



**O candomblé da Barroquinha:
processo de constituição do
primeiro terreiro baiano de keto.**

Resgate da Memória
ANO 2, Nº 4. ABR.2015

No texto seguinte temos dois capítulos do Livro *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*, de autoria de Renato da Silveira, publicado pela Maianga Edições em 2006, com uma segunda edição em 2010. O texto aqui apresentado é o original, antes da revisão feita pela editora. As numerosas ilustrações que figuram no livro editado não estão reproduzidas aqui.

Capítulo 4 - Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha, uma irmandade nagô?

Segundo a versão universalmente repetida, os nagôs de Keto que fundaram o Candomblé da Barroquinha pertenciam à irmandade local. O terreiro teria sido assentado em um terreno arborizado, situado logo atrás da igreja e arrendado em data desconhecida. Em um primeiro momento, o culto teria funcionado na casa de uma mãe-de-santo africana residente nas imediações da Ladeira do Berquó e da Rua do Curriachito, que contornavam a igreja pelo lado norte e pelos fundos. Vamos então fazer um passeio pela Barroquinha daqueles tempos para visualizar o palco dos acontecimentos.

O bairro e a capela da Barroquinha

A Ladeira do Berquó, que limitava a igreja a uns duzentos metros pelo norte, começava na antiga Rua do Tesouro e cruzava a primitivamente denominada Rua do Brejo, duas movimentadas artérias do velho centro histórico; a partir de então tornava-se uma ladeira bem íngreme, continuando em linha reta como trilha no mato ou dobrando à direita, onde era conhecida como Rua da Lama. Essa parte mais baixa da área era dominada pelo Solar do Berquó (onde hoje funciona a coordenação regional do IPHAN), espetacular casa nobre concluída em 1691, data ainda hoje gravada na sua portada. Na década de 1760, quando os irmãos dos Martírios chegaram à Barroquinha, ali morava o Ouvidor do Crime Francisco Antonio Berquó da Silveira, donde a denominação. Em 1823, durante a Guerra da Independência, ali, ao lado do candomblé, o solar funcionou como quartel-general das tropas portuguesas e residência do General Madeira de Melo.¹ Em outubro de 1824 foi assassinado, diante do solar, o coronel Felisberto Gomes Caldeira, herói da guerra, comandante de armas da Segunda Divisão da província, vítima de uma conspiração organizada por oficiais do Batalhão dos Periquitos.

No final do século XVIII o centro urbano de Salvador ainda tinha um flanco aberto por ali. A zona sul da colina na qual a primitiva fortaleza soteropolitana foi fundada ficava mais estreita e descia em uma rampa relativamente suave, a atual Praça Castro Alves, onde houve combate na época das invasões holandesas. Caminhando para o sul subia-se a Ladeira de São Bento, no topo da qual foi construído o mosteiro dos beneditinos, seguia-se em frente pela Rua de Baixo de São Bento, hoje Carlos Gomes, descia-se a Ladeira da Montanha a oeste, rumo ao bairro comercial da Praia, na Cidade Baixa. Ou então, antes disso tudo, descia-se à esquerda, já na Barroquinha.

Pelo final do século XVI um muro de taipa mais consistente, abarcando uma área maior, foi construído ao redor da cidade para substituir a cerca de pau-a-pique levantada meio século antes, e a Porta de Santa Luzia, defendida por dois baluartes, afastou-se para o meio da praça, passando a ser conhecida como Porta de São Bento. Foi demolida em 1796, pois, com o desenvolvimento urbano, tinha perdido sua função defensiva, deixando espaço para um mercado e o pelourinho. As únicas ruas internas que chegavam à Porta de Santa Luzia eram a Rua do Tesouro e a Rua Direita do Palácio (hoje Rua Chile). A atual Rua Rui Barbosa primitivamente foi um caminho que bordejava a primeira cerca, na crista de uma longa rampa que chegava à baixada arborizada e, mais além, ao pântano da Barroquinha. Por isso, quando foi urbanizada na época da construção da segunda muralha, passou a ser conhecida como Rua do Brejo, só depois como Rua dos Capitães. A Praça do Palácio, com a sede do Governo e a residência dos governadores coloniais, ficava a duas quadras do início da Ladeira do Berquó, cinco minutos a pé do local onde foi fundado o Candomblé da Barroquinha.²

A igreja da Barroquinha fica na parte mais baixa da Praça Castro Alves, antes que o terreno se eleve novamente na colina de São Bento. As fachadas laterais e o quintal da igreja eram ladeados ao norte pela estreita e mais elevada Rua do Curriachito, que alcança ainda hoje a Ladeira do Berquó pelo meio, e ao sul por uma via pública que descia na direção do pântano, a Rua ou Ladeira da Barroquinha, também conhecida como Aristides Milton. Os mapas do início do século XVII já mostram um certo desenvolvimento urbano naquela região, com algumas casas, certamente modestas, construídas ao longo das duas ruas, talvez também uma cocheira; no final do século XVIII a ocupação já era mais intensa, exibindo a Rua da Barroquinha pelo menos um sobrado, levantado em 1784 por uma certa Dona Clara de Souza.

A Rua da Lama limitava o quintal da igreja a uns cem metros da área construída, ligando em diagonal a Rua da Barroquinha à Ladeira do Berquó.³ As casas confinavam com o mato que terminava mais ao longe no terreno pantanoso onde começava o Rio dos Curtumes, ou das Tripas, que prosseguia por um vale estreito e curvo, a Rua da Vala, atual Baixa dos Sapateiros, terminando no famoso Dique do Tororó, construído durante a ocupação holandesa. Mais além do pântano, em uma encosta, elevava-se a cidadela de

São Francisco da Mouraria, construída no início do século XVIII para proteger os flancos da Barroquinha e a retaguarda do forte de Santo Antônio. Mas o trecho do pântano só seria terraplenado e urbanizado na década de 1850, durante o predomínio dos conservadores liderados pelo déspota esclarecido Gonçalves Martins.⁴

O vizinho mais importante da Barroquinha era o Mosteiro de São Bento, fundado em 1581, que dominava o bairro com sua grande igreja e imponentes construções (segundo projeto do arquiteto português Frei Macário de São João); suas hortas e senzalas cercadas desciam a encosta até as proximidades do pântano, donde o antigo nome do lugar: Hortas de São Bento. Do Largo de São Bento, em frente à igreja e ao lado do quartel dos guardas permanentes, desciam mais duas ladeiras em direção à Barroquinha: a Ladeira das Hortas, que ainda hoje mantém o mesmo nome, ladeava o muro do mosteiro e se tornava uma trilha que ia para a Rua da Vala; e a atual Visconde de Ouro Preto, que alcançava a Rua da Barroquinha pelo meio, continuando do outro lado com o nome de Rua da Lama. Na primeira metade do século XIX, as cinco ruas do bairro contavam sobretudo com barracos e casas modestas, com apenas alguns casarões, nos lugares mais destacados, onde residiam famílias emergentes.

Em 1803 a distinta família Argolo, que residia em espaçoso sobrado logo no início da Rua de Baixo, solicitou vistoria à Câmara de Vereadores para instalar um teatro em uma das salas do andar térreo de sua residência, o que revela que, no início do século XIX, o bairro já era bastante movimentado. No belo livro de Diógenes Rebouças e Godofredo Filho, *Salvador da Bahia de Todos os Santos no Século XIX*, há uma reconstituição da Rua da Vala já urbanizada, tendo ao fundo a Ladeira das Hortas chegando até o mosteiro, além de uma outra representação do próprio mosteiro, com suas vastas hortas e pomares, visto pelo lado da Rua do Paraíso que, então, só contava com algumas poucas casas.⁵

Nas primeiras décadas do século XIX a Barroquinha foi se tornando um bairro de população predominantemente negro-mestiça. A Rua da Lama, certamente por ser mais discreta, chegou a ser um *point* importante em meados do século, além de abrigar o candomblé nagô, contava com uma pequena mesquita e um clube malê. Várias personalidades importantes no universo afro-baiano residiam ou estabeleceram no bairro, ou nas suas cercanias, seus pequenos negócios. A Barroquinha daquela época era um reduto cultural africano na cidade da Bahia.

A igreja de Nossa Senhora da Barroquinha era filial da paróquia de São Pedro, que tinha sido instituída em 1679 devido ao aumento da população no bairro durante o século XVII. A construção da belíssima igreja paroquial de São Pedro foi bancada por um grupo de paroquianos ricos, entre os quais o célebre pintor José Joaquim da Rocha, do qual voltarei a falar, com uma ajuda um tanto quanto enrolada do Governo Português. Foi

demolida em 1913 pelo rolo compressor da administração modernizadora, e substituída por uma insignificante igreja em estilo neogótico, passando por isso à história com o nome de São Pedro Velho.⁶

Já a igreja da Barroquinha era propriedade de uma agremiação de homens brancos de “menor condição” moradores das proximidades, a confraria de Nossa Senhora da Barroquinha. Um deles, um certo João de Brito, era marceneiro, um outro era alferes, oficial inferior do exército colonial. Mas a confraria contava com pelo menos um casal de confrades brancos mais abastados, Brígida Maria do Espírito Santo e João Vaz Silva, os proprietários do terreno que seria depois arrendado aos fundadores do candomblé.

Uma lenda conta que, em tempos antigos, durante uma terrível tempestade que se abateu sobre a cidade, os soteropolitanos rogaram a piedade de Nossa Senhora e, tendo conseguido sua graça, construíram um oratório naquele local. Os confrades da Barroquinha queriam justamente preservar aquele culto. Em 17 de abril de 1722 foi lavrada a escritura de doação do terreno onde foi construída a igreja, propriedade de uma família que morava no Recôncavo. No mesmo ano, os confrades receberam do célebre arcebispo dom Sebastião Monteiro da Vide, autor principal das *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, licença para construir o templo. Em 1726, uma igreja de médio porte, toscamente barroca, toda branca com duas torres cobertas de graciosos ladrilhos azuis e amarelos, estava concluída. Era suficientemente grande para ser chamada apenas de capela, e suficientemente pequena para poder ser chamada de igreja. Entretanto, durante os trabalhos de restauração iniciados pelo IPHAN em 2004, as escavações feitas revelaram fundações mais antigas, de uma capela do século XVII, provavelmente do oratório existente no local.⁷

Segundo Carlos Ott, detalhes da obra revelam que seus fundadores eram membros de uma confraria pobre, embora o vice-rei, o Conde de Sabugosa (governador da capitania de 1720 a 1735) tenha sido irmão honorário e juiz da Barroquinha, e deve ter ajudado na construção. Por essa época também devem ter sido construídas uma “casa contígua à mesma capela” e uma “morada de casas grandes de taipa” um pouco mais adiante, porque assim são descritas em documentos do início do século XIX. Pela disposição do terreno, as casas grandes de taipa deviam ficar entre a Rua da Lama e a Rua do Curriachito.⁸

Dezesseis confrades brancos fundaram a Irmandade de Nossa Senhora da Barroquinha, e talvez porque fossem poucos e pobres, assim que o templo foi concluído os dominicanos que estavam sem séde não puderam refrear o capital pecado da cobiça e tentaram se apropriar do prédio, porém contaram com a firme oposição do governador-confrade, o qual foi apoiado em seguida pelo Rei de Portugal que, usando das suas prerrogativas de poder moderador, colocou fim à disputa, repreendendo a avidez dos domi-

nicanos e assegurando a propriedade dos seus modestos súditos. Salientemos, antes de seguir adiante, um detalhe: a justiça do rei, que, longe de figurar como um ornamento supérfluo, abriu uma série de possibilidades para a igreja, para o bairro, para a história do candomblé e da Bahia.⁹

A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios

“Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Crioulos Naturais da Cidade da Bahia”: este, segundo Silva Campos, era o nome “antigo e oficial” da irmandade negra que foi dividir com os confrades brancos o espaço da Barroquinha. Não se sabe quando foi fundada, por causa da perda total da sua documentação, mas sabemos que funcionou inicialmente em um altar lateral da antiga capela de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, na zona norte da cidade, onde escravos e libertos da nação Angola fundaram e lideravam, com seus descendentes, a mais antiga e importante irmandade de negros da Bahia.

Depois da inauguração da capela do Rosário, em 1704, quando a paróquia da Sé foi subdividida e instituída a paróquia do Passo, alguns homens brancos, liderados pelo novo vigário, expulsaram os confrades negros e se apropriaram dela. Apesar do Rei de Portugal ter dado ganho de causa aos angolas por ordem régia de 1718, os brancos ainda resistiram por muitos anos e só a devolveram em 1740, quando foi inaugurada a igreja paroquial do Passo. Parece portanto mais provável que a fundação da Irmandade dos Martírios só tenha acontecido depois de 1740, quando os angolas e crioulos recuperaram sua capela. Em todo caso, ela já devia estar funcionando nessa época, pois uma carta da Santa Casa da Misericórdia da Bahia ao Rei de Portugal, de abril de 1760, queixa-se de que as irmandades de Santa Cruz e dos Martírios insistem em sair em procissão por ocasião da quaresma, “mesmo tendo há muito sido proibidas pelo vice-rei do Brasil”.¹⁰

O Vice-Rei do Brasil em questão deve ter sido o próprio Conde de Sabugosa, governador colonial cuja administração foi marcada por uma série de proibições à eleição do Rei do Congo e à participação africana nas festividades públicas com seus costumes tradicionais. O fato de que os irmãos dos Martírios insistiram em manter a procissão quaresmal revela que sua irmandade não era muito recente, que em 1760 eles já deviam ter uma certa visibilidade para, sem irmandade oficializada, ousarem reivindicar com tanta insistência. Esse conjunto de indícios sugere que a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios foi fundada na década de 1740, ou, na pior das hipóteses, já estava em plena atividade na década seguinte.

Segundo Silva Campos, a uma certa altura os irmãos dos Martírios solicitaram a Félix Simões de Azevedo, “administrador do contrato da Chancelaria”, a transferência de sua irmandade para a igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, conseguindo uma resposta positiva em 10 de julho de 1764, quando então foi feita a mudança. Quem teria

sido este “administrador do contrato”? Como não havia funcionário com esse título no Tribunal da Relação, o administrador citado deve ter sido o escrivão da Chancelaria ou o secretário do chanceler. O chanceler era o número um na hierarquia dos desembargadores do Tribunal, era ele quem assumia o poder na ausência do governador. Silva Campos também afirma que este alto funcionário era responsável pelos “escravos que vinham da Costa da Mina”, o qual lhes concedeu a responsabilidade sobre o altar de Nossa Senhora da Piedade, onde já estavam uma imagem da santa talhada naquele mesmo século XVIII e uma outra do Santíssimo Sacramento. Ali poderiam colocar a imagem do seu orago, realizar suas funções e dividir a responsabilidade pela manutenção do templo com os confrades brancos de Nossa Senhora da Barroquinha.¹¹

O culto de Nossa Senhora da Piedade havia sido introduzido na Bahia pelos Capuchinhos italianos, no seu convento e igreja que também se encontravam na paróquia de S. Pedro Velho, a algumas centenas de metros da Barroquinha, num local muito a propósito denominado de Praça da Piedade. Rugendas nos deixou uma bela gravura, mostrando a leveza quase oriental da fachada da igreja da Piedade dominando a praça, no início do século XIX. Nessa mesma época, o terreno contíguo à igreja da Barroquinha foi arrendado justamente para que a renda anual servisse para iluminar permanentemente a imagem do Santíssimo Sacramento que se encontrava no altar de Nossa Senhora da Piedade. Porém, antes de arriscarem uma cartada maior, os irmãos negros trataram de oficializar sua irmandade, redigindo seu compromisso em novembro de 1779 e obtendo o “beneplácito” régio em fevereiro de 1788.¹²

Mas qual teria sido mesmo a composição étnica dos confrades que vieram das Portas do Carmo para a Barroquinha? A historiografia brasileira assumiu que a Irmandade dos Martírios foi fundada por “nagôs da nação de Ketu”, porém a documentação que poderia esclarecer esta pendência foi engolida pelo fogo. Como os terreiros descendentes do Candomblé da Barroquinha consideram-se oriundos do reino de Ketu, muitos autores têm concluído precipitadamente que os confrades dos Martírios também o eram. Contudo, dos dois autores que tiveram acesso aos arquivos da igreja da Barroquinha, Carlos Ott nada nos diz sobre o assunto, também nada encontrei em seu arquivo pessoal; e Silva Campos, como vimos, nos passa informações contraditórias. Antes de mais nada, vem dele a informação de que a Irmandade do Senhor dos Martírios era oficialmente de crioulos, ou seja, negros nascidos no Brasil.

Em 1775 temos um forte indício que também aponta neste sentido: os dirigentes da Irmandade do Corpo Santo, fundada por um grupo de africanos da Costa da Mina, ao estabelecerem uma aliança com um grupo de “loandas”, tentando obter autorização oficial para excluir os crioulos da agremiação, alegavam que irmandades brancas importantes como a do Santíssimo Sacramento, a do Passo “e outras muitas [...] não admitem toda a qualidade de pessoas”, e que, além do mais, na Irmandade do Senhor dos Martí-

rios da Barroquinha “se observa o mesmo impedimento com os do Ultramar”, isto é, os africanos, sentindo-se eles portanto injustiçados ao ser-lhes negada a prerrogativa da seleção. Deste dado podemos concluir que a imagem pública da irmandade dos Martírios, ao iniciar-se o último quartel do século XVIII, era a de uma associação de crioulos que excluía africanos, inclusive naturalmente os de Ketu.¹³

Entretanto, quando se fala de imagem pública não se está necessariamente falando de realidade efetiva, e um reforço desta hipótese pode ser encontrado na cultura jurídica do Império Português. As leis portuguesas freqüentemente previam exceções, de tal maneira que, nas decisões judiciais, as circunstâncias e os interesses em jogo terminavam desempenhando um papel relevante. Uma condenação por assassinato, se o condenado fosse um fidalgo, poderia, como previsto na lei, ser comutada em uma simples multa se assim fosse a vontade do rei. Outros bons exemplos são as “dispensações” para as exigências de “pureza de sangue”, segundo as quais mestiços com fortes “recomendações” poderiam ocupar espaços que lhes eram vetados pela legislação.

Esse tipo de recurso um tanto quanto arbitrário, porém legal, também pode ser encontrado nos compromissos das irmandades negras: por exemplo, o prazo regimental de dois ou três anos para que um mesário pudesse reeleger-se, poderia, em certas circunstâncias, não ser respeitado. No compromisso da Irmandade do Senhor dos Martírios da cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, podemos ler que “nenhum Irmão ficará reeleito em cargo algum da Irmandade, se não por beneplácito de toda a Mesa.” A regra poderia portanto ser suspensa, dependendo das conveniências, principalmente das relações clientelares, sendo estas últimas mais importantes do que a fria letra da lei.¹⁴

O “beneplácito” era, portanto, uma figura jurídica, um gesto formatado de clemência de quem detinha o poder, mesmo que este poder fosse minúsculo. Se o compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha rezava que a associação era exclusiva de crioulos, isto significa que eles estavam legalmente autorizados a barrar africanos quando assim o quizessem, mas poderiam, “por beneplácito” admitir quantos desejassem.

Esta hipótese é reforçada por algumas evidências disponíveis na historiografia. Em 1805 e 1811, respectivamente Damiana Vieira e Benedita Maria da Conceição, ambas ganhadeiras libertas, africanas da Costa da Mina, figuravam nas listas de entrada da Irmandade dos Martírios da Barroquinha. Silva Campos, além de nos dizer que o secretário que autorizou a transferência do Pelourinho para a Barroquinha era responsável pelos escravos “que vinham da Costa da Mina”, afirma também que existiam “mais antigamente” africanas na confraria dos Martírios, “cinquenta ou sessenta”. Como as estimativas existentes dão vinte a trinta membros para as confrarias menores, oitenta a cem para as irmandades maiores, pode-se concluir que, “antigamente” uma pequena multidão de

africanas estava filiada à Irmandade dos Martírios, pouco importando o que dispuzesse o seu compromisso ou sua imagem pública...¹⁵

Resta a presença masculina africana, sobre a qual temos um indício forte: segundo as tradições orais dos malês, João Luiz Tundê, capitão-de-canto africano desfrutando de prestígio no mundo islâmico baiano, desempenhou um papel destacado na Irmandade dos Martírios, como captador de recursos para financiar sua procissão anual, através da organização de um banquete intitulado o “bacalhau do martelo”.¹⁶

A prudência recomenda portanto matizes: a irmandade negra da Barroquinha não era apenas de “crioulos naturais da cidade da Bahia”, menos ainda apenas de “nagôs da nação de Keto”. Um dado emblemático é a pintura feita na abóboda da capela da Barroquinha por José Teófilo de Jesus, no início do século XIX, que era conhecida “de vista” ainda em 1860, segundo Ott. Teófilo é considerado um dos bons pintores brasileiros da era colonial, foi aluno do mestre e vizinho José Joaquim da Rocha, estudou pintura em Portugal, representava temas bíblicos sob encomenda, caprichando na imitação dos mestres europeus, não passou disso. Mas sabe-se que ele era mestiço nascido no Brasil de mãe africana, casado com uma negra da Costa da Mina. Creio que este casal pode ser tomado como exemplo de uma aliança que dá mais satisfatoriamente conta da composição étnica dos irmãos dos Martírios na virada do século XVIII para o XIX, ou seja, uma parte de crioulos descendentes de africanos da Costa da Mina, e outra parte de africanos daquela região. Os nagôs de Ketu eram apenas um dos numerosíssimos subgrupos étnicos habitantes da Costa da Mina, como veremos no próximo capítulo.¹⁷

Composição étnica das irmandades negras baianas e os nagôs de Ketu

Uma abordagem mais cuidadosa da composição étnica das irmandades brasileiras permite uma melhor compreensão do assunto. Nunca existiram no Brasil, nem mesmo nos primeiros tempos coloniais, irmandades estritamente étnicas. Todas elas tinham composições ecléticas e quando o princípio étnico se impunha era em favor de grupos majoritários, alianças interétnicas e exclusividades no exercício do poder. Que, além do mais, não eram necessariamente as mesmas entre os irmãos e as irmãs. A irmandade angola e crioula das Portas do Carmo era integrada, além dos detentores oficiais do poder, de pelo menos mais seis subgrupos étnicos ou “nações”, “minas”, “benguelas”, “da Costa”, “moçambiques”, “nagôs” e “jejes”, chegando inclusive estes últimos a deter maioria numérica. Sabemos, pelas tradições orais dos terreiros-de-angola, através do depoimento de Seu Benzinho, que “angola é uma mistura de cambinda, moçambique, munjola, quicongo. Tudo isso é de Angola. Então virou o que eles mesmos chamam milonga”.

Além do mais, no Rosário das Portas do Carmo, enquanto que na ala masculina os jejes eram excluídos dos cargos da Mesa diretora, a aliança na ala feminina foi firmada entre as jejes e as crioulas, com a surpreendente exclusão das angolas. Sem esquecer que os levantamentos conhecidos atestam que apenas uma minoria declarou identidade étnica, decorrendo daí que a variedade era necessariamente muito maior, uma vez que grupos ou subgrupos com poucos representantes não eram sequer levados em consideração. Por outro lado, não era raro que negros baianos abastados participassem de irmandades de diferentes dominâncias étnicas, até sete ou oito, em certos casos.¹⁸

Mesmo os calundus coloniais, que poderiam pressupor uma maior unidade étnica, parecem ter igualmente tido composições ecléticas, como ilustra o calundu do Pasto da cidade de Cachoeira, empastelado pela repressão em 1785, cujos membros foram apressadamente considerados “todos jejes”, ou seja, provenientes da Costa da Mina, pelo escrivão que lavrou a ata de apreensão. Este fato demonstra que as exigências oficiais de identificação eram mais frouxas, pois o grupo era integrado na verdade por autodenominados “marris”, “dagomés”, dois subgrupos jejes, e “tapás”, cujo território ficava a nordeste, além do rio Niger, fora portanto da área da Costa.¹⁹

Por outro lado, se bem que os crioulos fossem uma “nação” ou uma “qualidade” na ordem política colonial, não dá para considerá-los uma etnia, um segmento culturalmente homogêneo, de fronteiras fluidas mas falando a mesma língua e professando a mesma religião. Os “crioulos” que abandonaram as Portas do Carmo para instalar-se na Barroquinha lá deixaram outros “crioulos”, os aliados dos angolanos. Se eles deixaram uma igreja de negros para instalar-se em uma igreja de brancos, é porque alguma rivalidade minava o convívio. Havia portanto, naquela época, crioulos e crioulos, podendo-se considerar, como veremos a seguir, pelo menos três nítidas identidades crioulas mais gerais no contexto colonial brasileiro.

A partir da segunda metade do século XVIII, nas grandes cidades costeiras, uma nova composição passou a disputar a hegemonia nos meios afro-brasileiros: ao lado dos mais antigos e mais bem implantados, provenientes da África Central, emergiu uma nova frente, formada por escravos e libertos provenientes da Costa da Mina, na África Ocidental. Na cidade da Bahia, os angolas já tinham, desde o final do século XVII, sancionado, nas várias irmandades que fundaram, a divisão dos mais importantes cargos confrariais entre si próprios e os crioulos seus descendentes, uma aliança que assegurou uma supremacia incontestável nos meios negros durante mais de um século. Se os escravos da Costa da Mina tinham começado a chegar à Bahia em grande número desde o início do século XVIII, em 1764 eles já tinham tido o tempo necessário para procriar pelo menos duas gerações de crioulos, muitos dos quais mantiveram-se sob sua influência.

Porém, em pelo menos três compromissos baianos da segunda metade do século XVIII e do início do século XIX é explicitada uma forte hostilidade dos africanos da Costa da Mina contra “os homens pretos Nacionais desta terra a que vulgarmente chamam de crioulos [...] pelas controvérsias que costumam ter semelhantes homens com os de nação Jeje”.²⁰ Dados como este têm estimulado a crença em uma hostilidade generalizada, ou abstrata, entre africanos e crioulos, sem que se leve em conta o aspecto cultural da questão.

O conhecimento que se tem hoje da realidade colonial sugere que aqueles que eram hostilizados pelos confrades africanos da Costa da Mina poderiam ser filhos de pais africanos de qualquer procedência, porém em ruptura com o legado cultural dos seus ascendentes. Sob fortes tensões psicológicas, esses crioulos visavam certamente um posicionamento menos discriminado na nova sociedade, por isso tomavam grandes distâncias do estigma do passado. Eram encorajados a distanciar-se pela ideologia e pelo imaginário colonialista, já não integravam a classe mais baixa, falavam um português fluente de nativo, desfrutavam de pequenos privilégios, os trabalhos manuais mais bem remunerados lhes eram reservados, não eram castigados tão severamente, não podiam ser deportados para a África, podiam participar de irmandades e regimentos especiais.

É evidente que, para os africanos da Costa da Mina escravizados na Bahia, os crioulos detestados não eram seus próprios filhos, aqueles que mantiveram o seu convívio, eram prioritariamente aqueles que romperam com o passado, tornando-se culturalmente membros da “nação” branca, com o detalhe importante de que eles eram, na sua grande maioria, descendentes de angolanos.

A historiadora Maria Inês Côrtes de Oliveira alertou para o fato de que, se na teoria esperava-se dos crioulos um comportamento mais submisso, na prática boa parte deles

permaneceu fiel às tradições de seus pais, participando de maneira ativa no seio da comunidade africana, nos cultos como nas revoltas. Apesar da ideologia escravista ter sempre estimulado a oposição entre os africanos e os crioulos, a documentação sobre suas relações é suficientemente rica para que nos apercebamos que tal confronto não pode ser encarado como regra geral de comportamento.²¹

Entretanto, esses crioulos que permaneceram fiéis às tradições ancestrais, por definição legal não eram mais “pretos”, não falavam mais o português com sotaque nem levavam cicatrizes étnicas gravadas na face, mas optaram por manter vivos os prazeres e os ritos da cultura ancestral, as formas da autoridade e a antiquíssima solidariedade consanguínea. Juridicamente, tinham na colônia o mesmo estatuto dos crioulos que romperam com o passado, eram de uma “nação” ou “qualidade” à parte, mas culturalmente mantiveram-se, no fundamental, africanos.

De um modo geral, os crioulos tinham nascido no cativeiro, tinham sido aculturados desde crianças, conheciam perfeitamente a língua e as manhas locais, eram portanto tidos por mais maleáveis e submissos pela ideologia dominante. Talvez o fossem mesmo visto que, enquanto grupo organizado, raramente se envolveram em revoltas, e, individualmente, foram, entre os revoltosos, uma minoria insignificante. Qualquer congregação ou atividade organizada por crioulos tendia a ser considerada menos suspeita ou perigosa pelos senhores, pelo clero e autoridades constituídas. Podemos portanto compreender que uma irmandade, embora de composição a cada dia mais heterogênea, preferisse figurar oficialmente como sendo “de crioulos naturais da cidade da Bahia”. Além do mais, chamar-se de crioulo poderia ser uma reivindicação africana, dependendo das circunstâncias. Assim, na conjuntura da Guerra da Independência, os ladinos, isto é, os africanos que já estavam há muito tempo no Brasil e falavam bem o português, reivindicaram o mesmo tratamento dispensado aos crioulos e os pequenos privilégios que a sua “qualidade” comportava, segundo o depoimento do cônsul francês, o Barão de Roussin.²²

Por outro lado, os afro-baianos que mantiveram-se sob hegemonia cultural africana não chegaram nem sequer a constituir um segmento mais ou menos homogêneo, subdividiam-se pelas diversas áreas de influência dos grupos étnicos de origem, com ênfase nos dois mais numerosos, provenientes de Angola e da Costa da Mina. Sabemos que, na língua geral baiana do século XVIII, assim como a rubrica “Angola”, a rubrica “Costa da Mina” recobria uma realidade talvez ainda mais complexa. Creio que, ao levar-se em consideração mais estas duas identidades crioulas, os descendentes dos angolanos e os descendentes dos escravos da Costa da Mina, afina-se a teoria, adequando-a a uma maior riqueza de dados empíricos. O projeto de integração dessas duas identidades crioulas foi portanto radicalmente diferente do projeto assumido pelos que romperam: construir uma cumplicidade coletiva com seus ascendentes africanos, para a difícil tarefa de defesa das tradições étnicas na luta pela cidadania na sociedade emergente.

Donde se deduz, repito, que os crioulos detestados pelos africanos da Costa eram tanto os “assimilados”, chamados na África francesa de “evoluídos”, quanto os que permaneceram sob hegemonia cultural angolana. Inversamente, o mais importante crioulo da história colonial, o capitão Henrique Dias, descendente de angolanos, quando esbravejou contra os africanos, o fez especificamente contra os africanos da Costa:

Observando-se sempre o inviolável [...] estilo de não ser provido, desde Quadro de Esquadra até o posto de Capitão, homem algum que não fosse natural da terra, como são todos os oficiais crioulos de que se compõe aquele Terço de Pernambuco [...] E como porém aquele estado se vai alterando no Terço da Bahia, em notório descômodo da República, e do Real Serviço de V. Magestade provendo-se naqueles cargos, e postos, homens de diferente nação, como sejam da Costa da Mina, que são pessoas infectas, falsos de fé a Deus, e a V. Magestade, sendo certo, serem pela maior parte inimigos capitais dos brancos, contra os quais cada dia fulminam sublevações, e facilmente poderão com o exercício das armas fazer algum levantamento nos povos, acompanhados de pretos cativos, e fugidos.²³

As hostilidades eram portanto cruzadas: os crioulos aliados dos angolas das Portas do Carmo deviam ser, na sua maioria, seus descendentes, enquanto que os crioulos que se deslocaram para a Barroquinha deviam ser descendentes dos africanos “que vinham da Costa da Mina”. A prova mais contundente da continuidade política e cultural entre nossos africanos da Costa da Mina e seus crioulos está na genealogia dos três mais antigos terreiros baianos de Keto. No Alaketo a africana Otampê Ojarô transmitiu o poder a sua filha Iyá Akobiodé, nascida na Bahia; na Casa Branca de Iyá Nassô a africana Maria Júlia Omoniquê foi substituída por sua filha Ursulina de Figueiredo, Mãe Sussu, africana ladina chegada à Bahia com sete anos, que passou o poder à crioula Maximiana, a famosa tia Massi; e no Gantois, Maria Júlia da Conceição Nazaré, africana de Abeokutá, transmitiu seu cargo a sua sobrinha, a crioula Pulquéria.

Em 1775, os confrades crioulos dos Martírios permaneciam majoritários e ainda deviam controlar a Mesa diretora, donde a imagem pública de uma irmandade de crioulos. Porém, entre o final do século XVIII e meados do século XIX a população africana da cidade da Bahia foi se tornando majoritariamente africana ocidental, de tal modo que os nagôs, que já representavam cerca de 29% dos escravos africanos em 1835, pularam para 77% em 1857.²⁴

Este deslocamento demográfico pode ter tido conseqüências significativas em vários níveis. Primeiro, certamente alterou a correlação de forças nos meios afro-baianos, hegemonizados até então pelos negros bantos; segundo, pode ter aumentado em números absolutos o contingente de confrades dos Martírios na Barroquinha; por último, o número de africanos no interior da irmandade, pode ter aumentado proporcionalmente. Ou seja, a agremiação deve ter se tornado maior, mais forte, com sua composição étnica e correlação de forças internas alterando-se sutilmente, primeiro em favor dos jejes, depois, pelo início do século XIX, em favor dos nagôs, mesmo que mantendo publicamente a identidade crioula.

Mas seria precipitação pretender que os nagôs de Ketu eram majoritários na Barroquinha, pois eles nunca chegaram a ser muito numerosos na Bahia, como veremos nos capítulos seguintes. Se a importância deles na Barroquinha nunca foi numérica, a questão não é apenas demográfica. Os acasos do tráfico e os desenvolvimentos litúrgicos, artísticos e culturais internos ao país nagô-iorubá iriam desempenhar um papel nada negligenciável entre nós, de tal maneira que os nagôs, mesmo permanecendo minoritários, podem ter chegado a ocupar posições de destaque na Irmandade do Senhor dos Martírios. No movimento político, certas vezes a qualidade conta mais do que a quantidade.

A vida política da área cultural nagô-iorubá ganhou estabilidade por intermédio de festivais comunitários que, com o tempo, tornaram-se festas espetaculares onde as

várias artes da performance ganharam força, como expressão e como produção. A civilização africana desenvolveu uma verdadeira tecnologia de descontração coletiva com refinamento sensorial que tornou-se hoje uma conquista de toda a humanidade. A corte dos imperadores de Oyó era um abrigo para muitos artistas talentosos, de modo que já no final do século XVII a linhagem Ologbin destacava-se no principal festival cívico de Oyó, a festa dos Eguns, pelos seus figurinos e acrobacias espetaculares.

Com o desenvolvimento das cidades, das festas cívico-religiosas essas produções festeiras passaram aos ritos de passagem, nascimentos, funerais, às festas de puro divertimento. No final do século XVIII o Imperador Abiodun investiu pesadamente nas artes de corte, proporcionando o nascimento de um verdadeiro teatro profissional. Em inícios do século XIX vários reinos já tinham sua própria companhia, propiciando um grande desenvolvimento das artes do espetáculo em toda a Iorubalândia.²⁵

Na Bahia, o espetáculo negro desenvolvido pela população oriunda da área congo-angolana teve momentos de esplendor que ficaram registrados na *Relação das faustíssimas festas* de Francisco Calmon, publicada em 1762. Calmon, um acadêmico baiano, descreveu um magnífico *Reynado do Congo* que teve lugar em 1760 na cidade de Santo Amaro, por ocasião do casamento da futura rainha D. Maria I de Portugal. José Ramos Tinhorão comenta a respeito que “já a esta altura de meados do Setecentos, [é evidente] o vivo predomínio dos negros nas manifestações coletivas envolvendo música e dança”. O *Reynado* fez tal sucesso que foi obrigado a desfilar mais três vezes durante a semana das comemorações, enquanto que apenas uma das exposições dos brancos, a cavahada, foi bisada.²⁶

Décadas depois, na mesma cidade de Santo Amaro, podemos encontrar um reflexo desta maior capacidade dos nagôs em produzir espetáculos. Em 1809, como vimos, um capitão de milícias pediu orientação ao Conde da Ponte sobre o que fazer a respeito dos “costumados brinquedos” dos africanos, os quais, “segundo sua nação, formaram ranchos de atabaques” durante a festa do Natal. Os “brinquedos”, como afirma o próprio capitão, faziam parte dos costumes, mas eram colocados em cheque pela intransigência do Conde da Ponte, que pretendia limpar de qualquer resíduo africano as comemorações cívicas baianas. Porém aqui o que nos interessa mais de perto é que o capitão descreve os africanos divididos em “três corporações com muitos desta vila [...] a saber, os jejes, no sítio de Sergimirim, os angolas, por detrás da capela do Rosário, e os nagôs e os haussás na rua de detrás”. Acrescentando: “sendo este rancho o mais luzido”.²⁷

A maior capacidade demonstrada pelos nagôs em produzir festas espetaculares deve ter ofuscado a festa congo-angolana, já contaminada por dois séculos de influência das sorumbáticas festas católicas, e isso certamente provocou um impacto no ciclo dos festivais religiosos baianos. Sob este impacto a procissão do Senhor dos Martírios,

organizada pelos confrades da Barroquinha, tornou-se um evento espetacular, chegando a mostrar, segundo Silva Campos, “grande brilhantismo”, vindo a ser uma das mais sensacionais “pelo seu luxo e extensão”.

Uma longa procissão luxuosa custava, é claro, caro. As irmandades tinham políticas de arrecadação que articulavam recursos diversos: as “jóias” e anuidades dos confrades, particularmente dos membros da Mesa diretora, os peditórios autorizados, os “livros de ouro”, além de eventos como o “bacalhau do martelo”. Toda essa renda era voltada para a manutenção da instituição e a organização da festa anual, o mais espetacularmente possível.

Porém uma procissão realmente espetacular só poderia ser produzida com a ajuda financeira de protetores de peso. No nosso caso, o moderado Conde dos Arcos, que, após ter assumido o governo da capitania da Bahia em 1810, já no ano seguinte filiou-se como irmão de devoção à Irmandade dos Martírios da Barroquinha. Esta adesão ilustríssima provocou outras adesões ilustres, de arcebispos, condes, barões, desembargadores, brigadeiros, coronéis, comendadores e marechais de campo, cujos nomes ficaram devidamente registrados em um livro de termos que Silva Campos folheou e o fogo levou.

O movimento do contexto sugere que, nessa época, personagens nagôs conseguiram angariar prestígio suficiente para aceder aos postos de comando da irmandade crioula dos Martírios, atraindo nesse movimento aliados poderosos, brancos moderados que pregavam a conciliação entre as castas, sentindo-se seguros a ponto de conceber uma estratégia de longa duração. Tudo indica que o movimento da história gerou na Barroquinha uma importante liderança africana sobre uma massa afro-crioula.

No final do século XVIII, algumas pessoas pertencentes à linhagem real Arô, do Reino de Ketu, chegaram à Bahia na condição de escravos, inclusive duas irmãs gêmeas, netas do Rei Akebiohu (leia-se Akebiôrru), então exercendo o poder. É provável que os mais influentes desse grupo tenham ido morar na Barroquinha, filiando-se à Irmandade dos Martírios e gozando de grande prestígio na comunidade afro-baiana. Mas a irmandade negra da Barroquinha, tal como a Irmandade do Rosário das Portas do Carmo, deve ter ganho um caráter de frente política, uma fachada legal que associava crioulos a africanos de diversos grupos e subgrupos étnicos da região da Costa da Mina, com destaque para a fronteira jeje-nagô, adeptos do Islam como dos orixás, dos voduns como dos santos católicos.

A Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha, nas primeiras décadas do século XIX, por causa da presença em seu quadro de nobres do Reino de Ketu, de malês importantes, de irmãos honorários de qualidade em quantidade, contava com uma boa capacidade de mobilização, arrecadação e produção. Era uma força cívica, portanto política, que não podia ser subestimada, tinha escapado da condição de agre-

miação meramente paroquiana e se transmutado em uma grande irmandade “urbana”, podendo liturgicamente rivalizar com qualquer outra, inclusive as mais ilustres.

Por outro lado, a Barroquinha tinha se transformado em um bairro com forte presença negro-mestiça, onde funcionava, desde algum tempo, um culto doméstico nagô sem ser seriamente importunado. A liderança africana estava portanto em condições de arriscar uma cartada mais ousada, como por exemplo a fundação de um candomblé no centro da cidade, algo impensável até então, mesmo pelos mais destemidos.

Capítulo 8 - Sobre a data de fundação, o local e o nome do Candomblé da Barroquinha

Não há mais como saber exatamente quando foi fundado o Candomblé da Barroquinha, as tradições orais mais seguras não indicam nada de preciso, nem sequer arriscam uma data qualquer. Além do mais, as datas disponíveis na literatura antropológica são resultados de cálculos nem sempre concordantes, embora haja certa convergência para as últimas décadas do século XVIII e as primeiras do século XIX. Em princípio isso deveria ser suficiente, mas não custa nada cruzar informações contidas nas tradições orais afro-baianas, na história da Bahia, na história dos reinos africanos e em alguns documentos cartoriais para tentar definir melhor os personagens, os espaços, as circunstâncias, procurando, se não encontrar datas precisas, pelo menos compor um movimento mais detalhado do contexto .

Quanto ao nome oficial do Candomblé da Barroquinha também não há certezas certas, o título *Ìyá Omi Àṣé Àirá Intilé*, disponibilizado por Verger, não tem concorrente no mercado, mas deixa uma pulga atrás da orelha. Também não está muito claro o local onde foi fundado o candomblé. A rigor, deveríamos falar de dois locais, o da casa onde foi organizado o primeiro culto, e o terreno arrendado para o estabelecimento de um verdadeiro terreiro.

Processo de constituição, locais e datas de fundação

A data de fundação do Candomblé da Barroquinha, nas versões mais realistas, varia entre 1788 e 1830, mas, na verdade, temos um processo de longa duração, com

várias etapas e certamente várias datas importantes, entre as quais essas duas. O ano de 1830 é indicado por Edison Carneiro no seu *Candomblés da Bahia*, considerado um clássico da literatura antropológica afro-baiana: “Sua fundação remonta, mais ou menos, a 1830, de acordo com cálculos feitos por mim, embora haja quem lhe dê até duzentos anos de existência”. Visto que este texto foi escrito em 1947, isso pode significar que houve até quem arriscasse a data de 1747, mas é preciso considerar também que, na numerologia nagô, “duzentos anos” é uma avaliação qualitativa, sinônimo de “muito tempo”.

Em 1972, Vivaldo da Costa Lima reconheceria “sua imprecisa fundação pelos fins do século XVIII e começos do XIX”. Três anos depois, Juana Elbein dos Santos esboçaria uma contextualização, lembrando os ataques daomeanos a Ketu em 1789 e ao conseqüente “contingente de Ketu vendido no Brasil”. Calculando então vinte anos para cada geração, concluiu:

A tradição oral e os cálculos retrospectivos baseados na idade de personalidades conhecidas da elite *Kétu* da Bahia e de seus descendentes [...] fazem remontar ao começo do século XIX a implantação do primeiro ‘terreiro’ *Kétu* na Barroquinha.²⁸

Vamos em frente. O célebre babalaô Martiniano do Bonfim, em depoimento dado a Ruth Landes em 1938, afirmou que a Casa Branca foi fundada há “uns cento e cinqüenta anos”.²⁹ É vago, mas já não é tempo simbólico, é cronológico, e se fizermos a conta dá 1788. Em 1943, por ocasião do Primeiro Congresso Afro-Baiano, teve lugar na própria Casa Branca uma exposição comemorativa dos seus cento e cinqüenta e quatro anos de fundação. Os números aqui são bem precisos e então o candomblé teria sido fundado em 1789. Essas datas convergem para o recebimento do beneplácito régio pela irmandade dos Martírios, em 1788, que pode ter sido considerada uma primeira vitória, uma vez que, só a partir de então a irmandade poderia organizar publicamente a procissão do seu patrono e desfilar em grandes cortejos cívicos como a procissão de Corpus Christi, ganhar visibilidade, ter existência política.

Essas datas coincidem também com os primeiros ataques daomeanos ao Reino de Ketu, em 1788-1789, e com a conseqüente chegada dos primeiros escravos ketus à Bahia. Avaliando que a alforria desses fundadores deve ter durado algum tempo, podemos sensatamente supor que as primeiras iniciativas de fundação do culto da Barroquinha foram tomadas no finzinho do século XVIII, em uma época de prosperidade econômica e política social moderada. Porém outras iniciativas importantes seriam tomadas nas décadas seguintes, como veremos na seqüência.

Mas como há um depois da primeira fundação, há também um antes. Abrindo um pequeno parêntese lembremos que, segundo as tradições orais da Casa Branca, antes de terem candomblés próprios os nagôs freqüentavam os cultos dos grunces, que funcio-

navam num bairro distante do centro histórico, a Boa Viagem, em um local denominado Dendezeiros, onde hoje fica a Vila Militar.

Sobre os grunces, escreveu Nina Rodrigues: “Desde os meus primeiros estudos sobre os africanos da Bahia, prendeu-me a existência de uma colônia preta, das mais numerosas hoje, e conhecidos [sic] pela denominação de negros galinhas”, os quais porém - continua - repudiavam este apelido e nomeavam sua terra com uma pronúncia variando “entre gurunci, grúnci e grúnxi”. Esses africanos, que “se revelaram sempre intrépidos guerreiros, ocupam as margens do Rio Galinha e o Vale de Man”. O seu país fica, dizem eles, “acima dos achantis, de cuja reputação de crueldade ainda falam com terror, [e] ao lado dos haussás que vêm traficar e abastecer-se nas suas feiras”. Sabemos hoje que os grunces falam uma língua da família niger-kordofaniana, pertencente a um ramo chamado por Greenberg de gur-central. O gur-central, o akan-guang, bem como o adjá-evê e o iorubá pertencem à mesma família lingüística, embora a ramos diferentes. Os jejes-nagôs não tinham portanto grandes dificuldades em se entender com os grunces e até entabular certos níveis de cooperação. Fecho o parêntese.³⁰

Pierre Verger, repetindo informações orais de fonte segura, popularizou a idéia de que o Candomblé da Barroquinha foi inicialmente fundado “numa casa situada na Ladeira do Berquó, hoje Rua Visconde de Itaparica”, localização que pode ser melhor definida.³¹ Como vimos, a ladeira era transversal a duas movimentadas ruas do centro histórico de Salvador e terminava no Solar do Berquó, seria difícil manter um culto africano funcionando clandestinamente durante muito tempo em um local tão exposto. Por outro lado, tanto a Ladeira do Berquó quanto a Rua da Lama são atualmente denominadas Visconde de Itaparica, de onde pode ter advindo certa confusão.

Há duas localizações mais prováveis para a casa que abrigou o culto inicial. Primeiro, pode ter sido construída no lado posterior da Rua da Lama, com os fundos voltados para o mato e o terreno pantanoso, mas como alguns também citam a Rua do Curriachito, é possível que a fachada da casa estivesse na Rua da Lama, mas os fundos voltados para o Curriachito. É possível também que tivesse havido um acesso lateral, uma simples trilha entrando pela Ladeira do Berquó e deixando o Solar a uma certa distância. Nesses locais mais reservados o culto poderia manter uma maior discreção.

Com o aumento da comunidade, é natural que os nagôs desejassem ter um candomblé próprio, e o culto doméstico foi apenas um primeiro e tímido passo que já estava exigindo um lance maior. O passo seguinte seria conseguir o terreno anexo à igreja, onde poderiam ser construídas algumas instalações necessárias a um funcionamento mais confortável. Jorge Manuel da Rocha, então presidente da Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro e obá do Axé Opô Afonjá, em um depoimento dado em 1943, evocou Manuel Querino para afirmar que o contrato foi fechado “possivelmente em 1794”.

Hoje sabemos que isso se deu mais tarde, entre 1804 e 1807. Documentos que se encontram na Cúria Metropolitana informam que, em 1804, o casal Brígida Maria do Espírito Santo e João Vaz Silva, brancos filiados à Confraria de Nossa Senhora da Barroquinha, encaminharam petição à Cúria, visando colocar à disposição da instituição a renda anual de 20 mil réis proveniente do arrendamento de “uma sorte de terras livres sita por detrás da capela de N. S. da Barroquinha com sua morada de casas grandes de taipa”, para colocar um sacrário com o Santíssimo Sacramento “no altar de Nossa Senhora da Piedade e Sagrada Família, ereto na sobredita capela”, mantendo-lhe sempre uma lâmpada acesa.

Lembremos que o orago da irmandade negra, o Senhor Bom Jesus dos Martírios, ficava precisamente no altar de Nossa Senhora da Piedade, mantido sob sua responsabilidade desde 1764. Em um segundo documento o juiz Francisco Ribeiro Pessoa outorga a doação, aparecendo nova descrição do terreno como “uma sorte de terras com casa contígua à mesma capela, mais uma morada de casas grandes de taipa”; em um terceiro documento, datado de 4 de julho de 1807, a doação é finalmente formalizada. O primeiro documento, ao assinalar que as terras arrendadas ficavam “por detrás da capela”, indica que o terreno ficava entre os fundos da igreja e a área pantanosa.³²

A virada do século XVIII para o XIX foi uma época de prosperidade para a Bahia e provavelmente de crescimento numérico da Irmandade dos Martírios, por causa do crescimento da população nagô-iorubá baiana. A partir de 1807, justamente o ano da oficialização do arrendamento, tivemos entretanto o espectro sinistro do Conde da Ponte pairando sobre a capitania até 1810, desencadeando a violência repressiva contra as migalhas de liberdade que a plebe negra tinha conquistado, o que deve ter colocado entre parênteses os projetos dos africanos da Barroquinha.

Entretanto, já em 1811, alguns meses depois de chegar à Bahia, o novo governador Conde dos Arcos tornou-se irmão honorário da irmandade dos Martírios, arrastando, como vimos, uma pequena multidão de pessoas importantes atrás de si. Isso deve ter aumentado repentinamente o poder de fogo dos confrades da Barroquinha, com consequências imediatas. O mais provável é que eles tenham feito discretamente seus assentamentos no local pelo menos desde 1807, se não antes, mantendo-se reservados durante os anos de chumbo, e só em 1812, com condições políticas mais favoráveis, tenham começado uma implantação de maior vulto no local.

Justamente em 1812 um requerimento assinado pelo juiz e demais mesários dos Martírios pediu licença ao Conselho da Câmara de Vereadores para construir um consistório, isto é, um salão nobre anexo à igreja, com frente para a Rua da Barroquinha, quintal e entrada independente, com porta de saída para o terreno arrendado, conseguindo uma resposta positiva. Obtiveram assim autorização para manter um espaço oficial para suas

reuniões, ampliando os equipamentos existentes: uma base material de caráter institucional estava sendo lentamente ampliada. Este documento sugere que a casa grande de taipa contígua à igreja encontrava-se do lado norte, ou na Rua da Lama, uma vez que havia terreno livre para o novo consistório pelo lado sul. O novo edifício, recurso estratégico importante, também funcionaria como uma barreira isolando a área da já movimentada Rua da Barroquinha, tornando o espaço interno bem mais reservado.³³

Sobre o polêmico nome do Candomblé da Barroquinha

Pierre Verger escreveu que o Candomblé da Barroquinha intitulava-se *Ìyá Omi Àṣé Àirá Intilé*. Não pude encontrar quem me confirmasse este nome, que pode parecer estranho à primeira vista: *Ìyá Omi* significa literalmente “a mãe das águas”, podendo ser lido também como “a senhora das águas”, ficando difícil combinar esta expressão com o axé de Airá, considerado entre nós o mais velho senhor do trovão (*àrá, àrirá*, nos dialetos iorubás, significam “raio”).³⁴

Verger também escreveu que os três Airás cultuados na Bahia, “ao que parece, teriam vindo da região de Savê” (Shabé), reino nagô de antigas tradições, nosso velho conhecido situado na fronteira norte do Reino de Ketu.³⁵ Entretanto esta informação, trocada em miúdos ao longo de sua obra, resulta em algo mais difuso: o culto de Agbonan (ou Airá Igbonan) teria tido origem, entre outros palpites, na região de Ketu para uns e em Shabé para outros, enquanto que o de Airá Intile teria tido sua base inicial na região fronteira entre os dois reinos, restando Airá Adjaosi, cuja origem não foi indicada, mas seu nome aponta igualmente para a área jeje-nagô. A convergência para esta área cultural parece portanto colocar fora de dúvida a origem africana de Airá, e particularmente a de Airá Intile, vindo da fronteira de Ketu com Shabé.³⁶

Na Bahia, a saudação a todos os orixás do trovão é “kauô kabiessi” (*Káwóó kábiyèsí* ou *Ka wo o ka biye sí*, segundo a transcrição de Johnson), significando, em uma tradução mais alusiva: “venham ver e admirar o rei”, e em uma mais literal, “que nos seja permitido manter a vida”. As referências historicamente mais antigas ao termo *kábiyèsí* o indicam como saudação ao *Aláàfin* de Oyó e como título e saudação ao *Oni* de Shabé, e só com o tempo a expressão tornou-se uma saudação a outros obás menos importantes que tinham como patrono o orixá do trovão, e mesmo aos obás em geral. Temos portanto mais este indício apontando para a área de Shabé.

Grande especialista da área cultural shabé, a historiadora e antropóloga catalã Montserrat Palau Martí nos presenteia com algumas informações muito interessantes (e surpreendentes), que podem ajudar a decifrar a proveniência de Airá e o enigma do misterioso título do Candomblé da Barroquinha. No seu livro *Société et religion au Bénin (Les ṣàbé-opara)*, os deuses do trovão encontrados na região do antigo Reino de Shabé são

Akédi, saudado como *alá(r)a*, com templo ainda hoje na capital Şàbé´-Idàdú; Igbóné´n, o nosso Airá Igbonan, que os shabés confirmam ser proveniente de Ketu, além de Xangô (Ş`éngó no iorubá local), porém importado de Oyó mais tarde, em meados do século XIX. O mais interessante entretanto é que Airá aparece em Shabé como *Ìyá Irá*, esposa de Xangô, menos deus dos raios e mais deusa dos ventos fortes e das águas turbulentas, e portanto uma *Ìyá Omi*.³⁷

Este quadro perturba nossas convicções bem sedimentadas quanto ao simbolismo dos orixás do trovão, que nos acostumamos a ver como poderosos santos machos, fálicos, por causa da preeminência entre nós das tradições de Oyó, onde o poder do trovão foi assimilado ao poder dos imperadores. Mas segundo um postulado da visão do mundo iorubá, mesmo as energias mais viris e truculentas têm o seu aspecto feminino que pode ser cristalizado numa imagem. Maupoil e Verger lembram que, em Cuba, Xangô [qual deles?] é sincretizado com Santa Bárbara, deixando Verger registrada uma história do Ifá onde o próprio Xangô “gostava de ser elegante, a ponto de trançar seus cabelos como os de uma mulher. Havia feito furos nos lóbulos de suas orelhas, onde usava sempre argolas. Ele usava colares de contas. Ele usava braceletes”. E Judith Gleason, que, apesar de reconhecer que a imagem pública de Xangô no contexto cultural iorubá é machista, escreve que ele “é um deus da fertilidade associado ao toque de tambores e a companhias femininas, incluindo, como vimos, o feminino nele mesmo”.³⁸

Por outro lado, a mutação de um orixá masculino em feminino e vice-versa é coisa relativamente banal nos panteões nagô-iorubás, tem lugar quando um deus migra ou quando o princípio espiritual negocia com o princípio político, pois as dominações tradicionais exprimiam-se simbolicamente como rearticulação das preeminências dos deuses em contato. Olokun, deus do oceano na Costa transformou-se em uma divindade feminina em Ifé; Odudua, orixá macho, fundador de dinastia em Ifé, virou princípio feminino em Ketu e na Costa, “em Porto Novo ele se confunde com Obatala e alguns dizem que os dois formam um único deus andrógino”; Avreketê, o gênio das águas turbulentas dos recifes da Costa da Mina, tornou-se uma deusa do panteão de Xevioso, deus do trovão dos daomeanos, quando eles conquistaram a Costa. Airá, o patrono do *Oni* de Shabé, quando o reino passou a ser vassalo de Oyó, pode ter sido integrado como parte dependente ao panteão do patrono do *Aláàfin*, e portanto como “esposa” de Xangô. Pode parecer estranho que também mudem os atributos da divindade, mas isso não é nada excepcional no caso de divindades anexas, Verger nos oferece vários exemplos.³⁹

No plano da existência humana, não nos esqueçamos de que, conforme nos informa Bernard Maupoil, na área jeje-nagô de cultura tradicional as mulheres muito velhas perdem o caráter feminino, podendo assumir atribuições masculinas e ser inclusive tratadas de “pai”. Este dado é confirmado pelas tradições da Casa Branca, onde ebames de idade avançada podem ser chamadas de “papai”, desde que os seus eledás sejam machos,

como é o caso das falecidas Papai Okê e Papai França, filhas de Oxalá. Inversamente, os anciãos, com a idade, intensificam os sentimentos de acolhimento, paciência e doçura, tornando-se de certo modo “femininos”. Ou seja, a idéia de idade avançada (os Airás são os Xangôs mais velhos) está associada à idéia de dissolução da identidade sexual.⁴⁰

Mais interessante ainda é que, na área cultural jeje-nagô, predominantemente de floresta tropical, os deuses do trovão não são tão marcadamente masculinos como na área cultural oyó, predominantemente de savana. Nas savanas os deuses do trovão, tanto entre os oyós quanto entre os baribas e os haussás, são deuses guerreiros da cavalaria, tradição militar inexistente na zona de floresta, onde os guerreiros caçadores, “filhos” de Oxóssi e de Ogum, andam a pé.

Maupoil informa que, no contexto cultural jeje-nagô, os deuses dos fenômenos atmosféricos são normalmente considerados masculinos, mas os portadores das tradições orais mais bem informados e com melhor capacidade de reflexão têm muitas dificuldades em determinar seu gênero, alguns afirmam que eles são hermafroditas, outros que eles existem no ponto de encontro entre o céu e a terra, do qual ninguém pode determinar o sexo, a superação das polaridades sendo um atributo dos seres extremamente poderosos. Neste contexto mental não fica difícil acreditar que Airá tenha chegado à Bahia como Iyá Irá, o que justificaria plenamente o nome popularizado por Verger, inclusive porque as tradições orais afro-baianas reconhecem o lado caracterizadamente feminino de Airá.

Na Bahia, os Airás, enquanto Xangôs mais velhos, são aparentados a Oxalufan, o Oxalá mais velho, e por isso, contrariamente a todos os outros que usam o vermelho e o branco, vestem-se inteiramente de branco e usam o vermelho apenas como pequenos traços nas suas contas brancas, e é justamente por isso que a Casa Branca é branca. Mas este uso de vestes diferentes não tem relação apenas com a faixa etária do orixá, os Airás chegaram à Bahia como parte de uma família de orixás, com suas divindades próprias, constituindo uma tradição específica proveniente da área cultural jeje-nagô, com epicentro na região fronteira entre os reinos de Ketu e Shabé, dotada de dialeto, língua ritual e preceitos distintos da tradição de Oyó, embora politicamente conectada a ela.

Além do mais, as tradições orais da Casa Branca falam de uma árvore oca então existente na Barroquinha, onde estava assentado o orixá que deu seu nome ao terreiro. Esta árvore deve ter sido atingida por um raio e incendiado, isto é, foi tocada pelo axé do orixá do trovão. Airá é inclusive o obá-iroko, o senhor das raízes do iroko, árvore sagrada africana (*chlorofora excelsa*) substituída no Brasil pela semelhante gameleira branca (*ficus doliaria*). Dentro do tronco queimado dessa árvore estava dissimulada a entrada de um subterrâneo, chamado em certas versões de “catacumba”, onde foram construídos os locais mais reservados e mais protegidos do culto.⁴¹ Os nagô-iorubás tinham domínio técnico, em termos de arquitetura, para construir até mesmo um subterrâneo amplo e

seguro, Dunglas elogia a técnica magistral dos ketus que usavam o azeite de dendê para compactar as muralhas de defesa da sua capital e construir esta obra-prima da arquitetura militar iorubana, a famosa porta Idena.⁴²

Outro dado atual confirma a preeminência de Airá nesses tempos primordiais da Barroquinha. Airá Intile está entre os orixás mais importantes da Casa Branca, é “o dono da casa”, o seu Xangô mais antigo. Na primeira jornada do ciclo das festas de Xangô, o dia de São Pedro, tem lugar uma das mais importantes festas do calendário da casa, chamada pelos filhos-de-santo de “festa da fogueira de Airá”.

Diante deste conjunto de dados, o candomblé fundado no terreno da Barroquinha foi sem dúvida uma casa de Airá, mas, na atual Casa Branca, é de Oxóssi o título de onilé, o “senhor da terra”, indicando que ele é o orixá mais antigo cultuado na Bahia. Falando mais precisamente, o senhor da terra baiana é o deus dos caçadores mais antigo da Casa Branca, Odé Oni Popô (ou Papô), o autêntico onilé da Barroquinha. Por que o orixá mais antigo, o senhor da terra, não é também o senhor da casa, qual a relação entre Oxóssi e Airá, entre Oxóssi e Odé?

A instituição do senhor da terra era muito comum em toda a África Ocidental. Na Iorubalândia os guerreiros-caçadores que iam na vanguarda das migrações eram os primeiros ocupantes das novas terras, e portanto considerados seus legítimos senhores. No caso do território já estar ocupado, os invasores reconheciam os direitos dos primitivos habitantes ao intitular o senhor deles de *onilé*, às vezes *baálé*, significando, nos dois casos, o “senhor da terra” (*ayinon* na área fon); atribuíam-lhe uma coroa mais modesta, geralmente chamada de *àkòró* e integravam-no em um novo sistema, a um tempo simbólico e político, pois *onilé* tanto podia ser o título do chefe da localidade quanto da divindade tradicionalmente cultuada por sua população.

O *onilé* também podia ser o sacerdote supremo do antigo deus (ou deusa) local, aquele que “criou a terra”, domesticou-a e fê-la frutificar, enquanto que o novo soberano passava a ser considerado o representante na terra de um deus supremo, geralmente o senhor do firmamento e dos fenômenos atmosféricos, portador de um poder de organização superior. O historiador nigeriano S. O. Babayemi cita vários casos em que um príncipe de uma dinastia poderosa, dotado de ambição e espírito empreendedor, toma posse do governo de um reino ou uma cidade-Estado de menor porte, tornando o antigo chefe autóctone, enquanto sacerdote supremo do culto da terra, um ministro, conselheiro e poder moderador.⁴³

Além da indicação explícita, pelas tradições orais da Casa Branca, de Oni Popô como o onilé da Barroquinha, os títulos, as saudações, os parentescos consangüíneos, todo o contexto histórico e ritual confirma a implantação inicial na Bahia de um culto a Odé, deus da caça muito conhecido em toda a região jeje-nagô. Como vimos, *Odé* signi-

fica caçador em iorubá, é um termo genérico usado para todos os orixás da caça, com suas numerosas especificações regionais e locais. Durante alguns séculos, Odé deve ter sido o deus dos caçadores mais importante daquela região, conseqüentemente também na Barroquinha. Ora, Oni Popô, segundo os historiadores da região, significa “reino dos popôs”, ou, mais precisamente, “rei dos popôs” (*Oni* ou *Ooni* é o título do rei em algumas regiões iorubanas, inclusive no Reino de Shabé).

Palau Marti assinala que o reino dos popôs, apontado por Johnson como um dos Estados iorubás mais antigos, ainda não recebeu uma descrição precisa. Seu território é normalmente indicado como sendo a região costeira entre Badagry e Grande Popô, mas sabe-se que o seu domínio, em tempos antigos, avançava estensamente pelo sertão adentro, pela margem esquerda do Rio Monó, cobrindo também parte dos territórios atuais dos adjás e dos reinos de Ketu e Shabé. O território onde o Reino de Ketu foi estabelecido inclusive pertencia primitivamente aos epôs, um subgrupo dos popôs e, até nossos dias, ainda existem popôs da linhagem JálúmO´n estabelecidos em Şàbè´-Idàdú, capital do antigo Reino de Shabé, os quais continuam designando-se como *Oní Popó*.⁴⁴

Odé Oni Popô é portanto um deus dos caçadores da área jeje-nagô que os migrantes que fundaram os reinos de Ketu e Shabé já encontraram na região, e pode ser considerado o onilé daquela área cultural. Deve ter chegado aqui na Bahia antes de todos os demais orixás e assentado na casa da Barroquinha, mantendo o título de onilé, o senhor da terra. Porém a saudação a Odé nos candomblés baianos de Ketu é “Okê Odé, okê Arô”, às vezes apenas “Okê Arô”, e isto exige explicação.⁴⁵ Vimos que, entre os primeiros escravos vindos do Reino de Ketu, estavam pessoas pertencentes à linhagem real Arô. Odé era o patrono da família Arô, possivelmente das demais linhagens reais de Ketu, das linhagens fundadoras reunidas como clã, reivindicando o mesmo ancestral mítico. Tudo indica que um culto a Odé Oni Popô foi organizado na casa da Barroquinha e, posteriormente, assentado em uma roça próxima, por pessoas graduadas pertencentes à família Arô.

Vivaldo da Costa Lima começou a recolher a tradição oral do Terreiro do *Alaketo* em 1960. Quando da sua estadia em Ketu, em 1963, entrevistou o alákétu de então, Adegbitê, e o notável da corte Abialá Odjê, os quais confirmaram e completaram as informações que ele trouxera da Bahia, isto é, que, na época do reinado de Akebiohu, membro da família Arô com mandato entre 1780 e 1795, os daomeanos raptaram algumas pessoas de sua família, às margens de um rio próximo à capital Ilê-Ketu, inclusive duas gêmeas filhas de Odjeku, um dos seus filhos, então com a idade de nove anos, e as venderam aos traficantes da Costa.⁴⁶

A tradição oral veiculada pela atual mãe-de-santo do terreiro baiano do *Alaketo*, Olga Francisca Régis, informa que as meninas chamavam-se Otampê Odjarô, ou Ojarô (contração de *Oja Aro*), e Iyá Obokô Mixôbi. A primeira das duas, que aqui recebeu o

nome “de branco” de Maria do Rosário Francisca Régis, alforriada com a idade de dezesseis ou dezoito anos, teria voltado à África, onde se casou aos vinte e dois anos com um certo Babá Láji ou Oláji, catolicamente chamado de João Porfírio Régis, voltando em seguida à Bahia com o intuito de fundar um candomblé. A filha mais velha de Otampê Ojarô foi chamada na Bahia de Akobiodé, que, segundo a explicação de Costa Lima, “é o nome que em Ketu se dá ao primogênito - de ambos os sexos - de um chefe caçador”. Complementando em nota: “Em iorubá *Akobi* (Acobi) quer dizer ‘ter o primeiro filho’ que, sendo homem, é investido dos direitos de progeneritura. *Ode* (Odé) se traduz por *caçador* e é também um outro nome do orixá Oxóssi”.

Luis Nicolau Parés, especialista nas tradições jejes baianas, esclareceu que, na língua fon, *ako* (pronuncia-se akô) significa clã, e *vi* significa filho, deixando claro que Akobiodé quer dizer descendente do clã de Odé. Ora, a saudação feita a Oxóssi nas casas de Keto baianas descendentes da Casa Branca, “Okê Odé, okê Arô”, ou apenas “Okê Arô”, significa que primeiro saúda-se a divindade e em seguida seus descendentes que a trouxeram para o Brasil, ou, no segundo caso, apenas seus descendentes.⁴⁷

Esta hipótese ainda pode ser refinada, levando-se em consideração que essas pessoas da linhagem real Arô foram muito provavelmente seqüestradas pelos daomeanos na cidade de Iwoyê (*Iwoye*), grande centro ritual, reduto dos Arô, no antigo território dos popôs, que coincidentemente é a área de onde veio Airá Intile. Iwoyê foi a principal cidade saqueada pelos daomeanos em 1788-1789, segundo os historiadores do Reino de Ketu. No depoimento de Olga do Alaketo de 1981, ela afirma que as duas gêmeas “foram pegadas na beira do rio de Minas Santê, que eram fundos do reinado de Queto”. E Gourg, o comandante do forte francês de Uidá, escreveu em fevereiro de 1789: “O exército do rei [do Daomé] acaba de voltar. Foi para muito longe dentro das terras contra os nagôs; assegura-se que destruiu muitas aldeias”.

Ora, Iwoyê ficava cerca de vinte quilômetros a nordeste da capital, próxima à fronteira de Shabé, às margens do Rio Yewa (o orixá Euá na Bahia), mais para o interior do sertão africano, portanto “nos fundos” do reino, ou “muito loge dentro das terras”.⁴⁸ Deportadas para a Bahia, essas pessoas reuniram-se na Irmandade dos Martírios e tornaram-se lideranças importantes na Barroquinha. Desse ambiente social fortemente ligado a Odé deve ter saído a mãe-de-santo que fundou nossa primeira casa do culto nagô e assentou nosso orixá mais antigo, Odé Oni Popô. Entretanto, é a Airá que o Candomblé da Barroquinha é dedicado, e um novo nome implica necessariamente uma ruptura ou uma refundação, provavelmente com o falecimento da primeira iyalorixá. É possível que pessoas chegadas na mesma leva do grupo da linhagem Arô, se não membros dela própria, também tenham trazido o culto de Airá Intile da mesma região fronteira entre os dois reinos, onde se encontra a cidade de Iwoyê. Ora, as tradições orais do Alaketo são muito precisas a respeito de certos detalhes que, cotejados com as tradições da Casa Branca

e os documentos disponíveis, permitem a formulação de uma hipótese bem fundamentada sobre a data da movimentação inicial que propiciou a fundação dos dois primeiros candomblés nagôs do Brasil.

As gêmeas Otampê Ojarô e Obokô Mixôbi, fundadoras do Candomblé do Alaketo, foram seqüestradas aos nove anos de idade em 1788-1789. Depois de alforriadas, voltaram à África provavelmente com a idade de dezoito anos, onde Otampê Ojarô casou-se, aos vinte e dois anos, com Babá Láji. Pode-se arriscar então que Otampê e Obokô nasceram por volta de 1780, chegaram à Bahia em 1789, levaram nove anos no cativeiro, sendo alforriadas em 1798, casando-se a primeira na África em 1802 e voltando logo em seguida à Bahia acompanhada de sua irmã, nos primeiríssimos anos do século XIX, pois aqui concebeu sua filha mais velha Akobiodé. Suponho que a ialorixá que fundou o culto de Odé na Barroquinha, que deve ter vindo de Iwoyê junto com as meninas, foi alforriada ao mesmo tempo que elas, ou pouco depois por elas próprias, ficando a velha senhora na Bahia e fixando residência nas imediações da igreja quando as gêmeas voltaram à África. Se estas observações estão corretas, o culto de Odé Oni Popô na Barroquinha foi fundado por volta de 1798, inicialmente apenas com um assentamento doméstico.⁴⁹

Quando as gêmeas já estavam novamente na Bahia, uma disputa de preeminência provocou a retirada dos membros da família Arô, chamada de Régis “pela parte do Brasil”, para o atual bairro de Luís Anselmo, no Matatu de Brotas, onde fundaram o Ilê Maroiá Láji e o Terreiro do Alaketo, ou seja, uma casa de Oxumarê, o onilê, o senhor do palácio, e uma roça de Odé, que permaneceu o onilé, o senhor da terra.

Creio que o plano de Otampê Ojarô, consagrada a Oxumarê e determinada a fundar na Bahia um culto para este vodum, encontrou resistências, provocando o primeiro cisma nos candomblés baianos de Keto. O fato de Otampê Ojarô ser ainda muito jovem, na faixa dos vinte anos, pode ter sido o estopim que provocou a dissidência, pois, tradicionalmente, só mulheres maduras poderiam chegar a tal ascendência. Esta primeira mãe-de-santo jovem abriu um precedente na Bahia para outras jovens ialorixás dos terreiros de Keto, como a própria Olga do Alaketo, que assumiu a direção de sua casa aos vinte e três anos, e Mãe Menininha do Gantois, ialorixá aos vinte e oito anos. Tudo indica que, quando os nagôs da Barroquinha arrendaram as terras contíguas à igreja, em 1807, os membros da família Arô/Régis, liderados por Otampê Ojarô e Babá Láji, arrendaram simultaneamente as terras de Luís Anselmo.⁵⁰

Um outro documento cartorial também aponta para a data de 1807. Circula, entre os pesquisadores que conhecem a documentação do Alaketo, a notícia de que o terreno onde o terreiro foi fundado teria sido arrendado em 1858, com base em um documento que se encontra em seu arquivo. Acontece que o documento de 1858 não é de arrendamento, é uma certidão que atesta que nesta data o terreno pertencia a João Francisco

Régis, filho de Iyá Akobiodé, filha de Babá Láji e Otampê Ojarô, O terreno deve ter sido justamente arrendado duas gerações antes, por volta de 1807 e, na terceira geração, já era propriedade da família Régis.⁵¹

Os dados parecem, portanto, consistentes: membros da família real Arô e seus aliados fundaram um primeiro culto doméstico a Odé, o ancestral mítico da família, na Barroquinha, e provavelmente também um culto a Airá Intile, simultaneamente ou posteriormente. Quando do retorno de Otampê Ojarô da África, o culto de Airá e o de Oxumarê entraram em competição e parece não ter havido acordo quanto ao caminho a seguir, saindo os membros da família Régis para o Matatu, onde fundaram um culto a Oxumarê, permanecendo todos os demais na Barroquinha, onde arrendaram o terreno anexo à igreja e fundaram a casa de Airá. Odé permaneceu entretanto o onilé, o senhor da terra, tanto no Alaketo quanto na Barroquinha, bem como nos demais candomblés antigos de Keto. Ou seja, Odé é o inquestionável senhor da terra da Bahia, mas Airá, no terreiro da Barroquinha, foi o primeiro dono da casa.

Desde este primeiro cisma, o Alaketo permaneceu apenas um candomblé da linhagem Arô, mais precisamente da família Régis, enquanto que, na Barroquinha, começava um processo de abertura com grandes desdobramentos posteriores, como veremos adiante, no qual os ketos se associariam a outros subgrupos étnicos provenientes de vários reinos do território nagô-iorubá, que começaram a chegar em grande número, a partir da década de 1820.

1. Inventário do Patrimônio Artístico e Cultural, vol. 1, *Monumentos do município de Salvador-Bahia*, pp.188-189 e 203-204.

2. Cf. Luiz Walter Coelho Filho, *A fortaleza do Salvador na baía de Todos os Santos*, particularmente os capítulos “O limite sul da fortaleza”, “Os espaços exteriores da fortaleza”, “As portas da fortaleza”, “Os quatro cantos da fortaleza”, “Ruas” e “As igrejas periféricas”.

3. Tanto a Ladeira do Berquó quanto a Rua da Lama são denominadas hoje Rua Visconde de São Lourenço, embora o encontro das duas forme um ângulo reto.

4. Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, pp. 163, com nota de Braz do Amaral na p. 264. Cf. também Iris Silva Salles do Nascimento, *O espaço do terreiro e o espaço da cidade*, p. 62. E Ana Lurdes R. da Costa, *Ekabó! Trabalho escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*, p. 104. Na década de 1990 ainda se

encontrava fixada na esquina uma placa indicando “Rua da Lama”; em março de 2000, a placa já tinha sido substituída por uma outra, com a atual denominação, Rua Visconde de Itaparica.

5. Rebouças e Godofredo filho, op. cit., pp. 160, 161 e 163. Sobre a nomenclatura das ruas, consultados José Valladares, *Bêabá da Bahia - Guia turístico*, publicado em 1951, esp. p. 145: “Relação das principais ruas antigas com sua nomenclatura atual”; e Luiz Eduardo Dórea, “Uma cidade onde os nomes das ruas contam histórias”. Os demais dados encontrei no arquivo pessoal de Carlos Ott que, após o seu falecimento, encontra-se sob a guarda do Centro de Estudos Baianos da UFBA, em exaustiva consulta, de 13 a 20 de julho de 1999.

6. Sobre a paróquia de São Pedro Velho, ver o livro de Ana Amélia Nascimento, *Dez freguesias da cidade do Salvador*, baseado sobretudo nos dados do recenseamento de 1855; na p. 36 temos a situação e os limites da freguesia, um rápido histórico, suas igrejas e conventos; na p. 53 encontramos uma lista das ruas, praças, largos, travessas, becos e ladeiras de S. Pedro Velho; às pp. 81-83 temos uma descrição dos seus habitantes, número, tabelas de percentagens de sexo, ocupação, estatuto, além de uma breve descrição de suas residências e de seu comércio. Cf. também o já citado *Ekabó!*, de Ana de Lourdes Costa, pp. 117-124, onde temos outros dados, inclusive uma lista de “cantos” de escravos e ganhadeiras. Cf. também Carlos Ott, “A igreja de São Pedro Velho”, pp. 245-259. Rebouças/Mendonça Filho nos apresentam duas reconstituições do Largo de São Pedro Velho, com seus casarões coloniais e sua graciosa igreja barroca (op. cit., pp. 164-165).

7. Informação pessoal do arquiteto Eugênio de Ávila Lins, professor da Faculdade de Arquitetura da UFBA e superintendente da Sétima Regional do IPHAN.

8. São três documentos relativos ao arrendamento do terreno contíguo à igreja, datados de 1804 e 1807, que se encontram na caixa 92 do Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador. Luis Nicolau Parés, os encontrou e gentilmente me passou sua transcrição.

9. Carlos Ott, “A igreja da Barroquinha”, p. 243-248. Silva Campos, *Procissões tradicionais da Bahia*, pp. 78,79. E Luís Henrique Dias Tavares, *História da Bahia*, p. 116. Durante os mais de vinte anos desta pesquisa, acompanhei consternado a decomposição da igreja sinistrada, até que, em outubro de 2003, a Prefeitura Municipal do Salvador começou uma restauração visando a criação de um centro cultural. Infelizmente alguém teve a idéia de batizar um espaço tão importante para a história do negro na Bahia com o inadequado “Coliseu das Artes”.

10. Carlos Ott, “A igreja da Barroquinha”, e “A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos do Pelourinho”. Cf. também Sara Oliveira Farias, *Irmãos de cor, de caridade*

e de crença, capítulo II. Ott acrescenta uma terceira invasão de brancos, a da igreja da Soledade, acrescentando que esta foi permanente. Cf. “A igreja da Barroquinha”, p. 249. A carta da Santa Casa da Misericórdia encontra-se no Arquivo Histórico Ultramarino, apud Lucilene Reginaldo, *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*, p. 98.

11. O professor Luís Henrique Dias Tavares, especialista no assunto, afirmou em comunicação pessoal que não existia na Chancelaria uma responsabilidade permanente sobre os escravos, mas que, sendo Silva Campos um autor escrupuloso, o fato deveria ser registrado tal qual. Ele pensa que esta responsabilidade sobre os escravos da Costa da Mina pode ter sido uma atribuição temporária.

12. Carlos Ott, “A igreja da Barroquinha”, p. 245. Silva Campos, op. cit., p. 78. Inventário de Proteção ao Acervo Cultural, vol. 1, pp. 81-82. Stuart B. Schwartz, *Sovereignty and Society in Colonial Brazil*, pp. 64-65. Affonso Ruy, *A Relação da Bahia*, pp. 8 e 11. Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, vol. 2, p. 336. Silva Campos refere-se equivocadamente a uma imagem de “N. Senhora da Caridade”. Carlos Ott fala de uma imagem de N. S. da Piedade, que atribui ao conhecido escultor setecentista Francisco das Chagas “o Cabra” (p. 247). No volume 1 do IPAC, a imagem é de N. S. da Piedade, do século XVIII, mas de autor desconhecido. Rugendas, *Viagem pitoresca através do Brasil*, prancha 26.

13. *Compromisso do Bom Jezus das Necessidades e Redempção da Cidade da Bahia*, aprovado pelo Juiz Provedor de Resíduos e Capelas em Salvador, em 1775, e confirmado em Lisboa pela Mesa de Consciência e Ordens em 1778. Agradeço a Lucilene Reginaldo que me cedeu uma fotocópia deste precioso documento.

14. Compromisso da irmandade de Cachoeira em Mulvey, op. cit., p. 265.

15. Sobre Damiana, cf. Kátia Mattoso, *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*, pp. 214-215. Obtive, por intermédio de Luis Nicolau, uma lista de 158 africanas e africanos participantes das irmandades baianas mais populares, entre 1805 e 1888, traçada pela historiadora Maria Inês Côrtes de Oliveira, onde figuram Damiana e Benedita. Sobre as africanas na Irmandade da Barroquinha, Silva Campos, *Procissões tradicionais da Bahia*, p. 242. Mulvey indica que as maiores irmandades podiam contar com até 500 membros.

16. Cf. Antonio Monteiro, *Notas sobre negros malês na Bahia*, p. 88.

17. Sobre José Teófilo de Jesus, cf. Carlos Ott, *A escola baiana de pintura, 1764-1850*, pp. 75-90. E Manuel Querino, *Artistas bahianos (indicações bibliográficas)*, pp. 59-63.

18. Bacelar e Souza, *O Rosário dos pretos do Pelourinho*, encontraram apenas 16,4%

de declarações de indentidade étnica, Sara Oliveira Farias, *Irmãos de cor, de caridade e de crença*, apenas 11%. O depoimento de Seu Benzinho (Esmeraldo Emetério de Santana) encontra-se em “Nação-Angola”, pp. 35-36. A já citada africana Damiana Vieira foi filiada a sete irmandades, mas houve quem fosse filiada a oito. Cf. Kátia Mattoso, *idem*, *ibidem*.

19. Cf. João José Reis, “Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785”, p. 68. Uma discussão aprofundada sobre estas nomenclaturas étnicas será realizada no capítulo 5.

20. Mulvey, p. 265. E os outros dois.

21. Maria Inês Côrtes de Oliveira, *O liberto: o seu mundo e os outros*, p. 152.

22. Citado por João Reis em “O jogo duro do dois de julho”.

23. Apud Mulvey, *op. cit.*, p. 159.

24. João José Reis, “A greve negra de 1857 na Bahia”, p. 28.

25. Josette Rivallain & Félix Iroko, *Yoruba, masques et rituels africains*, p. 110-111.

26. José Ramos Tinhorão, *As festas no Brasil Colonial*, part. cap. 11; e Silvia Hunold Lara, “Uma embaixada africana na América portuguesa”, p. 162.

27. João José Reis, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”, pp. 7-8. A associação nagô-haussá indica que o agrupamento devia ser de dominância muçulmana.

28. Édison Carneiro, *op. cit.*, p. 63. Costa Lima, *A família-de-santo*, p. 29. Santos, *Os nãgó e a morte*, pp. 28-29.

29. Ruth Landes, *A cidade das mulheres*, pp. 36-37.

30. Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 110, 111, 141 e 144. A informação sobre os candomblés grunces me foi passada pelo falecido elemaxó da Casa Branca, Antônio Agnelo Pereira, em entrevista concedida em 20 de junho de 1992. Sobre os grunces, escreveu Costa Lima: “Um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e ao sul do Alto-Volta e que nenhuma relação étnica ou histórica mantinha com os iorubás até o tráfico negreiro” (“Nações-de-candomblé”, p. 19); cf. também “O candomblé da Bahia na década de 30”, pp. 54, 58, 70 e 72). Greenberg, “Classification des langues d’Afrique”, p. 321 e 332. Sobre os grunces cf. também Artur Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*, p. 216, e Braz do Amaral, “As tribos negras importadas”, p. 683.

31. Verger, *Orixás*, p. 28.

32. Agradeço a Luis Nicolau a informação sobre este preciosíssimo documento, que

se encontra na caixa 92 dos Documentos do Arquivo da Cúria. A notícia sobre a exposição comemorativa e a citação de Jorge Manuel da Rocha encontram-se em Ordep Serra e Orlando José R. de Oliveira, *Exposição de motivos para tombamento do terreiro da Casa Branca*, pp. 17-18. Em outro texto dos dois autores citados, intitulado *Monumentos negros da Bahia*, o discurso de Rocha encontra-se na p. 39. Existem pelo menos duas versões do texto organizado por Serra e Oliveira. São relatórios oficiais sobre monumentos negros da Bahia, publicados pela Prefeitura do Salvador e agrupados em diferentes cadernos, com paginação nem sempre coincidente.

33. A referência ao requerimento está em Carlos Ott, “A igreja da Barroquinha”, pp. 245 e 252.

34. Verger grafa o nome do Candomblé da Barroquinha em iorubá atual: *Ìyá Omi Àṣe Àírà Intil`é*. No entanto, na época de fundação deste terreiro o iorubá ainda não existia como língua escrita, só tendo sua primeira gramática e dicionário publicados em 1858 pelo pastor batista T. J. Bowen, sendo sistematizado com a *Yoruba Orthography Conference* de Lagos, em 1875. É uma opção... Cf. Johnson, *The history of the Yorubas*, p. XXX, e Stasik, *A Decisive Acquisition*, p. 206. Intile pronuncia-se com a sílaba tônica no ti e o E final aberto, portanto está escrito certo em Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, p. 326, e errado em *Orixás (Intilé)*, p. 140.

35. O reino de *Ṣàbè´* que, com nosso sotaque, soa *Shabé*, tornou-se Savé para a administração colonial francesa, Savê com nosso sotaque, aparecendo com estas duas últimas grafias nos livros brasileiros de Verger. Optar por *Shabé* é respeitar o nome original, antes das deturpações coloniais.

36. Verger, *Orixás*, p. 92, 138 e 140; *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, pp. 326-327 (onde Airá Adjaosi é substituído por Airá Mofe), 382-383, 433-434; “Orixás da Bahia”, p. 222. Edouard Dunglas, *Contribution*, p. 56. Johnson, *The History of the Yorubas*, p. 220. Sobre o Kábyèsi de *Shabé*, cf. Montserrat Palau Martí, *Le roi-dieu au Bénin*, p. 150.

37. Cf. Montserrat Palau Martí, *Société et religion au Bénin (Les ṣàbè´-opara)*, pp. 174-211; consultados também *L’histoire des ṣàbè´et de ses rois (République du Bénin)*, e o já citado *Le roi-dieu au Bénin*. Não encontrei na sua obra nenhuma referência a Intile.

38. Gleason, *Oya, um louvor à deusa africana*, p. 101 e 123.

39. *Shabé* também teve um período histórico sob dominação de uma dinastia bokó (bariba), formada pela linhagem Akíkénjú (Palau Martí, *Société et religion au Bénin*, pp. 173-180). Sobre mudanças de gênero e de função, cf. Verger, *Orixás*, pp. 17-18, 190, 194, 218 e 252; e *Notas*, p.40.

40. Sobre a relação masculino-feminino e mulheres chamadas de pai, Maupoil, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, pp. 72-73 e 558; e Verger, *Orixás*, p. 135. Este tema já foi objeto de uma virulenta polêmica entre Juana Elbein dos Santos e Pierre Verger, publicada no número 8 da revista *Religião e Sociedade* (Verger: “Etnografia religiosa iorubá e probidade científica”; Santos: “Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado”).
41. No famoso candomblé de Keto de Nezinho de Portão, na vizinha cidade de Muritiba, existe, no fundo do barracão e ao lado da casa de Oxóssi, uma árvore incendiada, com o tronco oco, onde se encontra um assentamento de Obalufan, uma qualidade de Xangô.
42. Dunglas, op. cit., p. 40. Na segunda metade do século XIX, quando da construção em Salvador de uma nova linha de bondes urbanos ligando o centro da cidade ao Rio Vermelho, a estrada de ferro cruzava o final do Dique do Tororó, terreno pantanoso que os engenheiros britânicos não puderam estabilizar. Consultaram então os mestres-de-obra nagôs que resolveram o problema com sua técnica de compactação à base do azeite de dendê. Agnelo da Casa Branca, entrevista de 15 de março de 1993.
43. S. O. Babayemi, “African Concept of God, the Cosmos and Man. Oyo Yoruba example”, pp. 6 e 10; “The Oyo, Ife, Benin relationship reconsidered”, p. 46; e “Upper Ogun: an historical sketch”, p. 84. Parrinder, *La religion en Afrique occidentale*, cap. V. E Verger, *Orixás*, p. 112. Onilé também era o nome da divindade da terra cultuada pela sociedade *Ogboni*, como veremos adiante. Sobre a aliança entre o onilé e o onilé nos candomblés de Ketu mais antigos, cf. Costa Lima, *A família-de-santo*, pp. 26-28 e 46.
44. Cf. Montserrat Palau Martí, *L'histoire des Şàbé´ et de ses rois*, pp. 62, 93, 96. E Raymond Oké, “Les siècles obscurs du rayaume du Danxome”, p. 61.
45. Não confundir com Ode Aaro, uma localidade do Reino de Oyó.
46. Cf. Costa Lima, *A família-de-santo*, pp. 26-28, com genealogia do Alaketo na p. 197; E “Nações-de-candomblé”, pp. 24-26. Cf. também o depoimento de Olga de Alaketo, “Nação-Queto”, em *Encontro de nações-de-candomblé*, p. 27-33.
47. Costa Lima, “Nações-de-candomblé”, p. 25; *A família-de-santo...*, p. 28 e 48. As duas melhores entrevistas de Olga, a do CEAO de 1981, publicada em 1984, e a da revista *Planeta*, publicada em 1989, não receberam revisão técnica e estão coalhadas de erros, devendo ser citadas, portanto, com muito cuidado. Em novembro de 2003 o IPHAN convidou-me para participar da equipe que estava organizando o tombamento do Alaketo, quando então tive a oportunidade de entrevistar Dona Olga e outras pessoas da casa, entre elas sua filha Jocelina Barbosa Bispo, Jojó, Iyá Tolujirá, e José Barbosa Bispo, Zequinha, o axogum da casa, e tive acesso à documentação antiga do terreiro,

gentilmente cedida pelo advogado da casa, Dr. Florivaldo Cajé. Aproveitei a oportunidade e solicitei a confirmação cuidadosa dos nomes dos personagens principais, visando corrigir os numerosos erros de revisão que infestam as duas entrevistas citadas.

48. Olga do Alaketo, “Nação-Queto”, p.27. Contudo, a localização do “rio de Minas Santê” no Reino de Ketu deve ser um equívoco ou um erro de revisão, pois “mina santê”, no vocabulário dos traficantes do século XIX designava o subgrupo fanti ou santi da região de Elmina, que tinha se estabelecido a oeste da Costa da Mina. O depoimento de Gourg encontra-se em Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 222

49. Nos depoimentos de Dona Olga, Otampê Ojarô teria sido alforriada ora aos dezesseis, ora aos dezoito anos. Creio que dezoito anos seja a idade mais provável, é lógico que o senhor de Otampê Ojarô tenha esperado sua maioridade para alforriá-la. Além do mais, dezesseis nos depoimentos de Dona Olga tem freqüentemente um caráter mais simbólico que calendárico. Ver a este respeito meu artigo “Sobre a fundação do terreiro do Alake-to”, onde trato mais detalhadamente do tema.

50. Sobre Mãe Menininha, cf. Schuma Schumacher e Érico Vital Brasil, *Dicionário das mulheres do Brasil*, p. 354.

51. A família Régis teve oito gerações em dois séculos, vinte e cinco anos para cada. Cf. o diagrama genealógico do Alaketo no meu artigo “Sobre a fundação do terreiro do Alaketo”.