



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Earl Castillo, Lisa; Parés, Luis Nicolau
Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu
Afro-Ásia, núm. 36, 2007, pp. 111-151
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77011144004>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



MARCELINA DA SILVA E SEU MUNDO: NOVOS DADOS PARA UMA HISTORIOGRAFIA DO CANDOMBLÉ KETU*

Lisa Earl Castillo **
Luis Nicolau Parés ***

Abertura: o ponto de partida

Diz a tradição oral que o candomblé *Ilê Iyá Nassô Oká* (também conhecido como a Casa Branca do Engenho Velho) esteve originalmente situado na antiga Ladeira do Berquó, próxima à Igreja da Barroquinha, no centro da cidade de Salvador. A memória oral e os estudos afro-brasileiros têm reiterado de forma insistente a idéia de que esse candomblé da Barroquinha seria o primeiro e mais antigo terreiro do Brasil.

Uma das narrativas mais conhecidas associadas à fundação deste templo diz respeito a uma viagem à África, realizada pela principal iálorixá e fundadora da casa, *Iyá Nassô*, junto com sua filha-de-santo e sucessora, Marcelina da Silva (Obatossi), ambas sacerdotisas de Xangô.¹

* A pesquisa documental em que se fundamenta este artigo foi realizada por Lisa Earl Castillo, graças ao apoio de uma bolsa de Pós-doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). Os dois autores contribuíram na análise dessa documentação e na elaboração do texto. Agradecemos a Vivaldo da Costa Lima, João José Reis, Julio Braga, Renato da Silveira e aos membros da linha de pesquisa “Escravidão e Invenção da Liberdade” do Programa de Pós-Graduação em História (UFBA), pelos seus comentários a uma versão preliminar deste texto.

** Doutora pelo Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, atualmente vinculada ao Grupo Odu da Escola de Música da mesma universidade.

*** Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

¹ A tradição oral não preservou o nome católico da primeira, mas Vivaldo da Costa Lima demonstra que *Iyá Nassô* não é um nome pessoal e sim um título, o mais alto do culto de Xangô na casa do *alafin* (rei) de Oyó: Vivaldo da Costa Lima, “Ainda sobre a nação de queto”, in Cléo Martins



Segundo testemunhos orais coletados por Pierre Verger, elas voltaram para a África acompanhadas pela filha biológica de Marcelina, Maria Magdalena da Silva, passando sete anos na cidade de Ketu. Retornaram depois para a Bahia, trazendo várias outras pessoas: dois filhos que Magdalena tivera na África e o babalaô Bamboxê Obitikó.² Bamboxê se tornaria uma figura importante no candomblé da Bahia, sendo até hoje saudado como *Essa Obitikó*, no ritual do *padê*,³ junto com outros ancestrais ilustres. Verger não especifica as datas dessas viagens, mas sugere que a fundação do terreiro teria acontecido após o regresso da África.⁴

Verger escutou essa história de mãe Senhora, Maria Bibiana do Espírito Santo, ialorixá do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá de 1941 até 1967.⁵ Ela era neta biológica de Magdalena e bisneta de Marcelina, a quem também chamava de “vó”. Senhora contou a Vivaldo da Costa Lima uma outra versão: que Marcelina, além de filha-de-santo de Iyá Nassô, era sua prima carnal.⁶ Segundo ainda outra vertente da tradição oral, preservada no Engenho Velho e também coletada por Vivaldo da Costa Lima, Iyá Nassô “voltou à África em companhia de Marcelina e lá faleceu. Marcelina regressou então com a ‘herança’ (de bens e de cargos) e assumiu a liderança do Engenho Velho”.⁷ Versões semelhantes, com variantes, foram reiteradas por vários pesquisadores.⁸

e Raul Lody (orgs.), *Faraimará: o caçador traz alegria* (Rio de Janeiro, Pallas, 1999), pp. 67-80. O *orukô* (nome religioso) de Marcelina, Obatossi, indica que ela também era de Xangô. Segundo Félix Ayoh’Omidire (comunicação pessoal, 10/11/2007), *Obatossi* corresponde ao iorubá *Obatosin* que significa: “o rei [i.e., Xangô] merece nossa adoração”.

² A palavra *Bamboxê* vem do iorubá *Bangbose*, “ajuda-me a segurar o *oxê*”, aplicada aos iniciados do orixá Xangô: Vivaldo da Costa Lima, “O candomblé da Bahia na década de trinta”, in Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima (orgs.), *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987, p. 71.

³ *Esa* é o título de um dos ministros no conselho do reino de Ketu, o décimo na hierarquia: E. G. Parrinder, *Les vissitudes de l’histoire de Ketu*, Cotonou, Editions du Flamboyant, 1997 [1956], p. 115. *Padê* é o nome do ritual de abertura, nos terreiros nagô-ketu da Bahia.

⁴ Pierre Verger, *Orixás*, Salvador, Corrupio, 1981, pp. 28-29.

⁵ Pierre Verger, *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos*, Salvador, Corrupio, 1992, p. 89.

⁶ Mãe Senhora, apud Lima, “O candomblé da Bahia na década de trinta”, p. 71. A alusão a um parentesco biológico entre Iyá Nassô e Marcelina poderia sugerir a pertença a uma mesma coletividade de origem, já seja uma linhagem ou família extensa, já sejam linhagens interdependentes.

⁷ Lima, “Ainda sobre a nação de queto”, p. 77.

⁸ Por exemplo, segundo Bastide, Iyá Nassô chegou à Bahia, como pessoa livre, para fundar o candomblé do seu nome, na década de 1830; *Obatossi* também chegou nessa condição, mas retornou a Ketu, onde passou sete anos, antes de voltar ao Brasil para assumir a chefia do terreiro, quando



Certamente, as viagens lendárias dos especialistas religiosos à África – envolvendo a aquisição de conhecimento esotérico e, portanto, a recuperação de tradições perdidas durante a experiência traumática da escravidão – constituíam importante capital simbólico que aumentava o prestígio social do viajante, legitimava sua autoridade religiosa e garantia a eficácia dos seus serviços espirituais. A romaria de volta às origens virou um elemento narrativo central no mito de fundação de vários outros terreiros e, no caso do “candomblé mais antigo do Brasil”, o *Ilê Iyá Nassô*, além da idéia de um contato direto com a “pureza” das fontes africanas, se enfatizava a condição de livres dos seus atores.⁹

Apesar de sua indiscutível importância mítica, havia até agora pouca evidência documental para confirmar ou matizar, do ponto de vista historiográfico, esse aspecto basilar da tradição oral. Um dos poucos documentos conhecidos, encontrado nos anos 1970 por Inês Cortes de Oliveira, é o testamento de Marcelina da Silva. Esse documento, embora sem qualquer referência à famosa viagem, informa que ela faleceu em 27 de junho de 1885, que era “natural da Costa d’África”, liberta, casada com Miguel Vieira da Silva e que, ainda solteira, teve uma filha crioula, de nome Maria Magdalena da Silva.¹⁰

Tomando como ponto de partida a tradição oral e os nomes que aparecem nesse testamento, iniciamos uma extensiva e intensiva pes-

Iyá Nassô faleceu: Roger Bastide, *Sociología de la religión*, Madri, Ediciones Jucar, 1986 [1960], p. 323; Renato da Silveira sugere uma interpretação mais matizada dessas narrativas, propondo até uma datação dos eventos: *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de koto*, Salvador, Maianga, 2006, caps. 8 e 9, pp. 373ss.

⁹ Stefania Capone, *La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999, pp. 248-50. Capone (p. 250) também atribui um caráter de mito de fundação à suposta viagem à África de Marcos Teodoro Pimentel, fundador de um dos primeiros cultos do egum na Ilha de Itaparica. Tradições orais jeje também sustentam que Ludovina Pessoa, a “primeira” mãe-de-santo da nação jeje, viajava todo ano para a África: Luis Nicolau Parés, *A formação do Candomblé, história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora UNICAMP, 2006, cap. 5. O terreiro do Alaketu conta uma história de volta à África, pela fundadora, Otampé Ojaró, conhecida também como Maria do Rosário: Vivaldo da Costa Lima, *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, Salvador, Corrupio, 2003; Renato da Silveira, “Sobre a fundação do terreiro Alaketo”, *Afro-Ásia*, nº 29-30 (2003), pp. 345-80.

¹⁰ Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante APEBa), Judiciário, Testamentos, 03/1276/1745/08, *Testamento de Marcelina da Silva*, 1886, fls. 4, 5. O testamento, lacrado em 5/04/1881, foi aberto em 30/06/1885. Inês Cortes de Oliveira cita o documento em *Os libertos: seu mundo e os outros*, Salvador, Corrupio, 1988. Posteriormente, foi publicado na íntegra por Verger em *Os libertos*, pp. 138-41. Oliveira parece ter conhecido também o inventário, que ainda não foi publicado.



quisa documental em vários arquivos da Bahia.¹¹ O resultado foi um número surpreendente de documentos – abrangendo inventários *post-mortem*, escrituras de imóveis, cartas de alforria, processos judiciais, ocorrências policiais e registros de batismo, casamento e óbito – nos quais encontramos referências a personagens já conhecidos e descobrimos a existência de ainda outros. Umas informações foram levando às outras e, aos poucos, foi emergindo um quadro extremamente rico e complexo. Por um lado, os novos dados confirmam, de forma contundente, alguns aspectos importantes da tradição oral, como a mencionada viagem à África. Por outro, as informações revelam aspectos inteiramente inesperados, como, por exemplo, a posse de escravos e outros bens e as primeiras evidências sobre a vida de Iyá Nassó, até agora um enigma. No seu conjunto, os novos dados permitem uma reconstituição historiográfica mais fundamentada e precisa do universo social, econômico e religioso dos africanos libertos que hoje constituem ícones da memória coletiva dos terreiros.

A primeira estadia de Marcelina na Bahia: a escravidão

Não sabemos quando Marcelina chegou à Bahia, mas a carta de alforria de sua filha, Maria Magdalena, datada de 14 de fevereiro de 1837, identifica a menina como “crioulinha, de sete anos”, o que nos permite deduzir que Marcelina já estava no Brasil no fim da década de 1820.¹² As únicas outras notícias que temos dela, nesse período, vêm de duas certidões de batismo. A primeira é da crioula Isabel, batizada aos três meses de idade na Igreja de Santa Anna, em 2 de junho de 1832, “filha de Marcelina, escravas de Jozé Pedro Otran, forro solteiro, residente desta Freguesia”.¹³ A segunda, de 28 de setembro de 1834, registra o batismo da recém-nascida Sophia Clementina da Conceição, de quem Marceli-

¹¹ Principalmente o APEBa e o Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (doravante ACMS).

¹² APEBa, Escrituras, Livro 257, fl. 164.

¹³ ACMS, Freguesia de Santa Anna, Livro de Batismos, s.d., fl. 53 (microfilme nº 128-4581, item 1, acervo dos Mórmons). Ainda não encontramos outras referências sobre Isabel. O fato de Marcelina não mencioná-la no seu testamento sugere que talvez fosse vítima da mortalidade infantil, bastante alta naqueles tempos.



na foi madrinha.¹⁴ Esta última confirma a tradição oral que descreve Marcelina como nagô, termo que designava os povos de língua iorubá – provenientes da região sul-occidental da atual Nigéria e da sul-oriental da República do Benim – os quais, naquela década, já constituíam a “nação” demograficamente majoritária entre a população africana da capitania. A mãe da menina, a escrava Joana, também era nagô, ou seja, as comadres eram “parentes de nação”.

O registro de batismo de Sophia também informa que Marcelina era escrava de Francisca da Silva e que morava na Ladeira do Carmo, na freguesia do Passo. Mais de cinqüenta anos depois, quando Marcelina elaborou seu testamento, “estando de pé com saúde e perfeito entendimento”, ainda lembrava desta senhora e sua família; elas foram as únicas pessoas mencionadas que não faziam parte do entorno familiar da testadora. A velha liberta mandava celebrar várias missas: “uma pela alma do meu ex Senhor José Pedro Autran, uma pela de minha ex Senhora Francisca da Silva, e uma pela do filho desta de nome Domingos”.¹⁵ Tal gesto, feito décadas depois da dissolução dos laços senhoriais, demonstra um persistente vínculo afetivo ou de reconhecimento.

A vida deste casal fornece informação importante sobre o ambiente cotidiano que Marcelina vivenciou enquanto era cativa. José Pedro Autran e Francisca da Silva eram “pretos forros”, nagôs, como Marcelina.¹⁶ A propriedade de escravos por parte de libertos era bastante frequente na Bahia oitocentista e não deveria surpreender-nos muito. A instituição da escravidão era parte constitutiva da estrutura social baiana. O cidadão abastado investia seu capital em escravos, da mesma forma que o investia em propriedades imóveis, e os libertos que tinham o poder aquisitivo necessário também o faziam. O estudo de Maria Inês Cortes de Oliveira revela que, no período 1790-1850, daqueles libertos que deixaram testamento, ou seja, os que tinham alguma propriedade, aproximadamente 75% possuíam pelo menos um escravo.¹⁷ Afinal, não

¹⁴ Documento anexo ao inventário de Marcelina: APEBa, Judiciário, Inventários, 04/1457/1926/07, *Inventário de Marcelina da Silva*, fls. 55-56. O batismo ocorreu na igreja da Conceição da Praia.

¹⁵ APEBa, *Testamento de Marcelina da Silva*, op. cit., fls. 4, 5.

¹⁶ APEBa, Escrituras, Livro 257, fl. 87.

¹⁷ Oliveira, *O liberto*, pp. 8, 41. Oliveira analisou 257 testamentos de africanos nesse período. A propriedade escrava dos africanos decresce na segunda metade do século.



podemos esquecer que a instituição servil, apesar de abranger uma diversidade de regimes de trabalho forçado, era também fundamental na organização social dos reinos africanos explorados pelo tráfico de escravos transatlântico, inclusive o território iorubá.

Porém, os africanos José Pedro Autran e Francisca da Silva não eram libertos comuns. José Pedro, provavelmente, comprou sua alforria em 23 de fevereiro de 1822, data da carta de liberdade do escravo “Jozé do Gentio da Costa da Mina”, concedida por Pedro Autran da Matta e Albuquerque, pelo preço de 300 mil réis.¹⁸ Esse senhor era um abastado imigrante francês, que residia na Bahia desde o início do século XIX e era proprietário de vários imóveis e embarcações, além de outros escravos.¹⁹

Após obter sua alforria, o liberto José Pedro parece ter mantido laços amigáveis com seu ex-senhor que redigia documentos para ele e o acompanhava aos cartórios para assinar como testemunha. Quando, em 1832, José Pedro se casou com a forra Francisca da Silva, na igreja matriz da freguesia de Santa Anna, as testemunhas foram Pedro Autran da Matta e Albuquerque e sua mulher, Maria Joaquina. Nesse registro eclesiástico, datado em 22 de setembro, os nubentes constam como residentes na freguesia, que possuía uma grande população de africanos libertos.²⁰

Alguns meses antes de casar-se com Francisca, José Pedro tinha comprado, por um conto de réis, uma casa térrea na Calçada do Bomfim.²¹ Lembremos também que o registro de batismo da menina Sophia,

¹⁸ APEBa, Escrituras, Livro 209, fls. 7v-8.

¹⁹ APEBa, Escrituras, Livro 259, *Partilha dos bens de Pedro Autran da Matta e Albuquerque*, 31/08/1838, fl. 180v. Pedro Autran era morador da freguesia de São Pedro, e parece provável que José Pedro, quando era escravo, morasse com ele. O filho mais velho de Pedro Autran da Matta e Albuquerque se tornaria o diretor da antiga Faculdade de Direito de Olinda, exercendo também a função de Conselheiro do Governo Imperial. Essa família teve diversos descendentes distinguidos, entre eles o ator Paulo Autran.

²⁰ ACMS, freguesia de Santa Anna, Livro de Casamentos, vol. 2, 1819-1873, fl. 55. No registro de batismo do escravo africano Severiano, que ocorreu na igreja de Santa Anna, dois meses antes desse casamento, José Pedro aparece como padrinho e é identificado também como morador em Santa Anna: ACMS, Freguesia de Santa Anna, Livro de Batismos, *op. cit.*, fl. 58.

²¹ APEBa, Escrituras, Livro 236, fl. 243. Documento datado em 29/02/1832. Na escritura de venda, lavrada em 17/05/1836, a casa é localizada “no lugar do Bomgosto da Mangueira da Calçada do Noviciado do Bomfim”: APEBa, Escrituras, Livro 257, fl. 87.



de 1834, identificava Francisca como moradora na Ladeira do Carmo, o que sugere a aquisição de outro imóvel e um crescente poder aquisitivo do casal.

A união de José Pedro e Francisca foi legalizada pela Igreja em 1832, mas há indicações de que eles já estavam juntos havia vários anos. Dois meses antes do casamento, Pedro Autran da Matta e Albuquerque redigiu, a pedido de José Pedro e Francisca, uma carta alforriando uma escrava, Felicidade nagô, “a qual possuímos há muitos anos, por ter-la comprado no lote de Miguel de Almeida”.²² Esta carta de liberdade é a primeira de várias, emitidas pelo casal (ou por José Pedro) durante o período 1832-1837. Achamos referências a um total de 15 escravos, dos quais oito eram mulheres africanas adultas, todas nagôs como seus senhores, com exceção de uma, Agostinha, que era tapa (ver no apêndice, tabela 1). O casal possuía também seis escravos crioulos que, provavelmente, na sua maioria, eram filhos das escravas adultas, como no caso de Magdalena e Marcelina.

Algumas das cartas de alforria foram pagas, o que era comum no sistema escravocrata brasileiro. Seis escravas adultas compraram sua liberdade por valores variando entre 350 e 500 mil réis, preços do mercado na época. Entre estas, destaca Marcelina que comprou sua liberdade, em 8 de novembro de 1836, pela quantia mais alta.²³ O casal também concedeu seis cartas de liberdade condicional, entre elas, a da filha de Marcelina, Maria Magdalena, que aqui transcrevemos parcialmente:

Dizemos nós, José Pedro Autran e Francisca da Silva, que entre os mais bens de que somos possuidores, é bem assim uma cria, de nome Maria Magdalena, crioula, com idade de 7 anos, a qual, pelo amor que lhe temos, *com a condição de nos acompanhar para qualquer parte que formos*, lhe concedemos sua liberdade, e desta poderá gozar, como se de ventre livre nascesse [grifos nossos].²⁴

A data desta carta é 14 de fevereiro de 1837. No mesmo dia, José Pedro e Francisca alforriaram mais três crianças: a crioula Maria do

²² APEBa, Escrituras, Livro 224, fl. 27. A data da carta é 24/06/1832.

²³ APEBa, Escrituras, Livro 255, fl. 65v. A carta foi concedida por José Pedro Autran. Agradecemos a João José Reis por ter chamado nossa atenção sobre a existência desse documento.

²⁴ APEBa, Escrituras, Livro 257, fl. 164.





Nascimento, de 9 anos; o crioulinho Pedro e a cria José da Silva Autran. O crioulo Damião, de 18 anos, e Agostinha tapa também receberam suas cartas nesse dia.²⁵

Alforrias condicionais eram muito comuns na época, mas a cláusula encontrada nas cartas emitidas por José Pedro e Francisca, a de acompanhar os ex-senhores aonde quer que fossem, era rara e sugere que o casal pretendia deslocar-se da Bahia, levando consigo seus escravos. De fato, no registro de passaportes habilitados pela Polícia no dia 10 de outubro de 1837, encontramos, entre os mais de vinte africanos e crioulos forros que pretendiam embarcar para a Costa da África, os nomes de “Francisca da Silva, de nação nagô” e “José Pedro Autrao”. No mesmo dia, constam também todos os ex-escravos do casal que receberam alforria condicional em fevereiro, usando em alguns casos os nomes dos ex-senhores como sobrenome: “Damião José, crioulo forro” e “Agostinha Francisca, preta forra de nação tapa”. Esta última foi identificada como viajando “em companhia do seu patrono [i.e., ex-senhor] José Pedro Autran”.²⁶

Na mesma lista constam também os nomes de duas outras libertas com o sobrenome “Francisca”, indicando que elas também faziam parte do grupo encabeçado por Francisca da Silva e seu marido. Eram elas “Joaquina Francisca, preta forra de nação nagô” e “Marcelina Francisca, preta forra de nação nagô”,²⁷ esta última, evidentemente, a nossa Marcelina da Silva, mãe da crioulinha Maria Magdalena. As anotações do agente policial que registrou a passagem desse grupo são exíguas, deixando muito a desejar, mas consta no livro que Marcelina realizou a viagem para “tratar de negócios”. Caberia perguntar por que Francisca e José Pedro alforriaram os escravos que pretendiam levar consigo na sua viagem, pois, na mesma época, houve casos de africa-

²⁵ APEBa, Escrituras: Livro 261, fl. 83 (Agostinha); Livro 261, fl. 83v (Damião); Livro 255, fls. 158v-159v (Maria do Nascimento e José da Silva Autran); Livro 258, fl. 22v (Pedro); Livro 257, fl. 164 (Magdalena).

²⁶ APEBa, Colonial, maço 5883, Registros de Passaportes, 1834-1837, fls. 200v-201v.

²⁷ Ibid. Recebendo passaporte no mesmo dia figuram os nomes de Joaquina Roza (preta), Maria Roza (preta), Izabel Maria da Conceição (preta), Thereza Maria da Conceição (preta, jeje), Caetana Maria da Conceição (preta), Salomea Maria (preta, tapa), Anna Benedicta (preta, bornu), Veridiana de Souza (preta), “levando em sua companhia uma filha crioula de nome Viridiana de idade de 11 anos”, Zeferino Alvarez (crioulo), e Luis (crioulo), todos forros. Os sobrenomes “Maria da Conceição” e “Roza” poderiam designar ex-escravas de outras africanas.



nos que viajaram para a Costa da África com seus escravos. Não temos uma resposta definitiva, mas imaginamos que, por alguma razão, devia ser mais fácil viajar com agregados forros do que com escravos.²⁸

Essa travessia para a Costa da África, realizada no fim de 1837 por Marcelina da Silva e sua filha, Maria Magdalena, é, a todas as lumes, a mesma viagem tão zelosamente preservada na memória coletiva dos terreiros. Todavia, se desse retorno também participou Iyá Nassô, como afirma a tradição oral, parece quase impossível não identificá-la com Francisca da Silva, a líder do grupo. Isso implicaria que essa africana, de que Marcelina lembra no seu testamento cinco décadas depois, era, além de sua senhora, também sua ialorixá.

Vamos deixar essa sugestão por enquanto no ar, para examinar o motivo da viagem de Francisca da Silva, seu marido e seus ex-escravos. A tradição oral sustenta que Marcelina e Iyá Nassô teriam retornado à África com o intuito de aperfeiçoar seu conhecimento religioso e trazer de volta outros sacerdotes. Sem descartar a possibilidade destas intenções, não podemos deixar de levar em conta a conjuntura política na Bahia, naquele tempo. Dois anos apenas tinham-se passado desde a revolta dos malês e, como demonstra João José Reis, o período após o levante foi uma época de vulnerabilidade, de perseguição e até de terror para a comunidade africana, sobretudo para os nagôs. A polícia invadia seus domicílios subitamente e os prendia de forma arbitrária. A mera posse de qualquer papel escrito em árabe era considerada evidência de participação na rebelião. Nesse período, milhares de africanos libertos deixaram a Bahia para retornar ao continente-mãe, alguns deportados, outros fugindo das novas leis que restringiram seus direitos.²⁹

Francisca e José Pedro eram libertos nagôs e moravam na parte da cidade que se tornara o olho do furacão durante esse tempo, e o motivo da sua viagem pode ser compreendido através do contexto geral da repressão. Na realidade, eles tinham motivos bem específicos

²⁸ Todavia, em 22/09/1837, poucas semanas antes de viajar, o casal libertou duas escravas nagôs, Francisca, por 400\$000 réis “em moeda papel”, e Josefa, por 450\$000, que não viajaram com eles: APEBa, Escrituras, Livro 257, fl. 205; Livro 259, fl. 36.

²⁹ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835 (edição revista e ampliada)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003 [1986].



que os levaram a deixar o Brasil: suas vidas tinham sido transformadas pela rebelião e suas seqüelas. Na correspondência do juiz de paz da pequena freguesia onde eles residiam, a da rua do Passo, encontramos, no final de março de 1835, a descrição da prisão de um africano na qual José Pedro é citado: “Prende o preto Domingos Nagô, que foi escravo de Jozé Pedro Otran, também preto Nagô, por estar pronunciado a prisão e livramento pelo Júri, nos autos de Sumário a que se procedeu no mesmo Juízo”.³⁰ Erros de ortografia à parte, é evidente que o “Jozé Pedro Otran” mencionado aqui é o nosso personagem. Contudo, o dia da prisão de Domingos não foi a primeira experiência direta que José Pedro e Francisca tiveram com a caça às bruxas que sucedeu à rebelião. No início do mês anterior, em 5 de fevereiro, a polícia deu busca na morada deles “por constar que na dita casa havia pretos nagôs cúmplices na insurreição”. Segundo transcrições parciais dos autos do levante, feitas por Pierre Verger, nesse dia a polícia descobriu “um pedaço de couro cosido com polegada e meia”, contendo “um papel escrito com caracteres arábicos”, e levaram preso “o preto Thomé, forro nagô”, que morava no primeiro andar da casa.³¹

Mas qual era a relação desses dois nagôs libertos com José Pedro e Francisca? João José Reis documenta que os dois réus, Domingos da Silva e Thomé José Alves, condenados a oito anos de prisão com trabalho, eram filhos de uma liberta nagô chamada Francisca da Silva, que não pode ser outra senão a nossa personagem.³² Lembremos que, no seu testamento, Marcelina mandava realizar uma missa pela alma de um Domingos, filho de sua ex-senhora.

Nas notas de Verger sobre o processo contra os dois irmãos, consta que Thomé era nagô de Oyó e que trabalhava como remador de saveiro, enquanto Domingos era tanoeiro.³³ Reis argumenta que muito provavelmente esses filhos africanos vieram da África junto com Francisca. O

³⁰ APEBa, Colonial, maço 2949, Presidência da Província, Partes da Polícia, 21/03/1835, fl. 4v.

³¹ Fundação Pierre Verger (FPV), Documentos Avulsos, *Notas sobre insurreições de escravos*, p. 267. Na década de 1950, Verger transcreveu longos trechos dos processos da rebelião de 1835, entre eles os de Domingos da Silva e Thomé José Alvarez, os quais, hoje, se encontram extraviados no APEBa.

³² Reis, *Rebelião*, pp. 460, 466-67.

³³ FPV, Verger, *Notas*, op. cit., p. 270.



fato de apenas Domingos usar o mesmo sobrenome que ela sugere que estes dois foram comprados juntos, enquanto Thomé acabou sendo vendido a outro senhor.³⁴ Sabemos que Thomé obteve a liberdade judicial em janeiro de 1832. Após a morte do seu senhor, o sargento-mor Antonio Jose Álvares, foi encarcerado para pagar as dívidas do defunto, mas, com a ajuda de alguém – talvez de sua mãe e/ou de seu padrasto – conseguiu pagar os 320\$000 réis pelos quais foi avaliado.³⁵ Não encontramos a carta de alforria de Domingos, mas sua identificação pela polícia como escravo de José Pedro é intrigante, sugerindo uma série de cruzamentos entre laços senhoriais e familiares. Por outro lado, pode ter sido facilmente uma confusão da polícia ou uma forma de Domingos se assegurar da proteção de José Pedro, sem comprometê-lo.

Mas voltemos à história das acusações contra os dois irmãos. Após a descoberta do amuleto malê na casa de José Pedro – onde Francisca também morava – dois vizinhos deram depoimentos contra Thomé, delatando também “seu sócio, o preto Domingos”. Foram, certamente, essas acusações que motivaram sua posterior prisão. Um dos vizinhos, o alfaiate Martinho Ferreira de Souza, disse que Thomé, “junto com outro preto que também aí mora, de nome Domingos, ambos nagôs, faziam grandes adjuntos de outros pretos dentro da mesma casa que continuamente aí entravam e saíam, e que praticavam há muito tempo”. Segundo ele, nesses encontros, Thomé usava “uma camisa branca [...] com abertura de camisa de mulher debruada com pano vermelho [...] e que depois do 25 [de janeiro] não viram mais o adjunto”. O alfaiate acrescentou que, após o levante, ele tinha visto Thomé e Domingos “de furto a janela, afim de não serem vistos, e mesmo como espantados, e que não saíam mais a rua”.³⁶

A segunda testemunha, Mônica Maria de São José, ecoou as acusações do alfaiate. Ela também se queixou dos grandes encontros de africanos, nos quais havia “pretos nagôs e pretas, dançando e cantando baixo a sua língua”. A vizinha também falou da roupa usada por Thomé:

³⁴ Reis, *Rebelião*, p. 466.

³⁵ APEBa, Escrituras, Livro 242, fls. 206v-211. Neste documento, Thomé é descrito como “ainda moço”.

³⁶ FPV, Verger, *Notas, op. cit.*, p. 267.



“uma camisa grande, com gola redonda, debruada de pano vermelho”, e implicou o “sócio” dele, comentando que “o preto Domingos deitava nestas ocasiões ao pescoço uma grande quantidade de miçangas pendurados”.³⁷

Para esses vizinhos e a polícia, o uso por estes africanos da roupa branca – semelhante à usada pelos malês no dia da insurreição – só podia significar cumplicidade com a revolta. Com certeza, o comportamento temeroso dos réus depois do levante, que chamou a atenção do alfaiate, pode ser interpretado como sugestivo de alguma participação. Entretanto, parece evidente que os “adjuntos” de africanos, com cânticos em nagô e danças, assim como roupas brancas e colares de contas, constituíam cerimônias religiosas do culto aos orixás. Esses encontros na casa da Ladeira do Carmo sugerem que ali funcionava um concorrido candomblé, onde os filhos de Francisca da Silva tinham importante função, e que Thomé, pelas cores branca e vermelha das suas vestes rituais, muito provavelmente estava consagrado a Xangô. Aliás, como já observamos, Thomé era “nagô Oyó”, o que significa que sua mãe também seria originária de lá ou que, pelo menos, lá teria vivido por um tempo. Sabemos, por outro lado, que Iyá Nassô era o título ritual usado pela sacerdotisa encarregada do culto de Xangô na casa do *alafin* (rei) de Oyó.³⁸ A aparente centralidade da devoção ao orixá do trovão na casa dessa família e os vínculos familiares com Oyó reforçam ainda mais a hipótese de ser Francisca da Silva a lendária Iyá Nassô. As festas celebradas na Ladeira do Carmo aconteciam “há muito tempo”, o que sugere que naquele lugar existia um candomblé nagô dedicado a Xangô, provavelmente liderado pela sacerdotisa que possuía o cargo de Iyá Nassô.

Reis documenta que, em 13 de março de 1836, Francisca enviou uma petição à Assembléia Legislativa Provincial da Bahia, na qual afirmava que a sentença dos seus filhos a oito anos de prisão com trabalho tinha sido baseada em “falsas delações de seus inimigos”. Ela também

³⁷ Ibid., p. 268. Para uma versão resumida destes depoimentos, ver também Verger, *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*, São Paulo, Corrupio, 1987, p. 349.

³⁸ Para mais informação sobre o vínculo de Iyá Nassô com o culto de Xangô, ver Lima, “Ainda sobre a nação de Ketu”.



solicitava, de forma enfática, que Domingos e Thomé fossem absolvidos e liberados para poderem embarcar, junto com ela e a suas custas, para a Costa da África, com a intenção de nunca mais regressar, admitindo “quaisquer penas, às mais graves que lhe fossem cominadas, no caso de voltarem a este Império”. Todavia, Francisca declarava que abandonaria o território brasileiro, “não porque seja a isso coagida por alguma Ordem Superior, mas por não querer sujeitar-se a ver-se comprometida em qualquer ocasião por pessoas que lhe sejam desafetas”. Como Reis observa, a carta de Francisca à Assembléia expressa sua determinação, força de caráter e capacidade de mobilização. Embora essa primeira petição fosse negada, um segundo recurso ao Ministério de Justiça do Império foi agraciado, em 26 de maio de 1836, com a comutação da pena inicial de prisão pela de deportação.³⁹

Foi nessa circunstância que, em outubro de 1837, o grupo encabeçado por Francisca da Silva e José Pedro Autran recebeu passaportes para a Costa da África. Cabe notar que, no registro dos passaportes, não há menção a Domingos da Silva e Thomé José Alves. Isso sugere que, se os filhos de Francisca efetivamente foram embarcados, provavelmente o fizeram diretamente da cadeia da Relação, onde foram encarcerados.⁴⁰ Ainda como parte dos preparativos, Francisca e José Pedro venderam a sua casa na Calçada do Bomfim pelo mesmo preço que por ela pagaram – um conto de réis – e, como vimos, concederam várias alforrias.⁴¹

Outra questão interessante diz respeito ao porto de desembarque do grupo, ao terminar sua travessia transatlântica e seu destino final no continente africano. Teria sido, como mãe Senhora afirmou a Pierre

³⁹ A petição de Francisca está transcrita na sua íntegra em Reis, *Rebelião*, p. 466. Ver também APEBa, Ofícios Imperiais, maço 890; *Resposta do Ministério da Justiça*, fls. 203-204. Cabe notar que, como Francisca não era alfabetizada, este documento tinha que ser escrito por outra pessoa, provavelmente algum amigo influente, quem sabe pelo mesmo ex-senhor de José Pedro, Pedro Autran da Matta e Albuquerque, que costumava redigir documentos para o casal. Durante a investigação após a rebelião, o ex-senhor de José Pedro participou num dos jurados que avaliavam a evidência contra os réus: “Peças processuais do levante dos malês”, *Anais do Arquivo Público da Bahia*, nº 40 (1971), pp. 68-70, 135, 164. Ele seria, portanto, um aliado valioso, com conhecimento íntimo da burocracia judicial.

⁴⁰ FPV, Verger, *Notas, op. cit.*, p. 270.

⁴¹ APEBa, Escrituras, Livro 257, fl. 87.



Verger, a cidade de Ketu? Sendo Francisca e seus filhos de Oyó, essa idéia estranha um pouco. Por outro lado, naquela altura, Oyó se encontrava sob a dominação dos fulanis, com sua capital abandonada desde 1835.⁴² Parece pouco provável que o grupo tentara abrigar-se numa região tão conturbada. Silveira sugere que o reinado de Ketu teria sido um dos poucos lugares de todo o território iorubá que não estava assolado pelas guerras.⁴³ Outra possibilidade é que o grupo acabara ficando em Onim (Lagos), onde a maioria dos retornados desembarcavam.⁴⁴ Porém, não temos ainda informações a esse respeito.

De qualquer forma, a documentação que encontramos corrobora, de forma contundente, a tradição oral em relação à viagem à África de Iyá Nassô, Marcelina e Magdalena, fornecendo detalhes sobre a vida pessoal da primeira e sua relação com sua sucessora, também situando seu celebrado retorno na conjuntura política da revolta dos malês.

A liberta Marcelina: sua ascensão socioeconômica

Como foi dito, algumas versões da tradição oral contam que Iyá Nassô “voltou à África em companhia de Marcelina e lá faleceu. Marcelina regressou então com a ‘herança’ (de bens e de cargos) e assumiu a liderança do Engenho Velho”.⁴⁵ De fato, após 1837, não achamos qualquer referência nos arquivos da Bahia a Francisca da Silva ou a José Pedro Autran, o que reforça a tese de que eles ficaram na África. Todavia, em meados da década de 1840, começam a aparecer documentos em nome de Marcelina da Silva, sugerindo que ela permaneceu vários anos na Costa antes de retornar. Ignoramos quando ou de que forma conseguiu regressar à Bahia, pois, após a revolta dos malês, a entrada de africanos libertos estava proibida por lei, mesmo que houvesse freqüentes exce-

⁴² Para discussões dos acontecimentos políticos no território iorubá naquele período, ver Reis, *Rebelião*, cap. 6.

⁴³ Silveira, *O candomblé da Barroquinha*, cap. 15.

⁴⁴ Por exemplo, o casal Ajadi Luis Daupele e Felicidade Maria da Paixão, réus do levante dos malês, tiveram sua sentença comutada por deportação, em julho de 1837, e pretendiam embarcar para “Aimin”, ou seja, Onim: Reis, *Rebelião*, pp. 464-66.

⁴⁵ Lima, “Ainda sobre a nação de queto”, p. 77.



ções.⁴⁶ Embora também não saibamos se ela retornou junto com o babalaô Bamboxê, como sustenta a tradição oral, o que parece claro é que deixou sua filha Magdalena na Costa e que esta só voltou ao Brasil anos depois, já adulta. Comentaremos estes temas mais adiante.

Os primeiros documentos que encontramos sobre Marcelina, após sua volta da África, são registros de batismo de escravos, todos realizados na Freguesia da Sé, o que sugere que foi ali que Marcelina residiu quando regressou, próximo às suas antigas moradias. No mês de abril de 1844, ela batizou uma sua escrava africana, chamada Esperança, na igreja matriz da freguesia da Sé.⁴⁷ Em julho do mesmo ano, batizou outra escrava, de nome Maria de Santa Anna, também africana, e seu filho, o crioulo João, nascido em janeiro do ano anterior.⁴⁸ Em setembro de 1845, batizou outro crioulinho, de um ano de idade, também de nome João, mas filho de Esperança,⁴⁹ ou seja, no prazo de um ano e meio, Marcelina batizou duas escravas adultas e seus dois filhos crioulos. Os escravos africanos, se não vinham batizados da própria África, como acontecia com muitas angolas, normalmente recebiam o sacramento no momento de serem comprados. Porém, como antes disso precisavam sofrer alguma catequese, era comum conceder-se ao senhor um ano de prazo para instruir os escravos na fé católica, antes de levá-los à paróquia local para o batismo. Essa lei não era cumprida à risca no que se refere ao prazo, mas, de modo geral, também não era totalmente ignorada.⁵⁰ Portanto, tudo

⁴⁶ As leis de 1831 e 1835 restringiam a entrada de africanos libertos no Brasil. Mesmo com a proibição do tráfico transatlântico, em 1831, levas de africanos continuavam a desembarcar de forma clandestina em Salvador, sob a complacência das autoridades locais, até o início da década de 1850. Os desembarques ocorriam em lugares como as ilhas de Itaparica, dos Frades e na praia de Itapuã. O número estimado de escravos importados na Bahia entre 1830 e 1850 é de aproximadamente 76.000, cf. David Eltis, Stephen Behrendt; David Richardson & Manolo Florentino, *The Trans-Atlantic Slave Trade: a Dataset on-line*, (no prelo).

⁴⁷ ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos, 1829-1861, fl. 125v (microfilme nº 125-1837, acervo dos Mórmons).

⁴⁸ Ibid., fl. 128v.

⁴⁹ Ibid., fl. 227. O crioulinho João, filho de Esperança, seria alforriado poucos anos depois, em 1847. O trâmite dessa carta se prolongou por vários anos, com finalização em 5/08/1861, mas, no processo, Marcelina não alterou a condição de João ter que acompanhá-la enquanto ela viva fosse: APEBa, Escrituras, Livro 359, fls. 54-54v.

⁵⁰ Henry Koster, *Travels in Brazil 1809-1815*, vol. 2, Londres, Longman, Hurst, Rees, Ormes and Brown, 1817, pp. 238-39; apud Nishida, *Slavery and Identity. Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2003, p. 30.



indica que as africanas Esperança e Maria de Santa Anna entraram no Brasil no período do tráfico ilegal. Podemos supor também que estivessem há pouco tempo na Bahia, talvez acompanhando sua senhora quando esta regressou da Costa.

Se Marcelina trouxe bens da África, um capital inicial para seus investimentos, não sabemos, mas o certo é que passou a ter um poder aquisitivo considerável, o que é sinalizado pela rapidez com que acumulou propriedades. Do mesmo modo que seus ex-senhores, Francisca da Silva e José Pedro Autran, os primeiros bens da liberta Marcelina, foram escravos. Ao longo da sua vida, ela se tornou proprietária de pelo menos outros 14 cativos, além dos quatro já mencionados, somando um total de 18 (ver apêndice, tabela 2).⁵¹ Na sua grande maioria, eram mulheres nagôs e seus filhos crioulos. A preferência de Marcelina por escravos do seu próprio gênero corresponde, conforme sugerem os estudos sobre o tema, a uma tendência comum entre mulheres libertas. O fato de suas escravas serem africanas, da sua mesma nação, certamente facilitava a comunicação e a sociabilidade do grupo.⁵² Levando em conta o cargo religioso de Marcelina, e lembrando também da sua própria história iniciática, na qual sua senhora Francisca era ao mesmo tempo sua *iyalorixá*, é provável que, no caso de Marcelina, algumas de suas escravas, além de prestarem serviços domésticos ou de ganho, fossem suas filhas-de-santo.⁵³

A maioria dos documentos encontrados sobre os escravos de Marcelina foram cartas de alforria: de um total de treze, oito foram

⁵¹ Se contarmos três escravos de propriedade de Maria Magdalena, a família possuiu um total de 21 cativos, ao longo de 30 anos (1844 a 1878). Para Flora, escrava nagô, alforriada em 1875, por 600\$000 réis, ver: APEBa, Escrituras, Livro 446, fl. 39v. Henriqueira e seu filho Rufino crioulo aparecem como escravos de Magdalena da Silva, no registro de batismo do último, em 30/10/1864: ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos, s.d., fl. 32 (microfilme nº 125-1837, no acervo dos Mórmons).

⁵² Oliveira, *Os libertos*, pp. 43-44; Maria Inês Cortes de Oliveira, "Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX", *Revista USP*, nº 28 (1995-96), pp.175-193. Na Bahia do século XIX, nagô era um termo "guarda-chuva" que podia incluir pessoas de regiões diferentes que não necessariamente se consideravam do mesmo grupo étnico.

⁵³ A posse de escravos por sacerdotes e o envolvimento destes nos cultos aos orixás e aos voduns parece ter sido prática comum no século XIX, tanto na África como no Brasil; ver Luis Nicolau Parés, "Memories of Slavery in Religious Ritual: A Comparison Between the Benin Vodun Cults and Bahian Candomblé" (no prelo); e João José Reis, "Candomblé and Slave Resistance in Nineteenth-Century Bahia" (no prelo).



pagas, três, condicionais e duas, gratuitas.⁵⁴ Sete cartas – mais da metade – são da década de 1870, quando a tendência abolicionista já estava numa fase avançada, após a lei do Ventre Livre, de 1871. Achamos apenas dois registros de compra, ambos de meados dos anos 1850: o de Delfina, de nação nagô, datado de 22 de janeiro de 1856, e o do africano Serapião, datado exatamente de um ano depois.⁵⁵ O silêncio documental sobre a compra e venda dos outros escravos levanta questões sobre os procedimentos utilizados no período do tráfico clandestino, quando não interessava, talvez, registrá-las em escritura pública.

Alguns desses processos de alforria são reveladores das atitudes de Marcelina em relação à liberdade dos seus escravos. O caso da já mencionada Delfina é significativo. Marcelina a comprou em 1856, por 500\$000 réis, o que correspondia aproximadamente ao preço médio de uma escrava africana maior. Delfina serviu sua senhora durante quatorze anos, até finalmente comprar sua liberdade, em agosto de 1870, por 800\$000 réis.⁵⁶ O aumento no preço acompanhava a inflação, indicando que Marcelina seguia a lei do mercado e não se deixava abrandar na hora de negociar, apesar da avançada idade de Delfina.⁵⁷

Outro caso ilustrativo é o de Justa e suas filhas crioulas, Querina e Francisca. Justa era escrava de Marcelina desde pelo menos meados de 1858, quando Querina, a mais velha, nasceu.⁵⁸ Em maio de 1865, Marcelina vendeu a alforria a Justa pelo valor bastante alto de 1:600\$000 réis, “preço por que estimei seus serviços”.⁵⁹ Alguns meses depois, “por

⁵⁴ As três cartas condicionais foram as primeiras a serem concedidas, datadas de 1847 (João e Felicidade) e de 1854 (Maria Porquéria), o que significa que esses escravos tiveram que esperar sua liberdade durante décadas, quase até a abolição, pois Marcelina teve uma vida longa, vindo a falecer só em 1885.

⁵⁵ APEBa, Escrituras, Livro 322, fl. 116v (Delfina) e Livro 329, fls. 71v-72 (Serapião).

⁵⁶ APEBa, Escrituras, Livro 406, fls. 48-48v.

⁵⁷ Andrade calcula o preço médio de uma escrava africana “maior, com ofício, sem doença”, entre 400 e 600\$000 réis, no período 1855-60, e em 833\$000 réis (300\$000 para uma velha) em 1870-71: Maria José de Souza Andrade, *A mão de obra escrava em Salvador, 1811-1860*, Salvador, Corrupio, 1988, tabela 10.1, p. 210. Ver também: Kátia Mattoso, Herbert S. Klein e Stanley L. Engerman, “Notas sobre as tendências e padrões dos preços de alforrias na Bahia, 1819-1888”, in João José Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil* (São Paulo, Editora Brasiliense, 1988), pp. 60-72.

⁵⁸ ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos, 1829-1861, *op. cit.*, fl. 420v.

⁵⁹ APEBa, Escrituras, Livro 381, fls. 104v-105.



amor e humanidade e de a ter criado”, Marcelina concedeu a alforria a Francisca, que tinha então 6 anos de idade, porém a emancipação só entraria em vigor após a morte de Marcelina.⁶⁰ Em maio de 1872, enquanto Francisca ainda esperava sua liberdade, Justa pagou mais 900\$000 réis para a alforria imediata de Querina.⁶¹ Três anos depois, em 1875, Marcelina aceitou renunciar à carta condicional de Francisca e lhe concedeu a liberdade imediata, mas só após “ter recebido pela mesma Francisca 500\$000 réis”.⁶²

Os casos de Delfina e da família de Justa sugerem que Marcelina podia ser bastante ciosa de sua propriedade escrava, sem dobrar-se a sentimentalismos. Porém, em outros momentos, ela agia de forma mais generosa, como no caso de Lúcia e Amâncio, alforriados gratuitamente, “pelos bons serviços prestados”, no mesmo dia, em 1878.⁶³ Contudo, na hora de fazer seu testamento, Marcelina não mencionou nenhum dos seus ex-escravos. Além dos membros da sua família imediata e de seus ex-senhores, as únicas pessoas incluídas foram seus afilhados.⁶⁴

Com esse pano de fundo, parece oportuno abrir um parêntese para considerar a memória preservada pela tradição oral da relação entre Marcelina e o babalaô Bamboxê Obitikó. Uma versão sustenta que chegaram juntos da África e, uma vez em Salvador, ela o teria libertado; outras versões contam que Bamboxê foi escravo de Marcelina.⁶⁵ Talvez esta história evoque de forma oblíqua a lembrança do envolvimento de Marcelina com a escravidão, mas parece pouco provável que ela tivesse sido senhora de Bamboxê. O nome “de branco” do babalaô



⁶⁰ APEBa, Escrituras, Livro 387, fls. 45v-46. A alforria foi registrada em 13/07/1886.

⁶¹ APEBa, Escrituras, Livro 413, fl. 75v. Querina foi alforriada pelo casal Miguel Vieira e Marcelina da Silva, em 20/05/1872.

⁶² APEBa, Escrituras, Livro 474, fls. 4-4v.

⁶³ APEBa, Escrituras, Livro 587, fl. 13.

⁶⁴ Além da já mencionada Sophia Clementina, Marcelina também aparece como madrinha de: 1) Vicência, africana adulta, escrava de José Martins Pereira Caldas, em 5/01/1846 (ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos 1829-1861, *op. cit.*, fl. 229v); 2) Brás, crioulo, filho de Constança, escravo do Doutor Pedro Antônio Falcão Brandão, em 5/07/1863 (ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos, s.d., *op. cit.*, fl. 18v); e 3) Narciso, crioulo, filho natural de José Vicente e Judith Viana, africanos libertos, em 20/08/ 1866 (ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos, s.d., *op. cit.*, fl. 62v).

⁶⁵ Mãe Senhora, apud Lima, “O candomblé da Bahia na década de trinta”, p. 71; Silveira, *O candomblé da Barroquinha*, p. 403.





era Rodolfo Martins de Andrade.⁶⁶ Levando em conta o costume segundo o qual o liberto tomava o sobrenome e, às vezes, até o primeiro nome do ex-senhor, inferimos que o sobrenome do senhor de Bamboxê era Martins de Andrade. Com efeito, naquela época existia um fazendeiro português chamado Manoel Martins de Andrade, morador na freguesia do Pilar e dono de vários escravos, entre eles, não um, mas dois africanos chamados Rodolfo. Um destes comprou sua alforria em maio de 1857, por uma quantia bem alta, 1:750\$000 réis, o que indicaria tratar-se de um homem jovem, com algum ofício ou habilidade profissional. O outro, “maior de 40 anos”, foi comprado pelo português, em junho de 1860, numa complicada transação que envolvia outros três escravos africanos. Não conseguimos localizar a carta de alforria desse segundo Rodolfo, o que pode sugerir, talvez, que permanecesse escravo.⁶⁷

A nossa hipótese é que o Rodolfo alforriado em 1857 seria o candidato mais provável para ser Bamboxê Obitikó. De qualquer forma, Marcelina somente podia ter sido sua senhora se o fosse antes do português, o que parece pouco provável. Mas isto não exclui outros aspectos da tradição oral, como a possibilidade de eles se terem conhecido na África, ou de ela ter contribuído para o pagamento de sua alforria. Seja como for, sabemos que em abril de 1866 ele já estava liberto, pois o encontramos comprando uma casa na estrada do Pau Miúdo, para a sua filha, a menor Júlia, cujo nome é preservado também pela tradição oral.⁶⁸

Voltaremos à relação entre Marcelina e Bamboxê mais adiante, mas, por enquanto, seguiremos com Marcelina e seu processo de as-

⁶⁶ Verger, *Os libertos*, p. 89; Dona Irene Sowzer Santos, entrevista de Lisa Earl Castillo, Salvador, 28/03/2007. Bamboxê também deixou descendentes em Lagos, os quais o lembram como Manoel Rodolfo Martins: “Bangboshe Martins”, <http://www.cartasdafro.com/familias/bangboshe.htm>, acessado 26/12/2007.

⁶⁷ APEBa, Escrituras, Livro 334, fl. 32v (alforria de 1857); Livro 352, fl. 23v-24 (compra de 1860). Manoel Martins de Andrade era português, com uma fazenda no Recôncavo, na vila de Jaguaripe, além de possuir vários escravos e propriedades na capital: APEBa, Judiciária, Inventários, 3/1292/1761/7, *Inventário de Manoel Martins de Andrade*, 1871. Em 1857, ele morava na freguesia do Pilar: ACMS, Freguesia de Santana, Livro de Casamentos, 1819-1873, vol. 2, *Casamento de Bendicto Virissimo dos Santos e Fortunata Maria d'Assunção*, fl. 162.

⁶⁸ APEBa, Escrituras, Livro 385, fls. 92v-93.



censão econômica na Bahia. No seu registro de óbito, Marcelina é descrita como “ganhadeira” e foi, talvez, nos tempos em que ela mercadejava nas ruas que desenvolveu o seu aguçado espírito comercial, para não dizer capitalista, investindo seu dinheiro sempre de forma lucrativa.⁶⁹ O mesmo rigor demonstrado em relação a seus escravos revela-se na forma enérgica com que atuava na hora de proteger seus interesses nos negócios. Talvez fosse esse o segredo do seu sucesso e prosperidade. Por exemplo, em maio de 1850, Marcelina emprestou 350\$000 réis a João Domingos dos Santos, dando-lhe um prazo de oito meses para pagar. Como hipoteca, o devedor ofereceu a escrava nagô, Felicidade, mas em janeiro de 1851, apenas uma semana após o vencimento do prazo, Marcelina recorreu à Justiça, reivindicando o embargo da escrava para pagar a dívida. Felicidade permaneceu presa no Aljube durante duas semanas, até a resolução da pendência do seu senhor.⁷⁰

Marcelina parece ter seguido um padrão comum entre os libertos daquela época, os quais, inicialmente, compravam escravos de ganho e, com o lucro destes, investiam depois em imóveis, que, por sua vez, geravam renda com os aluguéis.⁷¹ Se, como vimos, nas décadas de 1840 e 1850 Marcelina investiu principalmente em escravos, a partir do fim da década de 1850 ela passou a acumular propriedades imobiliárias. Isso pode ser explicado também pela alta do preço dos escravos após o fim do tráfico atlântico.

Nesse período de transição no gerenciamento econômico, Marcelina casou formalmente pela Igreja com o africano liberto Miguel Vieira, em 8 de fevereiro de 1866, embora pareça que a relação já existia há tempo.⁷² O primeiro documento que achamos sobre Miguel está datado de 13 de outubro de 1850, quando aparece como padrinho de Maria, escrava africana de Francisco Ignácio Pimentel. A madrinha, também africana, chamava-se Maria de Santa Anna, e talvez fosse a já

⁶⁹ ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Óbitos, 1884-1894, fl. 15 (microfilme nº 125-1842, acervo dos Mórmons).

⁷⁰ APEBa, Judiciária, Autos Cíveis 2, 36/1282/8.

⁷¹ Oliveira, *Os libertos*, p. 40.

⁷² ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Casamentos, 1838-1879, 8/02/1866. Agradecemos a Isabel Cristina Reis por ter chamado nossa atenção sobre a existência desse documento.



citada escrava de Marcelina, o que sugere que Miguel e Marcelina se relacionavam desde aquele tempo.⁷³ Vários imóveis foram adquiridos antes do matrimônio formal, quase todos escrituradas em nome de Magdalena da Silva. Com essa estratégia, a família contornava a lei nº 9, de 13 de maio de 1835, promulgada após a revolta dos malês, que “proibia a aquisição de propriedade por libertos africanos, proibição reafirmada pela Assembléia Legislativa Provincial em 1847”.⁷⁴ Embora essa lei não fosse aplicada de forma sistemática, a compra de propriedade em nome dos filhos crioulos se tornou comum. No caso de Marcelina, propiciou a constituição estratégica de uma pequena “empresa familiar” que, ao longo dos anos, acumulou um patrimônio considerável.

Anos mais tarde, em 1887, após a morte de Marcelina, o padrasto e sua enteada entraram numa acirrada briga pela repartição dos poucos bens que restaram desse patrimônio. Numa declaração anexa ao inventário da falecida, Miguel Vieira relembrava o passado:

A inventariante [Magdalena] tendo ido pequena para [a] Costa d’África, e estando já casado o Supr^e [Miguel], com os recursos de seu trabalho e de sua mulher [Marcelina], procuraram comprar propriedades, como efetivamente compraram um sobrado ao Taboão e uma casa térrea a rua da Laranjeira, onde o Supr^e e sua mulher moravam e onde ela faleceu; e, depois da chegada da inventariante, uma contígua á esta e uma á rua do Bangala; porque a que foi avaliada [no inventário], quando o Supr^e casou, já a levou; e como se dizia que africanos não podiam, pela lei, comprar bens de raiz, o fizeram em nome da inventariante. Seus rendimentos eram promiscuamente cobrados por ambos e por ambos pagas as décimas.⁷⁵

Além de mencionar explicitamente a viagem de Magdalena à África e seu retorno tardio à Bahia, esse relato, apesar de algumas imprecisões, sintetiza o histórico dessa atividade imobiliária. Miguel insistia que todas as posses, mesmo as escrituradas em nome de Mag-

⁷³ ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos, 1829-1861, *op. cit.*, fl. 276v.

⁷⁴ Reis, *Rebelião escrava*, p. 499. Ver também Oliveira, *Os libertos*, p. 40.

⁷⁵ APEBa, Inventário de Marcelina da Silva, *op. cit.*, fls. 77-78.



dalena, foram compradas pelo casal, porém, cabe lembrar que estamos diante de uma versão dos fatos que reflete os interesses do narrador. Segundo Miguel, a primeira propriedade comprada foi um sobrado na Ladeira do Taboão (no atual Centro Histórico), mas, na verdade, parece que se tratava de dois imóveis adjacentes. Há uma escritura no nome de Marcelina, de julho de 1857, da compra de um sobrado de dois andares, com loja, pátio e quintal, por 2:600\$000 réis. A vendedora era a viúva de João Domingos dos Santos, muito provavelmente a mesma pessoa acima citada, que Marcelina levou à Justiça por dívida, no início da década. Segundo essa escritura, o sobrado adjacente já pertencia à sua filha, “Maria Magdalena da Silva, para quem compra a segunda outorgante [Marcelina] a presente propriedade”.⁷⁶ As duas propriedades já representavam um patrimônio considerável, sinalizando um padrão de vida material atingido por poucos libertos, mas era apenas o princípio.

Três anos depois, em 28 de maio 1860, encontramos outra escritura de compra, também em nome de Magdalena, relativa a uma casa térrea, sita na rua das Laranjeiras nº 98, na freguesia da Sé, adquirida por três contos de réis. Esta nova propriedade, que nos anos a seguir seria a moradia de Marcelina, tinha “porta e duas janelas, sala, dois quartos, sala de jantar, pequeno sótão com dois quartos, e um armazém por baixo da sala de jantar onde se achava a cozinha”.⁷⁷

No seu relato, Miguel afirma que, depois da chegada de Magdalena da África, ele e Marcelina compraram uma segunda casa contígua à já existente na rua das Laranjeiras e, embora a correspondente escritura de compra não tenha sido encontrada, há referência a esta segunda

⁷⁶ APEBa, Escrituras, Livro 330, fls. 28v-29v. Não conseguimos localizar o registro de compra da primeira casa, mas descrições posteriores indicam tratar-se de dois sobrados contíguos, ambos com o nº 58, nos quais moravam, respectivamente, Ângela Maria de Souza Pinheiro, filha de Magdalena, e Félix José do Espírito Santo, viúvo de Cláudiana Maria, outra filha de Magdalena: APEBa, Judiciária, Inventários, 1/19/20/3, *Inventário de Félix José do Espírito Santo*, 1906.

⁷⁷ APEBa, Escrituras, Livro 353, fls. 4v-5. No termo da abertura do testamento de Marcelina, em 30/06/1885, Miguel Vieira declarava que ela faleceu “em sua casa de morada a rua das Laranjeiras”: APEBa, *Testamento de Marcelina da Silva, op. cit.*, fls. 4, 5. Em 1901, a mesma casa consta, com nova numeração municipal, como nº 38, e “medindo de frente 5.70 m”: APEBa, Judiciário, Inventários, 1/43/48/4, *Inventário de Maria Magdalena da Silva*, 1901. As casas nºs 38 e 36, na rua das Laranjeiras, ambas “com porta e duas janelas” e a primeira com a mesma largura, ainda existem na atualidade.



Rua das Laranjeiras, no centro histórico de Salvador, onde moravam Marcelina e Magdalena da Silva. Foto: Luis Nicolau Parés



casa, também “com porta e duas janelas”, no inventário de Marcelina.⁷⁸ Todavia, em setembro de 1869, Magdalena adquiria, por um conto de réis, uma outra casa térrea, no beco do Limoeiro nº 7, junto à praça da Piedade, na freguesia de São Pedro. Nessa escritura, Magdalena aparece pela primeira vez como residente na Bahia, vivendo “de seus bens, solteira, moradora à rua da Laranjeira”.⁷⁹ Nove anos depois, em 1878, essa casa no beco do Limoneiro foi desapropriada pelo governo da Província, que pretendia construir uma escola primária no lugar.⁸⁰ O preço de indenização, 3:500\$000 réis, trouxe um lucro excelente, parte do qual (dois contos) seria logo aplicada na compra de outra casa, “com porta e duas janelas envidraçadas”, localizada na rua da Bangala nº 45, na freguesia de Santa Anna.⁸¹

No relato acima citado, Miguel aludia também a uma casa avaliada no processo do inventário, declarando que “quando o Sup^e casou, já a levou”, ou seja, que ele já a possuía antes do seu casamento com Marcelina no início de 1866. Encontramos uma escritura de compra no nome de Miguel, de uma casa na Cruz do Cosme, freguesia de Santo Antônio, por 600\$000 réis. Porém, a data é de 4 de fevereiro de 1868, ou seja, posterior ao casamento formal.⁸² Contudo, fora essa imprecisão, tal escritura chama a atenção por dois motivos: primeiro, por ser a única propriedade que não estava localizada no centro da cidade e, segundo, por ser a única registrada no nome de Miguel Vieira. Como já

⁷⁸ Um ano depois do falecimento de Marcelina, em 25/08/1886, Magdalena foi intimada a prestar contas como testamenteira, mas como ela não deu satisfação, o juiz mandou fazer o seqüestro da sua casa, na rua das Laranjeiras nº 36, mencionando: a propriedade “divide-se pelo norte com casa da seqüestrada”, isto é, a nº 38 [ex-nº 98, onde morava a mãe]: APEBa, Judiciário, Testamentos, 04/1845/2316/11, *Testamento de Marcelina da Silva*, 1886, fls. 2-10 [nota: este documento está classificado como um segundo testamento de Marcelina].

⁷⁹ APEBa, Escrituras, Livro 402, fls. 74v-75. Essa propriedade é a única que não consta no relato de Miguel, o que poderia indicar que foi comprada por Magdalena sem ajuda do casal.

⁸⁰ APEBa, Escrituras, Livro 565, fls. 36-36v.

⁸¹ Ibid., fls. 43v-47.

⁸² APEBa, Escrituras, Livro 395, fl. 18v. Esta casa, descrita em 1868 como “ainda por acabar”, tinha duas braças e meia (aproximadamente 5,5 m) de frente, com porta e duas janelas. Porém, a casa na Cruz do Cosme, avaliada no inventário de Marcelina, em 1889, tinha “uma porta e três janelas, com 6,40 m de largura na frente”: APEBa, Escrituras, Livro 821, fls. 23-23v. Surge aqui uma dúvida: tratava-se da mesma casa que foi ampliada? Ou tratava-se de duas casas, uma que Miguel possuía antes do casamento (a que foi avaliada em 1887) e outra que comprou em 1868 e que, logicamente, foi vendida em vida de Marcelina?



foi dito, Miguel argumentava que ele, junto com sua esposa, foram os verdadeiros compradores de *todos* os imóveis registrados no nome da enteada, embora haja indícios para supor que Marcelina era quem mais contribuiu.

A questão de quem exatamente pagou pelos bens imobiliários não altera o quadro maior: até o final da década de 1860, a família já possuía seis propriedades, cinco no centro da cidade (duas na rua das Laranjeiras, duas na ladeira do Taboão e uma no beco do Limoeiro), e uma na periferia urbana, na Cruz do Cosme. As rendas geradas pelos aluguéis, na frase de Miguel, “promiscuamente cobrados” pelo casal, assim como, provavelmente, os lucros do ganho dos escravos, sem esquecer os possíveis dividendos provenientes dos serviços espirituais, forneciam a base da economia desse bem-sucedido casal de libertos, trazendo-lhes uma prosperidade que os colocava numa privilegiada camada social. Marcelina e sua família pertenciam, assim, a uma espécie de elite entre a população africana da cidade de Salvador, com uma segurança econômica e um padrão de vida material fora do comum. Porém, é importante destacar que eles estavam inseridos numa rede social mais ampla, tema da próxima seção.

Redes sociais transatlânticas

Quando Marcelina da Silva e Miguel Vieira se casaram, em 1866, declararam que reconheciam “como sua filha, e como se tivesse nascido de legítimo matrimônio a Maria Magdalena da Silva”. Poder-se-ia inferir que Miguel fosse o pai de Magdalena, mas uma anotação na margem do registro esclarece que, “a requerimento de Magdalena da Silva, fica a nenhum efeito a declaração de ser ela filha de Miguel Vieira, por ter provado o contrario”.⁸³ Era comum, naquela época, aproveitar-se do casamento formal para retroativamente legitimar filhos “naturais”. Por outro lado, a recusa de Magdalena a esta legitimação é curiosa, sugere-

⁸³ ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Casamentos, 1838-1879, 8/02/1866. Este documento identifica Miguel como crioulo, o que seguramente é um equívoco, pois, em outros documentos, inclusive depoimentos dele mesmo e de pessoas que faziam parte da sua rede social, ele é sempre identificado como africano.





rindo que fosse realizada sem o seu consentimento e que correspondia mais aos interesses de Miguel do que aos dela, sendo relacionada, talvez, às propriedades registradas no nome dela.

Como vimos, quando Magdalena viajou para a Costa com sua mãe, em 1837, tinha sete anos de idade, o que coloca seu nascimento em 1830.⁸⁴ Não há, por enquanto, qualquer indício sobre sua paternidade ou sobre sua vida na África: se ela ficou na cidade de Ketu, como sustenta a tradição oral, ou se foi acolhida em alguma família de retornados em Lagos, fosse a de Francisca da Silva ou outra. Na já citada declaração de Miguel Vieira, feita por ocasião do inventário de sua mulher, ele afirmava:

[...] tendo ido pequena para [a] Costa da África [...] chega a inventariante [Magdalena] da Costa *anos depois, carregada de filhos* e coabitam com o Supp^e e a inventariada [Marcelina]. Se as propriedades eram da inventariante por que, *por tão longos anos*, delas não tomou conta, não recebeu seus alugueres, e foram sempre pelo Supp^e e sua mulher cobrados? [grifo nosso].⁸⁵

No tom desse depoimento detectamos indícios de dinâmicas familiares nem sempre harmoniosas depois da chegada da enteada, “carregada de filhos”. Em relação aos filhos de Magdalena, mãe Senhora dizia que, quando sua avó voltou da África, trouxe duas crianças e estava grávida de uma terceira que viria a ser a mãe de Senhora.⁸⁶ No inventário de Magdalena, constam os nomes de três filhas: Maria Theodoria dos Reis Bispo, Ângela Maria de Souza Pinheiro e Claudiana Maria do Espírito Santo, supostamente a caçula.⁸⁷ A certidão de óbito de Claudiana informa que ela faleceu em 1900, com 30 anos de idade, o que indica que nasceria em 1870.⁸⁸ Conforme essas informações, Mag-

⁸⁴ APEBa, Judiciária, Escrituras, Livro 257, *Carta de alforria de Magdalena*, fl. 164. No entanto, o registro de casamento de Marcelina e Miguel, em 8/02/1866, descreve Magdalena como “menor de vinte anos”, o que obviamente é um erro (intencional?): ACMS, Livro de Casamentos 1838-1879, *op. cit.*

⁸⁵ APEBa, *Inventário de Marcelina da Silva*, *op. cit.*, fls. 77-78.

⁸⁶ Verger, *Os libertos*, p. 89.

⁸⁷ APEBa, *Inventário de Maria Magdalena da Silva*, *op. cit.* O inventário foi iniciado em 1901, nove anos após sua morte.

⁸⁸ Segundo este documento, Claudiana era “parda” e faleceu de “phtysica”: ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Óbitos, 1894-1901, fl. 38v.



dalena teria regressado por volta de 1869. Porém, outros documentos questionam essa versão dos fatos e ainda não conseguimos datar de forma conclusiva o retorno de Magdalena.⁸⁹

Os estudos sobre os retornados “brasileiros” para o continente negro têm mostrado o crescimento no seu número após a revolta dos malês, em 1835. Como vimos, a viagem de Francisca, Marcelina e Magdalena, em 1837, pertence a essa primeira leva de viajantes. No entanto, esse fluxo perdurou durante toda a segunda metade do século XIX, incluindo, como já apontaram vários autores, também o movimento inverso de refluxo da África para a Bahia.⁹⁰ O retorno de Marcelina, nos anos 1840, e o de Magdalena, anos depois, são bons exemplos.⁹¹ Todavia, interessa-

⁸⁹ No registro de batismo de “Maria Theodora, cabra [...] filha natural de Maria Magdalena da Silva”, datado de 3/03/1867, consta que ela nasceu em 7/01/1867, mas não especifica o lugar. Segundo o seu inventário, Maria Theodora tinha 43 anos quando morreu, em 1906, o que colocaria o seu nascimento em 1863. Todavia, ela foi nomeada inventariante de sua mãe, o que sugere que fosse a primogênita. Estes dados, em conjunto com a tradição oral e o depoimento de Miguel Vieira, colocariam o retorno de Magdalena entre 1863-67. Segundo mãe Senhora, Claudiana era a caçula de Magdalena, porém achamos um registro de batismo de “Claudina [sic], parda [...] filha natural de Maria Magdalena da Silva”, datado em 12/06/1859, que, se efetivamente é a mesma Claudiana, mãe de mãe Senhora, contradiz não apenas a tradição oral, mas também a certidão de óbito da própria Claudiana, datada de 30/04/1900, a qual lhe atribui a idade de apenas 30 anos. Este registro de nascimento também implicaria em que Magdalena já estava na Bahia em 1859. Outros documentos também corroboram a possibilidade de que Magdalena voltasse antes do nascimento de Maria Theodora, em 1867: os registros de batismo de Rufino, “crioulo, nascido em 10/08/1864, filho de Henrique, escravos de Maria Magdalena da Silva”; e de Maria Victoria, “crioula”, nascida em 10/1864, “filha natural de Magdalena da Silva, crioula livre”, datado de 21/03/1865: ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos, s.d., *op. cit.*, fl. 65 (Maria Theodora); f. 32 (Rufino); e f. 38 (Maria Victoria). Para Claudina: ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos 1829-1861, *op. cit.*, fl. 435; e Freguesia da Sé, Livro de Óbitos, 1894-1901, fl. 38v.

⁹⁰ Para estudos sobre os retornados, ver Lorenzo D. Turner, “Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa”, *Journal of Negro History*, vol. 27, nº 1 (1942), pp. 55-67; Verger, *Fluxo e Refluxo*; Jerry Michael Turner, *Les Brésiliens: The Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey*, (Tese de Doutorado, Boston, 1975); Manuela Carneiro Cunha, *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985; Milton Gurin, *Agudas. Os “brasileiros” do Benim*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999. Para o envolvimento de religiosos do candomblé: Turner, “Some Contacts”; J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in Brazilian Candomblé*, Princeton University Press, 2005; Peter Cohen, “Orisha Journeys: the Role of Travel in the Birth of Yorubá-Atlantic Religions”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, no 117 (2002); Luis Nicolau Parés, “The birth of the Yoruba Hegemony in Post-Abolition Candomblé”, *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, vol. 91, nº 1 (2005), pp. 139-59.

⁹¹ Um outro exemplo seria o caso de mãe Sussu, Ursulina Maria Figueiredo, que, na última década do século XIX, assumiu a liderança do terreiro do Engenho Velho, ficando até sua morte, na



nos destacar que, na segunda metade do século XIX, a elite de africanos libertos em Salvador, e muito especialmente os inseridos nas redes sociais do Candomblé, alimentaram esse vaivém transatlântico, propiciando um intercâmbio continuado de notícias, produtos, idéias e pessoas.

Enquanto a elite branca mandava seus filhos para estudar em Paris, a emergente elite de libertos olhava para a África. Em 1904, João do Rio comentava, a respeito desse fenômeno, que “alguns [africanos] ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião”.⁹² Podemos considerar como paradigmático o conhecido caso de Martiniano Eliseu do Bomfim, citado por estudiosos do Candomblé desde o início do século XX. Em 1875, ainda adolescente, Martiniano viajou para Lagos, acompanhado do seu pai, Eliseu de Bomfim. O velho Eliseu era da etnia egbá, comerciante de produtos africanos e, por esse motivo, viajava com freqüência para Lagos. Martiniano ficou lá por longos anos, até 1886, aprendendo a ler e escrever inglês e iorubá numa escola de missionários presbiterianos ingleses. Nesse período, também freqüentava comunidades religiosas tradicionais, iniciando-se no sistema de adivinhação de Ifá.⁹³

Em 26 de novembro de 1872, a nossa já conhecida Justa, ex-escrava de Marcelina, solicitava um passaporte para sua filha Querina, que, como vimos, fora alforriada em maio daquele mesmo ano. Na requisição do documento de viagem, Justa declarava que sua filha, de doze anos, iria para a Costa da África em companhia de Eduardo Américo

década de 1920. No seu testamento, escrito em 1918, Sussu afirmou ter 56 anos e residir em Salvador “desde criança”, sendo “natural de Lagos, na África”, o que colocaria seu nascimento por volta de 1852, e sua vinda à Bahia, anterior aos anos 1870: APEBa, Judiciário, Livro 1771, Livro A 230, *Testamento em notas de Ursulina Maria Figueiredo*, 07/12/1918, fls. 6-6v.

⁹² João do Rio, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 2006 [1904], p. 20.

⁹³ Martiniano nasceu em 16 de outubro de 1859, filho de Eliseu com a africana Felicidade Paranhos, lembrada pelo povo-de-santo como *Manjebassá*. Para depoimentos de Martiniano, relatando sua história de vida, ver: Donald Pierson, *Branços e prêtos na Bahia: estudo de contacto racial*, São Paulo, Ed. Nacional, 1971 [1942], pp. 278-79; Turner, “Some Contacts”, pp. 62-63. Ver também Julio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador, Edufba, 1995, cap. 2. Nos anos 1890, Martiniano se tornou um dos informantes de Nina Rodrigues e, nesta relação, seus estudos na África foram valiosos, pois Nina também recorria a ele para a tradução de textos escritos em iorubá. Para uma análise da importância de Martiniano na etnografia do Candomblé, ver Lisa Earl Castillo, *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA (no prelo).



de Souza, africano liberto.⁹⁴ No mesmo dia, encontramos pedidos idênticos, feitos por quatro outras libertas, que também pretendiam enviar seus filhos menores para a África junto com Eduardo Américo: Sophia, de 15 anos, filha de Esperança Rita Pereira; Francisca, de 7 anos, filha de Rosa da Costa; Carlos, de 8 anos, filho de Germana Maria da Conceição; e outro menino também chamado Carlos, mas dois anos mais velho, filho de Rosa Maria da Conceição.⁹⁵

A viagem de Eduardo com estas cinco crianças não foi a única desse tipo. Oito meses depois, em 10 de junho de 1873, o babalaô Bamboxê Obitikó, identificado como “Rodolfo Manoel Martins, preto liberto, de nação Mina, com idade de 50 anos”, também viajava para a Costa da África acompanhando outro grupo de adolescentes, que incluía três filhos seus, Júlia, de 17 anos, Lucrécia, de 13 anos, e Theóphilo, de 7 anos, todos crioulos, e também dois outros crioulos vindos do Recife, Cosme, de 13 anos, e Rosalina, de 18.⁹⁶ É provável que essas duas viagens estivessem relacionadas, pois sabemos que, poucos anos depois, Eduardo Américo de Souza se casou com Júlia, a filha mais velha de Bamboxê. O casal fixou sua residência em Lagos, no bairro brasileiro.⁹⁷

⁹⁴ APEBa, Colonial, Polícia, maço 6354, Passaportes 1847-1872. Para a idade de Querina: ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Batismos, 1829-1861, *op. cit.*, fl. 420v. Justa não iria com a filha, seguramente porque a sua caçula, Francisca, estava ainda servindo a Marcelina, sob uma alforria condicional. Contudo, em 08/04/1876, encontramos “a africana liberta Justa, de 49 anos” viajando para a África, “levando em sua companhia sua filha Francisca, crioula liberta”: APEBa, Colonial, Polícia, maço 5905, Registros de Passaportes, 1875-1877, fl. 98, n° 375. Em 11/11/1876, desembarcaram de novo na Bahia do patacho *Alfredo*, procedente de Lagos, já utilizando o sobrenome de sua ex-senhora, “Justa Marcellina da Silva” e “Francisca da Silva”: APEBa, Republicano, *Livros de entrada de passageiros no porto de Salvador*, vol. 1, 1873-1879, fl. 117.

⁹⁵ Elas solicitaram os passaportes entre os dias 25 e 26 de novembro: APEBa, Colonial, Polícia, maço 6354, Registros de passaportes, 1847-1872. Já em abril de 1868, consta um registro de concessão de passaporte em nome de Eduardo. Neste documento, ele é descrito como “preto liberto, de nação mina, 35 anos”: FPV, Documentos Avulsos, Passaportes 1857-1889, n° 115 de 1868 (numeração do original).

⁹⁶ APEBa, Colonial, Polícia, maço 5903, Passaportes 1873-1874, fl. 34, reg. n° 220- 221.

⁹⁷ Os filhos de Eduardo e Júlia, Julião e Felisberto, nasceram em Lagos, mas, no final do século XIX, Júlia voltou a Salvador junto com Felisberto (que depois se tornaria famoso babalaô). Moravam no bairro Matatu de Brotas: Dona Irene Sowzer Santos, comunicação pessoal, 10/04/2007. Filha de Felisberto, Dona Irene reside no Matatu com sua família até hoje. Ver também: Pierson, *Branços e pretos*, p. 277; Matory, *Black Atlantic Religion*; Castillo, *Entre a oralidade e a escrita*.



A permanência desses meninos brasileiros no litoral africano implicava a existência de redes sociais, muito provavelmente de parentesco, através do Atlântico. Na década de 1870, números consideráveis de crianças africanas eram importadas em Lagos de regiões vizinhas, algumas delas como escravas, mas nem todas. Não era incomum os membros mais novos de famílias que moravam nas aldeias serem enviados a Lagos para trabalhar nas casas de parentes ou outros. Alguns iam para freqüentar a escola ou aprender algum ofício, mas uma maioria parece que o fazia para trabalhar. Não parece improvável que famílias “brasileiras”, como os Silva, os Bomfim, os Pereira, os Costa ou outras, em Lagos ou em outras cidades do litoral do Golfo do Benim, teriam interesse em receber jovens do Brasil para morarem e serem criados nas suas concessões familiares.⁹⁸

Como comentamos acima, a viagem feita por Martiniano do Bomfim a Lagos, em 1875, também se insere no quadro desta rede transatlântica, criada por libertos nagôs que exerceram posições de importância nos candomblés da Bahia. Encontramos outro caso interessante na família de Martiniano, envolvendo um irmão mais novo por parte do pai. Este menino, chamado Agostinho, era filho do velho Eliseu com a crioula Lourença Maria da Conceição. O menino foi batizado aos três meses de idade, em 8 de agosto de 1875, na Igreja de Santa Anna. Marcelina da Silva e Miguel Vieira constam como padrinhos, um fato que esclarece os vínculos religiosos de Martiniano com o Engenho Velho.⁹⁹

No final de 1877, a mãe de Agostinho abriu um processo contra Eliseu e Miguel, alegando que pretendiam levar o menino para a África sem seu consentimento. Num depoimento datado de 12 de dezembro, ela se opôs veementemente a essa idéia, declarando que o africano Eliseu era “inteiramente prejudicial à sociedade por seu mau comportamento e meio de vida reprovado entre povo civilizado e de moralidade”. Como

⁹⁸ Em 1877, o governo de Lagos promulgou uma lei, a *Alien Children's Registration Ordinance*, exigindo o registro de todas as crianças que chegavam de fora. Agradecemos a Kristin Mann pelos seus comentários sobre este tema. Para mais, ver Kristin Mann, *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, c. 1760-1900*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, esp. cap. 5, “Britain and Domestic Slavery”. Ver também Lisa A. Lindsay, “To Return to the Bosom of their Fatherland: Brazilian Immigrants in Nineteenth-Century Lagos”, *Slavery and Abolition*, vol. 15, nº 1 (1994), pp. 22-55.

⁹⁹ APEBa, Judiciária, Autos Cíveis 2, 52/1846/22, *Requerimento da crioula Lourença Maria da Conceição*, 18/12/1877, fl. 17.



exemplo do que iria acontecer com seu filho, Lourença citou o caso de Martiniano: “já levou para a Costa da África, há cerca de 2 anos, o crioulinho Martiniano, filho da africana Felicidade, com licença do Juízo de Órfãos [...] obrigando-se a trazer quando voltasse o dito menor, o que não fez, cometendo um crime”.¹⁰⁰ Questionado pelas autoridades sobre o assunto, Eliseu declarou que iria viajar a Lagos apenas para visitar a sua mãe, como já fazia de costume, que não pretendia levar o menino, e que, pelo contrário, iria deixá-lo na companhia do seu compadre Miguel Vieira.¹⁰¹ Embora o subdelegado de Santana observasse que “o africano [Eliseu] vive, como os outros, nesta Freguesia submisso e não me consta que tenha mau comportamento como diz a apaixonada petição de denuncia”, a Justiça exigiu que Agostinho fosse devolvido à mãe, o que foi feito no dia 23 de janeiro de 1878, pela mãe de Martiniano, a africana Felicidade. Eliseu, aparentemente, já tinha viajado. Ele ficou vários meses na África, voltando a Salvador no ano seguinte, em 26 de setembro de 1878, no patacho *Garibaldi*, procedente de Lagos.¹⁰²

Para fechar a nossa discussão da densa teia de inter-relações desses viajantes transatlânticos, é interessante constatar que Eliseu chegou de Lagos junto com outro personagem conhecido: Bamboxê Obitikó.¹⁰³ Cabe acrescentar, da mesma forma, que também o compadre de Eliseu, Miguel Vieira, realizou pelo menos uma viagem à África enquanto liberto, pois consta o registro do seu passaporte para a Costa, em 5 de janeiro de 1859.¹⁰⁴

Através das histórias interligadas dessas travessias marítimas, surge o retrato de um grupo social formado por africanos libertos, intensamente envolvidos no candomblé oitocentista. Eles estavam unidos por diversos laços afetivos, familiares, religiosos e, provavelmente, comerciais, e enviavam seus filhos e agregados mais novos para serem educados

¹⁰⁰ Ibid., fl. 4. No mesmo processo, fl. 17, consta o traslado da certidão de batismo de Agostinho, nascido em 6/05/1875 e batizado em 8 de agosto do mesmo ano, na Freguesia de Santa Anna. Como tem sido pontuado ao longo do texto, Miguel e Marcelina mantiveram uma extensa rede de relações de compadrio. Para uma lista de outros afilhados de Marcelina, ver nota 63.

¹⁰¹ APEBa, *Requerimento da crioula Lourença*, op. cit., fl. 9.

¹⁰² APEBa, *Livros de entrada de passageiros no porto de Salvador*, vol. 1, 1873-1879, fl. 185.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ FPV, Passaportes 1857-1889, op. cit., nº 55.



na Costa Oeste, junto aos parentes iorubás. Essa dinâmica de fluxo e refluxo continuou a ligar o universo do candomblé na Bahia com o continente bem após o fim do tráfico transatlântico de escravos. Como notaram outros autores, essa movimentação intercontinental de produtos, idéias e pessoas deve ter tido algum efeito nas práticas religiosas baianas, sobretudo nas casas lideradas por esses “sacerdotes transatlânticos”.¹⁰⁵

Vida religiosa e exequias de Marcelina

A nova documentação aqui apresentada, apesar da riqueza em informações históricas, não oferece muitos detalhes sobre as atividades religiosas de Iyá Nassô ou Marcelina da Silva, Obatossi. No entanto, ela permite tecer algumas considerações. Já sugerimos que um candomblé dedicado a Xangô, provavelmente liderado por Francisca da Silva, ou Iyá Nassô, funcionava na primeira metade da década de 1830, na rua do Passo, interrompendo suas atividades após a revolta dos malês.

Marcelina da Silva, sucessora de Iyá Nassô à frente da congregação religiosa, estava de volta a Salvador na década de 1840, mas naquele época dela não encontramos qualquer propriedade de casas ou terras e, portanto, preferimos não especular sobre o funcionamento do candomblé na Barroquinha, onde, segundo a tradição oral, os primeiros axés do terreiro foram plantados. Já para a segunda metade do século XIX, quando supostamente o candomblé se trasladou ao Engenho Velho da Federação, não encontramos na documentação relativa à sua ialorixá, Marcelina da Silva, e/ou à sua família, qualquer indício concreto que sugira a existência do terreiro naquela localização.

Contudo, cabe notar que na rua das Laranjeiras (no atual Centro Histórico), onde Marcelina e Miguel moravam, havia, nas décadas de 1860 e 1870, vários candomblés e lá moravam diversos especialistas religiosos africanos.¹⁰⁶ Todavia, o casal possuía a casa na Cruz do Cosme,

¹⁰⁵ Ver, por exemplo: Turner, “Some Contacts”, pp. 64, 66; Lima, “O candomblé da Bahia na década de trinta”, p. 52; Matory, *Black Atlantic Religion*, esp. caps. 1 e 6.

¹⁰⁶ Em 1866, por exemplo, na rua das Laranjeiras, funcionava o candomblé de um “papai” que realizava “milongas” e “feitiços”: *O Alabama*, 24/11/1866, p. 3. No mesmo ano, denunciava-se “um candomblé que há em casa da africana Julia”, com “toque de tabaque”, onde iam “crioulas, mulatas, etc. e muito homem que passa por serio”: *O Alabama*, 7/08/1866, p. 1. Em 1867, durante nove



um lugar afastado do centro urbano (hoje em dia os bairros de Caixa d'Água e Pau Miúdo), que também era conhecido pela alta concentração de candomblés.¹⁰⁷ Perto de lá, na estrada do Pau Miúdo, Bamboxê tinha sua casa também.

De fato, a tradição oral da Casa Branca sugere que, quando o candomblé abandonou a Barroquinha, mudou de lugar “algumas vezes”, antes de ser instalado no Engenho Velho.¹⁰⁸ A única evidência conclusiva é que, quando a sucessora de Marcelina, Maria Júlia de Figueiredo, faleceu, em 1890, o terreiro já se encontrava no Engenho Velho, em terreno arrendado a José Carneiro de Campos, e possuía uma considerável infra-estrutura física, o que sugeriria que estava ali funcionando havia já alguns anos.¹⁰⁹ Infelizmente, não conseguimos localizar ainda a escritura de arrendamento, que poderia esclarecer quando a propriedade começou a ser utilizada pela comunidade religiosa.

Apesar de todas essas incógnitas, a documentação agora disponível deixa escapar algumas informações preciosas sobre aspectos da religiosidade africana praticada na Bahia daquela época. Como já foi dito, Marcelina faleceu na sua casa da rua das Laranjeiras, na noite do dia 27 de junho de 1885, aliás, na antevéspera de São Pedro, quando, talvez, no seu terreiro, estivessem preparando a festa de Xangô Airá, quem sabe se o próprio santo da defunta. Seja como for, sua filha Magdalena foi nomeada inventariante dos poucos bens que restaram ao casal, processo que motivou a já mencionada exaltada disputa entre ela e

noites seguidas, celebrou-se um ritual funerário pela alma de um dignitário do terreiro Bogum: *O Alabama*, 2/05/1867, pp. 2-3. Em 1869, reporta-se que “no sobrado n. [?] a rua da Laranjeira, ocupado por africanos, há todas as noites, matinada e algazarra, própria de semelhante gente”: *O Alabama*, 21/05/1869, p. 1.

¹⁰⁷ Em 1869, por exemplo, há notícias de um grande candomblé celebrado numa roça, “em uma extensa palhoça”, dirigido por “mamãe” Ludovina, com a participação de “gente da Bahia, multidão de Cachoeira, tropilha de Sant’Amaro, e uma chusma da Feira”: *O Alabama*, 19/05/1869, p. 3.

¹⁰⁸ Silveira, *O candomblé da Barroquinha*, p. 529.

¹⁰⁹ “Uma casa grande de taipa coberta de telha com duas salas, seis quartos, varanda ao lado, cozinha e mais um cômodo que serve de dispensa, tendo esta casa cento e cinqüenta palmos de frente, cercado de terreno [...] com arvoredos frutíferos, bom brejo, com plantação de canas, tendo logo na entrada do terreno uma pequena casa de taipa coberta de palha, da qual é rendeira Venancia Maria dos Anjos e que paga cinco mil réis anuais, além desta [...] ainda existe ao lado da casa grande uma pequena casa de palha que está a serviço da casa grande”: APEBa, Inventários, 3/1011/1480/20, *Arrecadação de Maria Júlia de Figueiredo*, 1892, fls. 3-3v.



o viúvo Miguel.¹¹⁰ No meio do atrito, enteada e padrasto trocaram acusações relativas a despesas do funeral de Marcelina.

Numa declaração datada de 1º de agosto de 1887, Magdalena arremetia contra Miguel por ter vendido, sem consultá-la, objetos de ouro pertencentes ao casal – oratórios, colares, pulseiras e outras jóias de Marcelina – empregando o dinheiro no ritual funerário “conforme o uso de sua terra”.¹¹¹ Segundo ela, Miguel gastou “600\$000!!!! [...] com carurus, inhames, doces e talvez aguardente por muitos dias em festas que são proibidas pelas posturas municipais, regulamentos policiais, por constituírem verdadeiras bacanais” [sublinhado no original]. A menção ao funeral, “conforme o uso de sua terra”, é uma clara alusão ao ritual do *axexé*. O consumo e/ou as oferendas de carurus, inhames, doces “e talvez aguardente”, e a duração de “muitos dias em festas”, não deixam lugar à dúvida e indicam a suntuosidade da obrigação dedicada à ilustre ialorixá.¹¹²

Miguel se defendeu através de uma declaração, redigida por um amigo ou alguém que cobrava pouco, pois, no início do documento, se declarava impossibilitado de constituir advogado “por seu estado de pobreza”. Num eloquente depoimento de três folhas, acusava Magdalena de também ter incorrido em gastos desnecessários: 394\$530 réis no funeral e 121\$740 réis em roupas de luto. Segundo Miguel, Marcelina era “uma preta velha, africana, vivendo pobemente em sua casa”, e Magdalena não tinha direito a fazer “tais despesas, que só compete aos ricos”. Miguel sustentava que sua enteada, “que hoje é rica”, deveria ter feito esses gastos “a sua custa e não à do casal”.¹¹³

Todavia, Miguel defendia ardenteamente as despesas do *axexê*, argumentando que Magdalena também participou dos rituais, os quais, longe de serem “festas bacanais”, atraíam pessoas de *status* na sociedade baiana:

¹¹⁰ As propriedades do casal, no momento do falecimento de Marcelina, consistiam em: uma casa térrea no largo da Cruz do Cosme, avaliada inicialmente em um conto de réis (depois, em 800\$000rs), objetos de ouro por 600\$000 réis, e móveis avaliados por 98\$000 réis, somando um total de 1:698\$000 réis.

¹¹¹ APEBa, *Inventário de Marcelina da Silva*, *op. cit.*, fls. 68-69.

¹¹² As comidas utilizadas no ritual funerário teriam relação com o orixá da defunta, enquanto a aguardente poderia estar relacionada com oferendas a Exu.

¹¹³ APEBa, *Inventário de Marcelina da Silva*, *op. cit.*, fls. 77-78. O autor do texto foi João Alves de Mello, pois Miguel não era alfabetizado.



Embora o patrono [i.e., procurador] da inventariante venha dizendo que essas exequias no costume da Costa, sejam bacanais proibidas por posturas Municipais e regulamentos policiais: *o certo é que elas se fizeram e constantemente se fazem com licença das Autoridades locais e freqüentadas, não só por africanos, mas também por pessoas decentes, e em grande número, e quase diariamente*, e a inventariante não será capaz de, sob juramento, negar isso em Juízo, ela que no 30º dia e no aniversário do falecimento da testadora, sua mãe, repetiu essas bacanais [grifos nossos].¹¹⁴

Isso quer dizer que, se Miguel realizou a obrigação de corpo presente, Magdalena tomou conta da obrigação de um mês e de um ano, indicando que era partícipe das mesmas práticas e crenças. Embora o advogado de Magdalena acusasse a religiosidade africana de ser uma atividade de marginais, o viúvo retrucou de forma incisiva: apesar de as “bacanais” estarem proibidas, elas “constantemente se fazem com licença das autoridades locais [sendo] freqüentadas, não só por africanos, mas também por pessoas decentes, e em grande número”. O contraste narrativo entre africanos e “pessoas decentes” é revelador da discriminação social sofrida pelos africanos, talvez uma construção do escrivão que, pela sua eloquência retórica, poderia ter sido uma daquelas “pessoas decentes”.¹¹⁵ A defesa corajosa que Miguel faz da religiosidade “da sua terra” nos permite entrever como os “costumes africanos” na Bahia oitocentista perpassavam a comunidade africana e afro-brasileira e se expandiam, infiltrando várias camadas sociais. No caso do axexê de Marcelina, não podia ser de outro modo, pois se tratava das exequias de uma grande sacerdotisa, liderança e autoridade máxima da sua congregação religiosa.

¹¹⁴ APEBa, *Inventário de Marcelina da Silva, op. cit.*, fls. 77-78.

¹¹⁵ Cabe notar que, no círculo social de Marcelina e Miguel, figuravam pessoas da elite, como o tenente-coronel José Balthazar da Silveira e sua mulher, Judith Constança da Cunha Menezes, filha do Barão do Rio Vermelho. Em 12/06/1859, ambos foram padrinhos de Claudina, filha de Magdalena e neta de Marcelina: ACMS, Freguesia de Sé, Livro de Batismos, 1829-1861, *op. cit.*, fl. 435. Em 13/06/1856, Marcelina também foi madrinha de Tulia, crioula, filha de Raquel nagô, escrava de dona Judith: ACMS, Freguesia de Santana, Livro de Batismos, 1846-1865, fl. 244v (microfilme, nº 128-4581, item 2, acervo dos Mórmons);



Epílogo: da prosperidade à decadência

Após a morte de Marcelina, Maria Magdalena enfrentou certas dificuldades para prestar contas, em 1886, e houve sucessivas e infrutíferas tentativas, no ano 1887, para vender a casa na Cruz do Cosme, que finalmente lhe foi adjudicada na legítima.¹¹⁶ Nesse ano, Maria Magdalena vendeu a casa na rua do Bangala por 1:200\$000 réis, isto é, por um preço bem menor do que tinha pago dez anos antes (dois contos).¹¹⁷ Em março de 1889, conseguiu finalmente vender a casa na Cruz do Cosme, àquela altura seguramente em ruínas, por 200\$000 réis (quando, no inventário de 1887, fora avaliada em um conto).¹¹⁸

Todavia, em 15 de junho de 1891, Maria Magdalena, tendo como procurador Felix José do Espírito Santo, marido de sua filha Cláudia Maria, hipotecou a casa onde morava, na rua das Laranjeiras nº 98, por 1:100\$000 réis, ao Banco Auxiliar das Classes. O empréstimo era “para custear as despesas com as dezimas de suas casas e reparos nas mesmas”, isto é, para pagar à Fazenda e para o concerto e a manutenção do patrimônio.¹¹⁹ Ao que parece, as coisas estavam ficando difíceis.

Magdalena tinha gozado de uma vida farta, em grande parte a expensas do esforço de sua mãe, e talvez do seu “pai adotivo”. Segundo Miguel, foi apenas após a morte de Marcelina que Magdalena descobriu que as propriedades do casal estavam no seu nome:

Morta [Marcelina], sabe a Inventariante que as propriedades estavam compradas em seu nome – exalta de alegria e o pago que dá ao Supp., seu Pai Adotivo, foi expulsá-lo de casa desapiedadamente, consentindo apenas levar os miseráveis trastes avaliados a fl. e processando-lhe a mais crua guerra, aconselhado por seu genro [...] Quem estiver nas condições do Supp., espoliado

¹¹⁶ Após resolver o problema do seqüestro da sua casa nº 36, na rua das Laranjeiras, ordenado pelo juiz para forçá-la a prestar contas, Magdalena foi nomeada inventariante dos bens da sua mãe, em substituição do meeiro Miguel Vieira, em 25 de novembro de 1886: APEBa, *Inventário de Marcelina da Silva, op. cit.*, fls. 68-69, 77-78.

¹¹⁷ APEBa, Escrituras, Livro 800-Livro A 35, fls. 5-5v.

¹¹⁸ APEBa, Escrituras, Livro 821, fls. 23-23v. Assina, por Maria Magdalena, Felix José do Espírito Santo.

¹¹⁹ APEBa, *Inventário de Maria Magdalena da Silva, op. cit.*, fl. 14.



do que ganhou com o suor de seu rosto, é que pode avaliar o que se chama ingratidão.¹²⁰

Embora Magdalena tivesse, com certeza, suas iniciativas pessoais (foi proprietária de pelo menos 3 escravos, por exemplo), não parece ter tido o ímpeto (ou sucesso) expansivo da sua progenitora.¹²¹ Nos últimos anos, ela parece ter dependido bastante do seu genro Felix, que, morador numa das casas do Taboão, a assessorava na disputa com seu padrasto e nos negócios imobiliários. Finalmente, em 13 de setembro de 1892, Maria Magdalena da Silva faleceu “de moléstia interna [...] com 60 anos, solteira”, na sua morada na rua das Laranjeiras.¹²²

Observamos que a acumulação de riqueza da família Silva se produz a partir do fim da década de 1850 até o inicio da de 1870, e se expressa, sobretudo, com a compra de casas. Porém, já em 1878, percebe-se a necessidade de dinheiro líquido e Maria Magdalena vende uma casa para comprar outra mais barata, restando-lhe um conto e meio para suas despesas. A venda de propriedades se intensifica no fim dos anos 1880. Embora em 1887 Maria Magdalena fosse descrita por seu padrasto como “rica”, ela mal vende a casa da rua do Bangala e, ainda, dois anos depois, a da Cruz do Cosme. Passará ainda por maiores dificuldades no período pós-abolição. O processo de decadência fica evidente em 1891, com a hipoteca da sua própria casa e se confirma no seu inventário, realizado em 1901, quase dez anos após sua morte. Nessa altura, apenas a casa da rua das Laranjeiras é avaliada e o motivo parece ser a necessidade de dinheiro líquido para pagar uma dívida.¹²³

O progressivo declínio econômico da família Silva, no fim do século XIX, pode ter sido uma tendência mais geral a que foi sujeita a próspera elite negra de libertos africanos e crioulos no período pós-

¹²⁰ APEBa, *Inventário de Marcelina da Silva, op. cit.*, fls. 77-78.

¹²¹ Achamos referência a uma Maria Magdalena da Silva que, “residente na cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro”, em 03/03/1877, nomeava um procurador na Bahia, para ratificar a escritura de venda de uma casa “de taipa e já arruinada sita no Poço de Itapagipe, freguesia da Penha”, mas não há certeza de tratar-se da mesma pessoa: APEBa, Escrituras, Livro 525, fls. 2-2v.

¹²² ACMS, Freguesia da Sé, Livro de Óbitos, 1884-1894, fl. 86v, (microfilme n° 125-1842, acervo dos Mórmons). A data do registro é de 14/09/1892.

¹²³ APEBa, *Inventário de Maria Magdalena da Silva, op. cit.*, fls. 14-14v.



abolição. Este é um tema que precisa ser pesquisado mais devagar, porém uma série de dados preliminares, entre os quais os da família Silva, sugere que o pós-abolição, quando estavam sendo promovidos os ideais de progresso e modernidade da República, foi um momento em que os africanos libertos de Salvador, numa sociedade cada vez mais racializada, perderam os poucos espaços e privilégios que tinham laboriosamente conquistado em décadas anteriores.

Fechamos assim esta reconstituição histórica da extraordinária vida de Marcelina da Silva, Obatossi, uma das figuras mais destacadas do candomblé nagô-ketu, e sua filha Maria Magdalena. No complexo enredo desta narrativa, um dos aspectos que mais chama a atenção é a confirmação inegável de uma das pilastras da tradição oral: as travessias entre a Bahia e a África realizadas pelos especialistas religiosos africanos nos primeiros tempos do candomblé. Estas viagens lendárias, tão caras à memória coletiva dos terreiros, até agora não tiveram respaldo documental e, consequentemente, foram tratadas, por alguns autores, como apenas mitos inventados para legitimar uma pureza ritual imaginada. Por outro lado, a história de Marcelina também levanta outras questões, as quais, por qualquer motivo, não foram preservadas pela tradição oral, como a inserção de Iyá Nassô e sua família no contexto político da revolta dos malês e a importância dessa conjuntura na motivação do seu regresso à África. Finalmente, a trajetória de vida de Marcelina, primeiro como escrava de sua iorixá e, depois de liberta, como senhora de numerosas escravas, ressalta a presença tenaz da escravidão nas relações sociais daquela época, mesmo para os africanos que conseguiram libertar-se do cativeiro.





Apêndice

Tabela 1:
Escravos de Francisca da Silva e José Pedro Autran, 1832-1837

	Nome	Nação	Documento	Data	Alforria	Proprietários	Observações
1	José	africano	Reg. batismo	29/02/1832		José Pedro Otran	Adulto
2	Isabel	crioula	Reg. batismo	29/02/1832		José Pedro Otran	Filha de Marcelina
3	Felicidade	nagô	Carta alforria	24/06/1832	400\$000	“José Pedro Atrão” Francisca da Silva	
4	Joanna	nagô	Carta alforria	02/01/1833	350\$000	“Jozé Pedro Abrão, preto forro, nagô”	
5	Maria	nagô	Carta alforria	26/05/1834	400\$000	“Jozé Pedro Atrão”	
6	José da Silva Autran	cria	Carta alforria	14/02/1837	condicional	José Pedro Autran Francisca da Silva	
7	Maria do Nascimento	crioula	Carta alforria	14/02/1837	condicional	José Pedro Autran Francisca da Silva	
8	Maria Magdalena	crioula	Carta alforria	14/02/1837	condicional	José Pedro Autran Francisca da Silva	Filha de Marcelina
9	Damião José	crioulo	Carta alforria	14/02/1837	condicional	José Pedro Autran Francisca da Silva	18 anos.
10	Agostinha	tapa	Carta alforria	14/02/1837	condicional	José Pedro Autran Francisca da Silva	
11	Joaquina Francisca	nagô	Passaporte	10/10/1837	?	?	
12	Marcelina da Silva	nagô	Reg. batismo Carta alforria	2/06/1832 8/11/1836	500\$000	José Pedro Autran Francisca da Silva	
13	Pedro	crioulo	Carta alforria	14/02/1837	condicional	José Pedro Autran Francisca da Silva	“crioulinho”.
14	Francisca	nagô	Carta alforria	22/09/1837	400\$000	José Pedro Autran Francisca da Silva	
15	Josefa	nagô	Carta alforria	22/09/1837	450\$000	José Pedro Autran Francisca da Silva	



Tabela 2.
Escravos de Marcelina da Silva e sua família, 1844-1878

	Nome	Nação	Documento	Data	Alforria	Proprietários	Observações
1	Esperança	africana	Reg. batismo	07/04/1844	?	Marcelina	
2	João	crioulo	Reg. batismo Carta alforria	21/09/1845 27/02/1847	- condicional	Marcelina	Filho de Esperança
3	Maria de Santana	nagô	Reg. batismo Carta alforria	28/07/1844 26/03/1851	- 800\$000	Marcelina	
4	João	crioulo	Reg. batismo	28/07/1844	?	Marcelina	Nasc. 01/1843, Filho de Maria de Santana
5	Felicidade	nagô	Carta alforria	27/02/1847	condicional	Marcelina	
6	Luiza	nagô	Reg. batismo	06/11/1848	Faleceu escrava	Marcelina	
7	Maria	africana	Reg. batismo	25/08/1850	?	Marcelina	
8	Maria Porquêria	crioula	Reg. batismo Carta alforria	02/09/1853 22/09/1854		Marcelina	Nasc. 07/07/1853 Filha de Luiza
9	Maria do Rosário	crioula	Reg. batismo Carta alforria	08/12/1858 17/08/1863	400\$000	Marcelina	Nas. 10/1858, Filha de Luiza
10	Serapião	africano	Escritura de compra	20/01/1857	850\$000	Marcelina	
11	Henriqueta	?	Reg. batismo do filho Rufino	30/10/1864	?	Magdalena	
12	Rufino	crioulo	Reg. batismo	30/10/1864	?	Magdalena	Nasc. 10/08/1864 Filho de Henriqueta
13	Justa	nagô	Carta alforria	23/05/1865	1:600\$000	Marcelina	
14	Delfina	nagô	Carta alforria	14/08/1870	800\$000	Marcelina e Miguel	
15	Felisberta	africana	Carta alforria	20/11/1870	1:500\$000	Marcelina e Miguel	
16	Querina	crioula	Reg. batismo Carta alforria	22/08/1858 20/05/1872	900\$000	Marcelina e Miguel	Nasc. 04/07/1858 Filha de Justa
17	Francisca	crioula	Carta alforria	02/11/1875	500\$000	Marcelina	Filha de Justa. Lib. condicional desde 1865
18	Flora	nagô	Carta alforria	03/04/1875	600\$000	Magdalena	



Resumo

O terreiro da Casa Branca é um dos mais antigos da Bahia e, segundo a tradição oral, foi fundado após uma viagem à África, realizada por duas de suas primeiras sacerdotisas: a liberta africana Marcelina da Silva e sua ielorixá, esta última lembrada apenas pelo seu título ritual, Iyá Nassô. Até agora, existia pouca evidência documental para esclarecer a vida dessas duas mulheres ou para apoiar (ou desmentir) a sua lendária viagem à África. Este artigo apresenta novos dados sobre a vida de Marcelina da Silva, desde sua experiência inicial como escrava, na Bahia da década de 1830, até o contexto político da sua viagem a África com sua filha, Maria Magdalena, e Iyá Nassô. Documenta depois a ascensão social e econômica da liberta Marcelina, na segunda estadia na Bahia, iniciada na década de 1840, e detalha sua participação na rede transatlântica de libertos nagôs (i.e., iorubás), ativos na promoção da religião dos orixás no Brasil, um grupo que incluía importantes personagens da história do candomblé, como o babalaô Bamboxê Obitikô. O artigo também apresenta importantes informações sobre a vida Iyá Nassô na Bahia.

Palavra-chaves: Candomblé – Bahia – Atlântico Negro – Revolta dos Malês – Africanos Libertos

Marcelina da Silva and her World. New Data for a Historiography of Candomblé Ketu.

Abstract

The Casa Branca terreiro is one of the oldest in Bahia, and, according to oral tradition, it was founded after a voyage to Africa undertaken by two early priestesses, African freedwoman Marcelina da Silva and her ielorixá, the latter remembered only by her ritual title, Iyá Nassô. Until now, there has been very little historical evidence to clarify the lives of these two women or to support (or discredit) their legendary trip. The present paper presents newly uncovered data tracing the life history of Marcelina da Silva, from her early experiences as a slave in Bahia in the 1830s and the political context of her journey to Africa with her daughter, Maria Magdalena, and Iyá Nassô. It also chronicles Marcelina's rise to wealth and power during a second stay in Bahia that began in the 1840s and details her participation in a transatlantic network of Nagô (i.e. Yoruba) freedmen active in promoting the orixá religion in Brazil, a group which also included other crucial figures in the history of candomblé, such as the babalaô Bamboxê Obitikô. The paper also presents important new information about Iyá Nassô and her life in Bahia.

Keywords: Candomblé – Bahia – Black Atlantic – Malê Rebellion – African Freedmen