

Geografia Religiosa Afro-baiana no Século XIX¹

Jocélio Teles dos Santos²

O cronista J. da Silva Campos dizia: “os candomblés derramavam-se por toda a cidade e pelos subúrbios” (CAMPOS, 1946, p.299). Essa informação da segunda metade do século XIX serve de referência para a espacialização das práticas religiosas afro-baianas na cidade do Salvador.

O florescimento dos candomblés soteropolitanos era tão visível que a imprensa chamava a atenção das autoridades policiais tanto para o número de pessoas ali presentes, quanto para a sua extensão territorial. Se pensarmos os candomblés ocupando grandes terrenos urbanos, a expressão “imensos terreiros” (O Alabama, 1864) é significativa do ponto de vista da participação quanto da sua delimitação.

O termo “terreiro” é mais um exemplo da disseminação de palavras consideradas vulgares no discurso dominante, pois fornece indicativos das concepções oficiais sobre o lugar das religiões afro-baianas. Originalmente, o termo possuía o sentido de um espaço plano de terra despejado, largo, praça dentro da povoação. Também significava os lugares em que os pastores estavam a cantar e a bailar. Por isso, dizia-se o cantar e o bailar de terreiro, com todas as pessoas ao mesmo tempo (MORAES, 1823/1858).

O registro de batuques nos “terreiros da cidade”, nos finais do século XVIII (VILHENA, 1969, p.134), demonstra a gestação do que viria a ser compreendido nos séculos seguintes: o termo terreiro será usado como sinônimo de “casa de candomblé”,(O Alabama, 1864), “terreiro” visto não mais como espaço de terra aberto, onde ocorriam batuques, mas um espaço fechado, por isso, casa, no sentido da

¹ Uma outra versão deste artigo foi publicada em Estudos Afro-Ásiáticos, 1/2/3, ano 27 .

² Professor do Departamento de Antropologia (UFBA). Mestrado em Ciência Social e Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) Universidade de São Paulo, USP, Brasil.

realização de práticas rituais; privado, porém público, já que aberto à participação de qualquer pessoa nas festas aos deuses africanos.

A identificação com o espaço urbano distinguia o terreiro de um outro termo que, ao longo das décadas, terá um significado semelhante. É a roça, concebida como o que está fora do povoado, no mato, e que também indicava ir para fora da cidade (MORAES, 1823/1858). Por mais que tanto um termo quanto o outro fosse utilizado como sinônimo para identificar o lugar onde ocorriam as práticas religiosas dos africanos e seus descendentes, havia diferenças que podem ser compreendidas na distribuição dos candomblés na geografia da cidade do Salvador.

Os candomblés existiam longe do centro da cidade. Situavam-se em lugares distantes, no meio do mato, em roças (O Alabama, 1867). Com o crescimento da cidade e o aumento do número de candomblés, muitos terreiros identificados como roças passaram a se situar nos arredores da cidade, em lugares mais próximos do centro. Outros poderiam ser visualizados em áreas contíguas aos bairros da cidade.

A existência de “roças de candomblé” longe do centro constituía um “problema menor” para as elites baianas. Os terreiros distantes das residências senhoriais não provocavam os seus olhos e ouvidos. O raciocínio era o seguinte: se não é possível exterminar os candomblés que fossem deslocados para áreas longe do centro da cidade. Essa foi a decisão do presidente da Província, em 1875, ao designar o largo do Barbalho para práticas da religiosidade afro-baiana (CAMPOS, 1946, p.299).

Por isso, a criação de posturas proibindo os candomblés dentro da cidade (O Alabama, 1867), e o pensamento de que os terreiros deveriam ser afastados, ou até mesmo ter áreas delimitadas, distantes, como pode ser visto na nota publicada no jornal “O Alabama”, em vinte e sete de fevereiro de 1864:

Ao mesmo, ordenando-lhe que vá à ladeira do Alvo casa nº 27 onde mora o africano Hygino, e faça-o mudar-se para algum lugar no subúrbio,(grifo nosso) visto não poder morar aquele africano dentro da cidade pelo incômodo que causa aos vizinhos à noite pelo barulho infernal que faz com festejos de Santos.

Solução semelhante à do presidente da província havia sido tomada sessenta anos antes dessa resolução. Em maio de 1814, o Conde dos Arcos, através de um ofício, comunicava ao Príncipe Regente a proibição dos batuques nas ruas e largos da cidade, mas não impedia que os escravos se juntassem nos largos da Graça e do Barbalho e dançassem “até o toque da Ave Maria”. (MOURA, 1981, P.281)³

³Moura, Clóvis. *Rebeliões na Senzala*. SP, Liv.Edit.Ciências Humanas , 1981:281 . O mesmo conde dos Arcos ainda permitiria, em 1816, reuniões escravas no mesmo local (v.também João J. Reis, *Negociação e Conflito. A Resistência Negra no Brasil Escravista*. SP, Cia das Letras 1989:39) .

A atitude governamental em transferir as práticas religiosas afro-baianas para longe da cidade implicava em ver que o apelo aos candomblés, por parte da população escrava e liberta, poderia significar a alternativa que solucionaria seus problemas de natureza espiritual e, portanto, a forma de tranquilizar a ordem moral ou pública. Foi esse o caso de Belmira, cor cabra, moradora da Rua do Saboeiro, que por estar incorporando alguma entidade religiosa em plena procissão católica dos Fogaréus, era recomendada a ser conduzida, por algum “tirador mor de diabos, rei dos feiticeiros”, para tratamento em uma *roça*. Lá ela deveria ficar até “estar completamente boa, não consentindo “que venha à cidade, sem estar completamente boa” (grifo nosso), visto que no estado em que se acha não pode presenciar ato algum religioso, sem tornar-se furiosa como aconteceu por ocasião de passar a procissão dos Fogaréus” (O Alabama, 1864).

As “roças de candomblé” eram tão distantes e afastadas do centro que os policiais ao partirem para a repressão chegavam a realizar longas jornadas. Montados em cavalos e/ou mulas eles saíam com o objetivo de acabar com as festas dos candomblés. A invasão da “roça de candomblé” do africano Paulo Vieira por mais de quinze policiais é um exemplo da distância em que se encontrava aquele terreiro. Os policiais que tinham saído às nove horas da noite para invadi-lo no “lugar denominado Campo secco”, segundo distrito da Freguesia de Santo Antônio, conseguiram chegar ao local à meia noite (APEBa, 1863/1865). Três horas haviam sido gastas no percurso do centro da cidade até o local da repressão.

É interessante observar que no discurso oficial’ as “roças de candomblé” obedeciam a uma espécie de padrão arquitetônico semelhante ao encontrado nos quilombos. É o que podemos deduzir através de uma foto, na década de 90, de palhoças de pobres no Morro do Ipiranga ou em uma gravura do viajante Rugendas (FERREZ, 1858/1900). Eram habitações simples, feitas de palha, e possivelmente, taipa e, por isso, consideradas pela imprensa como casebres. Um exemplo era um candomblé situado na Estrada das Barreiras (O Alabama, 1864). A semelhança desses candomblés com os quilombos também deve ser compreendida por eles estarem situados “dentro do mato” e terem servido, muitas vezes, como esconderijo de negros fugidos do domínio senhorial. Foi esse o caso do candomblé do africano Paulo Vieira que abrigava no seu interior os escravos Manoel e Malaquias, pertencentes, respectivamente, a João Gualberto Fagundes de Britto e Pedro Xavier. Vindos do “arraial do sobrado” localizado em Inhambupe, interior baiano, eles se encontravam já algum tempo no terreiro, e fugidos “há dois meses mais ou menos” (APEBa, 1863/1865).

Candomblés como refúgio de escravos já havia sido observado pela imprensa nos anos que antecederam a emancipação dos escravos. A partir de uma matéria publicada no “Jornal de Notícias”, em junho de 1885, o delegado A. O. Cardozo Guimarães emitia um comunicado policial ao segundo

distrito da Freguezia de Santo Antônio, sobre o candomblé da mãe-de-santo Rufina, situado na “estrada d’Areia”, visto que escravos fugidios eram ali acolhidos.

Um outro aspecto que aproximava as “roças de candomblé” com os quilombos pode ser visto na distância que as casas tinham uma da outra. Em Palmares, por exemplo, as habitações não formavam ruas, encontravam-se distantes e separadas por terrenos cultivados, cortados por diversos regatos (RODRIGUES, 1977, p.76).

A visualização espacial das *roças* tinha outros significados. As habitações eram mais que construções físicas. Elas possuíam todo um conteúdo simbólico que se manifestava na própria elaboração arquitetônica. As notícias que nos chegam dos candomblés oitocentistas revelam uma criação e distribuição de espaços que estão intrinsecamente relacionados com a execução de rituais públicos ou privados. Um exemplo era um candomblé denunciado em maio de 1869, e situado na Cruz do Cosme que, longe da estrada, tinha uma “extensa palhoça” com uma grande concentração de pessoas (O Alabama, 1869). Ali deve ter sido instalado o “barracão”, um espaço retangular, coberto de telhas ou palha e com paredes de taipa, onde se realizavam as festas públicas.

Informações mais detalhadas sobre o barracão no século XIX podem ser vistas na descrição que Nina Rodrigues faz do terreiro do Gantois na última década do século: “no Gantois, o terreiro funciona num barracão, coberto de telha, e de paredes de taipa, que fica no centro de uma clareira ou roçado, sombreado de algumas árvores frondosas. Toda a metade anterior da casa constitui uma grande sala de dança, sem outro soalho que não seja o solo nu e batido; toda a parte posterior, dividida ao meio por um corredor, se subdivide em pequenos aposentos ou quartinhos em que os hábitos do negro logo se revelam” (RODRIGUES, 1977, p.64).

“Se a *roça de candomblé* representava o espaço simbólico de referência para as religiões afro-baianas de que modo elas eram constituídas? Três formas servem de explicação para a fundação de um terreiro longe da cidade. A primeira corresponde a uma ocupação pelos africanos e seus descendentes de espaços ainda não explorados, mesmo que em propriedades de senhores escravistas. A ida de Nina Rodrigues a uma roça-de-candomblé situada em um engenho é exemplar: “a procura de lugares ermos e de acesso difícil não parece obra de mero acaso. Tive ocasião de visitar com amigos um candomblé no alto de um outeiro e em um recanto onde foi impraticável o acesso a cavalo, e ainda difícil com botas de montaria como estávamos. Em baixo, no vale onde ficava o engenho, chegava mal e abafado o som do batucagé, mas quando saímos à meia noite com esplendido luar e galgamos os outeiros vizinhos, forte e vibrante nos chegava o som que por longo tempo ouvíamos ainda como si vizinho fosse” (RODRIGUES, 1977, p.64).

A segunda forma é que muitas vezes, os candomblés existiam em terrenos sob a forma de “doação” ou mesmo compra. Nessa direção a roça de uma mãe-de-santo chamada Belmira, em 1865, é significativa como podemos inferir na nota abaixo:

Ao Illm. Sr.Dr.chefe de polícia, participando-lhe que segundo nos informam, uma certa parda de nome Belmira, moradora á Fonte do Desterro e que possui uma roça na fazenda Santa Cruz, freguesia de Brotas, (grifo nosso) dá ventura, tira ventura, bota diabos, tira diabos, cura, mata, tem santo na cabeça, embriaga-se diariamente, faz casamentos, descasa, descompõe uma sobrinha, insulta os visinhos, canta, ri, chora, dança, toca, samba, tudo mediante dinheiro que lhe dão os tolos. O que, a ser verdade, não é possível que continue com tão manifesto dano da religião e da moral pública (O Alabama, 1865).

A terceira era um possível aluguel ou arrendamento da área utilizada, já observada por Nina Rodrigues, no final do século, como um sítio, chácara ou roça (RODRIGUES, 1935, p.62). Um indício dessa terceira modalidade de instalação de uma “roça de candomblé” é exemplificado também em duas denúncias: uma, em setembro de 1864, de que havia no beco do Acú, região de Brotas, na “roça de uma Sra. Marocas”, um candomblé liderado pelo africano Domingos (O Alabama, 1864); a segunda denúncia foi feita através de um ofício do jornal “O Alabama”, em setembro de 1868, para o subdelegado da freguesia de São Pedro com o objetivo de acabar com um candomblé “nos fundos da roça da viúva Serva, ao beco dos Barris” (O Alabama, 1868).

Um outro fato serve para corroborar a argumentação de que havia algo “contratual”, no estilo arrendamento, entre os líderes de terreiros e os proprietários dos terrenos, onde estavam instalados os candomblés. Vários eram os líderes dos candomblés que moravam no centro da cidade, tinham uma profissão definida, mas exerciam suas funções religiosas em *roças* afastadas do centro.

Ao exemplo da mãe-de-santo Belmira, moradora na Fonte Nova do Desterro, e que possuía uma “roça de candomblé” na fazenda Santa Cruz, freguesia de Brotas, acrescenta-se o barbeiro José Moraes que morava na rua do Cabeça, em maio de 1867, e liderava o *Bogum*, o terreiro jêje mais conhecido de Salvador, e um dos mais perseguidos pela imprensa soteropolitana (O Alabama, 1867). Esse também era o caso do terreiro Gantois, que Nina Rodrigues chamava a atenção, no final do século, como um exemplo de terreiro que não era a “residência do padre fetichista, que neste caso tem o domicílio dentro da cidade”. O Gantois que tem o nome de origem relacionado ao antigo proprietário da chácara, um francês, situava-se “no alto de uma colina muito a prumo”, e o acesso “a partir da linha de bondes que passa no vale, dava-se por uma vereda sinuosa e íngreme, protegida em certa altura de degraus talhados no solo” (RODRIGUES, 1935, p.63).

Morar no centro da cidade e realizar as práticas religiosas nos seus arredores ou nos subúrbios, foi uma estratégia utilizada pelo povo-de-santo para manter viva as suas tradições religiosas. Estabelecer

“roças de candomblé” nas zonas periféricas significava ficar longe da perseguição policial, o que não queria dizer livre da sua repressão. Esse deslocamento que permanecerá até o século vinte constituía-se, desde o século dezenove, uma alternativa para a realização dos diversos rituais. Não somente pela distância da intransigência policial, mas também pelas condições ambientais mais propícias aos cultos, ritos de iniciação e festas litúrgicas.

A escolha das zonas periféricas para a implantação das “roças de candomblé” também deve ser notada, como observa Iris da S. S. Nascimento ao discutir a estruturação dos terreiros no espaço urbano soteropolitano, “dentro de um contexto de redimensionamento e redistribuição do solo que se processava com a evolução física da cidade” (NASCIMENTO, 1989, p.36). O processo de ocupação física de Salvador operava-se a partir das cumeadas sendo as encostas e vales as áreas preferenciais pela população de baixa renda. Áreas distantes do centro, desvalorizadas do ponto de vista da infra-estrutura urbana, mas tornadas acessíveis em razão da abertura de estradas e implantação de transportes foram ocupadas por grupos afro-baianos no intuito de estabelecer ali espaços ideais para a implantação dos seus territórios sagrados (NASCIMENTO, 1939, p.36). Nessas áreas ocorria uma transformação simbólica. Os “territórios segregados” (SODRÉ, 1988, p.37) viriam a ter/ser territórios sagrados.

Por mais que as “roças” fossem os espaços ideais para os candomblés existirem, a cidade era, a princípio, o núcleo de propagação da religiosidade afro-baiana. No meio urbano a crença nos mitos e ritos afro-baianos estava a se solidificar. Em cada rua e esquina soteropolitana o sagrado de origem africana encontrava uma espécie de *nicho* que se irradiava no cotidiano.

A expansão dos terreiros ocorreu por toda a cidade ao longo do século XIX. Entretanto, é de se notar que havia diferenças entre os terreiros localizados nas zonas periféricas da cidade e os situados no meio mais urbano.⁴ Enquanto os distantes possuíam mais espaços e ambiente ecológico para realização de rituais públicos e privados, estes estavam limitados a pequenas casas, quartos, lojas ou mesmo sobrados no centro da cidade.

Os candomblés localizados em pequenos espaços obedeciam à lógica da moradia de libertos. Eram realizados em residências já adquiridas ou em espaços alugados. O que já foi observado em relação às “roças de candomblé” pode ser aplicado aos candomblés em casas, lojas e sobrados. Havia proprietários que cobravam um valor para a realização de rituais em suas casas. A casa do sapateiro Martinho, situada à ladeira do Carmo, é um exemplo. Ele cedia a sua residência, “para exercício de feitiçarias e candomblés (...) mediante uma paga” (O Alabama, 1864).

⁴ Ver o artigo de Parés, Luiz N. e Castillo, Lisa Earl, “Marcelina da Silva e se mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu”, *Afro-Ásia* 36(2007), e a indicação de vários candomblés no centro da cidade.

Ainda na década de sessenta encontramos notícias de outros candomblés nessa mesma situação. Em 1868, o africano Manuel Paulo, morador nos Currais Velhos, freguesia de Santo Antônio, exercia suas funções de “curandeiro”, na Rua Torta dos Sanhaços, em casa pertencente a um ferreiro chamado José. O espaço da casa onde Manuel Paulo atendia a clientela estava situado “por baixo da casa”, possivelmente, no seu subsolo (O Alabama, 1868).

Mais de vinte anos antes dessas denúncias, encontramos notícias de práticas religiosas em casas do centro de Salvador. Em trinta de novembro de 1847, o subdelegado da Sé Francisco Manoel, respondendo ao ofício do Chefe de Polícia João Joaquim da Silva sobre informações de reunião de africanos no Beco do Ferrão, dizia que “soube de hum antigo morador desse lugar, que tais reuniões nunca vira”. No entanto, dois africanos moravam em um sótão com suas “amásias, sendo um escultor e o outro sapateiro”. Segundo o subdelegado, o informante da polícia afirmava ser o sapateiro constantemente procurado por africanos, crioulos, pardos e “até brancos de ambos os sexos”. Isto fez com que “lhe parecesse ser a título de curandeiro de feitiçarias, ou como pessoa eminente em dar venturas, visto que não observara ainda reuniões, nem indícios alguns que induzam a outras suspeitas, prometendo avisar-me do que mais observasse” (APEBa, 1863/1865). Mas, não estaria o informante da polícia escondendo dados mais precisos? Afinal, ele já havia observado um entra-e-sai de pessoas das mais diversas condições sociais.

Assim como o sótão do sapateiro lhe servia, ao mesmo tempo, de moradia e de espaço para práticas da religiosidade afro-baiana, várias eram as casas que preenchiam essa dupla função. Uma delas foi a do crioulo Francisco Antônio Rodrigues, preso, em sete de julho de 1855, porque “com embustes, e superstições reúne em sua casa [sub-delegacia [de Sto. Amaro do Sacramento] africanos escravos para danças, batuques, com ofensa à moral publica” (APEBa, 1863/1865).

O exemplo mais notável no centro da cidade foi o candomblé do africano Domingos Sodré. Liberto desde 1836, o ex-combatente da Independência, que em razão da sua legitimidade como pai de santo foi bastante perseguido pela repressão policial nos anos sessenta, tinha o seu terreiro localizado em um sobrado, de sua propriedade, na ladeira de Santa Tereza, n.7.

O seu espaço sagrado possuía uma distribuição significativa. Em uma sala havia diversos “retratos” de santos católicos além de um oratório. Pode-se visualizar ali uma espécie de referência máxima ao paralelismo religioso com o catolicismo ou, quem sabe, uma espécie de disfarce para as práticas de origem africana.. Entretanto, era nos quartos que se encontrava todo o complexo simbólico que constituía o seu candomblé. Além de inúmeros objetos simbólicos que identificavam as insígnias dos deuses africanos, “quer de metal, quer de madeira em porção extraordinária”, existiam roupas que a

polícia identificou como masculina e feminina “em grande copia” (APEBa, 1861/1862); possivelmente, as roupas usadas por aqueles que para lá haviam ido passar algum período mais longo para iniciação, ou mesmo sido as vestimentas dos orixás usadas em festas públicas.

A existência de casas dos libertos, geralmente térreas e com porta e janela, já havia sido observada por Maria Inês de Oliveira. Elas eram feitas de palha, “bofetão”, taipa, pedra e cal, “quase sempre em terreiros foreiros a conventos, igrejas ou grandes proprietários urbanos” (OLIVEIRA, 1988, p.37). Uma parte dessas casas era frequentemente alugada a escravos que não conseguiam viver nas lojas. As lojas para moradia eram geralmente espaços aproveitados na parte térrea dos sobrados que tinham um uso comercial (COSTA, 1989, p.201). Elas podem ser vistas como verdadeiras “senzalas urbanas.” Enquanto a família do senhor morava no primeiro e/ou segundo andar das velhas casas coloniais, os escravos viviam embaixo, nas lojas, num espaço muitas vezes apinhado de gente. Ali havia pouca ventilação, nenhuma separação em quartos e, portanto, privacidade. Eram formadas por uma só grande sala, a que se chamava apropriadamente “armazém”: armazenavam-se pessoas.

No entanto, havia lojas alugadas a escravos que, muitas vezes, moravam sozinhos. E eram ali onde aconteciam os candomblés com o consentimento dos seus proprietários. Na freguesia da Sé, o inspetor de polícia, Agnedo Feliciano Castilho, denunciava ao subdelegado Joaquim Antônio Moutinho, em outubro de 1855, a existência de reuniões para práticas, ditas bárbaras, em uma das lojas de um prédio pertencente à Ignácio Alberto d’Andrade e Oliveira. As práticas religiosas afro-baianas pareciam ter sido constituídas já algum tempo, pois a denúncia falava nas reuniões “em grande escala” (APEBa, 1854-1858). Essa freguesia era o centro administrativo e da vida social da cidade, e certamente constituía uma área significativa na existência dos candomblés. Segundo o censo de 1855, ali se situava a maioria das lojas da cidade ocupadas por pessoas pertencentes aos extratos inferiores da população.

A ocupação de lojas para a realização de práticas mágico-religiosas atravessa a segunda metade do século. No Maciel de Baixo havia, “numa das lojas do sobrado do sr. Paranhos” (O Alabama, 1864), o candomblé de um africano chamado Jebu. O periódico *O Alabama*, em quinze de novembro de 1864, informava que esse pai-de-santo “inulca-se por grande mestre de deitar e tirar diabos, dar ventura, curar de feitiço etc.” (O ALABAMA, 1864).

Quase dois anos depois há uma outra informação de que na Lapa, em uma loja do sobrado em que morava “o sr. G.Sanches”, havia “uma preta que se inulca de dar ventura e curandeira de feitiço, meios que usa para extorquir dinheiro dos crédulos que lá vão” (O Alabama, 1866).

Através dessas denúncias percebe-se que era pública a existência de lojas, ou casas, para um atendimento de natureza espiritual. Afinal, se indivíduos apresentavam-se aos olhos policiais como

alguém que podia dar ventura, e curar num determinado espaço, era porque propagavam as suas qualidades espirituais, em uma cidade cujos habitantes estavam a requerer soluções para seus mais diversos problemas. Enfim, líderes espirituais sendo reconhecidos pela população usavam o recurso de “anunciar” os seus dotes profissionais para uma possível clientela. Estávamos diante, portanto, de uma publicização das práticas religiosas afro-baianas. Reconhecer-se como um curandeiro implicava em veicular uma informação com vistas, talvez, a uma possível integração social das práticas consideradas fetichistas.

A “publicização” implicava, obviamente, em uma provável denúncia, como se observa em matérias de jornais como a publicada em *O Monitor*, em nove de agosto de 1876:

Candomblé - Comunicam-nos que no domingo 6 do corrente foram os moradores da rua do Bom-gosto da Calçada do Bonfim incomodados por terrível algazarra produzida por um numeroso batuque de pretos africanos em uma casa térrea da mesma rua. Estas reuniões são proibidas pela polícia, e para o fato referido chamamos a atenção das autoridades competentes.

Além das lojas e casas, também os quartos serviam de alternativa para a realização de práticas sagradas. Foi essa a solução encontrada por um africano, “morador na segunda casa térrea à esquerda de quem desce a ladeira de S.Miguel, depois do sobrado do recanto”. Em um quarto da casa ele constituiu o seu espaço sagrado: “tem em um quarto preparado em forma de templo imagens idólatras, de diversas espécies, as quais vão fieis cristãos render culto, crédulos de que por mercê delas alcançarão mudar o poder do destino e da sorte e até conseguirão impossíveis”.

No ano da denúncia, 1870, ele possuía um verdadeiro santuário semelhante aos daqueles candomblés que, por estarem localizados em pequenos espaços, concentravam em um único lugar todas as suas representações simbólicas, como imagens e objetos. No pequeno quarto existia o *peji*, um altar onde estavam localizados os símbolos dos deuses africanos; ali, por certo, o pai-de-santo, infelizmente não sabemos o seu nome, havia feito o assentamento dos orixás e realizava consultas. Uma das entidades mais requisitadas era Exu: “dizem que há até a figura do diabo (Lebal) vestido de capona, o qual é um dos mais milagrosos” (*O Alabama*, 1870). Um verdadeiro candomblé com toda a sua riqueza simbólica construído em um pequeno quarto!

Essa alternativa também foi encontrada na década de cinquenta por uma negra na Rua do Ferraro. Em abril de 1854, o subdelegado do distrito de Santana, a partir da denúncia do pardo Manoel da Conceição, morador da rua Fonte das Pedras, invadira a casa de uma africana. O motivo foi uma suposta reunião de africanos que teria acontecido à noite. Pelo que foi visto no quarto da africana, tratava-se de um espaço que servia de dormitório e de devoção. Vejamos a narração do policial: “feito o

varejo apenas encontrou-se um homem branco, em um dos quartos, doente, e uma senhora que disse ser sua mulher; e no quarto da preta (mulher já idosa) uma figura enfeitada de penas, salpicada de sangue, e ao redor alguma comida”. Foi o suficiente para o subdelegado crer que houve um ajuntamento. O que significa ter havido algum ritual. Não se nota no ofício uma repressão “violenta” apenas uma “admoestação” para que não se continuasse com reuniões, sob pena de haver prisões (APEBa, 1854).

Mais de quarenta anos depois dessa denúncia encontramos maiores detalhes sobre a existência de quartos que também eram utilizados como santuários. Diz Nina Rodrigues: “em casa de Livaldina, outra mãe de terreiro, o *Peji* é o seu quarto de dormir, pois, - me explicou, - já está muito velha e não tem marido ou amante. A vida conjugal seria inadmissível naquele recinto. Na parte anterior do aposento, está o leito de Livaldina. A parte posterior, subdividida por uma meia parede, tem à esquerda o guarda-roupa que nos dias ordinários está guardada em malas ou baús, mas esta seção tem ainda honras de despensa. À direita está o oratório, no fundo e em baixo o altar com os fetiches, em cima, á guisa de dossel, um pedaço quadrado de pano branco, suspenso por cordéis atados aos quatro ângulos” (RODRIGUES, 1935, p.67). Dois outros quartos, nesse mesmo período, são exemplos desses pequenos terreiros instalados em verdadeiros cubículos: “no *peji* de Thecla, que vive amasiada, não há cama. É ainda um quarto sem janelas, com o altar, as caixas e malas do guarda-roupa. No de Garcia, há, além do altar, dois cabides para colocar as vestimentas nos dias de festas, dois potes, quartinhas, etc., a mesa de adivinhação onde a mãe do terreiro lança os dados. Sobre esta mesa está um pequeno nicho com duas imagens de S.Cosme e S.Damião, e em torno muitos fetiches. Na gaveta da mesa existe um sem número de fetiches, preparados ou curados pela mãe de terreiro” (RODRIGUES, 1935, p.68).

Trinta e dois anos antes das informações de Nina Rodrigues, em 1864, um outro candomblé havia sido instalado em uma casa na Rua do Colégio. O local utilizado parece ter sido pensado como uma estratégia dos participantes para não chamar a atenção da repressão policial. Ele estava situado no subsolo da casa. Ali ocorria rituais e encontravam-se representações de entidades africanas como “bonecos, quartinhas... em uma bacia etc.” (O Alabama, 1864).

Uma outra casa, situada na Rua do Bengala, n.37, é mais um exemplo da utilização de áreas urbanas pelos afro-baianos. O espaço era bastante amplo, posto que constituído de dois andares: “o pavimento superior desse casebre é destinado a toda casta de libidinagem e depravação, e o inferior é consagrado a atos supersticiosos e ao culto de bruxarias”. A líder religiosa, a africana Odília, além de realizar rituais em sua casa, também abrigava, como já notamos em relação às “roças de candomblé”, escravos fugidios. Curiosamente, este terreiro interpretado pela imprensa como um prostíbulo, um “alcouce”, “um perfeito lupanar de vícios e até de crimes”, possuía uma proteção deveras singular: dois cachorros considerado “endiabrados” (O Alabama, 1867). Ora, não é de se estranhar que os cães, sendo

ferozes e protegendo a casa, fossem assim chamados, já que era comum associar-se a presença do diabo aos cultos afro-baianos.

Todos esses espaços alternativos estavam localizados em áreas residenciais ou comerciais. No entanto, muitos não podem ser considerados terreiros de candomblés, no *stricto sensu*, devido à própria limitação espacial em que se encontravam. Nesse sentido, podem ser classificados de “proto-terreiros”. Eles serviam de referência inicial para a fundação de terreiros distantes do centro da cidade. Havia indivíduos que estando inseridos em algum candomblé e morando na cidade realizavam rituais que necessariamente não precisariam ser feitos numa “roça de candomblé”.

O líder religioso, inicialmente realizando rituais em espaços pequenos, e posteriormente, com o reconhecimento dos seus trabalhos, seja por parte da sua clientela ou dos adeptos, viria a ter condições materiais para transferir o seu complexo simbólico para uma área periférica da cidade. Nesse deslocamento, deve ser levado em conta o baixíssimo poder aquisitivo das lideranças em comprar terrenos em áreas mais próximas ao centro (BRAGA, 1995, p.31).

Uma informação sobre a distinção espacial na religiosidade afro-baiana pode ser vista na informação de Nina Rodrigues. Havia espaços religiosos situados nos arredores da cidade, os “templos especiais (terreiros)”, pois ali se realizavam as festas litúrgicas anuais, e os espaços sagrados em casas particulares - “pequenos oratórios ou capelas” - para a realização de “festas ordinárias e as orações de durante o ano”(RODRIGUES, 1935, p.61). De todo o modo, o termo terreiro era aplicado ao sítio, lugar, a casa onde residia o seu líder e se realizavam rituais de caráter religioso, indicando, assim, a “jurisdição” do pai ou da mãe de santo (RODRIGUES, 1935, p.69).

Se as pessoas procuravam os líderes dos candomblés para resolverem os seus problemas de natureza sentimental, material ou espiritual, não era necessária a ida a uma roça de candomblé, cuja distância era considerável, já que existiam indivíduos que em plena cidade jogavam búzios, faziam *ebós* e *mandigas*.

Os “proto-terreiros” também podem ser compreendidos como uma extensão na cidade dos terreiros já constituídos. Vários líderes moravam em ruas próximas ao centro. Assim, estavam a realizar rituais e consultas no âmbito da cidade. E em locais que eram uma afronta aos olhos da imprensa e da polícia. Esse foi o caso de um candomblé localizado, segundo o subdelegado de Santana, por “de trás do muro das Freiras” (APEBa, 1854). Tratava-se de um terreiro vizinho ao convento do Desterro. A sua denúncia revela alguns dados curiosos. Primeiro, pela sua localização bastante insólita. A regularidade de rituais de origem africana numa área vizinha a um convento indicava um ultraje ao catolicismo.

O denunciante foi Manoel da Conceição, cor parda, morador à Fonte das Pedras, rua próxima ao candomblé. De acordo com o subdelegado a casa possuía um quintal, “para o lado da Rua do Ferraro”. Quando da invasão havia em um quarto “um homem branco, em dois quartos, doente” com sua mulher. No outro quarto se encontrava o espaço ritualizado: “e no quarto da preta (mulher já idosa) uma figura enfeitada de penas, salpicada de sangue, e ao redor alguma comida”. Por lá houvera um grande número de pessoas. É o que se deduz pela narrativa da polícia que chegou horas depois da festa terminar - “havam-se reunido grande número de africanos à noite” (...) pelo que cri, que de fato tivesse havido o adjunto”. Como a casa possuía um quintal é provável que tenha sido a área onde ocorreu a maior concentração dos presentes (APEBa, 1854).

Uma outra notícia sobre este espaço aparece no jornal “O Alabama”, em uma edição de vinte e cinco de janeiro de 1868. O periódico registra um sacrifício realizado, “atrás de um muro que fica nos fundos das freiras”, por um “grão-sacerdote do espiritismo”. O intuito era tirar “o diabo no corpo” de um rapaz. Infelizmente, não sabemos se foi na mesma casa anteriormente invadida ou se o espaço havia se tornado um lugar de referência para rituais. Se a primeira hipótese for correta estamos diante de um terreiro que atravessava a segunda metade do século vizinho a um convento.

A distribuição espacial de indivíduos que realizavam práticas mágico-religiosas na cidade não se restringia aos líderes religiosos dos terreiros. Havia negros africanos que, além de serem considerados feiticeiros, recebiam a denominação “de mandingos e mandigueiros”. As mandingas ou feitiços estavam presentes no cotidiano brasileiro desde o período colonial, o que nos faz considerá-los, seguindo o argumento de Marcel Mauss, como “um fato de tradição”: estavam a se repetir de norte a sul do país, sendo, portanto, “transmitidos” e “sancionados” na opinião pública.(MAUSS, 1974,p.48)

Mas, que práticas eram essas que poderíamos classificar, num certo sentido, como ações individuais dirigidas por um imediatismo e circunscritas às demandas do cotidiano?

A profusão dessas práticas em Salvador não deve ser pensada no âmbito exclusivo dos terreiros de candomblé, ou mesmo nas residências dos seus líderes. J.da Silva Campos já havia chamado a atenção para os feiticeiros que, na segunda metade do século dezanove, “só se encarregavam de desmanchar ou desfazer malefícios, dar ventura e fortuna. Estes eram, - ainda existem, - da classe denominada dos olhadores” (CAMPOS, 1946, p.304). Ele estava se referindo àqueles sacerdotes que tinham a função de adivinhar.

Fica claro que havia uma classificação de sacerdotes, ou uma ordem sacerdotal, que não implicava ainda, como veremos nos candomblés mais recentes, em uma mescla de funções na figura do pai-de-santo (BRAGA, 1988, p.25s). Essa classificação pode ser vista através da informação de um

babalaô a Roger Bastide e a Pierre Verger sobre os quatro tipos de sacerdotes existentes na Bahia: *babalaô*, ou advinho; o *babalorixá* ou chefe de uma confraria religiosa de filhas-de-santo, reunidas num candomblé; o *babalosaim* (ou melhor, o *olosaim*), o chefe das folhas; o *babaoge* (ou melhor, o *arioge*), o chefe dos mortos (Egum) (BASTIDE, 1981, p.62).

Os *babalaôs* oitocentistas mais conhecidos, pela literatura, foram Felisberto Sowzer (Benzinho), e o notável Martiniano do Bonfim que, como observa Lima, era um sacerdote/advinho, “fora do candomblé”, mas a serviço da comunidade dos terreiros (LIMA, 1987, p.67). Nascido livre em 1859, ele obteve a qualificação de feiticeiro pelo conhecimento adquirido na Nigéria acerca da tradição religiosa dos *nagô-iorubás*. Um depoimento do famoso *babalaô* ao jornal “O Estado da Bahia”, em edição de catorze de maio de 1936 esclarece a existência de sacerdotes que, como ele, não estavam restritos à figura do pai-de-santo, mas que tinham uma poderosa influência na vida religiosa dos afro-baianos: “eu não sou pai-de-santo como já disse. Se me pedem um serviço eu faço para ganhar alguns cobres” (BRAGA, 1995, p. 47).

É de difícil precisão o número exato de sacerdotes que exerciam práticas mágico-religiosas sem se constituírem como líderes dos candomblés. Principalmente, devido à existência de espaços sagrados como “os pequenos oratórios ou capelas”, indicados por Nina Rodrigues, que podem servir de exemplo tanto para esses indivíduos denominados feiticeiros ou mandigueiros, quanto para pais e mães-de-santo que possuíam terreiros em zonas periféricas da cidade, mas que exerciam suas funções religiosas também em seus espaços de moradia.

Quanto ao número de terreiros podemos fazer aproximações, já que há dificuldades no número exato de candomblés na cidade e nas suas zonas periféricas. Pelos cálculos de Nina Rodrigues, no final do século, haveria na cidade “um mínimo exagerado” de quinze a vinte terreiros entre grandes e pequenos. Mas, ele não possuía nenhuma informação sobre o número de terreiros existentes nos arrabaldes da cidade. Entretanto, afirmava que de algumas pessoas ouvia “que se elevava a quarenta ou cinquenta”. A incerteza dos números de candomblés em Nina Rodrigues é tão visível que discordando desse cálculo que lhe parecia excessivo, ele afirmava haver só na estrada do Rio Vermelho seis principais terreiros. Entre esses estariam os três mais famosos nas últimas décadas do século dezenove: o Gantois, o Engenho Velho, e o do Garcia (RODRIGUES, 1935, p.60s).

Ao longo de todo o século dezenove observa-se um número crescente de candomblés. As perseguições policiais, e principalmente, as denúncias da imprensa concentradas no jornal “O Alabama” demonstram que o número de terreiros pode ser considerado no âmbito das informações ditas excessivas por Nina Rodrigues.

Com intuito de checar as informações contraditórias coletadas por Nina Rodrigues nas últimas décadas do século, fiz um recorte no período que vai do início da década de cinquenta ao final dos anos noventa. É um período que serve de parâmetro por ser o mais significativo em termos de denúncias e informações como a localização, nome de dirigente e condição servil.

Observando que alguns terreiros foram invadidos e/ou denunciados, elaborei uma tabela com a localização para obter um número aproximado por freguesias. Isso fez com que tivéssemos os seguintes números:

Tabela 1. Número de Terreiros por Freguesia

FREGUESIA	Nº DE TERREIROS 1850/1897
Sé ou São Salvador	17
Nossa Sra. da Vitória	09
N.Sra. da Conceição da Praia	02
S. S. do Pilar	03
Nossa Senhora da Penha	02
Santo Antônio Além do Carmo	16
São Pedro Velho	08
Santana do Sacramento	07
Nossa Senhora de Brotas	09
S.S. da Rua do Passo	04
S.Bartolomeu de Pirajá	04
Total	81

O número de terreiros na cidade do Salvador, oitenta e um no período 1850/1897, pode parecer que esteja além dos números fornecidos por Nina Rodrigues nos final dos anos noventa. No entanto, se levarmos em conta as suas informações de que somente nos “arrabaldes” da cidade haveria quarenta ou cinquenta terreiros, e na “capital” existiria quinze, o número acima estimado não parece excessivo. Dois fatos reforçam essa hipótese. Primeiro, ao longo da segunda metade do século, alguns terreiros podem ter sido fechados devido a feroz repressão policial. O que proporcionaria uma queda do número verificado. Segundo, nesse período devem ter surgido vários terreiros. Afinal de contas, a memória oral dá conta de que, desde o século dezenove, as dissensões políticas internas aos terreiros ocasionaram o surgimento de vários outros em diferentes locais soteropolitanos.

A representatividade dos terreiros no tecido social soteropolitano pode ser visualizada em relação ao número de habitantes da cidade. No início dos anos setenta a população da capital

aproximava-se dos cem mil habitantes ⁵. E pela estimativa acima haveria mais de sessenta candomblés. O que indica uma proporção surpreendente de um terreiro para 1.700 habitantes. Ou se compararmos com o suposto número de igrejas católicas (365), um terreiro de candomblé para cada seis igrejas. Ironicamente, isso pode ser visto como a inserção e resistência da religiosidade de origem africana em um período marcado pela ideologia do progresso e do evolucionismo.

A cidade nos últimos anos do século XIX crescia paulatinamente, urbanizava-se, inseria-se num pensamento liberal e, surpreendentemente, o número de terreiros de candomblés aumentava. As entidades religiosas cultuadas pelos africanos e seus descendentes estavam, paulatinamente, a dominar a cidade. Eles espriavam-se pelas suas margens, no centro e bairros mais próximos. Parafraseando um verso de Caetano Veloso (Milagres do Povo), os deuses sem Deus não cessavam de brotar e nem se cansavam de esperar.

Referências

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), **Polícia** (Assuntos), Maço 3122 (1863-1865).

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), **Polícia** (Subdelegados), Maço 6236, Maço 6229(1863-1865), Maço 6234 (1861-1862), Maço 6231 (1854-1858), Maço 6230 (1854).

BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço**. Repressão e Resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA.1995.

CAMPOS, J. da Silva.m. Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia. **Anais do Arquivo do Estado da Bahia**,v.29, 1946.

COSTA, Costa; Ana de L. R. da. Ekabó. **Trabalho Escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX**. UFBA./Faculdade de Arquitetura, 1989.

FERREZ, Gilberto. **Bahia. Velhas fotografias**, 1858-1900. Salvador/BBI, RJ/Kosmos, 1858-1900; v. também RUGENDAS, João Mauricio. Viagem Pitoresca através do Brasil. SP/BH: Edusp/ItRugendas, 1979.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**, Edusp, 1974.

⁵Uma estimativa da população em 1872 é da ordem de 108.137 habitantes (cf..Nascimento, Anna A *Dez freguesias da cidade do Salvador*. Salvador, FCEBa./EGBa,1986p.65.

MOARES SILVA, Antonio de. **Diccionario da Lingua Portugueza**. 6 ed. Lisboa: Typographia da Cia. "A Editora", 1858.

MOARES SILVA, Antonio de. **Diccionario da Lingua Portugueza**. 3 ed. Lisboa: Typographia da Cia. "A Editora", 1823.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões na Senzala**. SP: Liv.Edit.Ciências Humanas, 1981.

NASCIMENTO, Íris do. **O espaço do terreiro e o espaço da cidade: cultura negra e estrutura do espaço urbano**. Faculdade de Arquitetura/UFBa., Dissertação de Mestrado, 1989, passim.

O Alabama, 18/02/1864, 02/05/1867, 29/03/1864, 23/09/1864, 19/05/1869, 19/01/1865, 14/09/1864, 02/09/1868, 10/05/1867, 31/01/1864, 12/12/1868, 15/11/1864, 30/08/1866, 21/11/1870, 26/01/1864, 26/11/1867,

OLIVEIRA, Maria I. C. de. **O Liberto: o seu mundo e os outros**. SP: Corrupio, 1988:37.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Feitichista do Negro Bahiano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**, 1935.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**, 1977.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira**. RJ: Vozes, 1988:37.

VILHENA, Luis dos S.. **A Bahia no século XVIII**. Bahia: Ed. Itapuã, 3v, 1969.