

# Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785\*

João José Reis  
Universidade Federal da Bahia

## RESUMO

Este artigo discute um documento que relata a repressão a um terreiro de calundu em 1785 em Cachoeira, cidade do Recôncavo baiano. Extraíndo elementos contidos neste documento, o autor analisa aspectos da trajetória da religião negra e da lógica da repressão/resistência, vinculando o episódio a um quadro histórico específico e a um quadro simbólico maior.

## ABSTRACT

This article discusses a document which recounts the repression of a calundu cult in 1785 in Cachoeira, a town in the Recôncavo of Bahia. Based on information in the document, the author analyses aspects of the historical course of black religion and of the logic of repression/resistance, relating the episode to a specific historical context, and to a larger symbolic one.

O estudo das religiões afrobrasileiras sempre foi uma das áreas mais dinâmicas de nossa antropologia. Bem mais acanhados têm sido os resultados no campo da historiografia. "Ainda conhecemos muito pouco",<sup>1</sup> comenta Katia Mattoso. Um grande problema é a escassez e a natureza das fontes. A clandestinidade a que as práticas religiosas africanas foram empurradas e a própria natureza secreta de muitos dos seus rituais reduziram sua visibilidade e, portanto, seu registro sob, digamos, condições normais de existência. Durante a escravidão, e mesmo após, as expressões religiosas negras foram descritas por escrivãos de polícia que narravam invasões de terreiros ou derrotas de revoltas, por autoridades eclesiásticas e civis preocupadas em combater a "feitiçaria" e a subversão dos costumes, por

\* Este artigo faz parte de um projeto mais amplo sobre resistência escrava financiado pelo CNPq. Quero agradecer a Paulo Farias, do Center of West African Studies/Universidade de Birmingham pela leitura cuidadosa deste texto, pelas críticas e sugestões bibliográficas.

<sup>1</sup> Katia Mattoso, *Être esclave au Brésil*, Paris, Hachette, 1979, p. 166.

viajantes estrangeiros ávidos pelo exótico. Por isso, as informações trazem sempre distorções e preconceitos marcantes. Entretanto, a recusa ao uso de fontes desse tipo tornaria quase impossível estudar inúmeros aspectos da história das camadas populares, especialmente daqueles setores quase absolutamente à margem da cultura escrita. Obviamente era esse o caso dos escravos e libertos africanos no Brasil escravista, com poucas exceções<sup>2</sup>.

Uma estratégia de investigações da história mais remota das religiões afrobrasileiras seria talvez o uso (sem abuso) das tradições orais. Que eu saiba, isso nunca foi tentado sistematicamente para o período escravista, mas talvez a tarefa não seja impossível. Na ausência de histórias orais, os estudos antropológicos podem em parte e por ora tapar alguns buracos. Desde pelo menos Nina Rodrigues e Manoel Querino, na passagem do século XIX ao XX, foram feitas entrevistas a membros de terreiros que podem servir para reconstituir muitos aspectos da história das religiões afrobrasileiras sob a escravidão. No Rio de Janeiro, sob um prisma mais jornalístico, João do Rio, mais ou menos na mesma época daqueles autores baianos, também conversou com pais e mães de santo e mestres malês que lançaram alguma luz sobre a religiosidade do negro sob a escravidão. A vantagem desses estudiosos, uma vantagem que já não temos, é terem vivido numa época tão próxima do fim da era escravista no Brasil. Daí muitas de suas informações, embora nem todas, poderem ser lidas "para trás". Mas não muito para trás, vez que uma das características essenciais da cultura escrava foi exatamente sua maleabilidade, sua capacidade de mudança e adaptação, sua constante reinvenção das tradições. E isto no caso da Bahia e outros centros do escravismo foi ainda mais forte em virtude das constantes novas levadas de escravos de grupos étnicos muitas vezes diversos das levadas anteriores, que

<sup>2</sup> A literatura de viajantes, tão rica em outros aspectos da escravidão, decepciona no que diz respeito à religião escrava. Mary Karasch, que fez um minucioso levantamento dessas fontes, lamenta esse silêncio ou a superficialidade das informações, em seu excelente livro, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, Princeton, Princeton U. Press, 1987, Cap. 9. A mesma falta é observada para Bahia no cuidadoso estudo de Moema Parente Auge, *Visitantes estrangeiros na Bahia Oitocentista*, São Paulo, Cultrix/MEC, 1980, pp. 207-209.

Entre os documentos que os negros, embora não redigissem de punho próprio, mandavam lavrar espontaneamente estão os testamentos de libertos e as petições (Ver Maria Inês de Oliveira, *O liberto, o seu mundo e os outros*, São Paulo, Corrupio, 1988; Katia Mattoso, "Testamentos de escravos libertos na Bahia do século XIX", *Publicações do Centro de Estudos Baianos*, Nº 85 [1979]). Coisa excepcional foi o já famoso tratado dos escravos do engenho Santana, em Ilhéus, publicado pela primeira vez por Stuart B. Schwartz, "Resistance and Accommodation in 18th Century Brazil", *Hispanic American Historical Review*, Vol. 57, Nº 1 (Fevereiro, 1977), pp. 69-81. Há também os documentos escritos em árabe dos malês. Evidentemente não se descarta que tais exceções continuem a aparecer.

imprimiam novas direções ao desenvolvimento da cultura afrobrasileira. Mesmo aceitando que muito do passado foi mantido nas tradições orais, ritos e mitos dos terreiros deste século, inclusive os ainda vivos, sempre perdurará muita dúvida sobre a adequação do método de leitura para trás. Mas talvez seja preferível o risco da ousadia da dúvida do que a dívida de não arriscar<sup>3</sup>.

Da mesma forma é problemático inferir-se a religiosidade negra no Brasil escravista a partir das informações etnográficas da África de tempos mais recentes. Tanto quanto as religiões afrobrasileiras, as religiões africanas transformaram-se ao longo dos séculos de escravismo e colonialismo. Considerá-las no século XX africano como se fossem em tudo semelhantes àquelas do século XVIII baiano é absurdo. Assim, um dos critérios de análise deve ser o de aceitar que as aproximações são sempre tentativas, são adivinhações, mesmo se bem informadas. Pois, provalmente, o permanente e contínuo na religiosidade africana e da diáspora talvez sejam apenas certas concepções básicas a respeito da relação de e entre forças humanas e espirituais face a fenômenos corriqueiros ou extraordinários da vida individual ou coletiva, certos procedimentos rituais, o uso de um conjunto de objetos e símbolos de determinada espécie e, claro, um panteão mínimo de divindades próprias de determinadas áreas culturais. Enfim, o que se pode sugerir e inferir seriam estruturas simbólicas e rituais comuns, não detalhes<sup>4</sup>.

Neste artigo eu discutirei um texto que relata a repressão a um terreiro de calundu em 1785 em Cachoeira, cidade do Recôncavo baiano<sup>5</sup>. Trata-se de

<sup>3</sup> Raimundo, Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1932 e *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935; Manoel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938; João do Rio, *As religiões do Rio*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976. Vivaldo Costa Lima, *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, Salvador, Autor, 1977, p. 121 lamenta que Nina não tenha feito história oral do povo de santo que entrevistou. Por outro lado, há pouco mais de dez anos, ele lembraria "a consciência histórica de muitos descendentes de africanos que conhecem bem suas origens étnicas a ponto de serem capazes de discorrer... sobre a situação política e geográfica da terra de seus antepassados ao tempo da escravidão" (ibid, p. 21).

<sup>4</sup> Ver a esse respeito Richard Price e Sidney Mintz, *An Anthropological Approach to the African Past*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976 e a revisão de Monica Schuler, "Afro-American Slave Culture", *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, Vol.6, Nº 1 (Verão, 1979), pp. 121-137 e vários "Comentários", pp. 138-155.

<sup>5</sup> Arquivo Público do Estado da Bahia, Seção Judiciária, *Cachoeira. Devassas, 1785*, maço 1624. Foi Patricia Aufederheide quem me chamou a atenção para este documento, que ela comenta sumariamente em sua excelente tese, "Order and Violence: Social Deviance and Social Control in Brazil, 1780-1840", Tese do PhD, U. de Minnesota, 1976, p. 164. A transcrição integral deste documento

um documento da repressão, fonte típica em que se inscreveu a história da religião afro no Brasil. Não pretendo me afastar muito dele. O que tentarei fazer é apenas extrair elementos que possam ajudar a entender a trajetória da religião negra e a lógica da repressão/resistência, vinculando o episódio a um quadro histórico específico e a um quadro simbólico maior. Apesar de achar importante, infelizmente não pude fazer qualquer investigação suplementar em arquivos e tradições orais cachoeirenses. Por outro lado, minhas referências à etnografia da África estão longe de serem exaustivas e as sugestões nela inspiradas são definitivamente provisórias. Este artigo é um resultado parcial de pesquisas que venho realizando nos arquivos baianos sobre resistência negra sob a escravidão, e em particular a relação religião africana/sociedade escravista.

Em sua importante obra *As Religiões Africanas no Brasil*, Roger Bastide fez um mapeamento das informações relativas à era colonial/escravista. Utiliza a literatura histórica, antropológica, viajantes e cronistas já publicados. Sobretudo em seu capítulo a respeito das "sobrevivências africanas", ele discute o culto aos mortos, magia e cerimônias religiosas entre os escravos. Encontrou pouco, mas lançou as bases de um estudo mais sistemático da formação inicial das religiões afrobrasileiras. Na Bahia, o antropólogo Renato da Silveira também se interessou em analisar as notícias mais antigas a respeito dos *candomblés* baianos em seus trabalhos sobre a formação de uma identidade afrobaiana. Num âmbito mais específico, o estudo da família de santo, Costa Lima conseguiu estabelecer árvores genealógicas obtidas das tradições orais de importantes *candomblés*. Tanto ele, como outros antropólogos, tornaram conhecida a história do terreiro da Casa Branca fundado na primeira metade do século XIX. Por outro lado, muitos autores estudaram o islã negro baiano, particularmente em conexão com a revolta de 1835<sup>6</sup>.

Desses autores "baianos", certamente quem mais enfrentou a poeira dos arquivos foi Pierre Verger. Salvo engano, foi ele quem primeiro observou a novidade do termo *candomblé* num documento de 1826. Antes dessa data, em

---

encontra-se na parte "Documentação/Documents" deste número da *Revista Brasileira de História*.

<sup>6</sup> Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira/USP, 1971, Vol. I, Cap. 6; Vivaldo Costa Lima, *A família-de-santo*; Renato da Silveira, "Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente", in J. Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade* (São Paulo, Brasiliense, 1988) e "La force et la douceur de la force: structure et dynamisme afro-brésilien à Salvador de Bahia", Tese de Doutorado, École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986. Faço um balanço da historiografia sobre os malês baianos em "Interpretações sobre a revolta dos malês", in Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade*.

todo o Brasil, o termo mais comum para as práticas religiosas coletivas de origem africana parece ter sido *calundu*, uma expressão angolana. Outro termo recorrente é *batuque*, mas aqui rituais religiosos e divertimentos seculares se confundem. O antropólogo Luiz Mott identificou uma manifestação religiosa em Minas Gerais (1747) denominada *acotundá* ou "dança de tunda". Era liderada por africanas de origem *courá*, provavelmente um subgrupo iorubá da região de Lagos, Nigéria. O documento analisado por Mott é o mais detalhado relato que conheço de rituais de origem africana, ou "sincréticos", no período colonial. Foi encontrado no Arquivo da Torre do Tombo, Lisboa, e faz parte dos manuscritos da Inquisição. No mesmo artigo em que analisa o *acotundá*, Mott lista vários outros casos de africanos acusados junto ao Santo Ofício de feitiçaria, superstições e outras práticas não ortodoxas em Minas Gerais<sup>7</sup>.

O potencial das fontes inquisitoriais para o estudo das religiões afro no Brasil é magnificamente demonstrado pelo trabalho de Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Este livro é provavelmente a discussão mais abrangente e bem documentada da religiosidade popular, não só africana mas também a de tradição européia e indígena, no Brasil colonial. A autora segue de perto, no caso africano, muitas das pistas deixadas por Bastide, mas discorda em um ponto fundamental, que é o de ver a religião popular negra como "vivências" coloniais e não "sobrevivências" africanas. Além disso, sua perspectiva é original: a idéia da circulação de crenças e práticas religiosas no interior do sistema colonial, a metrópole incluída. O catolicismo popular marcado por tradições mágicas e pagãs, conviveu bem e freqüentemente convergiu com as tradições africanas e indígenas. Bastide já havia observado que "o colonizador (branco) era supersticioso também", mas não vai fundo na questão porque tem uma opinião basicamente negativa da relação do branco com a religião negra. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* revela um manancial rico e fascinante de informações até agora desconhecidas. Muita coisa nova é acrescentada à história dos *calundus* coloniais. Só há a se lamentar que a autora não tenha com a bibliografia das religiões étnicas na África e de sua adaptação no Brasil a mesma familiaridade que tem com a historiografia da religiosidade popular na Europa<sup>8</sup>.

Mello e Souza encontrou que em Minas Gerais o "calundu parece ter se generalizado mais cedo". Com efeito, dos nove casos de acusação de *calundu* levados à atenção do Santo Ofício entre 1725 e 1750, todos dizem respeito à

---

<sup>7</sup> Pierre Verger, *Notícias da Bahia - 1850*, Salvador, Corrupio, 1981, p. 227; Luiz Mott, "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", *Anais do Museu Paulista* (no prelo).

<sup>8</sup> Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Cia. das Letras, 1986; citação de Bastide, *As religiões africanas*, p. 188.

região das Minas. Ela nota a não representatividade baiana, "a Bahia sendo, hoje, a terra do candomblé". Como a autora sugere, é possível que num centro de tão grande opulência como Minas, a Igreja e as autoridades civis cuidassem melhor de proteger a ortodoxia religiosa<sup>9</sup>.

Embora poucas, há referências a calundus na Bahia desde pelo menos o século XVII. Eis um conhecido trecho de Gregório de Mattos:

Que de quilombos que tenho  
Com mestres superlativos,  
Nos quais se ensina de noite  
Os calundus e feitiços

Em 1685, a parda Clara Garces, viúva, foi denunciada por ter em casa um "culto de criatura ou de pau de barro" em torno do qual vivia "curando a todos que a sua casa vinham doentes, usando de calundus e bonifrates". E em 1738, o prior dos beneditinos da Bahia comenta que os escravos "reúnem-se em sociedades para fazer seus calundus". Um carmelita, frei Luís de Nazaré, ele próprio exorcista, na década de 1740 recomendava em Salvador que escravos trazidos a ele fossem se tratar em calundus pois os "demônios africanos" não faziam parte de sua especialidade. O episódio de 1785 provavelmente inscreve-se numa tradição calundureira baiana<sup>10</sup>.

O documento aqui analisado é uma devassa, um inquérito policial, em que um grupo de pessoas é acusado de práticas de batuque, feitiçaria e superstições. A data, 1785, é sugestiva do ponto de vista da história da perseguição religiosa no Brasil colônia. Mott sugere que já em meados do século XVIII a Igreja foi negligente na repressão a um terreiro mineiro. Outros historiadores da Inquisição parecem concordar que o último quartel do século XVIII viu um afrouxamento em relação às práticas da religião popular. David Higgs escreve: "A Inquisição no final do século XVIII evitou perseguir as cerimônias religiosas decididamente não ortodoxas dos escravos recém-chegados da África ou os vestígios de crenças indígenas que subsistiam". A preocupação quase exclusiva seriam os desvios religiosos dos brancos educados que passavam a ser seriamente considerados como subversão política contra a hegemonia metropolitana. Laura Mello e Souza sugere que a partir da década de 1760 há mais tolerância em relação aos

<sup>9</sup> Ibid, p. 264, 269, 385.

<sup>10</sup> Mattos apud Renato Mendonça, *A influência africana no português do Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 4ª ed., 1973, p. 124. O caso Clara Garces em Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Inquisição de Lisboa. Cadernos do Nefando*, 13. Agradeço a meu colega Luiz Mott a gentileza de colocar à minha disposição suas anotações do ANTT sobre a Bahia. Bastide, *As religiões africanas*, p. 184 sobre o prior beneditino; Mello e Souza, *O Diabo*, pp. 180-182, 262-263 sobre Frei Luís.

rústicos coloniais, mas não distingue entre brancos, pretos ou índios. Segundo ela, as autoridades eclesiásticas substituiriam a repressão pelo preconceito de superioridade, reconhecendo "o fosso que separava a religião das elites e a das camadas populares"<sup>11</sup>.

Mas se as autoridades metropolitanas recuavam da repressão à religiosidade popular, na colônia o zelo pela ortodoxia parecia não haver desaparecido. E em Cachoeira, em 1785, ele não foi exercido pela autoridade eclesiástica. Foi uma devassa civil. Na verdade, os crimes de feitiçaria podiam ser investigados tanto por autoridades religiosas como civis, mesmo que o processo acabasse na Inquisição. No caso em exame, o Juiz de Fora Marcellino da Silva Pereira desencadeou a devassa. Por outro lado, nada no documento indica que o resultado tenha sido enviado à Inquisição em Portugal. A absoluta ausência de representante da Igreja no processo talvez indique que o braço secular do Estado estava agindo totalmente sozinho e por sua conta na defesa da ortodoxia religiosa. Um Juiz de Fora da colônia talvez pudesse ver com mais clareza que um inquisidor da metrópole a ameaça que o calundu representava à paz social. Nada é dito explicitamente no documento, mas religião negra e resistência (inclusive revoltas) eram freqüentemente vistas em combinação pelas autoridades e senhores de escravos. É interessante que Muchembled também encontrou uma relação entre as revoltas populares e a caça às bruxas na França dos séculos XVI e XVII<sup>12</sup>.

Cachoeira está localizada no Recôncavo Baiano, às margens do rio Paraguaçu, navegável até sua foz na Baía de Todos os Santos, o que permite comunicação direta por barco com Salvador (ver mapa e fig.). Era o segundo porto mais importante da Bahia. Estava no coração da região dos engenhos, embora sua principal produção fosse o fumo. A historiadora Catherine Lugar escreve: "O município, com seu terreno montanhoso e solo arenoso, produzia o fino fumo desejado para exportação para a Europa. O comércio do fumo dominava a cidade. Armazéns e barracões de processamento alinhavam-se frente ao rio que ficava mais ativo no ápice da estação de embarque do fumo, de janeiro a março". A maior parte da produção, no entanto, um fumo de pior qualidade, era utilizada como moeda no tráfico de escravos; sobretudo no Golfo de Benin, de onde vinha nessa época a maioria dos africanos da Bahia. Muitos escravos reexportados para a região das Minas Gerais através da Bahia passavam por Cachoeira, que estava na rota desse tráfico

<sup>11</sup> Mott, "Acotundá"; David Higgs, "The Inquisition in Brazil in the 1790's", Comunicação ao Seminário Late Colonial Brazil, U. de Toronto, 1986; Mello e Souza, *O Diabo*, p. 323-324.

<sup>12</sup> João Reis, "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829", *Religião e Sociedade*, Vol. 13. Nº 3 (1986), pp. 108-127; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites (XV<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 293-296.

Figura 8a – O Recôncavo Baiano

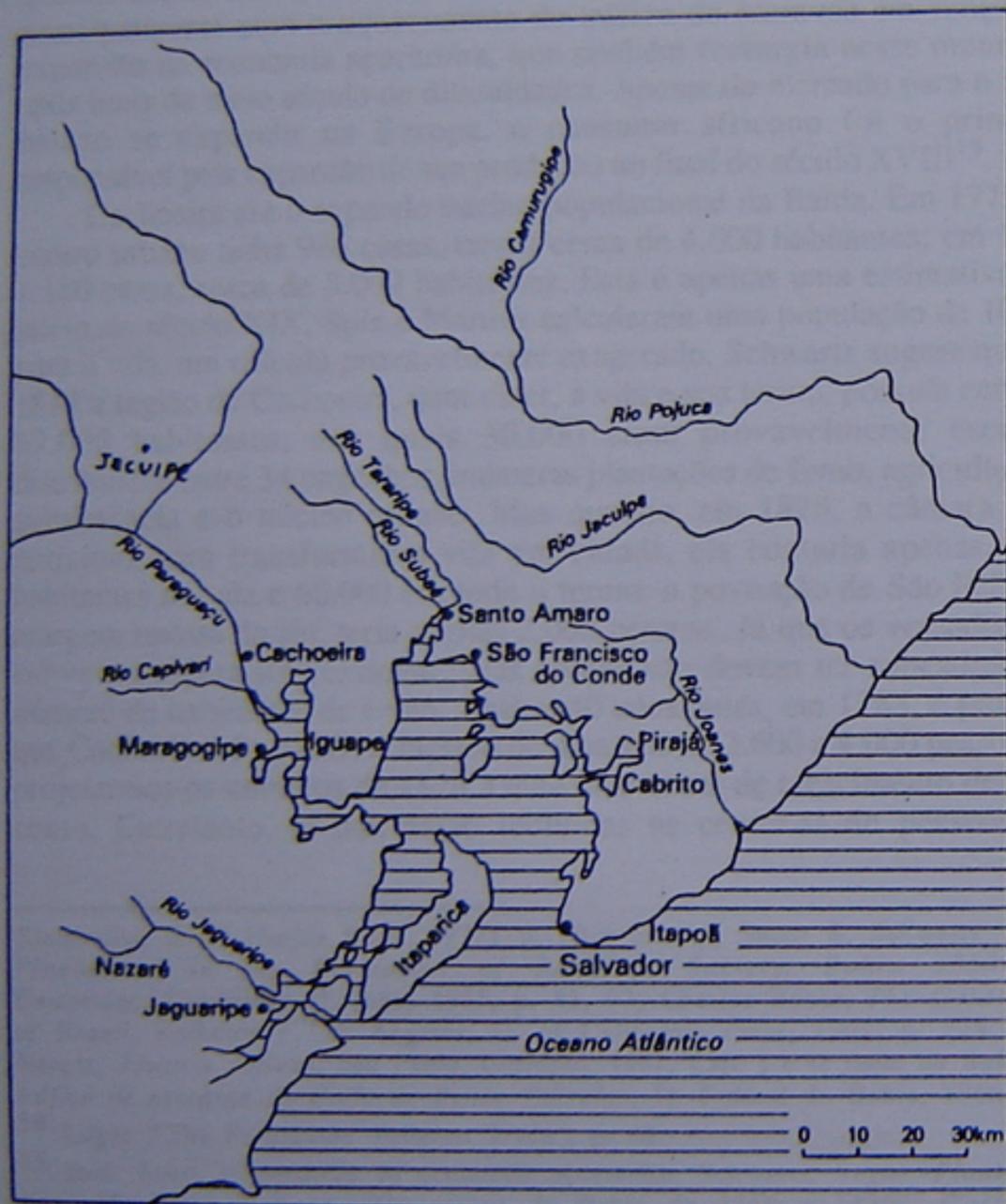


Figura 8b

CACHOEIRA EM 1792



Fonte: Catherine Lugar, "The Portuguese Tobacco Trade and Tobacco Growers of Bahia in the Late Colonial Period", in D. Alden e W. Dean (orgs.), *Essays Concerning the Socioeconomic History of Brazil and Portuguese India* (Gainesville, U. of Florida Press, 1977), p. 58. O original está na Biblioteca Pública de Nova York, Arents Collection.

interno. A cidade era, sob vários aspectos, um pólo importante da imensa empresa escravista colonial<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Catherine Lugar, "The Portuguese Tobacco Trade and Tobacco Growers of Bahia in the Late Colonial Period", in D. Alden e W. Dean (orgs.), *Essays Concerning the Socioeconomic History of Brazil and Portuguese India*

Durante a segunda metade do século XVIII, a região experimentava um surto de prosperidade. As reformas pombalinas, especialmente a criação das mesas de inspeção de produtos exportados, melhoraram o comércio com a Europa, embora beneficiassem principalmente os comerciantes da metrópole. "O volume de reexportação de fumo, via Lisboa, chegou no século XVIII a uma média anual máxima de 215.221 arrobas em 1785-89"<sup>14</sup>, exatamente quando ocorre o ataque ao calundu do Pasto. Mas a produção dinamizou-se principalmente com o aquecimento do tráfico de escravos em função da expansão da economia açucareira, que também ressurgia nesse momento, após mais de meio século de dificuldades. Apesar do mercado para o fumo baiano se expandir na Europa, o consumo africano foi o principal responsável pela expansão de sua produção no final do século XVIII<sup>15</sup>.

Cachoeira era o segundo núcleo populacional da Bahia. Em 1775 seu centro urbano tinha 986 casas, talvez cerca de 4.000 habitantes; em 1804, 1.180 casas, cerca de 5.000 habitantes. Esta é apenas uma estimativa. No início do século XIX, Spix e Martius calcularam uma população de 10.000 para a vila, um cálculo provavelmente exagerado. Schwartz sugere que em 1819 a região de Cachoeira, quer dizer, a vila e seu termo, possuía cerca de 69.000 habitantes, dos quais 30.000 eram provavelmente escravos distribuídos entre 34 engenhos, inúmeras plantações de fumo, agricultura de subsistência e o núcleo urbano. Mas quando, em 1826, a câmara local peticiona para transformar a vila em cidade, ela contaria apenas 6.000 habitantes na vila e 60.000 em todo o termo; a povoação de São Félix, na margem oposta do rio, teria apenas 2.000 pessoas. Já que os vereadores se esforçavam para impressionar, suas contas não devem ter subestimado o número de habitantes de então. Assim, 40 anos antes, em 1785, é provável que Cachoeira não passasse mesmo de uma vila de 3.600 a 4.000 pessoas, se projetarmos os números de 1826 a uma taxa anual de crescimento de 1 por cento. Entretanto, aí não estão incluídas as centenas de pessoas que

(Gainsville, U. of Florida Press, 1977), p. 59 e passim; Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia 1550-1835*, Cambridge, Cambridge U. Press 1985, p. 83, 93; Charles Boxer, *The Golden Age of Brazil*, Berkeley e Los Angeles, U. of California Press, 1962, p. 228; Pierre Verger, *Fluxo e refluxo*, São Paulo, Corrupio, 1987, Cap. I e *O fumo da Bahia e o tráfico de escravos do Golfo de Benin*. Salvador, U. Federal da Bahia, 1966.

<sup>14</sup> Lugar, "The Portuguese Tobacco Trade", p. 48.

<sup>15</sup> Ibid. Sobre a expansão da economia açucareira, Schwartz, *Sugar Plantations*, Cap. 15; Katia Mattoso, "Os preços da Bahia de 1750 a 1830", *Colloques Internationaux du C. R. N. S. Histoire Quantitative du Brésil* (Paris, 1971), pp. 167-182; F. O. W. Morton, "The Conservative Revolution of Independence: Economy, Society and Politics in Bahia, 1790-1840", Tese de PhD, U. de Oxford, 1974, Cap. 1.

percorriam suas ruas todos os dias vindas de fora para tomar os barcos rumo a Salvador, tratar de negócios, comprar e vender, pois Cachoeira era porto e núcleo comercial. Pelo menos dez vezes menor do que Salvador, a vila do Recôncavo tinha, condensada, uma intensa vida urbana<sup>16</sup>.

No dia 16 de fevereiro, portanto, em plena estação de embarque do fumo, entre 11 horas e meia-noite, os ventenários Manoel Ferreira Morais e Serafim dos Anjos Pacheco faziam ronda com outros oficiais de justiça na rua do Pasto. Aparentemente já haviam recebido denúncia de que ali, numa casa de morada de africanos, se faziam cerimônias de calundu. Mas tudo era silêncio quando lá chegaram. Um dos membros da ronda deixa escapar em seu depoimento que a porta da casa fora arrombada, assim como as portas de três quartos onde estavam recolhidos Sebastião, Thereza, Francisco, Anna, Antonio e Marcella. Um dos dois últimos homens citados, na verdade, fora surpreendido banhando-se numa gamela na cozinha.

A casa tinha sido alugada pelo africano "mina", José Pereira, forro, a um outro africano, João do Espírito Santo, por dez tostões (1 mil réis). Este último teria sublocado um dos quartos da casa a Sebastião, um dos presos, por 400 réis. João só é mencionado por seu senhorio (Testemunha 2), não aparece como testemunha nem é acusado junto com os outros. Tais arranjos de moradia eram típicos da escravidão urbana. Salvador era assim<sup>17</sup>. Aparentemente, os devassados formavam três casais, cada um ocupando um quarto da casa, o que se pode depreender dos testemunhos: "achou em uma camarinha deitada uma negra, em outra, outra negra com um negro deitado, e na outra, outra negra com outro negro também deitados, e na cozinha um crioulo sapateiro tomando banho dentro em uma gamela" (T14, i.e., Testemunha nº 14). Este da cozinha, entretanto, não era crioulo, como veremos.

Todos os presos eram africanos. No documento de formação de culpa, o escrivão informa: "Sebastião, e Antonio, e Francisco, e Thereza e Anna, todos jejes". (Não sabemos por que Marcella, jeje, não foi processada;

<sup>16</sup> Lugar, "The Portuguese Tobacco Trade", p. 59 dá o número de casas (fogos) em 1775 e 1804, que eu multipliquei por 4 para estimar a população. A estimativa de 4 pessoas por fogo se baseia na média do tamanho da família nuclear encontrada por Katia Mattoso, *Família e sociedade na Bahia no século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1988, p. 75. A cifra de Spix & Martius é citada por Patricia Aufederheide, "Upright Citizens in Criminal Records: Investigations in Cachoeira and Geremoabo, Brazil, 1780-1836", *The Americas*, Vol. 38, Nº 2 (Out., 1981), p. 177. Schwartz, *Sugar Plantations*, pp. 439-440. A petição de 1826 em Arquivo Nacional, *Ofícios dos Presidentes de Província para o Ministro do Império*. IJ9, 332, Vol. I, fl. 7v.

<sup>17</sup> João Reis, *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 216-232.

alguém a teria protegido?). Um mês depois, no encerramento da devassa, ele sabia mais, pelo menos sobre os homens: "Sebastião de Guerra, Francisco Rodrigues Leite e Antonio Amorim, todos forros, o primeiro de nação Dagomé, o segundo Marri, o terceiro Tapa, e as pretas Thereza e Anna". Os homens ganham sobrenomes e suas origens étnicas são especificadas, as mulheres, além de serem listadas em último lugar, só trazem os nomes próprios precedidos de "pretas", o que indica origem africana já que o negro nascido no Brasil era "crioulo". Foi José Pereira, o africano dono da casa, quem esclareceu a origem dos presos, inclusive a das mulheres: Thereza era forra de origem marri; Anna, escrava jeje; e Marcella, forra também jeje. Assim temos, entre os seis africanos, um daomé, um tapa, dois marris e dois jejes. Que significa essa combinação?

Havia uma lógica na cabeça do escrivão quando registrou, no início de sua tarefa, "todos jejes". Essa era a designação geralmente dada aos escravos importados da região do antigo Daomé, atual República Popular do Benin, na costa ocidental da África. São os povos Aja-Ewê. "Jeje" tem sido freqüentemente associado estritamente a ewê, mas seu campo semântico ainda não foi definitivamente estabelecido. Há sugestões de que o étimo teria origem na expressão *ajeji*, que significa "estrangeiro" na língua fon bem como, e sobretudo, na iorubá. Neste caso poderíamos imaginar tanto os iorubás como os fons chamando de "estrangeiros" a seus cativos que, vendidos no tráfico atlântico, terminaram por transportar para a Bahia essa designação. Isso não explica, no entanto, porque nem todos os cativos estrangeiros desses povos foram identificados como jeje deste lado do Atlântico, mas só os que vinham da região do antigo Daomé. E mesmo estes podiam ser reconhecidos entre os próprios africanos por suas filiações étnicas específicas, como os marris. Observe-se que o africano "mina" que definiu as etnias dos presos falou de tapa, daomé, marri e jeje. À exceção de tapa, o termo "jeje" cobriria todos os outros na definição colonial escravista, mas aquele africano falava de jeje como um grupo singular. Mas que grupo? E por que teria o nome desse grupo vindo a significar todos os escravos da região daomeana? Só uma pesquisa específica sobre o tema poderia tentar responder essa questão. A tese de Nina, que associa o termo estritamente aos ewês, é incorreta porque no Brasil jeje significava mais do que ewê, mas talvez represente uma explicação para a origem do termo em si<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Vivaldo Costa Lima, "O conceito de Nação nos candomblés da Bahia", *Afro-Ásia*, Nº 12 (1976), pp. 72-73. Verger deriva jeje de Aja. Numa comunicação pessoal Paulo Farias sugere: "Acho provável que o etnônimo 'jeje' se tenha formado por convergência de conceitos e consonâncias de origens diferentes e de diferentes naturezas, 'ewê' sendo um deles junto com vários outros. Outra gente (além dos ewês, ou até mais do que os ewês), que fosse *ajeji* do ponto de vista de outros que falassem iorubá (fossem ou não estes últimos iorubás 'da

Outros termos étnicos que aparecem no documento são de mais fácil solução. "Daomé", a nação de Sebastião, indicava provavelmente sua origem Fon, a etnia hegemônica do poderoso reino do Daomé; "marri" ou "marrê" refere-se aos Marri (grafado Mahi na maior parte da literatura internacional), que habitam o norte do Daomé. Os "tapas" se encontravam mais afastados da área de influência daomeana, e já na região que ao longo do século XVIII passou ao controle da mais poderosa força política da África Ocidental no período, o império iorubá de Oyo. "Tapa" era na verdade o termo iorubá para os Nupe, um reino tributário a nordeste da terra dos iorubás.

O império dominado pelos Fon envolveu-se profundamente, sobretudo a partir da segunda metade do século XVII, no tráfico transatlântico de escravos através dos portos de Ouidah (Ajudá), Porto Novo, Grand Popo e outros. A produção da mercadoria humana, "envolvia uma combinação de cativos de guerra, incursões de captura em pequena escala, punição judicial e a venda de pessoas em tempos de dificuldades"<sup>19</sup>. Habitando o norte, freqüentemente atacados por Daomé, os marris representavam, na expressão de Akinjogbin, "a slave raiding ground" ("campo de caça a escravo", numa tradução aproximada). Segundo Cornevin, eles eram conhecidos "pelo valor das defesas naturais" e "a valentia de seus guerreiros". Em represália ao Daomé, permitiram muitas vezes o uso de seu território como passagem para as forças de Oyo e em 1730 e 1731 os Oyo-iorubás e os marris aliaram-se na guerra contra o Daomé. A partir de 1748 e até o final do século o Daomé se transformou em estado tributário de Oyo. No final da década de 1780, foi a vez dos marris serem formalmente submetidos pelos iorubás, após sangrenta resistência. Os "jejes" do calundu de Cachoeira podem ter sido vítimas de qualquer um dos inúmeros conflitos da região. Segundo os cálculos de Manning, na década de 1780, o tráfico foi responsável por um despovoamento anual de 3,6 por cento entre os Aja, ou seja, os povos da área de influência daomeana. O Brasil foi o maior importador desses escravos<sup>20</sup>.

gema'), pode e deve ter sido chamada de jeje". Em *Rebelião escrava*, passim, eu erradamente associei jeje a ewê apenas. Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, U. of Wisconsin Press, 1969, pp. 183-190, comenta os problemas da terminologia étnica do tráfico.

<sup>19</sup> Patrick Manning, *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1982, p. 37.

<sup>20</sup> Robert Cornevin, *La République Populaire du Benin des origines Dahoméennes à nos jours*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1981, p. 139; I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbors, 1708-1818*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1967, p. 81, 93; Manning, *Slavery, Colonialism*, 27-50; sobre relações entre Mahi e o império de Oyo, Robin Law, *The Oyo Empire, c. 1600- c. 1836*, Oxford, Oxford U. Press, 1977, passim; sobre Daomé e Oyo no século XVIII ver também A.I. Asiwaju e Robin Law, "From the Volta to the Niger, c. 1600-1800",

Entre esses grupos étnicos (à exceção dos tapas, o que já sugere uma interessante aliança) predominava a religião dos vodus, divindades que mais tarde se incorporariam a muitos de nossos candomblés. Um terreiro invadido pela polícia em 1829 em Salvador era também dedicado ao culto dos vodus. Na Bahia de Edison Carneiro havia três casas exclusivamente jejes – inclusive uma “jeje-marrim” – que, segundo ele, “têm resguardado galhardamente a pureza do culto gêge”<sup>21</sup>. A mais famosa, o Bogun, ainda existe.

Como se formou o calundu jeje do Pasto de Cachoeira? Seu líder, o *vodunô*, era Sebastião de Guerra, o mais idoso entre os presos, segundo um depoimento “um negro mais velho de rosto grande” (T14). Ele foi o mais citado pelas testemunhas, que com frequência falaram de “Sebastião e os outros”. Na noite da invasão, dormia na camarinha onde foram encontrados os objetos rituais do calundu. Ele alugou a casa e foi a Jacuípe, povoação ao norte de Cachoeira (ver mapa), buscar os outros, provavelmente *vodunsi* (membros do culto) que o assistiam nos trabalhos privados e nas cerimônias públicas moendo ervas, sacrificando, tocando, cantando, dançando. Sebastião já havia sido vítima de repressão religiosa em Jacuípe, pois de lá viera corrido de um missionário que o acusara de feitiçaria (T2). O missionário certamente notou o sucesso do sacerdote africano. O pardo Manoel de Miranda Abreu, numa viagem a Jacuípe, soube do crioulo José Maria que “o preto Sebastião, e outro de pequena estatura que estão presos tiraram muito dinheiro em Jacuípe em fazerem curas de feitiços” (T16). É tudo que sabemos de sua vida antes de chegar a Cachoeira. Ele viera como escravo para o Brasil e é possível que suas práticas mágicas o tenham ajudado a ganhar dinheiro suficiente para comprar carta de alforria. Isso pode ter sido incomum, mas foi o que aconteceu, por exemplo, com o negro adivinhador José Zacarias, da vizinha freguesia de Rio Fundo, alguns anos depois (1798): ele atendia “muita gente vil e pobre e também de probidade” de quem recebia “avultadas pagas que com elas tem extinto sua miséria e cativo”<sup>22</sup>.

Homem de prestígio, Sebastião estava prestes a repetir seu sucesso em Cachoeira quando foi preso. O oficial de seleiro Theodozio de Araújo Silva, branco, 40 anos, morava com a família ao lado de Sebastião. Pelo que conta, o seleiro era um homem observador: “Se ajuntavam bastantes negros e negras aos quais não conhece, que todos armavam uma dança dentro da dita

in J. F. Ajayi e M. Crowder (orgs.), *History of West Africa*, (Harlow, Longman, 3ª ed., 1985), Vol. I, pp. 412-464.

<sup>21</sup> Reis, “Nas malhas do poder escravista”; Edison Carneiro, “Candomblés da Bahia”, *Publicações do Museu do Estado da Bahia*, Nº 8 (1948), p. 50.

<sup>22</sup> ANTT, *Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor (1797-1802)*, Nº 134, fl. 6. Agradeço a Luiz Mott também esta referência. Sobre adivinhação no candomblé, ver o recente livro de Julio Braga, *O Jogo de Búzios*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

casa e cantavam língua de jeje, e tocavam o instrumento de um ferrinho, e em lugar de tabaque na boca de um pote tocavam e era público que a dita dança era de calundus” (T5). Várias outras testemunhas (T4, T6, T7, T10) declararam ser “público e notório” que ali se “dançavam calundus”. Entretanto, o depoimento de Theodozio é ocular e de um conhecedor. Ele sabia distinguir entre um atabaque e um pote, e entre uma dança qualquer de negros e dança de calundu, e até em que língua seus vizinhos cantavam. Com certeza aquele não era o único calundu que vira na vida. Cachoeira provavelmente tinha outros. Este parece não tê-lo incomodado por algum tempo. Uma outra testemunha disse, talvez exageradamente, que “todas as noites faziam batuques” (T11). Que não fossem todas as noites, mas o calundu de Sebastião era um centro cerimonial ativo e para proteger sua existência é possível que ele tenha entrado em acordo com os vizinhos, como Theodozio. Ou talvez este fosse daqueles brancos que acreditavam em “superstição”, temia os poderes do “feiticeiro” Sebastião e o deixava em paz.

Duas regras básicas de sobrevivência da religião afrobrasileira nos tempos da repressão eram a aliança com pessoas mais privilegiadas e a discrição. Vimos que Gregório de Mattos vira “mestres superlativos” em calundus seiscentistas e José Zacarias adivinhava para “gente de probidade”. Theodozio era um simples seleiro, mas cidadão respeitável. É verdade que se tornou testemunha de acusação na devassa contra os vizinhos, mas, mesmo que tenha sido ele o autor da denúncia, o que não parece, é evidente que permitiu por algum tempo muita coisa religiosamente heterodoxa acontecer na casa ao lado. Observe-se, aliás, que seu depoimento não tem o tom de queixa. Por outro lado, uma passagem dele talvez revele a regra da discrição: o toque sobre a boca de um pote faz bem menos barulho do que um atabaque. Não consegui identificar qualquer instrumento de percussão na etnografia daomeana que se assemelhasse a este, exceto talvez o *Zin-li*, uma jarra usada para acompanhar cerimônias fúnebres, tocada com um abano<sup>23</sup>. Teria Theodozio visto um ritual de morte? Ou seria o toque no pote uma

<sup>23</sup> Maximilien Quénum, *Au Pays des Fons: us et coutumes du Dahomey*, Paris, Maisonneuve & Larose, 3ª ed., 1983, pp. 158-159: “Le Zin-li est une jarre de grés sur laquelle on tambourine avec un éventail de cuir” (p. 159). Mas foi o antropólogo baiano Julio Braga, uma autoridade em candomblé e em etnotanatologia, quem primeiro me sugeriu essa possibilidade. Note-se, porém, que o abano não é mencionado em 1785. Nunes Pereira, *A Casa das Minas*, Petrópolis, Vozes, 2ª ed., 1979, pp. 169-170 descreve uma cerimônia fúnebre num terreiro jeje no Maranhão da qual faziam parte o que ele chama de “ferrinhos” (*ogã*) e um pote sobre cuja boca uma participante “vibrava um chinelo”. Agradeço a Paulo Farias por me haver chamado a atenção para esta referência, observando a “analogia funcional/simbólica” entre o chinelo maranhense e o abano de couro daomeano (Comunicação pessoal).

adaptação cachoeirense? Talvez uma prática de transição até que o calundu ganhasse mais aceitação e pudesse aumentar o volume? Ou apenas indigência material de seus membros, um arranjo temporário até que pudessem comprar um atabaque de verdade, de preferência sagrado na África? Nunca vamos saber. A regra da descrição acompanhou o candomblé ao século XX e a substituição do atabaque por outros instrumentos de percussão foi comum: "Durante alguns anos, recentemente, em vista da proibição policial contra os atabaques, a orquestra dos candomblés contava principalmente com estas cabaças, outrora chamadas *piano-de-cuia* ou *aqueê*", conta Carneiro na década de 1940. Ele acrescenta que os membros de terceiros nessa ocasião escondiam com cuidado seus atabaques para evitar o seu confisco pela polícia. Essa adaptação ritual a um ambiente repressivo provavelmente tinha uma longa história. O atabaque muitas vezes foi visto não só como instrumento de rituais religiosos ou de acompanhamento de inocentes batuques, mas como instrumento de revolta. Nina Rodrigues ouviu de um informante: "Não há clarim mais capaz de provocar a excitação guerreira nos campos de batalha, me dizia elle, do que um pequeno batuque africano que, no seu dizer, desempenhou papel tão saliente nas sedições dos escravos deste estado, que acabaram por proibir a sua importação". Manoel Querino identifica esse atabaque de guerra como o *batá-côto*, que provavelmente é o mesmo *bata* referido por Verger como o tambor de Xangô, usado na África mas extinto no Brasil<sup>24</sup>. Em 1785 o ciclo de revoltas ainda não havia começado, mas o caráter político do bater de atabaques provavelmente já entrara nas considerações das autoridades e senhores de escravos. Isso obrigava os participantes de calundus da época a serem ainda mais cuidadosos.

O outro instrumento mencionado, os "ferrinhos", pode ser um agogo (em forma de campanula dupla) ou o *gan* (campanula simples a que Nunes Pereira se refere como *ogá*, que não deve ser confundido com o título de cargos do nosso moderno candomblé), ambos instrumentos discretos por natureza.

Que a casa invadida era um centro cerimonial, não é só percebido através da descrição de pessoas envolvidas em cânticos, danças e músicas em homenagem aos deuses da África. Outros objetos de culto foram encontrados pelos policiais.

Há três descrições mais ou menos detalhadas, e que se complementam, do conjunto de objetos rituais. Uma delas é feita pelo negociante Manoel de

<sup>24</sup> Carneiro, "Candomblé da Bahia", pp. 67, 68-69 e Nina Rodrigues, *O animismo fetichista*, p. 112; Manoel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, p. 107; Pierre Verger, *Notes sur les cultes des Orisas et Vodoun à Bahia et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, *Memoire de l'IFAN*, N°51, Dakar, IFAN, 1957, p. 22.

Almeida Cardoso, branco, 26 anos, que acompanhou a ronda contra o calundu e primeiro ultrapassou a porta arrombada do quarto de Sebastião: "viu ele testemunha em um dos cantos uma flechinha em pé com uma agulha em cima, e da dita flecha desciam duas pontas para baixo, e em cada uma delas um penachinho, e estava bolindo sem coisa em que se segurasse, e assim que ele testemunha pegou na dita flecha logo ca, digo testemunha quis pegar, antes que lhe tocasse caiu no chão ambas as pontinhas que saíam da dita flecha com os penachinhos, e por mais diligência que fez para armar como estava não lhe foi possível, e no pé da dita flecha estendidos pelo chão estava meia pataca de prata, e uns cobres e duas moedas de quatro vinténs de prata, e disse mais que as moedas de meia pataca eram duas, e também tinha no chão umas cabacinhas com umas pedrinhas, umas folhas muito fedorentas, e um pouco de unguento também fedorento" (T14). O escrivão Joaquim José dos Santos, branco, 31 anos, entrou nessa camarinha ao mesmo tempo que Manoel Cardoso e apenas acrescenta que o dinâmico "pauzinho ou flecha teria de comprimento dois palmos e meio pouco mais ou menos" e além de cabacinhas, folhas e o unguento ele identificou cuias e sementes entre os ingredientes rituais (T11). O sumário de culpa repete boa parte dos depoimentos dessas testemunhas, mas também acrescenta importantes informações: "uma flecha posta a prumo sustentada em si mesma sem arrimo de qualidade alguma posta sobre um papel estendido em terra cercada de uns cobres, uma moeda de meia pataca de cobre e quatro vinténs também de prata que seriam 18 vinténs pouco mais ou menos e na ponta de cima da dita flecha uma agulha espetada e sobre ela um penacho de penas curtas e espalhadas pelo chão outros penachinhos, uns ferrinhos, várias cabacinhas com ingredientes para os seus malefícios, e outros com molhos e algumas ervas e uma garrafa de aguardente e cavando-se na terra apareceram várias mestrias como foram uns ferrinhos, uns bolos de cera da terra cravados de feijão, de arroz e (ileg.)". Nesta listagem as folhas parecem virar ervas, aparecem uma garrafa de cachaça e, mais importante, os "ferrinhos" e outros objetos *enterrados*. Outras testemunhas fazem descrições que acrescentam alguns detalhes: "um pouco de unguento muito fedorento" (T8); "uns búzios que tudo disseram os oficiais estarem espalhados no chão, e também viu um saco de folhas, e uma bolceta cheia de um unguento branco e muito fedorento" (T9). Aqui surgem búzios, um saco que contém as folhas e uma bolceta que guarda o unguento que tem cor branca. Algumas testemunhas referem-se a esses objetos vagamente como "miudezas".

Por mais imprecisas que sejam essas descrições, elas confirmam que a casa de Sebastião tinha as características essenciais de um centro cerimonial, que não se tratava da morada de um isolado curandeiro, mas um espaço onde desenrolava-se um conjunto de práticas religiosas de tradição africana. Aqui,

ao contrário do que Mott encontrou em Minas Gerais em meados do século XVIII e também Mello e Souza em várias partes do Brasil colonial, não vemos traços de "sincretismo" com elementos católicos. Os objetos descritos são alguns dos elementos ainda hoje usados para diversos fins nos candomblés baianos: ervas, búzios, dinheiro, aguardente. As folhas, por exemplo, são especialmente importantes na preparação de ebós, em ritos de iniciação e limpeza de corpo, na medicina afro, no assentamento de altares de entidades. Um sacerdote do vodu daomeano comentou com Herskovits: "Se você soubesse a história de todas as folhas da floresta, saberia tudo que há para saber sobre os deuses do Daomé"<sup>25</sup>. O "ungüento" e folhas fedorentos eram possivelmente comida de santo apodrecida. Infelizmente não temos notícias sobre Sebastião manipulando seu arsenal de objetos rituais.

Sabemos, e isso é dito claramente por várias testemunhas, que o sacerdote era um poderoso curador de feitiços. O pensamento mágico era um elemento fundamental da religião escrava, como é da religião tradicional africana em geral, e mesmo do catolicismo popular. Ele representava um elemento importante das relações sociais e de poder na África. As pessoas não caíam doentes ou sofriam infortúnios só por obra da natureza, do homem comum ou do destino. Elas eram "enfeitiçadas" e haviam especialistas que enfeitiçavam e os que curavam, muitas vezes ambas as especialidades incorporadas num só indivíduo. Na diáspora, sob a escravidão, nos engenhos e cidades, o feitiçeiro era respeitado e temido por companheiros escravos e não raro pelos próprios senhores. Em sociedades onde a assistência médica dependia em grande parte do uso de ervas, a vida e a morte de muita gente dependia de curandeiros e curandeiras. O feitiçeiro negro combatia sobretudo o grande feitiçeiro branco, responsável por essa tragédia imensa que era a escravidão. Muitos escravos atravessavam o Atlântico imaginando que no porto de chegada lhes aguardavam homens terríveis que lhes comeriam os corpos para se apossarem de suas almas. Em 1823 um grupo de africanos macúas revoltaram-se a bordo de um navio baiano porque "se assim não fizessem os brancos os comeriam em sua terra". Numa outra ocasião, em 1827, escravos de um engenho no Recôncavo mataram o feitor, acusando-o de praticar feitiçaria, inclusive de haver contribuído para a morte recente da senhora. É possível que os escravos tenham encontrado uma desculpa para se

<sup>25</sup> Melville Herskovits, *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, Evaston, Northwestern U. Press, 1967, Vol. II, p. 195, n. 1. Este livro é uma excelente introdução à história e cultura do Daomé e em particular à religião dos vodus daomeanos. Ver também Pierre Verger, *Notes sur les cultes des Orisas et Vodoum* (Verger transcreve inúmeros trechos das impressões dos europeus que visitaram a região na época do tráfico em *Ibid*, p. 27 e segs.). Apesar de muito preconceituoso, ainda é útil o trabalho de Alfred B. Ellis, *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast*, Chicago, Benin Press Ltda. 1965 (orig. 1890).

vingar de um chefe particularmente severo, mas uma das definições de feitiçeiro é exatamente a de um fazedor de mal à comunidade. Neste caso o feitiço virou contra o feitor. Noutra caso, em 1820, outra mulher branca adoeceu em Santo Amaro, também Recôncavo, e seu marido acusou alguns negros de enfeitiçá-la. Estes últimos aparentemente reagiram, criando tamanha celeuma que o governador Conde da Palma viu-se obrigado a intervir para evitar "transtorno do sossego público". Nosso Sebastião parece ter sido um especialista desse universo mágico de medos e soluções que certamente fazia parte do cotidiano dos habitantes de Cachoeira. Mas sua competência e seu poder não paravam aí<sup>26</sup>.

Ele era o líder de uma comunidade religiosa em formação. Insisto em que seu calundu tinha aquela função mais ampla de um templo onde as relações dos homens e mulheres com o mundo, o cosmos, as poderosas forças da tradição espiritual africana, os ancestrais e vodus renovavam-se periodicamente no drama ritual. Juana e Deoscoredes dos Santos assim se referem a essas comunidades: "Na diáspora, o espaço geográfico que representava a África nativa e seus conteúdos, foi transferido para os locais onde foram levantados casas, templos ou quartos em cujos recintos se 'plantaram', junto com os elementos e símbolos materiais nos lugares de adoração, os poderes dos antepassados e das entidades sobrenaturais que garantiriam, não só a continuidade da existência, mas uma forma de viver"<sup>27</sup>. O calundu da rua do Pasto estava em formação, mas possivelmente já tinha algo desse significado comunitário maior. Por outro lado, sob as condições adversas da escravidão, é provável que os sacerdotes africanos não puderam simplesmente "transferir" os conteúdos africanos e tiveram que modificar muita coisa. Mas sem dúvida, desde seus primeiros passos os calundus e candomblés brasileiros tinham a função de, nas palavras de Costa Lima, "dar a seus participantes um sentido para a vida e um sentimento de segurança e proteção contra os sofrimentos de um mundo incerto". Da

<sup>26</sup> Sobre práticas mágicas entre os daomeanos, Herskovits, *Dahomey*, Cap. 33 e mais amplamente, John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Garden City, N. Y., Anchor Books, 1970. Para comparar com as Antilhas, ver Gwendolyn M. Hall, *Social Control in Slave Plantation Societies*, Baltimore, The Johns Hopkins U. Press, 1971, cap. 3; Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery*, Rutledge, Fairleigh U. Press, 1969, cap. 7 e Nota 4 deste artigo. Revolta dos macúas em APEBa, *Revoltas de 1822/23*, maço 2845; feitor feitiçeiro em macúas em APEBa, *Arquivo do Ministério das Relações Exteriores da França (Quay d'Orsay)*, *Correspondence Politique, Brésil*, Vol. 5, fl. 170v; caso de S. Amaro em APEBa, *Cartas do Governo*, Livro 173, fl. 28-28v.

<sup>27</sup> Juana Elbein e Deoscoredes dos Santos, "Religion y cultura negra", in M. Moreno Fraginals (org.), *África en América Latina* (Mexico, Siglo XXI/UNESCO, 1977), p. 115.

mesma forma, sugere Verger: "Estas formas de organização lhes proporcionou uma segurança e uma estabilidade que eles (africanos e seus descendentes) nem sempre encontraram em nossa civilização"<sup>28</sup>.

O que os invasores da casa do Pasto encontraram no quarto ocupado por Sebastião tem todas as características de um altar, e os objetos enterrados possivelmente representam o *ase* ou *assen* (o *axé* nagô) do terreiro, sua fundação, talvez o local mais sagrado e secreto. Escreve Herskovits: "O que é um *vodu*? O nativo traduz o termo pela palavra 'deus'... mas um *vodu* é também pensado pelo daomeano como algo que está num determinado local, e que um espírito, embora filosoficamente concebido como existindo por toda a parte no espaço, também tem que ter lugares definidos onde possa ser convocado, onde possa ser instruído por fórmulas mágicas apropriadas a ajudar seus devotos e de onde ele possa seguir para conseguir as coisas dele desejadas". Talvez vindos da África, os objetos/vodus, enterrados em cerimônias secretas, marcam a inauguração de uma devoção. Na África, cada *vodu* ou *orixá* (no caso dos iorubás) tem seu templo próprio. Sabemos que no Brasil, com o tempo, as divindades africanas passaram a ser homenageadas sob um mesmo teto, mas possivelmente ainda não era esse o caso do calundu da rua do Pasto. Porém, a que divindade pertencia a casa? Que simbolizava aquela "flecha" ou aquele "pauzinho" decorado com penas? Os ferrinhos e bolos de cera da terra cravado de grãos de arroz e feijão? Não encontramos nada na etnografia ou na iconografia daomeana que respondesse essas questões definitivamente. O ferro é um elemento de *Gu* ou *Gun* (nosso *Ogum*), deus do ferro e da guerra, "uma das principais forças de ajuda do homem no mundo", segundo Herskovits. Mas, pelo menos no Daomé, o altar de *Gu* é sempre ao ar livre. *Sagbatá* ou *Saponan*, a terra, é também divindade da varíola, podia estar representada na cera pontilhada de feijão e arroz à semelhança de erupções da pele. Segundo Herskovits, "*Sagbatá* é uma das três grandes forças que dão mágica ao homem. A mágica conhecida pelos sacerdotes de *Sagbatá* é boa tanto quanto maléfica pois, desde que é um dever especial de *Sagbatá* punir os que ofendem aos deuses, e a mágica de feiticeiros e fazedores do mal só pode ser superada por uma mágica mais forte, a mais forte das mágicas deve estar nas mãos destes sacerdotes". Talvez nas mãos de Sebastião em 1785. Ligada à terra e à doença, essa divindade certamente teria muito que fazer por africanos que viviam sob as duras condições materiais da escravidão. Mas estas são aproximações imprecisas. E a "flecha"? Seria algum poderoso talismã doméstico semelhante aos descritos por Herskovitz? Ou seria a representação de um *vodu*? De acordo com Parrinder, "muitos dos templos usam os símbolos dos deuses, não figuras

<sup>28</sup> Costa Lima, *A família-de-santo*, p. 61; Pierre Verger, *Notes sur les cultes des Orisas et Vodoun*, p. 20.

antropomórficas: cabeças fechadas, pedras, hastes ou árvores, potes, machados, serpentes de metal e assim por diante"<sup>29</sup>.

Foi sem dúvida a "flecha" o que mais impressionou os invasores do calundu. Em torno dela, como para alimentá-la e dar força, encontravam-se as quartinhas com ervas e porções, a garrafa de aguardente, moedas e búzios. E ela parecia realmente ser um signo de poder. Para os intrusos, seu estranho movimento representava e provava que ali se concentrava uma força maléfica, diabólica. Aqui a devassa secular passa a falar a língua da Inquisição. Os objetos rituais que cercavam e sustentavam a flecha, antes descritos quase etnograficamente, são também classificados ideologicamente: "preparos que dizem ser de feitiçaria" (Abertura da devassa); "ingredientes para os seus malefícios" (Sumário de culpa); "preparos para os ditos malefícios" (T1); "coisas supersticiosas às quais ele testemunha nunca viu porque as ocultariam dele" (T2); "preparos supersticiosos para a dita feitiçaria" (T3); "coisas supersticiosas e preparatórias para coisas diabólicas" (T5); "coisas supersticiosas e de feitiçaria" (T6); "miudezas que diziam ser com que faziam as suas feitiçarias" (T12).

"Superstição é simplesmente a religião do outro cara", como disse Price<sup>30</sup>. Era a hora de definir a religião do outro. No esforço de diabolização do calundu o secreto e o público desempenham papéis semelhantes. Ninguém sabia, um chega a dizer que, mesmo como dono da casa, se lhe escondiam os ingredientes da feitiçaria; uns poucos viram estes ingredientes na ocasião do assalto, mas só "ouviram dizer", por ser "público e notório", que serviam às práticas de feitiçaria de Sebastião e seu grupo. A lógica da acusação segue estratégias complementares. Os homens que invadem descrevem em detalhes o que encontraram, registrando inclusive forma, tamanho, cor, cheiro, movimento e distribuição espacial. Eles pouco qualificam, narram principalmente. Um outro conjunto de testemunhas menos "informadas" trata de estabelecer pela repetição do escândalo ("público e notório") a qualidade maléfica do calundu. Elas pouco viram, não têm muito a contar, sua função é convencer pela multiplicação de falas acusatórias. Analisando os inquéritos de Cachoeira nessa mesma época, Patricia

<sup>29</sup> As várias passagens desse parágrafo baseiam-se principalmente em Mott, "*Acotundá*", que arrola descrições de altares de Candomblé feitas por vários autores; Roger Bastide, *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*, Paris, Mouton, 1958, p. 59 e segs. sobre *axé*; uma discussão do sentido mais amplo de *axé* na cosmologia iorubá é feita por Juana Elbein dos Santos, *Os Nagôs e a morte*, Petrópolis, Vozes, 1976, p. 41 e segs.; Herskovits, *Dahomey*, p. 105 (citação sobre *Gun*), p. 144 (*Sagbatá*), p. 170-171 (*vodu*) e p. 135 e segs.; Geoffrey Parrinder, *West African Religion*, London, Epworth, 2ª ed., 1961, p. 61 (citação) e pp. 60-68 sobre templos e altares. Segundo Ellis, *The Ewe-Speaking Peoples*, p. 52, o símbolo de "*Sapatan*" é marcado com manchas vermelhas e brancas - feijão e arroz?

<sup>30</sup> Richard Price, "Cometário" a Schuler, "Afro-American Slave Culture", p. 141.

Aufderheide lembra que a testemunha "era selecionada porque seu depoimento tenderia a refletir conhecimento público sobre o caso"<sup>31</sup>. O boato era então peça chave de acusação. Os dois documentos que abrem a devassa combinam os dois discursos – o "etnográfico" e o "ideológico" –, pois decrever e definir são movimentos que se cruzam e se confundem na lógica da punição.

Em 1785, a prova talvez mais importante que se tentou construir foi o irregular comportamento de um "pauzinho". Como se prova a obra do Diabo? A existência de feitiçaria? De *maleficium*? Além de "feitiçaria" e "superstição" a definição técnica de artes diabólicas, "malefício", é recorrente na devassa de 1785. Ela se referia ao ato de causar mal às pessoas ou à coletividade através de meios ocultos, de ervas, rezas, encantações, mau olhado, maldição<sup>32</sup>. Com o estabelecimento e expansão do terror inquisitorial, todas as formas de paganismo e práticas mágicas, mesmo as inofensivas e até benéficas, foram reduzidas à conotação de malefício<sup>33</sup>. Sebastião curava feitiço, mas esse poder era maléfico porque não emanava da religião hegemônica. Como Mello e Souza observa, os calundus foram freqüentemente associados aos sabbats, às orgias lúdicas, gastronômicas e sexuais dos bruxos e bruxas europeus, que eram também entrecortadas de música e dança<sup>34</sup>.

As autoridades de 1785 provavelmente não necessitavam de uma flecha automotora para enquadrar seus feitiçeiros, mas numa era de declínio do interesse pela repressão a práticas religiosas populares, um elemento a mais de malefício podia tornar o caso mais convincente. Os feitiçeiros, afinal, eram conhecidos por essa capacidade não só de se movimentarem pelas alturas, mas de moverem objetos à distância. Os invasores detêm-se na descrição do estranho fenômeno e insistem em afirmar que não puderam fazê-lo se repetir. Era claro tratar-se de arte diabólica cuja ciência era estranha para simples cristãos. Cristãos talvez supersticiosos, por outro lado, pois o fenômeno da flecha movente pode não ter sido registrado com insistência apenas para servir à acusação, mas também para contar algo impressionante, não natural, inexplicável mas cabível no registro mental dos intrusos. Através da negação eles se revelavam parte – mesmo se parte avessa – do universo simbólico que atacavam. "A religião do outro cara" era parecida com a deles.

Trinta testemunhas juraram sobre um Livro do Evangelho contra os africanos presos no calundu de Cachoeira. Destas, seis afirmam nada saber sobre o caso, muitas sabem por ser "público e notório", umas poucas participaram da invasão ou a testemunharam pessoalmente. Eram pessoas nascidas na Bahia ou vindas de fora, de diversas cores, ocupações, idades,

<sup>31</sup> Aufderheide, "Upright Citizens", p. 173.

<sup>32</sup> Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 519 e segs.

<sup>33</sup> Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, Frogmore, Paladin, 1976, Cap. 9.

<sup>34</sup> Mello e Souza, *O Diabo*, pp. 259-261, 371-378. Ver excelente descrição de como os sabbats eram imaginados em Cohn, *Europe's Inner Demons*, pp. 100-102, que contesta que essas reuniões fossem assembléias reais de sociedades secretas (p. 104 e ss).

estado civil e grau de instrução. Suas idades variavam entre 19 e 65 anos, a maioria na faixa entre 25 e 35. Sete tinham mais de 50 anos. Os não brancos eram proporcionalmente mais jovens que os brancos. Dos 17 casados, 13 eram brancos (talvez 14, pois há um cuja cor não está registrada, mas tudo indica ser branca) e dos 12 solteiros, 9 não brancos. Esse padrão confirma as pesquisas de Mattoso sobre a família baiana do século XIX<sup>35</sup>. A vantagem dos brancos também reflete-se no índice de analfabetos, apenas 2 entre os 7 que não sabiam escrever. No entanto, é interessante que dois terços dos não brancos soubessem pelo menos assinar seus nomes. De todas as 30 testemunhas, apenas 7 não assinaram seus nomes. Nove eram naturais de Cachoeira, 8 de outras vilas do Recôncavo, 3 de Salvador, 2 de cidades de fora da Bahia mas no Brasil, 6 de Portugal e 2 da África. A distribuição ocupacional delas está representada na tabela I.

TABELA I

Ocupação e Cor/Origem das Testemunhas da Devassa do Calundu de 1785

Ocupação	Cor/Origem						Total
	Africano	Crioulo	Cabra	Pardo	Branco	?	
Artesão		3	1	4	1		9
Arrieiro		1			1		2
Cabelereiro/ Barbeiro	1		1		1		3
Pescador					1		1
"Viver de agências"		1			1		2
"Viver de bens"					1		1
"Viver de escravos"					1		1
Funcionários					2		2
Negociante	1				7	1	9
<b>Total</b>	<b>2</b>	<b>5</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>16</b>	<b>1</b>	<b>30</b>

Se considerarmos cada cor/origem distintamente, os brancos representam indisputável maioria, o que sugere justamente o embate entre dois mundos. Esse conflito mostra-se mais claro quando se percebe que todas as seis testemunhas envolvidas no cerco e invasão do calundu eram brancas

<sup>35</sup> Mattoso, *Família e sociedade*, Cap. 3.

(T9, T10, T14, T15 e T28). Mas se na hora da repressão os brancos agem isoladamente, na fase do inquérito o leque étnico abre-se mais para envolver sobretudo os afrobaianos. Em sua análise de devassas comuns, Aufderheide encontrou entre as testemunhas uma proporção um pouco maior de brancos (55,2%) para o período 1780-1792<sup>36</sup>. Talvez fosse interessante, numa devassa contra negros feiticeiros, buscar os depoimentos de um bom número de não brancos, a velha tática de dividir para dominar. É bom lembrar que, com frequência, o fosso que dividia o mundo dos africanos de um lado e o dos nascidos no Brasil do outro (não importante a cor) era maior do que o que separava brancos de não brancos. Os pardos e até os crioulos, por exemplo, eram muitas vezes vistos pelos africanos como fiéis aliados dos brancos contra eles, formando o quadro de feitores, milicianos e soldados que reprimiam os escravos no cotidiano e nas tentativas de revoltas. Isso não significa que as relações entre africanos e afrobaianos fossem sempre hostis, pois frequentemente se juntavam, inclusive para venerarem os deuses da África<sup>37</sup>. Em 1785, por sinal dois alferes crioulos depuseram, mas um deles nada declarou e o outro apenas disse o que ouviu dizerem (T3 e T21). Por outro lado, não se observa qualquer comportamento mais acintoso do conjunto dos brancos visando criminalizar os calundureiros: três deles e três não brancos afirmaram nada saber. Dos que descrevem o caso com falas ostensivamente demonológicas, de novo três são brancos e três não. Aliás, um dos brancos que participou da *blitz* – branco e capitão do mato! – tentaria isentar as mulheres: “tem ouvido dizer que as ditas negras não usavam de feitiçarias nem para elas concorriam” (T28). Por fim, dos dois africanos que depõem, um, o “mina” dono da casa, compromete seus inquilinos, talvez num esforço de salvar a pele; o outro, um barbeiro jeje (T29), diz nada saber, talvez por solidariedade étnica. Em suma, fora a ostensiva exclusividade branca na invasão do terreiro, as falas com maior ou menor peso acusatório estão mais ou menos distribuídas entre testemunhas de diversas origens e cores.

As ocupações das testemunhas refletem um ambiente quase inteiramente urbano. Sete dos artesãos eram alfaiates, dois dos quais também serviam como alferes. Havia também um seleiro (o vizinho de Sebastião) e um latoeiro. Apenas um branco entre os artesãos, de novo o seleiro Theodozio. A natureza comercial da vila expressa-se no grande número de negociantes, grandes e pequenos, e nos dois arrieros que viviam de “caminhar para as minas”. Ao contrário dos artesãos, os negociantes eram todos brancos, à exceção de um africano (o dono da casa), que vivia de “comprar e vender”. Escrivãos, alugadores de escravos, biscateiros, cabeleireiros, barbeiros completam o quadro de ocupações caracteristicamente urbanas. Apenas um pescador (o também capitão do mato) e um homem que vivia de bens

<sup>36</sup> Aufderheide, “Upright Citizens”, p. 183.

<sup>37</sup> Reis, *Rebelião escrava*, pp. 171-179 e passim; Reis, “Nos matos do poder escravista”, pp. 118-121.

podem ser considerados com um pé fora da cidade. Este último talvez fosse proprietário rural. Em sua contagem das ocupações de testemunhas de devassas feitas em Cachoeira como um todo (a vila e seu termo), Aufderheide encontrou 41 por cento que se ocupavam na lavoura<sup>38</sup>.

Nossas testemunhas são assim típicas somente da vila. Pessoas em geral simples, etnicamente variadas, mas quase sempre com ocupações certas. “Cidadãos decentes”, como diria Aufderheide. Gente que fazia parte de categorias sociais imersas numa economia monetária aquecida pela prosperidade da agricultura fumageira, e que podia pagar os serviços especializados de um Sebastião. Por isso, e num sentido mais amplo pela maior facilidade de reunião de escravos e gente “de cor” livre e liberta nas cidades, estas se tornaram o ambiente ideal de afirmação e expansão da religião afrobrasileira. O calundu e, mais tarde, o candomblé, provavelmente recrutavam aliados e inimigos nas mesmas fileiras urbanas. Em outras palavras, a mesma facilidade que a polícia tinha de reprimir um templo africano na cidade, este tinha de aliciar clientes, amigos e membros. O calundu de Cachoeira certamente não se localizava no centro da vila – a rua do Pasto ou pasto, como o nome indica, devia ficar no limite entre o urbano e o rural –, mas fazia parte dela. Arthur Ramos escreveu que, perseguidos, os negros, “em zonas afastadas dos centros urbanos, no recôndito de seus terreiros, guardaram a tradição africana”. Ele não estabelece a ruralidade dos terreiros, e é verdade que estes sobreviveram nas periferias urbanas, entretanto, mais do que “guardada”, a tradição africana foi sobretudo exposta socialmente. O calundu e em seguida o candomblé não desapareceram exatamente porque ousaram expor-se e não porque se esconderam. Nas cidades o toque dos atabaques chegava longe aos ouvidos de seus habitantes<sup>39</sup>.

A devassa de 1785 tem um grande, um enorme silêncio. Em nenhum momento, durante um mês que durou, os seis africanos presos foram chamados a depor, pois não era esse o costume e a lei. Se o resultado do inquérito foi posteriormente enviado ao Santo Ofício em Portugal, talvez se possa lá ler o que eles falaram de suas práticas. Mas é improvável que o caso tenha saído de Cachoeira. Seja como for, temos de nos conformar por enquanto com essas referências indiretas sobre o calundu do Pasto de Cachoeira. Elas de qualquer forma nos falam de uma insistente resistência dos africanos a abandonar suas práticas culturais. Foram pessoas como Sebastião, que não sucumbiram à perseguição, que ao longo de nossa história mantiveram vivas, e sempre renovadas, tradições religiosas populares hoje definitivamente parte da personalidade brasileira.

<sup>38</sup> Aufderheide, “Upright Citizens”, p. 183.

<sup>39</sup> Arthur Ramos, *O negro na civilização brasileira*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante, 1971, p. 105. Bastide, *As religiões africanas*, pp. 74-76, 83 e Mello e Souza, *O Diabo*, p. 284 afirmam que as cultos afrobrasileiros beneficiaram-se da meio urbano.