, ainda na consulta, informando o que deve ser feito.

Entre os indígenas, o especialista religioso na aldeia é o Pajé, aquele que cura e que conhece as funcionalidades das ervas, das palavras curativas e dos rituais. Os espíritos ancestrais interveem conforme invocação do Pajé, que consegue manter a harmonia espiritual na comunidade.

Ainda sobre o caboclo Boiadeiro, Tiago Silva o diferencia dos demais, em sua compreensão e vivência religiosa demonstra que é uma peculiaridade regional a presença de tal entidade. As representações dos Caboclos são múltiplas expressando diferenças culturais e regionais.³²²

Boiadeiro é um caboclo que se você chegar no Amazonas não vai ouvir falar...Boiadeiro é um Caboclo do sertão, ele é caracterizado como Vaqueiro, quando ele chega é como se tivesse vaquejando os bois. Já os outros Caboclos que vestem

³²⁰ Nome atribuído ao médium que recebe a entidade, trata-se da matéria que é utilizada para o espírito se manifestar.

³²¹ Entrevista de Tiago Bispo da Silva concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 01/05/2019.

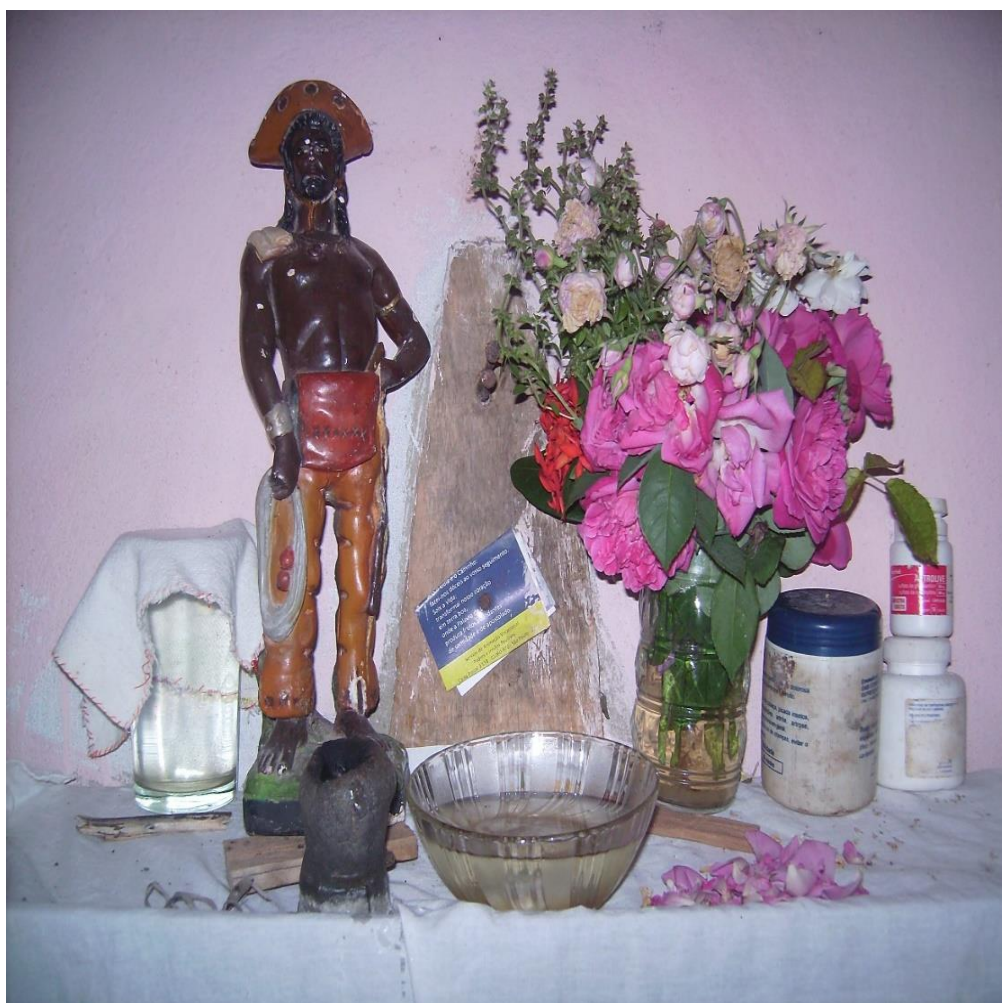
³²² Acredito que Tiago não quis ser determinista e centralizador quanto a manifestação da entidade Boiadeira, mas suas falas levam em consideração sobretudo a sua experiência de vida e religiosa.

penas, eles são Caboclos que são índios. Essa é a diferença: Sete Fecha, Gentileiro, Sultão das matas, Juremeira, Cabocla Jacira, Cabocla Jaciara, Sr. Não tem pena, Laje grande são índios, Boiadeiro não veste pena, veste roupa de Vaqueiro.³²³

Pensar em como a entidade do Caboclo tornou-se mais próxima, acessível e presente entre as populações negras do Vale do Iguape nos remete a outra indagação: O que aconteceu com os Tupinambás que habitavam os litorais da Bahia e Recôncavo? Fenotipicamente desapareceram da região; acredito que a maior sobrevivência dos indígenas, no Recôncavo, diga respeito a elementos da cultura e da religiosidade. O culto ao Caboclo pode ser considerado um dos principais traços deixados pelos indígenas. Reverenciar, saudar, solicitar a intervenção do curandeiro da terra, representa o respeito ao ancestral primeiro do Brasil e como a entidade tendeu a ser apropriada por uma identidade afro-indígena.

³²³ Entrevista de Tiago Bispo da Silva concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 01/05/2019.

Figura 21: Mesa de orações da senhora Teresa



Fonte: Arquivo fotográfico, Caboclo Boiadeiro , trabalho de campo, 2013.

Figura 22: Caboclo Raio do Sol



Fonte: www.terramystica.com.br

Na comunidade do Kaônge – Vale do Iguape – devemos assinalar a atuação do senhor José Viana, conhecido como senhor Zezé, que se tornou bastante conhecido em todo o Vale dada a eficácia das intervenções dos seus Caboclos, especializados em curas diversas e sobretudo na prática do partejamento. Muitos agonizantes do corpo e de alma contaram com a ajuda das suas entidades incorporadas para restabelecer o equilíbrio.

O senhor José Viana nascera em 1888, no Acupe, localidade pertencente a Santo Amaro da Purificação, Recôncavo Sul da Bahia, cujos limites territoriais se fundem com Cachoeira do Paraguacú. É válido ressaltar que a senhora Elvira Novis, tratada com mais detalhes no capítulo II desta tese, possuía terras também em Santo Amaro da Purificação, que, de acordo com a divisão geográfica, estariam muito próximas das propriedades do Vale do Iguape. José Viana morreu em 1971 no Kaônge após muito “labutar” na cura de pessoas, deixando um vasto legado de receituários de banhos, chás, emplastos, benzeções e orações, além do ofício do partejar dados pela intervenção de seus Caboclos.

Segundo a senhora Juvani Viana³²⁴, filha mais velha do sr. Zezé, proveniente do último casamento, no qual tivera 10 filhos, seu pai era de Xangô com Yemanjá, além de ter Obaluaê na linha de frente. Teria deixado as terras do Acupe fugido da polícia ao realizar a festa em homenagem a Obaluaê, no mês de agosto, o famoso Olubajé.³²⁵ Era costumeiro durante as primeiras décadas do século XX ocorrerem batidas policiais em terreiros de Candomblé ou em lugares que ouvissem batuques, sendo indicativo de religiosidades negras.³²⁶

³²⁴ Juvani Viana Jovelino. Natural do Kaônge, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Professora aposentada. Data de nascimento: 14/05/1951. Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019

³²⁵ De caráter coletivo é considerado um dos mais complexos e belos rituais nas práticas religiosas das populações negras. Os Jejês-nagôs ou ketu são tidos com os principais resguardadores da tradição que está relacionado a saudar o orixá “ Senhor do Mundo, Senhor da Terra e de todos os caminhos”: Obaluaê. Acredita-se que a louvação assegurará os filhos da casa manutenção e recuperação da saúde. GOMBERG, Estélio. **Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de Candomblé**. Salvador: Edufba, 2011, p.170-171

³²⁶ BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

Meu pai veio corrido do Acupe (Santo Amaro), sabe como? Foi fazer uma festa pra o pai Obaluaê no dia 16 de agosto, aí a polícia chegou pra acabar com a festa, eram três policiais, ele foi nos atabaques e cantou umas palavras encantadas, pronto! Os três policiais ficaram no meio da festa e não o encontraram...

Ele pediu a Xangô: Kaô Kabecile meu pai! Eu quero um dinheiro pra comprar um barco, meu pai!

Meu pai Zezé era “marinheiro”, vendia na feira do São Joaquim. Um dia teve um sonho (isso ele contando), ganhou dinheiro, comprou um barco botou o nome **Nova aldeia**. Todo pintado de branco, as listras vermelhas e listas azuis: Xangô e Yemanjá.

Ele é de Xangô e Yemanjá. Foi agradecer, fez um presente pra colocar nas águas, a maré encheu, chegou lá fez a festa, festança. Quando veio chegou em casa a maré tava vazando, botou o barco lá ... ai tava lá batendo o couro, chega a polícia de novo, pegou tudo dele, desceu, quando cabar o barco tava no seco, ele suspendeu o pano do barco, o barco correu do seco, a metade acompanhou ele, a metade ficou sem saber o que fazer... e a festa lá. Veio embora pro lado daqui, deixou mãe, deixou pai, deixou tudo!

Quando chegou cá (Kaônge), tinha uma prima, mãe Tuninha.³²⁷

Sendo o senhor Zezé possuidor de mediunidade aguçada e por estar sendo perseguido pela polícia podemos inferir, considerando a lógica das vivências religiosas da localidade, que talvez a travessia tivesse sido interpretada como um conselho dos seus orixás regentes: Xangô e Yemanjá que mostraram os novos rumos que deveriam tomar. Inclusive a própria embarcação, “Nova Aldeia”, sugere deslocamento, necessidade de buscar novos caminhos, novos horizontes. A primeira batida policial, narrada pela senhora Juvani, aconteceu em tempos de festejo do Olubajé. Teriam Xangô e Yemanjá mostrado os caminhos para o senhor Zezé do Vale do Iguape? As terras do velho Obaluaê? Na continuidade do depoimento, a senhora Juvani ressalta que nunca mais seu pai e os seus batuques voltaram a ser incomodados: “Aqui no Kaônge ele não sofreu perseguição, tudo mato, escondido e tinha também a prima dele mãe Tuninha, que era parteira conhecida na comunidade e dona de mediunidade forte!” A localização do Vale do Iguape e seu difícil acesso contribuiu para que o senhor Zezé pudesse propagar suas devoções e continuar a festejar os santos.

Se levarmos em consideração que a senhora Juvani, hoje possui 68 anos de idade e ela assinalou que tão logo seu pai se encantou por sua mãe e

³²⁷ Entrevista da senhora Juvani Viana Jovelino concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

ela viera ao mundo, o senhor Zezé fora “ parar” nas terras “ do velho” por volta da década de 1960. De acordo com os depoimentos, já trabalhados, não restam dúvidas que as devoções a São Roque/Obaluaê no Vale do Iguape são anteriores a chegada do senhor Zezé Viana, pois já estavam consolidadas.

A senhora Tuninha natural do Kaônge era prima do senhor Zezé e ela, anteriormente à prática de partejamento dele junto aos seus Caboclos, já aparava crianças. Na ocasião, não havia o acompanhamento de grávidas com o pré-natal existente na atualidade, além de frisar a distância em que se encontra as comunidades do Vale do Iguape da cidade de Cachoeira e Santo Amaro da Purificação. Técnicas modernas de acompanhamento de bebês simplesmente não existiam no entorno, quiçá em toda a região, o que tornava a importância e atuação de parteiras e parteiros determinantes.

Em partos muito difíceis, nos quais as crianças estavam “atravessadas” na barriga da mãe, havia uma técnica para facilitar a passagem do bebê bem como mudar a posição. Em gravidez de gêmeos, a parteira que acompanhava a parturiente já sabia o que a aguardava tomando as medidas devidas.

José Viana, o sr. Zezé, além de primo, tornou-se parceiro da parteira Tuninha e logo ganhou credibilidade e confiança no Kaônge e todo seu entorno. Podemos ressaltar que ambos eram agentes da cura que interviam a partir do conhecimento que possuíam sobretudo advindo com a experiência do fenômeno religioso, nesse caso, o Caboclo.

Figura 23: José Viana



Fonte: Fotografia particular da senhora Juvani Viana disponibilizada para a tese.

Ainda sobre o senhor José Viana, o pai Zezé, dona Simiana rememora um tempo no qual o mesmo, junto às suas entidades intervieram em prol de sua saúde. Notamos que, diante dos relatos, os Caboclos são, acima de tudo, sinônimo de cura; não deixam de ajudar os enfermos que agonizam. Para tanto, não havia/há necessidade de demarcação territorial; caso reconhecesse a necessidade de intervir, assim o fazia/faz sem constrangimentos:

Pai de Santo Zezé dava sessão e quando uma pessoa tava doente lá, no encantado, ele botava a pessoa boa. Minha religião hoje é Cristã. Mas quando eu morava lá no Kalembá eu ia para o Candomblé e tudo, eu não vou mentir !! (risos); gostava de sambar, gostava de dançar, agora negócio de Santo que eu nunca tive né. Mas, depois que fiquei assim não pude mais sambar. Isso ficou assim sei lá minha fia, primeiro apareceu nas mãos, ai fazia aquelas bolhas e ficava tudo dormente, eu quebrei foi prato com essas mão, quando eu ia lavar prato caia no chão quebrava, ai as mão apareceu pocando a bolha...³²⁸

Ao que parece, dona Simiana faz menção à intervenção do senhor Zezé de um tempo já consolidado no âmbito de suas práticas curativas. Denota o quanto os Caboclos que o acompanhavam eram conhecidos pela comunidade e evocados nas diversas situações e embaraços da vida. As sessões de Caboclo do Pai Zezé ocorriam três vezes na semana, conforme nos informou sua filha Juvani, tendiam a mobilizar a comunidade e o entorno também. Era rezador, curandeiro, líder espiritual e parteiro. Sobre o ofício do partejamento sua filha nos adverte para o fato dele realizar os partos sempre sobre influência dos espíritos de Caboclos, pois ele enquanto sujeito/matéria não realizava o parto. A possessão que lhe concedia a condição de agente/parteiro.

José Viana, fazia parto, o encantado dele, me lembro como agora, chamava Maneco encantado. Quando a mulher ia ter neném ele dizia: pode ir que seu Maneco vai fazer o parto agora. Ninguém nunca foi para lugar nenhum, todo mundo paria dentro de casa. E a Lucrécia era a parteira, Maneco era (homem) o médico e Lucrécia era a parteira, mas ninguém via ninguém não, se era encantado como era que ia vê? Quando a pessoa tava doente assim, o encantado curava, não precisava ninguém sair correndo pra médico não! agora se ele não pudesse curar, o encantado dizia: pode procurar o médico.³²⁹

O que dona Simiana chama de Candomblé talvez seja a casa de Caboclo que ainda hoje existe no Kaônge sob a liderança da filha do pai Zezé, a senhora Juvani Viana Jovelino. Comumente as casas de Caboclos se dedicam à cura de pessoas, largamente conhecidas como casas de cura. Nascida em 14 de maio de 1951, a senhora Juvani assinou junto com outros moradores do Vale

³²⁸ Simiana de Oliveira. Natural do Kalembá, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Nascida no ano de 1933. Entrevista concedida a historiadora Mayra Souza, em 10/12/2006.

³²⁹ Entrevista da senhora Simiana de Oliveira concedida a historiadora Mayra Souza, em 10/12/2006.

do Iguape o relatório técnico elaborado pela Fundação Cultural Palmares, em 2004, com vista a inaugurar o processo de titulação das terras do Kaônge enquanto comunidade remanescente quilombola.

O depoimento ainda assinala a atuação do Pai Zezé com o partejamento, segundo dona Simiana quem realizava os partos era a matéria do Pai Zezé sob a possessão dos espíritos de seus Caboclos: o senhor Maneco e dona Lucrécia.

A manifestação da doença, na maioria das vezes, servia/serve para anunciar o desequilíbrio entre o corpo e o espírito sugerindo que o devoto buscasse ajuda para mediar a cura. No Iguape as casas de cura, rezadeiras e parteiras eram uma constante. As casas de Caboclo em grande instância serviram/servem para mediar a cura das mais variadas enfermidades:

Aqui as mulher que tinha criança não ia para o hospital não, eu mesmo peguei diversos meninos, eu pegava, chamando por Deus. Aqui mesmo na ponte as mães botavam os meninos para me chamar de Mãe, Mãe Nega. As moça já com filho, pede benção a mãe Nega. Tinha o engenho aqui, alcancei o tempo que moía um pouco de cana. Meu pai era ferreiro.³³⁰

A recorrência para o conhecimento dos mais velhos, atrelada à experiência com o sobrenatural, permitia intervir em momentos necessários. Como assinalado pela senhora Nêga, coisa rara eram as mulheres irem ao hospital parirem; era de responsabilidade da parteira da comunidade cuidar, zelar e trazer o infante ao mundo livrando as parturientes de possíveis dissabores.

Fato curioso revelado nos depoimentos supracitados é a intervenção do senhor Zezé nos partos. Contudo, em entrevista com sua filha, ela nos revelou que o pai não era parteiro; portanto, todas as intervenções feitas com as mulheres grávidas ele estava em situação de transe incorporando espíritos de parteiros e parteiras que concediam o discernimento, experiência e conhecimento para realizar a vinda da criança ao mundo, condição esta bastante ressaltada pelas depoentes supracitadas.

³³⁰ Maria São Pedro Cardoso (Nêga). Entrevista concedida a historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese, em 10/12/2006.

Meu pai não era parteiro, ele trabalha com dois espíritos parteiros, eram os Caboclos que eram parteiros, senhor Maneco e tia Lucrecia.

E mãe Tuninha, prima de meu pai, trabalhava com o espírito de seu Apanaiá, um índio, pegava ela. Se o parto tivesse difícil ele pegava e fazia o parto!³³¹

Tiago Silva sinaliza o quanto ouviu dos seus mais velhos histórias como estas dos Caboclos se manifestarem nos corpos dos indivíduos e tomarem a frente para realizar os partos no Vale do Iguape. Segundo ele, os partos eram feitos por espíritos incorporados aos médiuns.

A minha tia, antes de seu nascimento, contaram para ela que seu parto foi feito por um Caboclo. O Caboclo da madrinha dela, dona Aurélia no Cassinum. O Candomblé era dentro do mato, temendo as perseguições. O Caboclo Laje grande fez o parto dela! Ela nasceu sem chorar, aí esse Caboclo disse que ela ficou atravessada na barriga; ele pegou o chapéu, colocou em cima da barriga da minha vó e ali falou aquelas palavras encantadas. Ela desvirou e aí ela nasceu! Ela veio sem choro e a partir desse momento ele pediu que tocasse o *baliguape*, que era um tambor de dois metros de altura e quando colocou lá dentro entre os atabaques que começaram a bater o couro, ela colocou o choro fora e ele disse: essa daí é consagrada a Boiadeiro.³³²

A passagem sugere a intervenção da entidade o Caboclo Laje grande a partir da médium dona Aurélia que trouxe a criança ao mundo além de impedir que a mesma viesse a óbito. Notamos também que o Caboclo a consagrou e direcionou sua proteção ao outro Caboclo, Boiadeiro. A técnica do partejamento e as atitudes necessárias no momento de dar à luz, denotam os conhecimentos das entidades que se antecipam ao perceber problemas na gestação e possíveis adversidades a serem enfrentadas pelas parturientes. Nesse caso, o ritual feito com o chapéu narrado por Tiago, a partir do que ele ouviu de seus entes, denota a presença do sagrado no dia a dia das pessoas. Numa situação adversa possuíam referências daqueles que poderiam intervir:

Mais alto que a terra são as aguas, mais alto que as aguas são as nuvens, mais alto que as nuvens é a coroa, mais alto que a coroa, é Deus!" mas, embaixo das coisas são eles. Eles curam através das ervas.³³³

³³¹ Entrevista da senhora Juvani Viana Jovelino concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

³³² Entrevista de Tiago Bispo da Silva concedida a Alaíze dos Santos Conceição, 01/05/2019.

³³³ Trecho pronunciado por Tiago demonstrando o quanto eles acreditam na importância e intervenção dos Caboclos na Terra.

O verso proferido por Tiago nos possibilita pensar na importância atribuída aos Caboclos no Vale do Iguape; teriam sido eles os responsáveis em curar as pessoas, pois mediaram/mediam e intervinham/intervêm em momentos de instabilidade da matéria e também do espírito. Quando perguntado a senhora Juvani quais teriam sido as enfermidades mais recorrentes no tempo em que seu pai o senhor José Viana estava vivo (1888- 1971) ela nos elencou algumas, bem como as principais entidades manifestadas na comunidade e no entorno.

Sultão das Matas, Boiadeiro, Rei das ervas, Rei dos índios, Senhor Sem Pena, Pena Branca, Laje Grande, Jaguaracira todos passam uma folha pra proteger. Aqui quem trabalha mais é o Caboclo, reunião de desenvolvimento no domingo, orações. A de quinta feira, uma vez ou outra pai Oxossi vem, uma vez o outra pai Ogum vem, mas as diretrizes do trabalho mesmo é do Caboclo.³³⁴

Sobre as enfermidades mais recorrentes para que os Caboclos curassem ela nos asseverou:

Eu nunca vi tanta gente doida igual a antigamente! Naquela porteira ali, cansava de chegar gente doida. Mas ninguém entrava sem a permissão dele! Arrêa, ninguém entra aqui montando! Dizia meu pai. Ou então cedo ele dizer: bota agua no feijão que vai chegar um povo. Bota comida a mais no fogo que lá vem um povo! Você sabe que seu filho vai ser homem? O nome do seu filho vai ser Maurício!³³⁵

O senhor Zezé além de realizar os partos com a ajuda de seus Caboclos deu notável ajuda aqueles que agonizam de problemas de cunho espiritual que repercutia diretamente na saúde física. Alguns são os indicativos que essas “loucuras” tão comuns em tempos remotos tinha a ver com a falta de cuidado com a espiritualidade dos sujeitos. Através da doença o sagrado manifestava a desordem para que o paciente buscasse ajuda com aquele que gozava de maior resiliência religiosa e traquejo espiritual.

A recorrência aos Caboclos era tamanha que eram considerados os verdadeiros curandeiros do Vale do Iguape. Apesar do apelo a demandas espirituais eles também dominavam notável receituário de remédios vindo das ervas, além de conseguir diagnosticar doenças que somente as ciências

³³⁴ Depoimento da senhora Juvani Viana Jovelino concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

³³⁵ Entrevista da senhora Juvani Viana Jovelino concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

médicas poderiam intervir. Esse foi o caso narrado pela senhora Juvani, agora, ela na condição de agente da cura, através de sua entidade:

São várias passagens de Caboclos, várias, várias... Chegou uma menina aqui com problema sério, pode se dizer, chegou pelas mãos dos outros: Senhor Ogum me pegou e disse que organizasse pra fazer tudo, uma limpeza. Mandou botar nas águas e depois disse: leva agora para o homem do papel senão morre! Lá descobriu um coágulo na cabeça. Aqui eu não cobro nada, não tenho como cobrar. Meu pai era assim, eu sou aqui!³³⁶

A senhora Juvani nos noticiou que começou a trabalhar em sessões, após a morte de seu pai e, apesar de frequentar as sessões e ter as devoções demarcando seu cotidiano, não se sentia preparada e digna de assumir tamanha responsabilidade que durante décadas estava sob a égide de seu pai Zezé. Ela sinalizou que o seu pai já previa que ela seria sua herdeira/sucessora, contudo a mesma nunca havia internalizado que a menina que ele falava, tratava-se dela:

O caboclo me pegava e deixava o recado e eu dizia: eu quero ver! Só aceitei quando meus filhos começaram a sofrer. Depois que meu pai morreu eu fiquei sem referência. Não sabia de nada! Eu não queria assumir esse papel, ele dizia que era uma menina, mas não pensei que fosse eu! O caboclo me pegava, me jogava no chão de corpo e alma, deixava recado. Minha mãe dizia que eu nasci feita, laçada e umbilicada.³³⁷

Fala-se da criança que nasce “laçada e umbilicada”, aquela que tem o cordão umbilical envolvido no seu corpo e na hora do parto é revelado. Muitos acreditam que nascer nessas condições é um presságio de mediunidade desenvolvida, bem como que a criança poderá ser ou se tornar uma adivinha. No que diz respeito ao comentário da mãe da senhora Juvani sobre o fato de ela nascer feita, tocaremos noutra seara acerca das práticas religiosas afro-brasileiras. Comumente no Candomblé a iniciação do neófito conta com o ritual da feitura do santo. Longos dias de rituais e recolhimento do indivíduo no *runkó*.³³⁸

³³⁶ Entrevista da senhora Juvani Viana Jovelino concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

³³⁷ Entrevista da senhora Juvani Viana Jovelino concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

³³⁸ “Runkó – termo pelo qual se designa o aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação. É conhecido também como *al fase*, *camarinha* ou ainda *àse*.” Consultar:

Em contraposição a este movimento para os adeptos dos cultos aos Caboclos nos espaços domésticos e até mesmo os umbandistas, não há necessidade do recolhimento, da dita feitura do santo ou raspar o santo. O poder mediúnico já nasce com a pessoa, sendo ao longo da vida orientada e aperfeiçoada pelas entidades que os acompanham.

Eu nunca me envolvi com o Candomblé, não existe muita diferença, existe entendimento. Meu pai dizia: Filho meu não tem o direito de raspar a cabeça, porque filho meu só vai precisar se organizar porque já vai nascer feito! Santo já nasce feito! Eu não acredito nessa história de fazer santo, eu acredito em você organizar a sua cabeça.

Eu faço tudo como meu pai ensinou: se você precisa fazer um bori na sua cabeça, a gente faz! Tem que cuidar dos Exus? Tem! São os trabalhadores do seu santo. É pra arrear pra mãe Yemanjá, chama os trabalhadores do seu santo, a depender de seu desenvolvimento tudo se consegue.

Eu digo a você que nunca precisei ficar não sei quanto tempo em lugar nenhum! eu comecei a trabalhar que eu nem senti, porque as pessoas chegavam doido aqui e eu tinha que cuidar!³³⁹

É inegável a mescla de elementos vinculados ao Candomblé, Umbanda e às sessões de Caboclo. Percebemos na fala da senhora Juvani a presença de rituais como o bori, assim como no Candomblé, que servem para fortalecer a cabeça do neófito, equilibrando as energias e reforçando o vínculo com suas divindades e entidades. Notamos também a presença dos orixás e as entidades que do ponto de vista material desenvolvem os rituais em busca do equilíbrio dos iniciados.

Segundo Miriam Rabelo, há pessoas que trazem vínculo com o orixá e com o Caboclo, sendo que ambos devem ser cuidados demonstrando diálogo entre as formas de crer. A articulação entre os cultos aos Caboclos e aos orixás poderiam ser iniciadas nos espaços domésticos depois seguir para o terreiro,

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **Galinha D'Angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2012.

³³⁹ Entrevista da senhora Juvani Viana Jovelino concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

sobretudo porque, nas palavras da autora, os Caboclos tem horror à feitura de santo e o raspar a cabeça tão comum entre os iaôs no Candomblé.³⁴⁰

A proposição da Miriam Rabelo é endossada pelo depoimento supracitado da senhora Juvani demarcando o quanto que no momento iniciático e cuidado com os sujeitos crentes, tanto o seu pai quanto ela descartavam a possibilidade do recolhimento e/ou o raspar da cabeça, onde se localiza o orí, para selar a conexão com o santo/orixá regente do sujeito. Na concepção de ambos a estabilidade espiritual poderia ser alcançada com outros rituais que não necessariamente se inscrevem no *runkó* e/ou no ato de raspar a cabeça.

4.2. “Era roça de manhã e mangue de tarde!”: histórias da senhora Judite do Azeite

Nas narrativas acerca de indivíduos marcantes do/no Vale do Iguape nos esbarramos por diversas vezes com histórias que envolviam a senhora Edite Nascimento, conhecida como Judite do Azeite. Natural do Kalembá, proveniente de uma família muito pobre, tão cedo teve de lidar com as adversidades da vida tendo o trabalho como principal aliado desde a infância. Teve o primeiro filho com 13 anos, totalizando 17 filhos ao longo da vida; contudo, apenas 08 dos 17 estão vivos. Judite teve filhas gêmeas assim como sua mãe e atrela a devoção a Cosme e Damião a este evento. Notamos que, para além de sobreviver enquanto filha, logo tivera de lutar enquanto mãe e provedora do sustento familiar.

Religiosa, praticante da Umbanda e do Candomblé, nos noticia a larga devoção e intimidade que possui com os santos protetores:

³⁴⁰ RABELO, Miriam C. M.; ARAGÃO, Ricardo. **Caboclos e orixás no Terreiro**: modos de Conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(1): 84-109, 2018. p. 95.

Olha minha filha, vou lhe dizer uma coisa, primeiramente acredito em Deus e Jesus depois tem meus orixás que eu acredito, meus orixás, o velho principalmente, meu pai Atôtô (*fazendo reverência*) eu não faço arrelia do que a pessoa é... desde quanto eu bato pro velho, faço caruru, eu não posso sair assim, sem a permissão. Se eu for entrar agora numa igreja, vai acontecer alguma coisa comigo, porque no meio de tantos orixás, um não deve gostar...Eu nasci nessa, vou ficar nessa!³⁴¹

Marcadamente o depoimento evidencia a perspectiva cristã presente na vida da senhora Judite. A necessidade de noticiar a supremacia do Deus cristão e seu filho Jesus Cristo demonstra o caráter agregacionista na colonização do Brasil, visto que as populações negras tenderam a aproximar os signos religiosos de suas práticas, como estratégia de manutenção. Talvez com o tempo, os descendentes passaram a crer naquilo que durante a catequização foram obrigados a comungar.

Em seguida a senhora Judite ressalta a devoção a Obaluaê, bem como algumas possibilidades de cultuá-lo. Sugere o quanto está satisfeita com suas devoções e insinua a impossibilidade de debandar dos cultos afro-brasileiros sob a justificativa de quem a acompanha (do ponto de vista religioso), encara como vínculo e nutrição do elo, seus atos devocionais a protegendo.

Judite é lembrada por todos como sinônimo de trabalho. A senhora que desde menina já se destacava no fabrico do azeite numa mescla de desespero pela sobrevivência atrelada à habilidade na manipulação com o fruto do dendezeiro. Teria ganhado o apelido de Judite do azeite em virtude da larga produção de azeite na região, bem como a qualidade do produto.

Sobrevivi de roça, maré...trabalhava na enxada: mandioca, aipim, batata, banana, abóbora, amendoim...tudo aqui é lugar de terra, é lugar de roça. Plantava pra se alimentar e vender também e na maré vendendo mariscos. Meus pais tudo aqui, meu pai morreu com 92 anos, minha mãe com 89 anos. Aqui é o engenho do Kalembá, aqui tem engenho, ali embaixo que é desmanchado hoje, aqui tem os maçaricos ainda dos escravos, tem as pedras que os escravos carregou e muitos

³⁴¹ Edite Nascimento dos Santos. (Judite do azeite). Natural do Kalembá – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 05/01/1945. Entrevista concedida a Alaíze dos Santos Conceição, 17/11/2013.

escravos morreu aqui nessa senzala aqui, aqui era uma senzala...Os mais velhos antes de mim se foi também.³⁴²

O relato evidencia a labuta cotidiana e o grau de consciência da senhora Judite quanto à necessidade de sobreviver. Revela também o quanto o passado escravocrata permaneceu/permanece vivo no seu entorno. Não havia resguardo quanto a qual tipo de trabalho desempenhar; no conjunto, o importante era se “virar” e garantir a sobrevivência. Apesar do trabalho braçal, pesado, Judite nos revela a longevidade de sua família ao destacar a idade média de vida de seus pais.

Era possível também a comercialização do excedente servindo para abastecer o mercado inteiro, cujo principal produto era a farinha de mandioca. Para Stuart Schwartz a produção nas pequenas lavouras em contraposição à produção em larga escala de cana-de-açúcar proporcionou o surgimento de uma classe social chamada por ele de roceiros.³⁴³

A narrativa é sempre permeada de elementos da religiosidade vivida, nos asseverando o quanto sua mãe era devota de São Roque e da mesma forma os irmãos e ela passaram a zelar pelo santo.

Minha mãe nunca deu um nome, o nome que minha mãe chamava e falava até hoje onde sei lá onde minha mãe tá é: Me valha meu senhor São Roque! Podia xingar ela toda: “tá entregue a São Roque”, é de família, por isso que minha mãe faleceu eu tava nova ainda, fui pra Salvador depois voltei, vim pra aqui resgatar... faço a flor do velho, bato um pouquinho pra o velho e dou o caruru do São Cosme de minha mãe. Devoção dos meus antepassados, dos antepassados da minha mãe.³⁴⁴

Judite ressalta a invocação constante do nome de São Roque feita por sua mãe. Revela que, após a morte da mãe, se sentiu na obrigação de dar continuidade às devoções que traziam consigo carga ancestral. Ao mencionar a flor do velho, ela fez alusão ao agrado de Obaluaê, ao qual se oferta pipoca, pedindo saúde para os fiés, além de realizar uma pequena gira em homenagem ao velho Obaluaê com a presença dos atabaques.

³⁴² Entrevista de Judite do azeite concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

³⁴³ SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, Roceiros e Rebeldes**. Trad. Jussara Simões. Bauru (SP): Edusc, 2001.

³⁴⁴ Entrevista de Judite do azeite concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

Sobre o caruru de Cosme e Damião, ela nos acrescenta que além de ter herdado da mãe, teria tido motivação especial ao ter barriga de gêmeos e, como era costumeiro, reverenciar e pedir proteção aos santos gêmeos pela graça alcançada. Mãe e filha teriam tido motivos para clamar pela intercessão de Cosme e Damião largamente conhecidos e reverenciados por protegerem as parturientes de gêmeos, bem como zelar por sua saúde.³⁴⁵ Ainda no depoimento Judite menciona a festa feita em homenagem ao velho Obaluaê com a presença dos atabaques. É comum as celebrações sempre serem regadas as músicas, sejam elas acompanhadas por atabaques, tambores e/ou palmas.

Largamente é dado destaque à eficácia da proteção das entidades e divindades na trajetória da família da senhora Judite; várias passagens de livramento e sobretudo da doença, considerando a intervenção do sagrado em sua vida. Teria herdado tamanha fé e diálogo com o sobrenatural em virtude do axé (energia) emanada pelos seus ancestrais.

Sou filha do velho Obaluaê. Dou o caruru de minha mãe. Esse caruru também... eu tenho um menino, ele pegou meningite e aqui a gente não conhecia a doença. Levamos para Cachoeira, saímos daqui com ele amontado no cavalo pra pegar na pista um ônibus pra descer para Cachoeira. Chegando lá, o médico descobriu que era essa doença e essa doença era contagiosa. De lá já fez o papel pra descer pra Salvador, para o Couto Maia, ai eu levei. Na sala que ele tava tinha 16 crianças. Dessas 16 crianças só se salvou meu filho, este que tá aqui. Ela não matou, mas aleijou... Aí o caruru, faço agradecendo também porque ele se salvou.

Comumente, o início das devoções a Obaluaê está atrelada ao desfalecimento orgânico de alguém. Entendido como o Orixá da saúde e da doença, seria ele o grande intercessor ao promover o livramento das enfermidades.³⁴⁶ Em se tratando do Vale do Iguape, podemos inferir que há o direcionamento devocional coletivo em virtude de memórias dos mais velhos que tendem a ressaltar e louvar a atuação do santo/orixá na região. Aqueles que

³⁴⁵ Sobre a presença devocional de Cosme e Damião no Recôncavo Sul da Bahia consultar: LIMA, Vivaldo Costa Lima. **Cosme e Damião**: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2005. CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. **“O Santo é quem no vale rapaz! Quem quiser acreditar, acredita!”**: práticas religiosas e culturais nas benzeções. Curitiba: Editora Prismas, 2015, p.191.

³⁴⁶ Sobre Obaluaê tratamos no capítulo III desta tese com maior ênfase.

crianças cresceram nessa atmosfera cultural e de crenças tendem a “naturalizar” a importância da divindade/entidade.

Como já mencionado em capítulos anteriores, o Vale do Iguape é devotado a São Roque/Obaluaê devido a intervenções diretas que promoveram a restauração da saúde coletiva. Numa abordagem particular, individualizada, notamos que várias pessoas também têm histórias para contar acerca da intervenção do santo/orixá em seu viver.

Novamente a senhora Judite noticia o livramento condicionado ao santo/orixá ao livrar seu filho da morte, após ser acometido por meningite. Ressalta que das crianças que estão contaminadas com o vírus apenas seu filho sobreviveu. Teria tido a fé da senhora Judite a capacidade de livrar seu filho da morte?

Minha espiritualidade é tudo nova, eles que me levantam...me botam nova, porque o que eu faço as “modernas” não fazem...Parir a primeira vez com 13 anos.

Filho vivo tem oito, tenho um casal de gêmeas. A gente não conhecia a luz. Essa luz não conhecia não! Cachoeira? Nunca! Nunca bebemos água gelada; naquele tempo aqui não tinha nada, não existia nada. Não conhecia fogo a gás...era roça de manhã e mangue de tarde.³⁴⁷

Fica clara a contraposição de acessos do tempo presente e a realidade experimentada pela jovem Judite, no contexto descrito. Se hoje as comunidades rurais do Vale do Iguape padecem de investimentos e cuidados dos poderes públicos, nas décadas anteriores sequer possuíam luz elétrica, água encanada e estrada de rodagem. Boa parte dos itinerários feitos entre as comunidades eram desenvolvidos pelas águas, nas canoas. Judite faz menção ao quanto a espiritualidade a ajuda nas agruras cotidianas, com espírito sempre renovado não condizente com a idade biológica devido à sua disposição para o trabalho.

Eu nunca queria essas coisas: eu tava nova, bonita, gordona, eu via pegar nos outros e dizia que a mulher tava com fogo, eu nunca queria aceitar. Mas veio uma hora que eu tava dormindo, veio um homem grandão..., me pegou de supetão, o primeiro orixá que me pegou foi Ogum.

Os Caboclos veem para nos ajudar, ajudar a quem precisa!³⁴⁸

³⁴⁷ Entrevista de Judite do azeite concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

³⁴⁸ Entrevista de Judite do azeite concedida a Alaíze dos Santos Conceição, em 07/09/2019.

Jocélio Teles nos traz provocações acerca do tido Caboclo de Ogum, a mescla entre a entidade e a divindade. Há quem acredite que cada orixá possui um Caboclo que tende a interceder no mundo material, uma vez que os orixás são desdobramentos do divino e não mais habitam o mundo dos homens, tampouco o ser humano estaria à altura de conviver com eles. Portanto, os orixás são energias vitais que agregam; já o Caboclo literalmente “pega o peso”, as ervas, as cargas e as extirpam no mundo material.³⁴⁹

Por fim, Judite nos esclareceu os motivos de ter sido apelidada de Judite do azeite:

É porque eu faço azeite, desde pequena, eu trabalho em maré, a gente tira sururu de domingo a domingo pra sobreviver. Vive de quê? De cortar dendê, fazer azeite, maré, mariscar tirar ostra, sururu, tapar caranguejo...vive da maré e do azeite...todo mundo aqui. Eu vendo camarão seco em Cachoeira.
Eu tô com esses pés de dendê aí, tudo cheio de dendê, tudo maduro. O menino vai cortar e eu vou fazer, segunda-feira. Ali vai cortar o dendê, o menino vai carregar com um burro, vai botar aqui dentro de casa, a gente despenca ele, deixa ele amolecer, cobre com um pano, com 4 dias, 3 dias, a gente cata o dendê, depois de catado, vai pegar água ali, vai botar pra cozinhar, depois de cozinhado vai pisar no pilão, depois de pilado, a gente vai arranjar a água limpa pra bater, depois de bater o azeite, vai botar ele pra ferver, depois de fervendo a gente tira do túnel, bota num caldeirão, tira o pé dele e joga fora, o pé é o que faz o bambá, se a pessoa pedir bambá, o fino a gente faz bambá. Aí depois bota pra curar, a gente vai botar sal, alho, cebola e alfavaca e aroeira. Ele vai cozinhar, quando as folhas tiver tudo crocante assim, tiver sequinha, a gente vai tirar do fogo. Pronto! Se você botar a ostra e o sururu sem tempero, só o tempero do azeite você come!
Azeite dá trabalho, pra gente aqui dá trabalho, esse de fábrica não! É o azeite caseiro.
Sem o azeite não tem o axé! É o azeite do vatapá do caruru, é de tudo...é do acarajé! O único santo que não é do azeite é o pai Oxalá, que não leva azeite. O resto tudo tem azeite.³⁵⁰

O depoimento é rico em singularidades; conseguimos capturar o quão trabalhoso é a produção artesanal do azeite de dendê. Requer dias para ficar próprio para consumo; entretanto, o valor atribuído ao produto final tende a ser defasado, haja vista a existência da produção em larga escala nas fábricas.

³⁴⁹ SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra:** o Caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

³⁵⁰ Entrevista de Judite do Azeite concedida à Alaíze dos Santos Conceição, 14/08/2019.

Como já mencionado, dada a potencialidade do fruto do dendezeiro, uma fábrica de azeite, originária do sul da Bahia passou a investir na região, inclusive admitindo mão-de-obra de muitos moradores do Vale. Segundo Ana Paula Cruz a fábrica foi fundada em 1962, na cidade de Taperoá³⁵¹ e no mesmo período foi montada uma filial no povoado de Acutinga.³⁵²

No trabalho braçal, plantio e colheita, a fábrica utilizou a mão-de-obra dos moradores, inclusive para endossar os baixos salários e horas extras. Para ocupar os cargos técnicos, funções mais especializadas e escritório, recrutavam trabalhadores de outros lugares, a saber, da cidade de Cachoeira, Cruz das Almas ou até mesmo traziam consigo da região originária da fábrica. Muitos foram/são os produtos derivados do dendê. A fábrica Opalma investiu nisso: óleo do coco, óleo vegetal, sabão, azeite, adubo, óleo diesel, etc.³⁵³

A possibilidade de ter um salário e trabalhar com a carteira assinada representava a recuperação da dignidade dos sujeitos tão massacrados social e racialmente. Representava também inserção social enquanto sujeitos economicamente ativos, com renda fixa e o abandono da sazonalidade dos ganhos, anteriormente garantido, apenas, pela informalidade das vendas de produtos agrícolas e do que conseguiam extrair da maré.

Ser funcionário da fábrica ainda concedia certo status social e um possível melhoramento de vida. Fato importante de ressaltar é que a maioria dos trabalhadores das fábricas conciliavam o serviço de carteira assinada e o desenvolvimentos das atividades habituais vinculadas às comunidades: plantio, pesca, mariscagem etc.

A produção extensiva do dendê não possibilitava a entrada de caminhões na área do plantio, carecendo de mão-de-obra para extração e animais para transportar os cachos do fruto; a formação de depósitos também consistiu numa alternativa para deslocar e armazenar os cocos até serem endereçados à fábrica Opalma.³⁵⁴

³⁵¹ CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. **op. cit.**, 2014. 127 f. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História - UEFS.

³⁵² A comunidade de Acutinga corresponde ao antigo território do Engenho de Acutinga, foi renomeada por Opalma, após a instalação da fábrica. P.87

³⁵³ CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. **op. cit.**, p.88.

³⁵⁴ **Ibid.**, p.100-101.

Por volta dos anos 1980, o dendê foi substituído novamente pela cana-de-açúcar, ao que parece a partir dos anos 80 a fábrica já dava mostras da crise. A onda do Anel vermelho, uma doença que infectava o dendezeiro através do besouro, teria contribuído para o início do declínio da plantação.³⁵⁵

Tudo do fruto do dendê era aproveitável, inclusive as cascas.

Dado o exposto, notamos o quanto as atividades estavam integradas. A produção agrícola, a mariscagem, bem como a extração do potencial do fruto do dendezeiro trouxeram para as famílias o equilíbrio necessário para continuar existindo. Em se tratando da senhora Judite, ao longo dos quase oitenta anos de caminhada, permaneceu/permanece ativa diante dos desafios da vida e solidária à realidade compartilhada pelo entorno, sempre ofertando ajuda material e/ou espiritual.

Figura 24 : Judite do Azeite – quarto de orações



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2013.

³⁵⁵ CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. “Viver do que se sabe fazer”: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990). Feira de Santana, 2014. 127 f. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História - UEFS.

Figura 25: Judite do azeite



Fonte: Arquivo fotográfico, trabalho de campo, 2019.

4.3. Tempo de rezar e labutar: trabalho, pilhérias e devoções

Levando em consideração a trajetória histórica das comunidades que junto formam o Vale do Iguape, trataremos das experiências dos sujeitos diante de suas múltiplas possibilidades e experiências religiosas. Como assinalado nesta tese, as influências dos diversos povos africanos, atreladas à contribuição dos povos indígenas e também aos efeitos da colonização portuguesa permitiram o surgimento de práticas religiosas ricas em singularidades.

A temporalidade compreendida nessa pesquisa, c.1920 - c.1980, diz respeito ao recente período do pós-abolição. Verificamos na literatura temática o quanto as primeiras décadas do século XX foram significativas para os arranjos das práticas religiosas entre os sujeitos do Recôncavo. Falamos da organização das primeiras casas de Candomblés, empreendidas a partir da virada do século e o quanto as mulheres negras tiveram papel de destaque ficando à frente de seus barracões, zelando pelas ancestralidades daqueles que por ali estiveram.³⁵⁶

Para o século XIX, destaco duas importantes pesquisas acerca de lideranças religiosas negras: uma delas o caso de Juca Rosa, trabalho de Gabriela Sampaio, no qual temos a reconstrução da atuação religiosa de José Sebastião da Rosa, crioulo, residente no Rio de Janeiro, que, por volta de 1860, liderou uma seita religiosa (nas palavras da autora) capaz de mobilizar até pessoas influentes da sociedade. Teria aperfeiçoado os mistérios das práticas com passagens na Bahia e se tornou figura polêmica e renomada do período, em virtude das práticas curativas, dispendo de influência social e encantos para com as mulheres de elite.³⁵⁷

Ainda pairando sobre o mesmo século temos a pesquisa de João José Reis acerca de Domingo Sodré, um sacerdote africano, com incursão social na Bahia. A tentativa de reconstrução do cotidiano de Domingos Sodré e sua

³⁵⁶ SANTOS, Edmar Ferreira. **op. cit.**, 2009; FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **op. cit.** EDUFBA, 2003.

³⁵⁷ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa: Um pai-de-santo na Corte imperial.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

atuação enquanto liderança religiosa e a mobilidade do mesmo numa Bahia escravista teria sido o objetivo da pesquisa do historiador.³⁵⁸

A amostra sugere nos registros históricos a presença de lideranças masculinas na seara da adivinhação e práticas de cura no século XIX. Os babalaôs ganhariam destaque ao conhecer os mistérios do Ifá, tornando-se populares na incursão mágico-religiosa.

Na virada do século XIX para o XX, verificamos uma “nova tendência”: a representação dos conhecimentos religiosos das populações negras associadas às lideranças femininas. As mulheres negras passariam a ser as zeladoras dos mistérios dos cultos religiosos e principais responsáveis em extirpar as doenças orgânicas e simbólicas dos indivíduos.

As repressões aos terreiros de Candomblé, após sua criminalização, tiveram como alvo mulheres negras conhecedoras dos segredos dos rituais.³⁵⁹ O Código Penal do Brasil de 1890 proibia, através de três artigos – 156, 157 e 158 – o exercício da medicina e de curas por pessoas não diplomadas, a prática do espiritismo, da “magia e seus sortilégios” e o uso de “talismãs e cartomancias”³⁶⁰ e seus defensores permaneciam vigilantes diante dos rituais vistos como sediciosos. Muitos foram os terreiros perseguidos, em sua grande maioria liderados por mulheres. É fato que as mulheres negras sempre

³⁵⁸ REIS, João José. *op. cit.*, 2008. 461p.

³⁵⁹ BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995. FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **Quem pariu e bateu que balance!** Mundos femininos, maternidade e pobreza. Salvador, 1890-1940. Salvador: EDUFBA, 2003.

³⁶⁰ Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia; praticar a homoeopathia, a dosimetria, o hypnotismo nimal, sem está habilitado segundo as leis e regulamentos: Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho único. Pelos abusos commetidos no exercício illegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, alem das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psychicas: Penas – de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o médico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas – de prizão cellular por um a vseiis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

assumiram papéis sociais importantes durante a Colônia, no Império e no Brasil republicano, algo completamente diferente daqueles protagonizados pelas mulheres brancas.

Ainda falando sobre a atuação de mulheres negras, não mais aquelas criminalizadas pelo código penal por liderar terreiros de Candomblé nas cidades, mas as residentes do Vale do Iguape, zona rural do Recôncavo baiano, elas descendiam de escravizados e continuaram vinculadas à terra lutando pela sobrevivência e pela consequente não marginalidade sócio-racial. Não é novidade que o projeto republicano não se preocupou em pensar as populações negras recém libertadas do jugo da escravidão tampouco garantir as manifestações de suas crenças e atos devocionais livremente, apesar de ter havido a separação da Igreja em relação ao Estado.

Para além das experiências compartilhadas dessas mulheres negras, como tantas outras que, sobretudo na diáspora, tiveram de explorar seus múltiplos potenciais a fim de se manterem vivas, é válido ressaltar a presença do fenômeno religioso em seus cotidianos. Foram elas lideranças religiosas capazes de trazer aconchego para os aflitos, através da fé e do receituário proveniente de longo aprendizado, independentemente da estruturação das casas Candomblé que já se configuravam em muitas partes do Recôncavo como acima mencionado.

Para as populações negras, sobreviver sempre foi a missão, muitos encontraram na religiosidade inspiração para o enfrentamento das agruras na vida. O apego ao sagrado, suas possíveis recriações no além mar ofereceram o equilíbrio necessário para suportar tamanha exploração imposta pelo sistema escravista.

A trajetória de homens e mulheres do Vale do Iguape sempre foi sinônimo de trabalho; a localização geográfica ideal para o firmamento dos engenhos de cana de açúcar, abundância de água potável, beira mar necessário para escoar produtos e solo massapê. Com o colapso da produção açucareira, os escravizados que permaneceram na região tiveram que explorar as potencialidades do local, fortalecendo as lavouras anteriormente de subsistência.

Ofícios como o de pescadores, marisqueiras, lavradores tendiam a engrossar o quantitativo ocupacional; não afirmo com isso que tais especialidades não existiam; contudo, com o findar dos engenhos de cana-de-açúcar, sem dúvidas, elas ganharam mais destaque entre as atividades laborais.

A plantação do dendê e o fabrico do azeite tratou de alargar as possibilidades de trabalho para fins comerciais e renda. A produção do azeite de dendê desde o consumo próprio às vendas para as cidades vizinhas movimentou a economia do Vale do Iguape:

Porque quando eu morava no Calembá, o proprietário, o dono da terra, né, da fazenda, deixava a gente tirar dendê para fazer..., ninguém fazia caso de nada, como diz o ditado, mas hoje em dia não! quem tem uma terra que tem muito pé de dendê, agora não quer dá mais aos inquilinos. Pronto! Não quer dá mais! Muitos que ainda tem o pé no fundo do quintal, tira seus cachos. E quem não tem? E agora todo mundo quer vender para ganhar dinheiro. Na época que eu morava lá no Calembá, o dono da fazenda se chamava José, então ele dava a mamãe, a gente tinha o direito de tirar no cacho o dendê, aquelas pessoas que morava ali, todo mundo tirava seu dendê e cada um fazia para comer, e ele tinha a parte dele também, que tirava para fazer e vender. Minha mãe fazia para gente mesmo e depois que eu vim morar aqui em Santiago deixei de fazer, mas a minha sogra ainda fazia. É vem uma senhora aí ô, ela também é do azeite, ela mora ali no Massapê. Pronto! Ela faz azeite e toda semana vem vender aqui, não só ela mais muita gente. Muita gente que trabalha na roça aí, faz, e quando eu não tava fazendo, comprava na mão dela.³⁶¹

Nos muitos tempos da memória, admitindo idas e vindas nas lembranças, percebemos que a prática descrita por Dona Flor se tratava do arrendamento das terras, ao que parece, Dona Flor e seus familiares moravam em propriedade de terceiros cabendo o pagamento do arrendamento da terra e a benesse da coleta na plantação do dendê. Walter Fraga Filho, em *Encruzilhadas da liberdade*, nos mostra o quanto tal prática de arrendamento das terras era comum no pós-abolição, uma vez que, diante da falta de oportunidade, atrelada à abolição recente, a luta pela sobrevivência mediante o

³⁶¹ Maria de Oliveira. Apelido dona Flor. Natural do Kalembá, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Nascida no ano de 1933. Entrevista concedida à historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese, em 10/12/2006.

recurso do arrendamento de terra representava para os descendentes de escravizados uma das poucas alternativas para sobreviver.³⁶²

A terra que por ora parecia ser vínculo da escravidão agora despontava como possibilidade de continuar resistindo para viver. Secularmente vinculados à terra, as populações negras estavam agora não mais sob a égide da produção latifundiária monocultura açucareira, mas do cultivo de pequenas lavouras. O depoimento ainda nos sugere o quanto a monetarização atingiu o dendê, ao que parece com o passar dos anos. O fruto que anteriormente era cedido pelos proprietários das fazendas, sem pesar, agora recebia valor de mercado.

Eu morei no Calembá, depois passei pra o Cassinum, quando eu morava lá fazia dendê, plantava muita roça, todo mundo lá fazia azeite, todo mundo fazia azeite, minha mãe fazia azeite e vinha vender aqui e ia levar p Santo Amaro para vender, mas hoje eu tou aleijada e não faço mais nada. A vida lá no Calembá era plantando roça. Agente plantava milho, mandioca, “aquando” a mandioca amadurecia, fazia farinha, vendia, plantava quiabo, quando o quiabo tava bom de catar, agente apanhava o quiabo, vendia, para sobreviver na vida (...) plantava no tempo, do milho era o milho, no tempo do feijão era o feijão, tudo isso minha fia agente fazia, é mole?. Se eu ficasse em pé ainda fazia alguma coisa, mas só que não dá. Eu vim pra cá por causa da dificuldade de fazer as coisas lá para vender aqui, ai vim morar aqui em Santiago, pra ficar mais melhor, melhorar a vida mais aqui, melhorou bem é verdade, e daqui não saio mais pra lugar nenhum.³⁶³

As recordações de dona Simiana revelam o quanto o trabalho pesado se fez presente em sua vida. A lavoura que servia para alimentar a família e também servia como fonte de renda, pois plantava, regava, colhia e vendia para o entorno. Sendo as terras do Iguape muito férteis, isso proporcionou variedade no plantio: feijão, mandioca, quiabo, milho, além da coleta dos frutos do dendê os transformado em azeite. Não é novidade o cultivo de lavouras entre as populações negras; desde a escravidão, através das brechas e concessões dos donos de engenho, tratavam de plantar para sobreviver: comercializavam e trocavam o excedente.

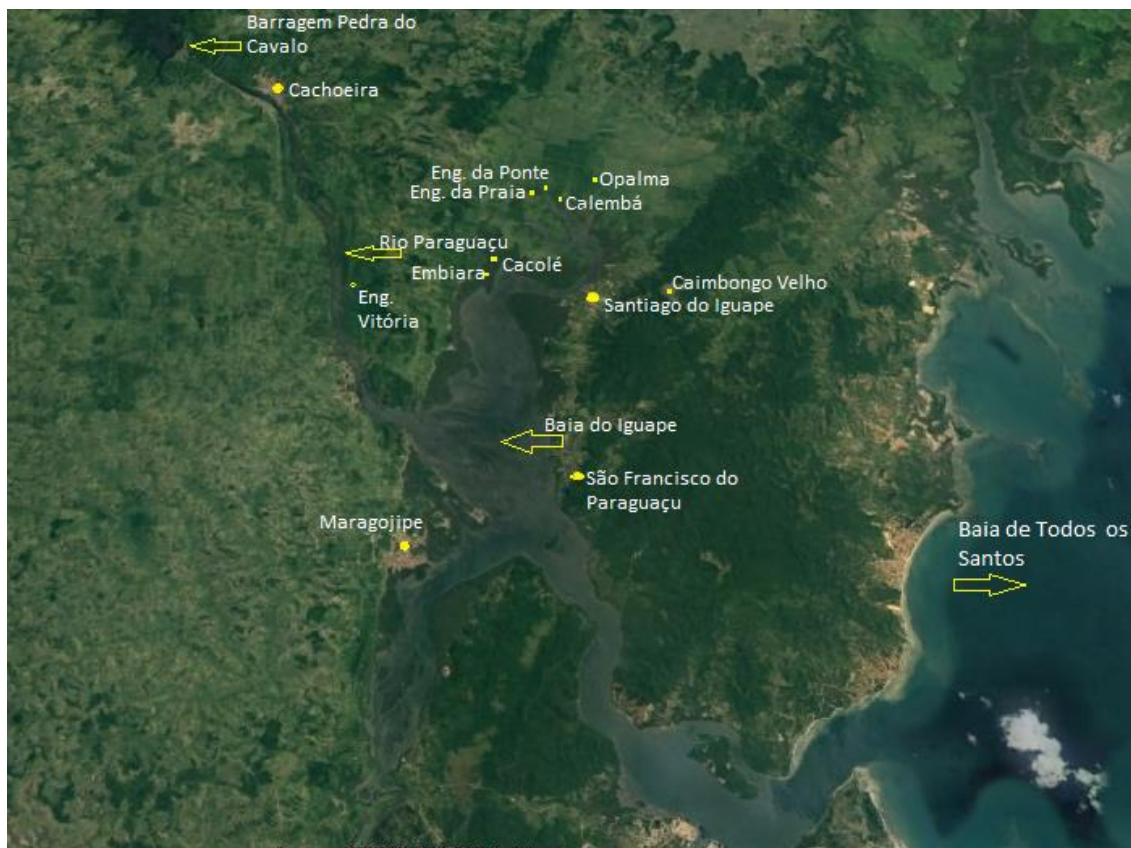
³⁶² FRAGA FILHO, Walter. **op. cit.**, 2006.

³⁶³ Simiana de Oliveira. Natural do Kalembá, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Nascida no ano de 1933. Entrevista concedida em 10/ 12/2006 a historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese.

Dona Simiana também assinala o deslocamento feito para Santiago do Iguape, deixando o Kalembá. Sabemos que o Iguape era/é tido como a comunidade mais desenvolvida do Vale. A localidade apresentava/apresenta intenso fluxo de barcos e desde os tempos coloniais servia para escoar mercadorias, pois a Baía do Iguape se encontra com a Baía de Todos os Santos rumando para o mar aberto. O Iguape conta também com o forte comércio vinculado à extração de ostras, mariscos e pesca entre os moradores, dando condições de renda e sobrevivência, além do plantio das lavouras familiares.

Já o Kalembá é uma comunidade vizinha ao Engenho da Ponte com população menor que as demais, não é banhada pela maré, contudo dispõe de solo muito fértil, também massapê. O fato de estar afastado da ponta de mar tende a diminuir as possibilidades de renda dos moradores que para a pesca e mariscagem devem migrar para as comunidades vizinhas.

Figura 26: Mapa da Bacia do Iguape



Fonte: Google maps adaptado por Alaíze Conceição

No Kalembá, o plantio do dendê era intenso alcançando vendas e trocas no entorno da região: Cachoeira, Santo Amaro, etc. Dada a fertilidade do solo massapê o então dendenzeiro pôde alcançar notáveis plantações, a ponto de chamar atenção de uma fábrica, originária do Sul da Bahia para o beneficiamento do produto, como já mencionado.

Não as terras eram dos outros. Pra plantar eles arrendavam? Arrendava, pagava pra poder plantar, era assim minha fia, era mole? As vezes quando acabava a plantação se eles diziam não vai plantar mais não, tinha que partir para outro lugar! A gente fazia o azeite, vinha vender aqui também, levava pra santo amaro, ia até para Cachoeira minha mãe levava para vender. Meu pai quando morreu eu fiquei com 10 anos de idade. A gente cortava no pé o dendê, como é? Pinicava ele todo, botava dentro de casa, e agora pra catar, pra botar no fogo, pra cozinhar, pra voltar a pisar, pra voltar a bater, e depois botar no fogo pra cozinhar naquela vazilhona grande, oêê! O azeite a

gente comia e vendia, pra comer só não dava, tinha que vender.³⁶⁴

Por não ter a posse da terra, muitos viviam nelas sob o sistema de arrendamento, pelo qual os proprietários alugavam as mesmas para os agricultores. Às vezes o trabalhador rural não tinha dinheiro para pagar a terra cultivada e, através de acordos, quitava sua parte do aluguel da propriedade prestando serviços nas fazendas ou compartilhando dos produtos agrícolas cultivados. Esta divisão da produção era chamada de meeira.³⁶⁵

Geralmente o arrendamento de terras representava umas das poucas possibilidades das populações negras livres terem acesso às terras cultiváveis. Tais práticas de produção eram comuns no Brasil colonial, no qual a produção familiar livrava os senhores de engenhos da preocupação de alimentar os escravizados, bem como oportunizava a brecha para que os mesmos trocassem e/ou comercializassem os produtos agrícolas adquirindo o pecúlio necessário para a compra de alforria.

São histórias como essas que compõem o cotidiano dos moradores do Vale do Iguaçu, além de possuírem ascendentes explorados pelo sistema escravocrata continuaram resistindo para sobreviver. O fazer a roça, o colher, trocar, vender, fabricar o azeite, mariscar, pescar constituíram/constituem atividades que preenchem/ preenchem o seu dia-a-dia. Entretanto, não somente de trabalho os moradores viviam, havia espaço para os entretenimentos, festas, pilhérias, devoções e crenças.

Eu não perdia um caruru, era a rainha do samba eu ia pra festa aqui e sambava até amanhecer. Quando tinha caruru aqui eu amanhecia o dia. E quando a gente ia pra festa, enquanto a festa não terminava eu não vinha para casa, meu marido nunca se importou e nem era doido!! (risos). Naquele tempo era que eu fazia a festa, eu dizia, deixa eu fazer a minha festa. E agora eu ia sambar mais? Eu não posso sambar mais, então eu aproveitei

³⁶⁴ Simiana de Oliveira. Natural do Kalemhá, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Nascida no ano de 1933. Entrevista concedida em 10/ 12/2006 a historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese.

³⁶⁵ SANTOS, Mayra de Souza. **OS PRETOS QUE FICARAM: ASPECTOS DA MEMÓRIA E CULTURA DE ALGUNS MORADORES DOS ANTIGOS ENGENHOS DO VALE DO IGUAÇU - CACHOEIRA- BA (1940-1960)**. TCC – Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Departamento de Ciências Humanas – Santo Antônio de Jesus – Bahia, 2008, p.06.

a minha vida. Agora não dá mais pra sambar, então eu vou pra igreja.³⁶⁶

Comumente os carurus eram regados de muitas cantorias e sambas; o momento de celebrar o santo também era o momento de entreter-se. O espaço das devoções se mesclava com a festa. A festa em louvor aos santos³⁶⁷ era o momento de relaxar o corpo diante do trabalho diário. O descanso possibilitava colocar a prosa da vizinhança em dia, exercitar a fé, saborear o caruru regado a muito azeite, samba com os amigos e sobretudo recriar momentos de felicidade diante de tanto labor e privações.

Charles de Almeida Santana em seu livro *Fatura e ventura camponesa* nos presenteia com a narrativa acerca dos momentos de diversão e entretenimento entre os trabalhadores rurais que conseguiam encontrar alegria para festejar a vida celebrando os diversos santos e agradecendo o trabalho, a boa plantação e a boa colheita. A mescla entre o mundo do trabalho e os atos devocionais, ao que parece, é recorrente sobretudo entre os trabalhadores rurais no Recôncavo sul da Bahia, herdeiros de uma forma peculiar de relacionar-se uns com os outros.³⁶⁸

A senhora Simiana também traz provocações quanto à sua autonomia enquanto mulher, pois, ao que parece, participar das festividades que envolviam os santos de devoção, juntamente com o samba, eram ações inegociáveis, colocando inclusive seu casamento à baila. Encerra a fala demonstrando que, dada a limitação corporal, limitava-se a participar das homenagens ao santo na igreja, como se o tempo da recreação e festividade já tivesse passado e ela havia feito bom uso.

Ainda sobre o universo de crenças e devoções, a senhora Nega rememora os motivos pelos quais tem devoção a São Cosme e Damião identificando o vínculo familiar com os mesmos:

³⁶⁶ Simiana de Oliveira. Natural do Kalemhá, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Nascida no ano de 1933. Entrevista concedida a historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese, 10/12/2006.

³⁶⁷ Era costumeiro agradecer os diversos santos com feitura do caruru: São Cosme e Damião, Santa Bárbara, São Roque. Ao que parece a iguaria de quiabo era/é a mais popular para servir

³⁶⁸ SANTANA, Charles D' Almeida. **Fatura e ventura camponesas**: trabalho, cotidiano e migrações, Bahia 1950-1980. São Paulo: Annablume, 1998.

Eu não posso mais comer nada de azeite, eu não tenho muita coisa com caruru não pra comer, eu ia rezar nas casas. Eu já dei muito caruru minha fia, hoje que não dou mais. Eu comecei a dar porque minha mãe dava caruru sabe de Cosme sabe. Quando a pessoa tem gêmeos sabe, se for Cosme é se for Crispim é, minha mãe dava de Cosme, ela mesmo é mãe de Crispim de dois ai ô, eu já peguei tanto menino, foi eu quem peguei seus meninos né. (...)

Mamãe dava de Cosme. Ela dava e ficou pra mim, rezava dava caruru, brincava, sambava, hoje que não dou mais, minha filha não ta mais aqui, eu acendo a luz, rezo e tudo. Tem o samba dele:

“Cosme, Damião, Doum e Alabá,
Vamos panhar conchinhas nas ondas do mar”. (risos)³⁶⁹

A recriação dos laços sociais a partir da escravidão tratou de construir novos vínculos afetivos entre os sujeitos, como resultado teremos a integração entre as diversas comunidades no Vale do Iguape, anteriormente tratadas como região de engenho de cana-de-açúcar. Recriar uma rede de sociabilidades implicou no fortalecimento e resistência, haja vista que era comum em momentos de necessidade um ajudar o outro, seja na nutrição, na doença ou simplesmente no lazer. O caruru da família de dona Nêga era famoso, principalmente pela aparição do Caboclo. Regado a muito caruru, samba, fé e devoção, o Caboclo ainda se manifestava para dar passe³⁷⁰ a quem precisava.

A senhora Nêga, mencionada em todos os capítulos da tese, seguiu os passos do pai, o senhor Ângelo, importante agente da cura no Vale do Iguape, cujas devoções e conhecimentos espirituais renderam muito prestígio entre os moradores. O fazer caruru, as ladainhas, benditos, sessões de caboclo, receituários de cura, tudo isso teria sido um legado herdado pelos seus pais, contemporâneos da escravidão no Recôncavo.

A mescla entre o catolicismo advindo dos colonizadores e adaptados à realidade experimentada dos escravizados sugeriu adaptações para o viver. Nas palavras da senhora Nêga, o próprio pai teria nascido no contexto escravista, contudo não teria experimentado a escravidão dada a intervenção de sua madrinha.

³⁶⁹ Entrevista da senhora Nêga concedida a historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese, 12/12/2006.

³⁷⁰ Corresponde à troca de energia entre o médium e/ou a entidade com o consulente, geralmente livrando das vibrações negativas.

O apadrinhamento de indivíduos das classes subalternas por pessoas abastadas era comum, servia como espécie de proteção em caso de necessidades e sobretudo em tempo de injustiças poder contar com alguém.

No tempo da escravidão ele contava que ele morava com a madrinha. A madrinha não quis que ele entrasse na escravidão, ele tava com oito anos naquele tempo por causa da idade, ele ficou por fora, ela foi que entrou na escravidão.³⁷¹

Ao que parece, o senhor Ângelo, pai da senhora Nega, nasceu no contexto que foi sancionada a Lei do Ventre Livre, 28 de setembro de 1871; por isso não teria sido acometido pela escravidão. Aqueles que nascessem a partir daquela data já nasceriam fora dos limites do cativeiro, pelo menos de acordo com a lei. É inegável que, para que houvesse a inserção social no mundo do trabalho, do negro livre requeria-se o apadrinhamento de núcleos de outra classe social com prestígio e influência, sobretudo para os aprendizados de ofícios que não estivessem vinculados à força bruta e aos trabalhos domésticos, ou seja, poucos conseguiam tal façanha. O caso do senhor Ângelo, segundo a memória de sua filha, continuou no Engenho da ponte, aprendeu o ofício de ferreiro por intermédio de sua madrinha, que quis lhe garantir um ofício e continuou a fazer as roças para subsistência e trocas com a vizinhança.

4.4. Devoções e identidades

Os modos de ser e de viver no Vale do Iguape revelam a diversidade das práticas culturais e religiosas dos sujeitos. O dinamismo da cultura esteve presente durante todo o processo histórico formativo da região. A experiência da escravidão, atrelada à existência de populações indígenas no Recôncavo da Bahia e o processo de colonização tenderam a resultar em processos de formações de identidades coletivas e individuais.³⁷²

As práticas culturais dos diversos sujeitos foram imbricadas, dialogaram e se repaginaram para que continuassem existindo nas décadas investigadas. As experiências coletivas possibilitam a permanência dos elementos comuns,

³⁷¹ Depoimento da senhora Nêga concedida a historiadora Mayra Souza, em 10/12/2006.

³⁷² CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. *op. cit.*, 2015.

revelando aspectos do pertencimento grupal, mas cedendo espaço para as manifestações individuais dos sujeitos. Para Glissant, as culturas, de modo geral, encontram-se num processo de relação entre si, só alcançando desenvolvimento notável a partir das diferenças, daí a necessidade dos empréstimos culturais: a existência do diverso enriquece o processo de confluências de culturas, podendo conceber as identidades grupais sem a exclusão do outro. Teria isso acontecido com as culturas indígenas, negras e do colonizador europeu.³⁷³

A tese tratou de questões no âmbito do dinamismo da cultura, religiosidades, ressignificações, imbricamentos e empréstimos para que não houvesse espaço para forjar uma concepção de cultura paralisante que limitasse a espontaneidade das práticas religiosas e culturais e o surgimento de contextos imprevisíveis, a saber, das muitas manifestações do sagrado no cotidiano dos indivíduos.

Os rastros de uma cultura existem independente da geografia territorial. Foi isso que verificamos entre as populações indígenas e negras nas Américas que conseguiram ressignificar muito de suas práticas para as gerações futuras, recriando em espaços, anteriormente nunca ocupados, sentido de continuar existindo.

Para pensarmos em fatores determinantes na formação das múltiplas identidades manifestadas pelos sujeitos, Stuart Hall atenta para o deslocamento dos indivíduos seja territorial, cultural ou social que tende a reverberar diretamente na compreensão do ser em seu contexto. Nesse ponto de vista, o fato histórico tomado como base é a grande dispersão das populações negras, sobretudo nas Américas, a dita Diáspora, e para os indígenas o processo de colonização.³⁷⁴ A necessidade de os indivíduos terem uma referência, não deveria implicar na impossibilidade de ressignificar suas práticas adaptando as novas demandas sociais, culturais e religiosas. Acredito que tal fenômeno acometeu o Recôncavo da Bahia.

³⁷³ GLISSANT, Edouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, .2005.

³⁷⁴ HALL, Stuart. **op. cit.**, 2002. p.28.

Em grande instância, adaptados à realidade concreta dos sujeitos, as devoções provenientes das populações negras e indígenas trazem resultados e significados no dia-a-dia. Aconteceu/acontece o deslocamento de sujeitos, lideranças, saberes e dos atos devocionais, primando pela preservação da diferença, apesar da ascendente confluência dos elementos culturais. Para eles, o diverso nunca foi um problema.

CONCLUSÃO

A cultura não é estática, todos nós sabemos. Para sobreviver são necessárias constantes ressignificações; O Vale do Iguape, assim como a cultura, secularmente enfrentou/enfrenta uma enxurrada de transformações. As reflexões acerca dos porquês dos cultos aos Caboclos nos espaços domésticos, por exemplo, sobreviverem ao tempo, bem como as devoções direcionadas aos diversos santos protetores, serem mais comuns que as casas de Candomblés nesse perímetro territorial, e nos permitem inferir que para o cenário do Vale do Iguape a proximidade dos engenhos de cana-de-açúcar, talvez, consistiu num “impedimento” para o desenvolvimento de rituais mais complexos vinculados a uma hierarquia tão marcada feito nos terreiros.

As práticas religiosas mais suntuosas e hierarquizadas (Candomblé) não pareciam ser a melhor forma de manter discreta e acesa as religiosidades e devoções dos povos negros na região do Iguape, haja vista que visivelmente, a priori, estariam sujeitos as represálias da administração colonial. Com o passar dos séculos o excepcional normal, naturalizou-se. Outra hipótese esboçada no corpo do texto é a possibilidade de dissidências dentro do próprio grupo de africanos que apesar de terem partido de um mesmo continente, mas das diversas regiões, não teríamos assegurados as mesmas práticas culturais e religiosas, tampouco poderíamos prever quais resultados teríamos no âmbito das religiosidades após as realidades experienciadas nas Américas.

Para além da vigilância da administração colonial, devemos considerar que os batuques, os calundus e/ou os cultos as entidades e/ou divindades feitas para os Caboclos, Orixás e as entidades diversas, não requeria uma estrutura hierárquica tão marcada como nos terreiros, talvez por isso os sujeitos tenderam a ficar mais à vontade com a espontaneidade das práticas religiosas assimétricas. Atribuiu-se a contribuição dos povos bantos o caráter agregacionista das religiosidades negras, contudo nas terras dos povos jejes, no continente africano, já era verificado o caráter agregacionista dos mesmos ao panteão dos iorubas.

Quando levado em consideração o caráter agregacionista “das religiões tradicionais africanas” encontramos caminhos para investir nos motivos que acarretaram o reconhecimento e reverência aos Caboclos aqui encontrados. Inegavelmente o panteão religioso tendeu a ser ampliado, para além dos orixás “ transportados” do continente africano e que sobreviveram a partir da recriação devocional, tivemos o acréscimo de devoções católicas cristãs: desde a entrada de contato ainda no continente africano e reforçada no âmbito da colonização no Brasil, a presença marcante dos rituais e cultos indígenas incorporados pelas populações negras desembarcadas no Recôncavo da Bahia.

A região do Vale do Iguape, como tratada na tese, corresponde a antiga região de engenhos de cana-de-açúcar, cuja repressão colonial era intensa, impedindo maiores aglomerações com vistas a repressão nos moldes tradicionais. Os escravizados tiveram de elaborar estratégias para continuar cultuando seus ancestrais e não abriram mão de agregar devoções, quando necessário, e promover mediações culturais.

Ao que parece as devoções constituem o alimento cotidiano desses sujeitos, que encontram na fé a fortaleza necessária para acreditar no melhoramento social e na sobrevivência. A memória deverá ser entendida enquanto referência da capacidade em assegurar manifestações sobreviventes de um passado inexplorado.

Nesta tese houve a tentativa de explorar algumas experiências de sujeitos simples, os ditos subalternizados que infelizmente para além da memória não puderam contar com outros registros acerca de si. Homens e mulheres apontados pela memória coletiva como principais resguardadores e propagadores dos atos devocionais. Sabemos que a memória não é menos importante que as fontes escritas, contudo ainda enfrenta discursos acadêmicos que a coloca num lugar de ilegitimidade histórica.

A senhora Nega, senhor Abade, Dona Simiana, Dona Flor e tantas outros puderam contribuir com passagens de suas vidas para que refletíssemos sobre o contexto histórico em análise, além de trazerem elementos consolidados de uma memória coletiva das comunidades. Através de suas memórias pude defender a tese de que as religiosidades dos sujeitos é a principal responsável pela identificação coletiva, ou seja, o fenômeno religioso tende a unir e promover

o compartilhamento de experiências dos sujeitos contribuindo para a identificação do território dos saberes.

Acredito que a maior intersecção entre os indivíduos das comunidades foram/são as relações estabelecidas com o sagrado, o festejar, celebrar os santos, as entidades e divindades. Os atos devocionais conseguem congrega e agregar pessoas mesmo que estes por razões diversas tivessem de migrar para outras regiões. Não restam dúvidas que diante da impossibilidade de festejar o São Roque no/do Engenho da ponte, as diversas homenagens permanecerão latentes noutros tantos lugares. Quando possível fosse, os sujeitos voltariam ao Vale do Iguape para agradecer, afinal “pirão comido, não pode ser esquecido!”

Carecemos também de estudos mais aprofundados acerca da trajetória de Aristides Novis um importante comerciante do século XIX, atuante no Vale do Iguape junto à exportação de cana-de-açúcar e compra de dívidas de senhores de engenho falidos do Recôncavo baiano após a crise do açúcar e a abolição da escravidão. É importante localizar seu inventário e testamento, para que possamos explorar mais um capítulo da história econômica do Recôncavo e que mantem relação direta com os subalternizados.

Para além da necessidade investigativa de um membro da elite histórica, política e econômica do Brasil, sugiro também explorar as biografias sociais de sujeitos simples, comuns, mas que possuem notável respeitabilidade entre os moradores da região: tratam-se de lideranças religiosas, agentes da cura, zeladores de Caboclos e que infelizmente diante da ausência de fontes oficiais, tenderam a cair no esquecimento histórico e/ou não despertar o interesse para os programas de Pós-Graduação.

Muitas são as histórias, depoimentos e saberes presentes entre os mais velhos do Vale do Iguape e que infelizmente não puderam fazer parte desses escritos. As sugestões de potenciais colaboradores através dos relatos orais serão arrolados no final dessa tese. Espero que surjam mais interessados em problematizar o potencial desses sujeitos.

Esses sujeitos desempenharam importantes papéis sociais, políticos e religiosos na comunidade, entretanto suas ações podem deixar de serem lembradas, pois uma vez diminuída a expectativa de vida dos mesmos, atrelado ao desinteresse das gerações futuras em virtude da necessidade de

sobrevivência, nos depararemos com dificuldades para resguardarmos os diversos saberes dessas populações.

As populações negras continuam morrendo de fome, falta de assistência, além de terem desenvolvido hipertensão, diabetes e obesidade, fruto da mudança alimentar e a falta de assistência social secularmente verificável. Daí, pergunta-se: se os antigos resguardadores da saúde coletiva estão adoecendo nas comunidades, quem dará continuidade aos próximos capítulos da história? Estaria o território dos saberes, das práticas culturais e religiosas do Iguape fadados ao esquecimento próximo?

Seus maiores aliados são pesquisadores que se interessam pelo pós-abolição e habilitam as memórias dos sujeitos como fontes históricas. Os ditos territórios negros nos apresentam uma vastidão de práticas culturais e religiosas que foram mencionadas na pesquisa, contudo carecem de maiores problematizações. Pensar e catalogar os receituários de ervas, chás, emplastos, recomendações dos Caboclos para a quebra de negatividade, simpatias e tantos outros subterfúgios que sobreviveram e se ressignificaram ao processo diásporico e que a população ainda faz uso.

Em se tratando da devoção a São Roque/Obaluaê, existem mais de 50 “pés” de esmolos que devem ser catalogadas, haja vista que não é de conhecimento de todos os moradores as letras que as compõem; os ditos puxadores de esmolos que dispõem de tais conhecimentos estão morrendo sem deixar sucessores. As esmolos possuem os cantadores oficiais que conhecem todas as letras, enquanto os devotos repetem os versos dos refrãos. Penso que trata-se de um patrimônio histórico e cultural do Vale do Iguape e tão logo pode deixar de existir, cabendo sua catalogação bem como problematizações acerca do contexto de surgimento e as principais ressignificações, inclusive das letras. É necessário pensar na composição dos cânticos, das súplicas e as modificações implementadas pelos sujeitos no decorrer das décadas.

O que percebo é que a cada tempo menos pessoas trazem na memória a importância e conhecimento de determinadas devoções que noutra momento era recorrente na região. A medida em que há um distanciamento geracional, mais os elementos provenientes de práticas religiosas e culturais das populações negras no pós-abolição, tornam-se parcos. É inegável o avanço das

igrejas evangélicas na região e o real percentual de moradores do Vale do Iguape convertidos. Não quero afirmar com isso que esta seja a chave para resolver a questão, contudo tal temática carece de futuros estudos e problematizações. Estamos diante de novas demandas nos territórios ditos tradicionais: a expansão das igrejas evangélicas. É inegável que a conversão para a congregação evangélica não aniquilam as vivências religiosas anteriores dos sujeitos, contudo carecemos de pesquisas nessa seara.

Visando uma história do tempo presente, é possível refletir acerca da certificações das comunidades enquanto remanescentes quilombolas a partir da movimentação implementada pelo governo federal em 2004, problematizando o conteúdo do relatórios técnicos. Cabe a ampliação de abordagem acerca das identidades dos sujeitos tensionando os principais elementos contido nos relatórios que tenderam a justificar essas identidades coletivas.

Em vista dos aspectos estudado, nota-se que o título que abre essa tese: *“Vai buscar no mato o que você enjeitou!”*, trata-se justamente do apelo a preservação e valorização de crenças e saberes oriundos de uma ancestralidade que muitas vezes os indivíduos da contemporaneidade negligenciam. Não quis com o adágio direcionar às entidades específicas, mas dar a dimensão da importância do fenômeno religioso nas relações cotidianas dos indivíduos.

FONTES

Fontes Orais

Aumerinda de Jesus. Apelido: dona Miluzinha. Natural do Engenho da Praia, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Data de Nascimento: 09/04/1937. Entrevista em 14/08/2017 concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor e disponibilizada para a tese.

Carlos dos Santos. Apelido: Carlinhos. Natural do Kalembá, zona rural da cidade de Cachoeira - Recôncavo da Bahia. Pescador aposentado. Data de nascimento: 05/03/1950. Entrevista em 19/07/2019 concedida à Alaíze dos Santos Conceição Entrevista concedida em 14/08/2017 e 18/06/2015 à historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor e disponibilizada para a tese.

Dulce Marli Santos. Natural do Engenho da Ponte, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Data de nascimento: 28/10/1952. Entrevista concedida em 14/08/2017 à Alaíze dos Santos Conceição.

Edite Nascimento dos Santos. Apelido: Judite do azeite. Natural do Kalembá – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 05/01/1945. Entrevista em 17/11/2013; 14/08/2017; 07/09/2019 concedida à Alaíze dos Santos Conceição.

Emilia da Cruz dos Santos. Natural de Santiago do Iguape, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 15/03/1955. Entrevista concedida em 27/10/2015 à historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor e disponibilizada para a tese.

João Abade Confessor. Apelido: Abade. Natural da comunidade Engenho da Ponte, zona rural da cidade de Cachoeira - Recôncavo da Bahia. Pescador aposentado. Data de Nascimento: 12/07/1950. Entrevista concedida em 14/08/2017 à Alaíze dos Santos Conceição.

José Carlos. Apelido: Pupuia do quiabo. Natural do Engenho da Ponte, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Comerciante aposentado. Data de nascimento: 20/06/1938. Entrevista concedida em 10/03/2018 à Alaíze dos Santos Conceição

Joselita Rodrigues dos Reis. Apelido Dona Diu. Merendeira aposentada. Natural do município de Governador Mangabeira, antiga Vila de Cabeças. Data de nascimento: 18/03/1939. Entrevista em 09/06/2010 concedida à Alaíze dos Santos Conceição

Julia Cardoso Almeida. Apelido Lêlêta. Natural do Engenho da Ponte – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 08/06/1924. Entrevista em 17/11/2013; 10/03/2018 concedida à Alaíze dos Santos Conceição

Juvani Viana Jovelino. Natural do Kaônge, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Professora aposentada. Data de nascimento: 14/05/1951. Entrevista concedida em 07/09/2019 à Alaíze dos Santos Conceição.

Lucio Barbosa Nascido. Natural do Engenho da Praia, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Pescador aposentado. Data de nascimento: 15/03/1955. Entrevista concedida em 27/10/2015 à historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor e disponibilizada para a tese.

Maria de Oliveira. Apelido dona Flor. Natural do Kalembá, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Nascida no ano de 1933. Entrevista concedida em 10/12/2006 a historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese.

Maria Francelina de Jesus. Natural da comunidade do Engenho da Praia, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Data de Nascimento: 20/10/ 1931. Entrevista em 14/08/2017 concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor e disponibilizada para a tese.

Maria Nalva dos Santos. Apelido: Nalvinha. Natural: Guardado. Lavradora aposentada. Data de nascimento: não declarada. Entrevista em 27/10/2015 concedida a historiadora Maria da Conceição Abade da Silva Confessor.

Maria São Pedro Cardoso. Apelido Nega. Natural do Engenho da Ponte – Vale do Santiago do Iguape. Marisqueira aposentada. Data de nascimento: 30/10/1918. Entrevista em 17/11/2013;16/12/2013 concedida a historiadora Alaíze dos Santos Conceição.

14/01/2011- Entrevista concedida a historiadora Ana Paula Cruz.

Entrevista concedida a Luiz Cláudio, sem data.

Entrevista concedida em 10/12/2006 a historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese.

Maria Teresa Ferreira das Neves. Apelido Teresa. Natural de Santo Amaro. Lavradora e marisqueira aposentada. Data de nascimento. 18/12/1934. Entrevista em 18/11/2013;07/09/2019 concedida à Alaíze dos Santos Conceição.

Marinalva Almeida dos Santos. Natural do Engenho da Ponte, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Merendeira. Data de nascimento: 09/02/1957. Entrevista concedida em 10/03/2018 à Alaíze dos Santos Conceição.

Simiana de Oliveira. Natural do Kalembá, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Lavradora aposentada. Nascida no ano de 1933. Entrevista concedida em 10/ 12/2006 a historiadora Mayra Souza e disponibilizada para a tese.

Tiago Bispo Silva. Natural de Santiago do Iguape, zona rural da cidade de Cachoeira – Recôncavo da Bahia. Professor. Data de nascimento: 24/07/1977. Entrevista em 01/05/2019 concedida à Alaíze dos Santos Conceição.

Antenor Almeida Cardoso. Apelido seu Noga. Natural do Engenho da Ponte, zona rural da cidade de Cachoeira. Pescador. Data de nascimento: 06/11/1932.(in memorian) apontado por todos os depoentes como principal liderança nas festividades prol São Roque/ Obaluaê até a ocasião de seu falecimento nos anos 1980.

Fontes escritas

Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB, Inventários, caixa 360, maço 695. Ano: 1911 – 1943. Inventário de Arnaldo Novis. Inventariante: Elvira Novis.

APEB, Inventários, Caixa 3663, maço 5. Ano: 1961-1963. Inventário de Elvira Novis. Inventariante: Clóvis Leone.

APEB, Inventários, ID: 1293, caixa 106, maço 159, Ano: 1891 – 1904. Inventário de Domingos Américo da Silva. Inventariante: Aristides Novis.

APEB, Inventários, ID: 1293, caixa 106; maço 159 Testamento do Barão do Iguape. 07 de novembro de 1889, p. 09-19.

APEB. Mais duas creanças victimas da febre amarela. *Jornal O Imparcial*, 18 de fevereiro de 1923.

FONTES, Pedro. *Relatório dos trabalhos efetuados no Posto de Saneamento de São Félix*. APEB, caixa 4082, maço 114, 1925 -1928.

Arquivo Público Municipal de Cachoeira

APMC. A acção nefasta da peste negra. O terrível mal visitar-nos –á? *Jornal A Ordem* 02 de Julho de 1928.

APMC, *A Ordem*, 15 de março de 1922.

APMC, O cemitério da piedade coalhado de “bozões”!. *A Ordem*, março de 1925.

APMC, *A Ordem*. A varíola bate na porta, S/D

APB – Arquivo Público do Estado da Bahia

APB. **Código sanitário da Bahia**. Salvador, 1925.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. **Decretos sobre aprovação do Código Sanitário do Estado da Bahia, aprova o pedido do encarregado de Assistência do Instituto Oswaldo Cruz e outros**. 1925. Caixa 4034. Maço 29.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. **Processo sugerindo padronização do serviço de saúde do Interior do Estado**. 1940. Caixa 4032. Maço 25.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Denúncias e reclamações ao Departamento de Saúde e seus postos sobre: farmácia, amostra de leite, fábricas de sabão e outros**. 1931-1944. Caixa 4035. Maço 30.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Exposição de motivos para justificar a ampliação do serviço**. 1943. Caixa 4035. Maço 30.
APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Leis nº 2062 sobre saneamento rural da Bahia**. 1928. Caixa 4035. Maço 31.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Questionário sobre saneamento dos municípios da Bahia**. 1941. Caixa 4042. Maço 44.
APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Telegramas recebidos pelo Diretor do Departamento de Saúde**. Und. 80. 1939 – 1940. Caixa 4062. Maço 81.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Resumo de atividades de assistência médica- sanitária: saneamento e política sanitária, higiene de alimentação e do trabalho nos postos do interior**. Und. 120. 1946. Caixa 4066. Maço 89.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Ofícios recebidos pelos médicos encarregados do serviço de fiscalização do interior**. Und. 82. 1939-1948. Caixa 4077. Maço 105.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Relatório de serviços de saúde do interior**. Und. 01. 1948. Caixa 4078. Maço 106.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Serviços de Saneamento rural. Relatório de serviços executados pelos postos de Cachoeira**. Und. 04. 1925 – 1927. Caixa 4081. Maço 112.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Ofícios recebidos pelo secretário de saúde e assistência pública, relativo ao funcionamento de farmácia, instalação de água e outros**. 1926-1949. Caixa 4021. Maço 04.

APB. Secretaria de Educação e Saúde. Seção Republicana. **Denúncias praticadas pela junta médica.** 1947-1948. Caixa 4020. Maço 01.

Fontes diversas

Biblioteca Pública do Estado da Bahia Francisco Vicente Vianna

BAHIA. Lei 1811, de 29 de julho de 1925. **Criação da subsecretaria de Saúde e Assistência Pública.** Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1926.

BRASIL. **Decreto N. 3.987 – de 2 de Janeiro de 1920.** Reorganiza os serviços da Saúde Pública.

BAHIA. Acervo da Biblioteca Francisco Vicente Vianna do Arquivo Público do Estado. Decreto nº12. 396 de 27 de julho de 1942. **Aprova o Regulamento do Instituto Baiano de Fumo da Bahia.** 1942. Exemplares. 02. Caixa 233 e 1;e. 2.
BAHIA. Acervo da Biblioteca Francisco Vicente Vianna do Arquivo Público do Estado. Lei nº 1231 de 31 de agosto de 1917 **(Reorganização do serviço sanitário do Estado).** 1917. Caixa. 111.

BAHIA. Acervo da Biblioteca Francisco Vicente Vianna do Arquivo Público do Estado. Lei nº 1.811 de 29 de julho de 1925. **(Organiza a Sub-Secretaria de Saúde e Assistência Pública)** Decreto nº 4.144 de 20 de novembro de 1925. Aprova o código sanitário do Estado da Bahia. 1926. Caixa 132.

BAHIA. Acervo da Biblioteca Francisco Vicente Vianna do Arquivo Público do Estado. Lei nº2. 229 de 18 de setembro de 1929 **(reorganiza os municípios do Estado da Bahia)** 1930. Caixa 155.

CACHOEIRA. **Código de Posturas da Câmara Municipal da Cidade da Cachoeira,** 1922. Arquivo Regional de Cachoeira.

Periódicos:

A DEFESA. Cachoeira. Arquivo Público Municipal de Cachoeira

A TARDE. Salvador. Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

CORREIO DE SÃO FÉLIX. São Félix. Arquivo Público de São Félix.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Salvador. Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

Arquivo da Cúria – UCSAL – Bahia

Ordenamento de padres entre 1930-1980.

Laboratório de Conservação e restauração Reitor Eugênio Veiga – LEV.
Universidade Católica de Salvador-UCSAL. Livro de registros de Freguesias da Bahia. Ano: 1877. p.54 e p.84

Fundação Cultural Palmares:

- ✓ Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) - Fundação Cultural Palmares. Brasília, 2004.
- ✓ Requerimento dos núcleos rurais que compõe a comunidade e ou território quilombola do Vale e Bacia do Iguape: Caimbongo, Calolé, Imbiara, Tombo, Kaônge, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Kalembá, Engenho da Cruz, Engenho da Vitória, Engenho Novo, Santiago do Iguape. Documento endereçado ao Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. Memorando n.250. Diretório de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro. Abertura do processo administrativo para a emissão de certidão de auto-reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, e demais providencias legais junto ao INCRA para a regulação fundiária das comunidades negras rurais, localizadas no município de Cachoeira – Bahia. Brasília, 2004.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ANDRADE, Adriano Bittencourt. **O outro lado da baía: a gênese de uma rede urbana colonial**. Salvador: Edufba, 2013.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- BARICKMAN, B. J. **Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; EDUSP, 1971 [1960 – 1ª. ed. francesa], vol. I e II.
- BATISTA, Ricardo dos Santos. **Como se saneia a Bahia: a sífilis e um projeto político-sanitário nacional em tempos de federalismo**. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015, 231f.
- BOYER, Véronique. **O pajé e o caboclo: de homem a entidade**. Revista Mana 5(1):p. 29-56, 1999.
- BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo de Preto**. Rio de Janeiro: Funarte; Ed. da UFG, 1978b. v. 1.
- BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). **Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição**. Salvador: Academia Baiana de Letras, Casa Jorge Amado; UFBA, 1998.
- BURKE, Peter. **O mundo como teatro**. Tradução: Vanda Anastácio. Lisboa: DIFEL, 1992.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. **Capítulos de história Colonial: 1500-1800 & Os Caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. **Ecoss de liberdade**: a Santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado da Bahia – UFBA. Salvador, 2015.

CARNEIRO, Edison. 1961. **Candomblés da Bahia**. Ed. de Ouro, 1961.

_____. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, Ana Paula Comin de; FERNANDES, Maria Balen. **O negro no Recôncavo da Bahia**: Reflexões sobre construções identitárias, retóricas de etnicidade, raça e cultura. 2015. Disponível em: http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Ana%20Paula%20Comin%20de%20Carvalho%20-%201019703%20-%203277%20%20corrigido.pdf.

CARVALHO, Maria Rosário; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e Caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**: Cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

CIPOLINI, Pedro Carlos. **A Devoção Mariana no Brasil**. REVISTA Teocomunicação, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 36-43, jan./abr. 2010. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/7774/5519>

CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. **“O Santo é quem no vale rapaz! Quem quiser acreditar, acredita!”**: práticas religiosas e culturais nas benzeções. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Caboclos e pretos-velhos da umbanda**. In: **Encantaria brasileira**: O livro dos mestres, caboclos e encantados. (Orgs.) Reginaldo Prandi. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

CONFESSOR, Maria da Conceição A. da Silva. **Fé e Devoções em comunidades quilombolas**. Vale do Iguape – Recôncavo Sul da Bahia (1980-1990). Governador Mangabeira, 2016. 38 f, Trabalho de Conclusão de curso (Licenciatura em História), Faculdade Maria Milza – FAMAM.

COUTO, Souza Edilece. **Tempo de Festas**: Homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana em Salvador (1860-1940). Salvador: EDUFBA, 2010.

CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. **“Viver do que se sabe fazer”**: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990). Feira de Santana,

2014. 127 f, p.45-46. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História - UEFS.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial**. Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol. 28, no 55, p. 7-25, janeiro-junho 2015.

DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: EDUSC, 2003, Vol.1 – Parte I.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea**. Projeto História, 17. São Paulo: PUC, 1998, p. 223-258.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **Quem pariu e bateu que balance!** Mundos femininos, maternidade e pobreza. Salvador, 1890-1940. Salvador: EDUFBA, 2003.

FERRETTI, Sérgio E. **SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO E RESISTÊNCIA CULTURAL**. In: Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998.

FRAGA FILHO, Walter Fraga. **A terra sagrada: história e memória do terreiro do Capivari**. In: COUTO, Edilece Souza; SILVA, Marco Antônio Nunes de; SOUZA, Grayce Mayre Bonfim (orgs). Salvador: EDUFBA, Vitória da Conquista: Edições UESB,2016. 403p.

_____. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. **O nome e o como: Mercado Historiográfico e troca desigual**. In: Micro-histórias e outros ensaios. Rio de Janeiro: Difel, Brasill, 1989.

GLISSANT, Edouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMBERG, Estélio. **Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de Candomblé**. Salvador: Edufba, 2011.

GOMES, Flávio. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GUSMÃO, Neuza M. Mendes. **Terra de preto, terra de mulheres:** terra, mulheres e raça num bairro rural negro. Brasília: Fundação Palmares, 1995.

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HAMPATÊ BÂ, Amadou. **A Tradição viva.** In: KI-ZERBO, Joseph (coord). História Geral da África. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, 1982. Vol I.

HOCHMAN, Gilberto. **Regulando os efeitos da interdependência:** sobre as relações entre saúde pública e construção do Estado (Brasil 1910-1930). **Estudos Históricos.** vol. 6, n. 11. Rio de Janeiro, 1993.

JOUTARD, Philippe. **História oral:** balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta Moraes e AMADO, Janaína. **Usos e Abusos da História oral.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

LEITE, Fábio. **A Questão Ancestral.** A África Negra. São Paulo: Palas Athena Casa das Áfricas.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LEVI, Giovanni. **Sobre micro-história.** In: BURKE, Peter (org). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

LIMA, Vivaldo Costa Lima. **Cosme e Damião:** o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África. Salvador: Corrupio, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda.** São Paulo: Ática, 1986.

MARQUES, Carlos Eduardo. **De Quilombos a quilombolas:** notas sobre um processo histórico-etnográfico. In: Revista de Antropologia. São Paulo, n.01, v. 52, 2009.

MATTOS, Hebe Maria. **Marcas da Escravidão:** Biografia, Racialização e Memória do Cativo na História do Brasil. Niterói, 2004, p.19-20. Tese (concurso de Professor Titular de História do Brasil) Rio de Janeiro – UFF. 294 f. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Departamento de História.

MEGALE, Nilza Botelho. **O livro de ouro dos santos.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p.189-192.

MELLO, Francisco José. **História da cidade da Cachoeira.** Cachoeira: Radami, 2001.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. **A História cativa da memória?** Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. Revista Inst. Est.Bras, n.34, Ano 1992.

MINTZ, Sidney W; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica.** São Paulo: Pallas, 2003.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra** – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Pulo: Companhia das Letras, 1994.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Nascimento. **Bitedô onde moram os nagôs: Redes de sociabilidades Africanas na formação do Candomblé Jêje-Nagô no Recôncavo Baiano.** Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra: Santos pretos e catequese no Brasil colonial.** Rio de Janeiro: Quartet FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OPOKU, Kofi Asare. **A religião na África durante a época colonial.** In: BOAHEN, A. Adu (coord). História geral da África. A África sob dominação colonial, 1880-1935. São Paulo: Ática, 1991. Vol.VII.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Tempo da dor e do trabalho: A conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste.** 01. ed. Salvador: Edufba, 2014. v. 01. 757.p.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** 2º ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. **O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750- 1800).** Revista Afro-Ásia, nº 33, p. 87-132, 2005.

_____. **O rei, o pai e a morte.** A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PINTO, L. A. Costa. **Recôncavo: Laboratório de uma Experiência Humana.** In BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). **Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição.** Salvador (Ba): Fundação Casa de Jorge Amado; Academia de Letras da Bahia; Universidade Federal da Bahia, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p.204-206.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de; SOUZA, Patrícia Ricardo de. **O Candomblé de Caboclo em São Paulo.** Trabalho apresentado no simpósio de pesquisa conjunta PQ01 "As 'outras' religiões afro-brasileiras". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

QUERINO, Manuel. 1955. **A Raça Africana e seus Costumes**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

RABELO, Miriam C. M. ARAGÃO, Ricardo. **Caboclos e orixás no Terreiro: modos de Conexão e possibilidades de simbiose**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 38(1): 84-109, 2018.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização** – A representação do Índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional (coleção Brasileira), 1951.

RAMOS, Arthur. **O Negro na Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1956.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas** – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

_____. **Recôncavo Rebelde: revoltas escravas nos engenhos baianos**. In: Revista Afro-Ásia, nº15, p.100-126, 1992.

RIBEIRO, Lidiane Monteiro. **A saúde na Bahia nas primeiras décadas do século XX: da caridade à assistência pública**. Anais. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

RIOS, Ana Lugão. **Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RODRIGUES, Henrique Estrada. **Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 29, nº 57, p. 165-186 – 2009.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

_____. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos.** Prefácio e notas de Arthur Ramos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935 (1900). Versão on-line: www.dtremel.hpg.ig.com.br/bibliovirtu/ninarodrigues.htm.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa: Um pai-de-santo na Corte imperial.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SAMUEL, Raphael. **História Local e História Oral.** In: Revista brasileira. São Paulo. Fev.1990.

SANTANA, Charles D' Almeida. **Fartura e ventura camponesas: trabalho, cotidiano e migrações, Bahia 1950-1980.** São Paulo: Annablume, 1998.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos Candomblés: Perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Luiz Antônio de Castro. **O pensamento sanitaria na Primeira República: Uma ideologia de construção da nacionalidade.** Dados. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.28, n.2, p.193-210, 1985.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos Candomblés da Bahia.** Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Mayra de Souza. **OS PRETOS QUE FICARAM: aspectos da memória e cultura de alguns moradores dos antigos engenhos do Vale do Iguape - cachoeira- Ba (1940-1960).** TCC – Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Departamento de Ciências Humanas – Santo Antônio de Jesus – Bahia, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, Roceiros e Rebeldes.** Trad. Jussara Simões. Bauru (SP): Edusc, 2001.

_____. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835.** 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, Elizabete Rodrigues da. **As mulheres no trabalho e o trabalho das mulheres: um estudo sobre as mulheres fumageiras do Recôncavo baiano.** Salvador – Bahia, 2011. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. 251 f.

_____. **Fazer Charutos: Uma Atividade Feminina.** Salvador. UFBA, 2001. Dissertação de Mestrado – Universidade do Estado da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História Social.

SILVA, Valdélis Santos. **Rio das Rãs à luz da noção de quilombo.** In: Revista Afro-Ásia, nº23, 2000.

SOARES, Eliane Caetano. **CIVILIZAR E DESAFRICANIZAR AS RUAS, SEGURA A NEGRADA QUE A ORDEM É MODERNIZAR:** Algumas

considerações acerca da modernização da cidade de Cachoeira – Recôncavo Sul – Bahia (1920). TCC – Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Departamento de Ciências Humanas – Santo Antônio de Jesus – Bahia, 2008.

SOARES, Mariza de C. **Devotos da Cor**: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, M. de S.: **‘Médicos e mezinheiros na Corte Imperial**: uma herança colonial’. História, Ciências, Saúde — Manguinhos, vol. VIII(2): 407-38, jul.-ago. 2001.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Quilombo e o direito à terra**. In: Desafios do desenvolvimento. IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), Rio de Janeiro: Ano 5, Edição 44, junho.2008.

SOUZA, Christiane Maria Cruz de; HOCHMAN, Gilberto. **ANO DE NOVE, ANO DE VARÍOLA**: A EPIDEMIA DE 1919, EM SALVADOR, BAHIA. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais Setembro/ Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 3. Disponível em www.revistafenix.pro.br.

SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. **O Culto Mariano no Brasil Colonial**. Caracterização tipológica das invocações (1500- 1822). Actas do Congresso Internacional de História da MissionaçãO Portuguesa. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.

SOUZA, Marina de Mello e. **“Catolicismo negro no Brasil**: Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenaçãO cultural”. In: *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n.28, 2002.

SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. **Virgem Imperial**: Nossa Senhora e o império marítimo português. *Revista Luso-Brazilian Review* 45:1, Ano 2008, p.30-52.

SOUZA, Wiltércia Silva de. **O sequestro das santas**: a Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica em Cachoeira, Bahia – 1989. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Cultura, Memória e Desenvolvimento regional. Universidade do Estado da Bahia – UNEB- Santo Antônio de Jesus, 2007.

THOMSON, Alistair. **Recompondo memória**: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. Ética e história oral. Projeto história nº 15, Revista PUC/SP. São Paulo, Abril/1997, p. 51-84.

THOMPSON, E.P. **As peculiaridades dos ingleses**. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1998.

_____. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Folclore, Antropologia e História Social.** In: As peculiaridades dos Ingleses e outros artigos. (Org) Antonio Luigi Negro e Marcos Silva. Campinas: UNICAMP, 2001.

THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos na África.** 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2012.

XIMENES, Cristiana Ferreira Lyrio. **Bahia e Angola: redes comerciais e tráfico de escravos (1750-1808).** Niterói – Rio de Janeiro: Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Departamento de História, 2012.

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

ZAGATTO, Bruna Pastro. **Sobreposições territoriais no Recôncavo baiano: a reserva extrativista baía do iguape, territórios quilombolas e pesqueiros e o polo industrial naval.** In: Revista: R U R I S, v.07, n.02, setembro. 2013.

